

1226
BAFFIONI, C.
1983

BAFFIONI C., *Una storia della filosofia greca nell'Islam del XII secolo*, III : *Pitagora* : Elenchos IV 1983 93-132 ; 261-345. | Pythagore dans l'œuvre de Sahrastani (cf. APh LII N° 11254 et LIII N° 12828).

CARMELA BAFFIONI

UNA «STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA»
NELL'ISLAM DEL XII SECOLO:
III. PITAGORA*

Si può certamente dire che la "voce" Pitagora inaugura, nell'economia del *kitāb al-milal wa'l-nihāl* di Šahrastānī¹, le grandi trattazioni intorno ai principali esponenti — o, almeno, a quelli che il nostro autore giudica tali — del pensiero antico².

All'inizio della sezione dedicata alla «storia della filosofia greca», Pitagora era stato inquadrato fra i «sette sapienti»³. Ma si ha davvero l'impressione che i sette nomi siano stati messi insieme più che altro perché erano fra quelli che Šahrastānī — e gli altri filosofi e storici arabi — trovavano, nelle fonti a loro disposizione, nominati più di frequente e con la maggiore enfasi e ricchezza di dati⁴. Naturalmente, non voglio con questo escludere che gli stessi arabi abbiano riconosciuto nelle dottrine di Talete, Anassagora, Anassimene, Empedocle, Pitagora, Socrate e Platone quanto di più interessante e stimolante la filosofia greca aveva prodotto — fatti salvi, non c'è bisogno di dirlo, i diritti di Aristotele, del "primo Maestro", di essere considerato, sia pure con le dovute precisazioni, forse la fonte principale del pensiero antico per il mondo arabo-islamico. Si può d'altro canto notare che questi sette nomi non sono apparentati, né nella trattazione šahrastaniana, né in quelle di altri autori arabi da me studiati⁵, né dal punto

* Dato il numero molto elevato, le note sono state collocate eccezionalmente alla fine del testo.

di vista storico (essi professarono del resto, come ben sappiamo, dottrine diversissime fra loro e non sempre facilmente assimilabili neppure ad una unitaria linea evolutiva), ma neppure da quello interpretativo. Voglio dire più precisamente — soprattutto in riferimento a Šahrastānī — che se egli, presentandoli come i «sette sapienti», intendeva consacrare questi pensatori, sia pure sulla base della fama da essi conseguita nel mondo antico, come gli antecedenti della propria *ḥikmah*, il nostro autore fallisce il suo scopo. Ho, sì, più volte ripetuto che uno dei principi per i quali Šahrastānī avvia un confronto fra filosofi quali, ad esempio, Talete ed Anassagora, è quello per cui entrambi ebbero, «intorno all'unità, la stessa opinione» (e si tratta, naturalmente, dell'unità di Dio); come pure si ricorderanno le rappresentazioni di quella «struttura piramidale dell'Essere», di origine platonica, alle quali offrivano spunto soprattutto le trattazioni relative ad Anassagora e ad Empedocle. Ora, certamente, questi ed altri elementi a noi già noti si ritroveranno nella «voce» Pitagora come pure nelle trattazioni dedicate a Socrate, e soprattutto a Platone; ma si tratta pur sempre, a mio avviso, di connessioni estrinseche e spesso semplicemente giustapposte alle considerazioni più aderenti alla «verità storica», certo dettate da esigenze metodologiche e teoriche dell'autore del *k.al-milal*, ma dalle quali non emerge spontaneamente il senso unitario di quella *ḥikmah* che Šahrastānī sembra così ansioso di volere fondata nel pensiero antico. Queste precisazioni, naturalmente, non vogliono significare che la trattazione del *k.al-milal* sia asistemica, anzi, come ho più volte ripetuto, non si può fare a meno di riscontrare in essa proprio una costante unitarietà tematica; ma tuttavia, permane l'impressione che il discorso sia rimasto a un livello preparatorio, di una serie di «tracce» che Šahrastānī si proponeva di evidenziare ritenendole utili, evidentemente, affinché i suoi lettori si persuadessero che il germe della vera «sapienza» si trovava già in Grecia.

Se e come egli pensasse di conciliare questo suo progetto con la teoria avicenniana della *ḥikmah mašriqiyyah* — se non a noi, a lui certo ben nota, non è luogo di discutere qui⁶, anche se avremo modo di accennare, proprio perché ne troviamo lo spunto nella «voce» Pitagora, ad un'altra *vexata quaestio* della filosofia avicenniana — e non solo avicenniana⁷; qui vorrei solo premettere che la trattazione su Pitagora,

sia per l'ampiezza e la ricchezza delle indicazioni, sia per i molti problemi di identificazione di personaggi e dottrine, non sempre facilmente risolvibili, che pone, sia per la varietà delle questioni trattate, sia per le esplicite connessioni di tutto questo col nome e la dottrina di Pitagora, si presenta di particolare interesse storico, e permette forse di gettare qualche ulteriore spiraglio di luce anche sulla questione della natura e della struttura di quella che si potrebbe chiamare la *ḥikmah šahrastāniyyah*, e dei suoi più o meno dichiarati antecedenti storici.

Ritengo che l'interesse di questo testo sia relativo tanto a problemi di storia della filosofia greca (ad esempio, Šahrastānī sembra dare per acquisita la reale esistenza di Pitagora di Samo e nello stesso tempo non appare da lui conferita ai «Pitagorici» quell'importanza, anche «carismatica», che sembra emergere da talune pagine aristoteliche), quanto a quelli delle possibili matrici (matrici, naturalmente, anche «ideologiche») riconoscibili nella storia della filosofia islamica. Inoltre, il testo può forse contribuire a chiarire (o almeno, a gettare nuova luce) su altri problemi di storia della filosofia antica, primo fra tutti quello, forse non abbastanza discusso, dei rapporti fra pitagorismo ed atomismo.

Data la ricchezza degli spunti che la «voce» Pitagora offriva, ho ritenuto di dover procedere così: in questa prima parte del lavoro presento la traduzione del testo, corredata, nelle note, dei possibili raffronti istituibili con dottrine a Pitagora e alla sua scuola attribuite dagli altri autori antichi, in particolare da Aristotele (e in questo senso, la collazione con i testi dei Pitagorici raccolti dalla Timpanaro Cardini⁸ risulta a mio parere illuminante per chiarire se e quanto la conoscenza che di Pitagora e delle sue dottrine ebbe Šahrastānī corrisponda a quello che ce ne è stato trasmesso dagli autori antichi oggi a nostra disposizione). Nelle note ho avuto cura di proporre anche i raffronti con un testo arabo del cui «ismaelismo» — come pure dell'«ismaelismo» di Šahrastānī — si è a lungo discusso (ma questo sarà un altro dei problemi affrontati nella seconda parte del lavoro): e cioè le *Epistole matematiche*, e in particolare quella *Sull'aritmetica*, degli Iḥwān aṣ-Ṣafā', che, come si vedrà, presentano corrispondenze spesso addirittura letterali con il testo šahrastāniano.

Nella seconda parte del lavoro, di prossima pubblicazione, ho cercato invece di affrontare in chiave, per così dire, «monografica» alcuni

di quelli che mi sembravano fra i più importanti problemi suscitati, al di là della più o meno letterale corrispondenza ai testi, greci ed arabi, dalla lettura della "voce" šāhrastānīa su Pitagora. Spero, così, che sarà palese come anche per il mondo islamico la figura di Pitagora costituirà uno dei centri della speculazione, sia storica, sia teorica.

[266, 12] Opinione di Pitagora⁹.

[Fu] figlio di Mnesarco¹⁰, di Samo¹¹, e fu contemporaneo di Salomone¹², su di lui la salvezza, [267] apprese la sapienza dalla maniera della Profezia¹³, e [fu] il sapiente nobile dotato di opinione salda e mente ferma; si dice che osservò i mondi col suo senso e la sua intuizione (astronomica)¹⁴, e che arrivò con la pratica¹⁵ ad ascoltare il mormorio dello sfere¹⁶, e che giunse alla sede dell'angelo¹⁷, e disse: «Non ho udito nulla che sia più piacevole dei suoi¹⁸ movimenti, e non ho visto nulla [268] che sia più luminoso²⁰ delle sue forme e delle sue sembianze», e il suo discorso intorno alle cose divine è che il Creatore Supremo e Altissimo è unico²¹, non²² nel senso del [numero] uno, infatti non entra nel numero, e non è colto²³ da parte della mente né da parte dell'anima, e non lo coglie la speculazione razionale, né lo descrive il linguaggio dell'anima, ed Egli è al di sopra delle qualità spirituali, non colto dal lato della Sua essenza, ma si coglie attraverso i Suoi segni, le Sue opere e i Suoi atti²⁴, e ciascuno dei mondi lo coglie in relazione ai segni che vi appaiono in modo da qualificarlo²⁵, e lo descrive in quella misura in cui è particolarizzato dalla Sua opera, poiché le cose esistenti nel mondo spirituale sono particolarizzate da segni particolari spirituali, di modo che lo qualificano²⁶ attraverso quei segni, e non c'è dubbio che la condotta dell'anima è correlata ai segni ai quali l'animale è disposto per natura, e che la condotta dell'uomo è correlata ai segni ai quali l'uomo è disposto²⁷ per natura, di modo che tutto lo²⁸ qualifica dal lato della sua²⁹ essenza e lo consacra³⁰ dalle proprietà delle sue³¹ qualità.

Poi disse che l'unità³² si divide in [a] un'unità che non deriva da altro³³, cioè l'unità del Creatore Altissimo, l'unità che abbraccia ogni cosa³⁴, l'unità che ha potere su ogni cosa³⁵, l'unità dalla quale proviene l'unità nelle cose esistenti, e la molteplicità³⁶ in esse; e in [b] un'unità [269] che deriva (da altro)³⁷, cioè l'unità delle cose create; e talora dice che l'unità in assoluto³⁸ si divide in³⁹ [a₁] un'unità anteriore all'eternità⁴⁰, [a₂] un'unità con l'eternità, [a₃] un'unità dopo l'eternità, [a₄] un'unità prima del tempo⁴¹ e [a₅] un'unità col tempo; e [a₁] l'unità che è prima dell'eternità è l'unità del Creatore Altissimo, [a₂] l'unità che è con l'eternità è l'unità della Mente prima, [a₃] l'unità che è dopo l'eternità è l'unità dell'Anima, [a₄] l'unità che è prima del tempo è l'Anima⁴² e [a₅] l'unità che è col tempo è l'unità degli elementi⁴³ e delle cose composte; e talora l'unità viene divisa⁴⁴ se-

condo un'altra divisione, cosicché dice⁴⁵ che l'unità si divide⁴⁶ in [A₁]⁴⁷ un'unità sostanziale e in [A₂] un'unità accidentale, e che [A₁] l'unità sostanziale non [appartiene] se non al Creatore del tutto, dal quale proviene l'unità⁴⁸ del numero e del numerato, e [A₂] l'unità accidentale si divide [a sua volta] in [Aa] ciò che è principio del numero, e non rientra in esso, e in [Ab] ciò che è principio del numero, e rientra in esso, e la prima [Aa] è come l'unità⁴⁹ della Mente agente⁵⁰, poiché non rientra nel numero e nel numerato e la seconda [Ab] si divide [a sua volta] in [Ab₁] ciò che vi rientra come sua parte, poiché il due si⁵¹ compone di due unità, e così ogni numero è composto indubbiamente⁵² di unità, e ogni volta che il numero aumenta, diminuisce il legame dell'unità con esso⁵³, e in [Ab₂] ciò che vi rientra come proprietà inerente, non come parte, e ciò perché ogni numero numerato non è⁵⁴ privo di⁵⁵ unità⁵⁶ connessa ad esso intrinsecamente, cosicché il due e il tre nel loro essere due e tre sono unità, e così le cose numerate, sia composte che semplici, sono unità⁵⁷, o nel⁵⁸ genere, o nella specie, o nell'individuo, come la sostanza, in quanto è sostanza in assoluto⁵⁹, e l'uomo in quanto è uomo, e l'individuo particolare come Zayd in quanto è quell'individuo particolare [sono] uno, dunque l'unità non è mai disgiunta dalle cose esistenti, e questa è [b] un'unità che [270] deriva dall'[a] unità del Creatore Altissimo⁶⁰, e⁶¹ intrinsecamente connessa a tutte le cose esistenti, anche se si trova nelle loro essenze caratterizzate dalla molteplicità⁶², e infatti ciascuna cosa esistente è nobilitata dal predominare dell'unità su di essa⁶³, e ogni cosa più è lontana dalla molteplicità più è nobile e perfetta.

Poi Pitagora ebbe un'opinione sul numero⁶⁴ e il numerato alla quale si erano opposti tutti i sapienti prima di lui, e alla quale si opposero quelli dopo di lui, e cioè che il numero è separato dal numerato come la forma lo è dalla materia, e lo rappresenta come realmente esistente come l'essere della forma è realmente esistente⁶⁵, e disse che principio delle cose esistenti è il numero, e che esso è il primo principio⁶⁶ principiato dal [271] Creatore Altissimo, e che il primo numero è l'uno⁶⁷, e in lui ci fu divergenza d'opinione in merito al fatto se esso entri nel numero come [elemento] precedente⁶⁸, e la sua propensione maggiore era [a ritenere] che esso non rientra nel numero e che dunque il numero incominci da[1] due, e dice che esso si divide in pari e dispari⁶⁹, dunque il primo numero semplice⁷⁰ è [il] due⁷¹, e il pari semplice [il] quattro⁷², ed esso si divide in due [parti] uguali; e non pone il due come un pari, poiché se esso si dividesse in due unità l'unità rientrerebbe nel numero, e noi abbiamo fatto cominciare [la serie del] numero da[1] due, e il pari è una delle sue divisioni, e com'è in sé? ⁷³, e il primo dispari semplice⁷⁴ è [il] tre⁷⁵; disse anche che la divisione per quello è completa e che

ciò che [viene] dopo è divisione della divisione, dunque il quattro è il ⁷⁶ limite del numero e la perfezione, e da questo deriva la divisione per quattro ⁷⁷ e la vera natura del quattro è che è ⁷⁸ la guida delle nostre anime ⁷⁹, che è la radice del tutto, e [disse] che ciò che [viene] dopo quello è pari ⁸⁰ del dispari, pari ⁸¹ del pari e pari ⁸² del pari e del dispari; e il cinque è chiamato ⁸³ numero circolare ⁸⁴, poiché [272] quando lo si moltiplica per se stesso il cinque ritorna sempre all'estremità; e il sei è chiamato numero completo ⁸⁵, perché le sue parti sono uguali al tutto ⁸⁶; e il sette numero perfetto ⁸⁷, perché è l'aggregato del dispari e del pari, ed è un (altro) limite, e l'otto è il cominciante ⁸⁸, composto di due parti; e il nove di tre dispari ⁸⁹, e il dieci anch'esso è un altro limite ⁹⁰, per aggregazione del numero dall'uno al quattro ed è un altro limite, dunque il numero ha quattro limiti, quattro, sette, nove e dieci ⁹¹, poi si ritorna all'uno e diciamo[:] undici ⁹², e le composizioni in ciò che [viene] dopo il quattro si enumerano secondo punti di vista diversi, infatti il cinque, secondo l'opinione di chi non ritiene che l'uno (rientri) nel numero è composto di un numero ⁹³ e di un dispari ⁹⁴, e secondo l'opinione di chi lo crede, è composto di un dispari e di due pari ⁹⁵, e così il sei per la prima [fazione] è composto di due dispari ⁹⁶, o di un numero e di un pari ⁹⁷, e per la seconda è composto di tre pari ⁹⁸, e il sette per la prima è composto di un dispari e di un pari ⁹⁹, e per la seconda di un dispari e di tre pari ¹⁰⁰, e l'otto per la prima è composto di due pari ¹⁰¹, e per la seconda è composto di quattro pari ¹⁰², e il nove per la prima è composto di tre dispari ¹⁰³, e per la seconda di un dispari e quattro pari ¹⁰⁴; e il dieci per la prima è composto di un numero e due pari ¹⁰⁵, o di un pari e due dispari ¹⁰⁶, e per la seconda di ciò che si computa dall'uno al quattro ¹⁰⁷ ed esso è il limite e la perfezione, poi gli altri numeri sono dedotti in analogia a questi esempi ¹⁰⁸.

Disse anche che questi sono le radici delle cose esistenti ¹⁰⁹, poi che il numero è disposto ¹¹⁰ sul numerato e la misura sul misurato ¹¹¹, e disse che il numero è ciò in cui c'è la ¹¹² dualità ¹¹³, ed è la radice dei numerati [273] e principio suo è la Mente ¹¹⁴, in considerazione del fatto che in essa ci sono due approcci, quello dal punto di vista della sua essenza, e allora è possibile l'essere secondo la sua essenza ¹¹⁵, e quello dal punto di vista del suo principio ¹¹⁶, e allora è necessario l'essere secondo esso ¹¹⁷, e lo accoglie il due ¹¹⁸; e [disse che] il numerato in cui c'è la ¹¹⁹ trinità è l'Anima, quando si aggiunge ai due approcci un terzo ¹²⁰ approccio, e il numerato in cui c'è la ¹²¹ quaternità è la Natura quando si aggiunge ai tre un quarto [approccio] ¹²² e poi [c'è] il limite ¹²³, cioè la fine ¹²⁴ dei principi ¹²⁵ e ciò che [viene] dopo ¹²⁶ [sono] i composti ¹²⁷ e non fa [parte] dell'esistente composto se non ciò in cui è anche [parte] dell'Elemento ¹²⁸, e l'Anima e la Mente sono una cosa, o fonte o segno ¹²⁹, finché si arriva al

sette ¹³⁰, e i numerati si misurano su quello, e si arriva al dieci e dopo [ci sono] ¹³¹ la Mente e le nove Anime nelle loro sfere ¹³², che sono i loro corpi e le loro menti separate ¹³³, e ¹³⁴ come la sostanza e nove accidenti, e in genere si comprende lo stato delle cose esistenti ¹³⁵ dal numero, e le misure prime, e dice che il Creatore Altissimo conosce ¹³⁶ tutti i conosciuti ¹³⁷ secondo la comprensione attraverso le cause ¹³⁸, che sono i numeri e le misure, ed esse non sono diverse, e la sua conoscenza non è diversa ¹³⁹, e però dice che ciò che si oppone all'uno è l'elemento primo, come disse ¹⁴⁰ Anassimene ¹⁴¹ che ¹⁴² lo chiama hyle prima e quello è l'uno utilizzato ¹⁴³ perché [274] l'uno che è non come il [numero] uno, [sia] un uno donde proviene ogni molteplicità ¹⁴⁴, e dal quale la molteplicità attinge l'unità che è intrinsecamente connessa alle cose esistenti ¹⁴⁵, poiché non c'è esistente in cui non ci sia, della sua ¹⁴⁶ unità, porzione a misura della sua predisposizione, poi della guida della Mente porzione a misura della sua partecipazione, poi della potenza dell'Anima porzione a misura della sua formazione e secondo quei segni ¹⁴⁷ [sono] i principi ¹⁴⁸ nei composti, poiché ogni ¹⁴⁹ composto non è esente da mescolanze né privo di una qualche proporzione ¹⁵⁰ e ogni proporzione [viene] da una perfezione o da una potenza di perfezione ¹⁵¹, o naturale ¹⁵² verso ciò ¹⁵³ che è principio del movimento, o da ¹⁵⁴ una perfezione spirituale ¹⁵⁵, cioè il principio del senso ¹⁵⁶, e quando la mescolanza ¹⁵⁷ umana raggiunge il limite della partecipazione a questa perfezione, l'Elemento sparge ¹⁵⁸ sopra di essa la sua unità, e la Mente ¹⁵⁹ la sua guida, e l'Anima ¹⁶⁰ la sua parola ¹⁶¹ e la sua sapienza ¹⁶². Disse anche che poiché le composizioni geometriche sono disposte secondo le proporzioni numeriche, noi ¹⁶³ le abbiamo annoverate pure fra i principi ¹⁶⁴, così alcuni fra i Pitagorici arrivarono [a dire] che i principi sono le composizioni geometriche, secondo relazioni numeriche, e per questo arrivarono [a ritenere] i mobili celesti dotati di movimenti correlati al [moto] circolare ¹⁶⁵, cioè il più nobile dei movimenti e la più sottile [275] delle composizioni ¹⁶⁶; poi tornarono di lì alle parole, tanto che alcuni di loro arrivarono [a ritenere] che i principi fossero le lettere astratte dalla materia ¹⁶⁷, e stabilirono l'alfa ¹⁶⁸ in corrispondenza all'uno ¹⁶⁹, il beta ¹⁷⁰ in corrispondenza al due ¹⁷¹ e così via riguardo alle corrispondenze, e io non capisco su quale lingua e dialetto [la ¹⁷² stabilirono], poiché le lingue differiscono col differire delle città e dei paesi; oppure su [276] quale criterio della composizione, dato che le composizioni pure sono diverse, e le lettere semplici [sono] diverse, e lo stesso [dicasi] per i composti, [mentre] non [è] così [per] il numero; infatti esso non differisce assolutamente, e alcuni di essi giunsero anche ¹⁷³ [a ritenere] che principio del corpo sono le tre dimensioni ¹⁷⁴, e che il corpo ne è composto, e fu stabilito ¹⁷⁵ il punto in corrispondenza all'uno, la linea in corrispondenza al due, la

superficie in corrispondenza al tre e il corpo in corrispondenza al quattro¹⁷⁶ e considerarono queste corrispondenze nelle composizioni dei corpi¹⁷⁷ e nel contesto¹⁷⁸ dei numeri; e di ciò che si tramanda di Pitagora è [anche] che le Nature sono quattro¹⁷⁹, e che le Anime¹⁸⁰ che [sono] in noi pure [sono] quattro, la Mente, l'Opinione, la Sapienza e i Sensi¹⁸¹, poi in ciò regolò il numero sul numerato, e lo spirituale sul corporale. Disse Abū 'Alī Ibn Sīnā¹⁸², ed io imito questo discorso a lui riferito¹⁸³, che si dice dell'essere della cosa "uno"¹⁸⁴, [e] non [si dice]¹⁸⁵ [277] il suo¹⁸⁶ essere "esistente" o "uomo", ed esso¹⁸⁷ nella sua essenza precede gli [altri] due, poiché l'animale unico [278] non si comprende come unico¹⁸⁸ a meno che non lo preceda il concetto dell'unità, per il quale esso è¹⁸⁹ uno, e se non fosse [così], non risulterebbe¹⁹⁰ [neppure] il suo esistere, e poiché¹⁹¹ esso¹⁹² è il più nobile¹⁹³, il più semplice [e] il primo, e questa è la forma della Mente¹⁹⁴, bisogna che la Mente sia l'uno secondo questo punto di vista, e [che] la scienza [sia] sotto di quella nella disposizione poiché essa [è] per la Mente e dalla Mente¹⁹⁵, dunque essa è la seconda [entità] che sta da sola rispetto all'uno¹⁹⁶ e da esso si origina¹⁹⁷; così¹⁹⁸ la scienza deriva dalla Mente e il concetto della credenza e dell'opinione è il numero della superficie, e il senso è il numero del solido, poiché la superficie¹⁹⁹ è tale da essere dotata di tre lati, cioè²⁰⁰ la natura della credenza che è più generale della scienza ordinata²⁰¹, e ciò perché la scienza dipende dal noto [e dal] determinato²⁰², e la credenza e l'opinione propendono verso la cosa e il suo opposto, e il senso [è] più generale della credenza²⁰³, dunque è il solido cioè il corpo che ha quattro lati; e di ciò che si è tramandato di Pitagora è che il mondo è composto delle²⁰⁴ melodie semplici spirituali²⁰⁵, e ricorda che i numeri spirituali non sono divisibili ma [279] [sono] numeri delimitati²⁰⁶ che noi tagliamo dal punto di vista dell'intelletto e che non si tagliano dal punto di vista dei sensi²⁰⁷, ed enumerò molti mondi, e fra essi un mondo [che è] gioia pura nell'origine della creazione, e delizia e spirito nella posizione²⁰⁸ della natura e da esso [viene] un mondo che è sotto di esso e del quale non si parla²⁰⁹ come si parla dei mondi superiori, poiché se ne parla²¹⁰ secondo i toni spirituali semplici, e²¹¹ secondo i toni spirituali composti, e la gioia del primo è eterna [e] indivisa²¹², e fra i toni quello che [è] dopo [è] difettoso nella composizione²¹³, poiché il discorso dopo non esce all'atto²¹⁴ e²¹⁵ la gioia non è al limite massimo della perfezione, poiché il tono non è al limite massimo dell'accordo²¹⁶, e ogni mondo è sotto il primo nell'ordinamento, e si distinguono i mondi²¹⁷ per la bellezza, lo splendore e l'ornamento²¹⁸, e l'ultimo residuo²¹⁹ dei mondi [è] anche il loro peso²²⁰ e la loro parte inferiore²²¹, e così non si aggrega completamente²²², né la forma si unisce alla materia completamente, ed è possibile per ogni sua parte la

separazione dall'altra parte, a meno²²³ che in esso non ci sia un po' della Prima Luce²²⁴, e per quello la Luce esista in esso come specie di stabilizzazione e se non fosse così non sarebbe stabile per alcun istante, e quella²²⁵ poca luce è corpo dell'anima e della mente e²²⁶ supporto di entrambe in questo mondo; e notò che l'uomo secondo la *ratio* della natura sta in corrispondenza a tutto il suo mondo, ed è un piccolo mondo, e il mondo è un grande uomo²²⁷, e per quello aumentò la sua parte dell'Anima e della Mente, di modo che chi fu più bello nella costituzione della sua anima, nella purezza dei suoi costumi²²⁸, e nella purità dei suoi stati poté arrivare alla conoscenza del mondo, e [a quella] delle modalità della sua composizione, e chi invece perdettero la sua anima, e non lo riguardano la purificazione e la rettitudine²²⁹, uscì dalla numerazione del numero e del numerato, e si sciolse dal legame della misura e del misurato, e divenne perso [e] negletto²³⁰, e talora dice che l'anima²³¹ dell'uomo [280] [consiste di] composizioni numeriche o armoniche²³², e [che] per questo l'anima è in corrispondenza alle armonie dei toni, e gode al loro ascolto, e muta²³³ ed è impressionata al loro ascolto ed è agitata²³⁴, e poiché esisteva prima della sua unione col corpo trasse origine da quelle composizioni numeriche primarie²³⁵, poi si congiunse coi corpi²³⁶, e dato che²³⁷ le disposizioni innate erano in corrispondenza con la natura, e le anime si spogliarono dei legami esterni²³⁸, si congiunsero col loro mondo, ed entrarono nella loro comunità, in una forma più bella e più perfetta della prima²³⁹, poiché²⁴⁰ le composizioni primarie erano difettose in quanto erano nella potenza e nella pratica e nella lotta²⁴¹ in questo mondo, raggiunsero²⁴² il limite [281] della perfezione, uscendo dal limite della potenza verso il limite dell'atto; disse anche: ²⁴³ Le leggi che sono date a misura delle preghiere e delle elemosine, e delle altre pratiche²⁴⁴ della fede, sono per la proiezione di questi legami in corrispondenza a quelle composizioni spirituali, e talora arriva a fissare la composizione²⁴⁵ da dire quasi che non c'è nel mondo nulla altro che la composizione, e [che] i corpi e gli accidenti sono composizioni e [che] le anime e le menti sono composizioni, e fece ogni sforzo per fissare quella melodia come misura della composizione rispetto al composto, e la misura rispetto al misurato [come] cosa con cui è guidato, e ne dipende²⁴⁶; e Crisippo²⁴⁷ e Zenone il sapiente²⁴⁸ furono seguaci di Pitagora nella sua opinione sul principiante²⁴⁹ e il principiato²⁵⁰, solo che entrambi dissero che il Creatore Altissimo²⁵¹ ha creato l'Anima e la Mente in un colpo solo, poi ha creato tutto ciò che è sotto di esse attraverso la loro mediazione²⁵², e [che] all'inizio le creò [come] immortali²⁵³, e non sono possibili per loro l'estinzione e l'annientamento²⁵⁴, e sostennero che l'anima²⁵⁵, quando era pura e casta da ogni impurità, venne nel mondo più alto alla sua residenza²⁵⁶, che le somiglia e le è congenere, e che il corpo

che [proviene] dal fuoco²⁵⁷ e dall'aria era il suo corpo in quel mondo²⁵⁸, puro da ogni peso e torbidità; quanto all'involucro che proviene dall'acqua e dalla terra, quello si estingue e si annulla²⁵⁹, poiché non assomiglia al corpo celeste, dato che il corpo celeste è sottile [e] non ha peso né si tocca²⁶⁰ e il corpo in questo²⁶¹ mondo è occultato nell'involucro, poiché ha una più forte spiritualità, e questo mondo non assomiglia²⁶² al corpo²⁶³, ma l'involucro gli assomiglia²⁶⁴, e [in] tutto ciò che è composto e in cui prevalgono le parti di fuoco e di aria prevale il corporeo, e [in] ciò che è composto²⁶⁵ e in cui prevalgono le parti di acqua e di terra prevale il fisico²⁶⁶, e questo²⁶⁷ mondo è il mondo dell'involucro, e quel mondo è il mondo del corpo, e l'anima in quel mondo [282] si unisce al corpo corporeo²⁶⁸, non fisico²⁶⁹, e invero non gli è possibile l'annientamento e l'oblio, e il suo piacere [283] è eterno [e] non se ne stancano le nature e le anime²⁷⁰; e si chiese a Pitagora: «Non parli dell'annientamento del mondo?»²⁷¹ Rispose: «Esso raggiunge la causa attraverso cui fu²⁷², e quando la raggiunge²⁷³, il suo movimento si quietava e si moltiplicano i piaceri superiori, cioè le composizioni dei toni²⁷⁴, il che è come parlare della glorificazione e della santificazione [come] cibo delle cose spirituali, e il cibo di tutto ciò che esiste, cioè ciò da cui è stato creato quell'esistente»²⁷⁵.

Quanto ad Eraclito²⁷⁶

[284] e ad Ippaso²⁷⁷, furono fra i Pitagorici, e dissero che principio delle cose esistenti è il fuoco²⁷⁸, e [che] ciò che ispessisce da esso e si pietrifica è la terra²⁷⁹, e [che] ciò che si scioglie dalla [285] terra per mezzo del fuoco diviene acqua, e [che] ciò che si scioglie dall'acqua per mezzo del fuoco diviene aria, dunque il fuoco è principio e dopo di esso [viene] la terra, e dopo di essa l'acqua, e dopo di essa l'aria, e dopo di essa il fuoco²⁸⁰ e il fuoco è il principio, e ad esso [è] il ritorno, e da esso [proviene] la generazione, e ad esso [si riduce] la corruzione²⁸¹.

Quanto ad Epicuro²⁸², che filosofò nei giorni di Democrito²⁸³, pure è stato dell'opinione che i principi [286] delle cose esistenti siano corpi percepibili razionalmente²⁸⁴, i quali si muovono attraverso il vuoto nel vuoto [287] infinito²⁸⁵, solo che hanno tre proprietà, la forma, la grandezza e il peso.

E²⁸⁶ Democrito ha ritenuto che avessero due proprietà²⁸⁷, la grandezza e la forma soltanto, e sostenne che quei corpi non si tagliano, cioè non si scindono e non si frangono²⁸⁸, e [che] essi sono intelligibili, cioè comprensibili attraverso l'immaginazione, non attraverso il senso, e che si incontrano quelle parti nei loro movimenti necessariamente e per caso, e si formano dal loro incontro le forme di questo mondo²⁸⁹ e le sue figure, e si muovono secondo tutte le

direzioni di movimento, e ciò è quanto è raccontato²⁹⁰ di loro, che dissero "per caso" e non stabilirono per essi un artefice che [ne] rendesse necessario l'incontro e facesse esistere questa forma²⁹¹, e costoro²⁹² stabilirono l'artefice e stabilirono una causa dei movimenti di quelle sostanze; quanto al loro incontro, ne dissero²⁹³ che [avviene] per caso, dunque implicarono²⁹⁴ il formarsi del mondo per caso e per l'urto²⁹⁵; e Pitagora ebbe due allievi intelligenti²⁹⁶, uno dei quali chiamato Filincus²⁹⁷ e noto come Mar Zinūs²⁹⁸, che entrò in Persia e richiamò la gente alla sapienza di Pitagora, [288] e congiunse la sua sapienza al Mazdeismo di [quella] gente, e l'altro chiamato Clono²⁹⁹, che entrò in India e chiamò la gente alla sapienza (di Pitagora)³⁰⁰ e congiunse la sua sapienza al Brahmanesimo di [quella] gente³⁰¹, solo che i Magi come si è detto presero la [parte] corporea del suo discorso e gli Indiani presero la [parte] spirituale³⁰²; e fra ciò che Pitagora aveva predicato e aveva raccomandato, disse³⁰³: «Io ho visto questi mondi superiori col senso dopo la pratica profonda, e mi sono elevato dal mondo delle nature al mondo dell'Anima e al mondo della Mente, e ho investigato ciò che v'è in essi delle forme astratte, e ciò che hanno della bellezza, lo splendore e la luce, e ho udito ciò che hanno dei toni nobili, e delle voci commoventi spirituali»³⁰⁴; e disse: «Ciò che è in questo mondo comprende una quantità di bellezza per cui viene ad essere un effetto della natura³⁰⁵, e ciò che è sopra di esso fra i mondi è più splendido, più nobile e più bello, al punto che la descrizione arriva al mondo dell'Anima e della Mente e si ferma, e non è possibile al linguaggio di descrivere³⁰⁶ ciò che in essi v'è della nobiltà, la grazia, la bellezza e lo splendore, dunque il vostro desiderio e il vostro affanno sono per il congiungimento a quel mondo, affinché il vostro permanere e il vostro perdurare si prolunghino al di là del vostro mondo della corruzione e dell'oblio³⁰⁷, e veniate al mondo³⁰⁸ che è tutto bellezza e tutto splendore, e tutto gioia e tutto gloria e verità, e siano [289] la vostra gioia e il vostro piacere eterni [e] indivisi»³⁰⁹. Disse anche: «Più sono numerosi gli intermediari fra lui e il suo Signore, più egli difetta nell'ordinamento dell'adorazione, e poiché il corpo è bisognoso per star bene dell'ordinamento della Natura, e la Natura è bisognosa, per la realizzazione delle sue operazioni, dell'ordinamento dell'Anima, e l'Anima è bisognosa, per le sue scelte più nobili, della guida della Mente³¹⁰, e non c'è sopra la Mente [nulla] che si riveli se non la guida divina, a mala pena chi cerca aiuto nella purità³¹¹ della Mente ha in suo favore come testimonianza l'intelligenza³¹² d'esser contento [di lui] il suo Signore, e chi segue il desiderio del corpo docile ai richiami della natura e favorevole alle inclinazioni dell'anima è lontano dal suo Signore [e] difettoso nel suo ordinamento»³¹³.

¹ È questo il terzo di una serie di studi volti ad esaminare la «storia della filosofia greca» contenuta nella celebre opera. I primi due, dedicati uno a Talete e ad Anassimene, e l'altro ad Anassagora e ad Empedocle, sono stati pubblicati rispettivamente in «Elenchos», II (1981) pp. 355-74 e III (1982) pp. 87-107.

² Per estensione, solo la «voce» Aristotele supera, nella trattazione šahrastaniana, quella dedicata a Pitagora. Varrà inoltre la pena di notare che, a parte le sfasature cronologiche e, più semplicemente, l'ordine discutibile in cui i vari filosofi vengono presentati, ci sono nella «storia» šahrastaniana mancanze anche gravi, ad esempio per le dottrine di Anassimandro e degli Eleati, tanto più inspiegabili in quanto questi autori risultano noti al mondo arabo-islamico (per la sofistica il discorso sarebbe alquanto diverso); altri filosofi sono trattati frettolosamente ed in modo discutibile, come gli Accademici; altri sono difficilmente identificabili con le figure a noi note (Plutarco, Euclide, Tolomeo); ricorrono, infine, nomi che non ci si sarebbe aspettati di trovare in questa sede (come quello di Alessandro Magno; ma è ben nota l'attenzione che il mondo arabo-islamico dedicò all'illustre allievo di Aristotele). Per ora, bastino questi pochi cenni puramente esemplificativi, che spero di poter approfondire in seguito.

³ Cfr. p. 241, 3-4 dell'ediz. Fahmi, cui mi rifaccio (vol. II, Cairo 1948). Invero, i «sette sapienti» della tradizione greca sono altri: Solone di Atene, Cleobulo di Lindo, Periandro di Corinto, Chilone di Sparta, Anacarsi lo Scita, Epimenide di Creta, ai quali si può aggiungere, dei nomi citati da Šahrastānī, solo quello di Talete di Mileto. Del resto, anche nel mondo antico la tradizione sui «sette sapienti» non fu sempre univoca: basti ricordare PLAT. Prot. 342 E-343 A; resp. I 335 E-336 A e X 600 A.

⁴ Ad esempio, dai *Placita philosophorum* nella traduzione araba, a loro volta tradotti e studiati dal Daiber (cfr. H. DAIBER, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980) — una delle principali fonti per la filosofia antica nel mondo arabo-islamico — risulta che i filosofi da Šahrastānī presentati come i «sette sapienti» sono fra quelli nominati più di frequente: Platone 61 volte, Empedocle 46, Pitagora 36, Anassagora 27, Talete 21, Anassimene 11; Socrate solo 3 volte (questo, però, si spiega certo col fatto che egli non lasciò nulla di scritto; dunque, tanto maggiore rilevanza assume la «particolare» trattazione che di Socrate fa Šahrastānī). Platone è anche il personaggio più nominato in assoluto, seguito dagli Stoici con 60 menzioni. Sarà anche opportuno ricordare in questa sede (riservando ad altra occasione una trattazione approfondita dell'argomento, senza escludere neppure l'esame completo degli «accostamenti» operati nel testo, che possono essere stati non l'ultima causa di talune evoluzioni e interpretazioni del pensiero antico nel mondo arabo-islamico) che Aristotele è nominato, subito dopo Empedocle, 45 volte; che più frequentemente di Pitagora sono nominati solo Democrito (41 volte) ed Epicuro (40); ma sui rapporti fra atomismo e pitagorismo anche alla luce di un esame dei *Placita*, come pure sulla presentazione che nei *Placita* troviamo di Pitagora, tornerò nella seconda parte del presente lavoro; che — per rifarci a quanto si osservava sopra, alla nota 2 — Anassimandro è nominato ben 15 volte, e Parmenide 11 (Melisso e Zenone una sola volta, ma Senocrate, esplicitamente, pure una volta); non risultano invece nominati Plutarco, Euclide e Tolomeo. Se, come del resto dimostra anche il Daiber (cfr. in particolare *op.*

cit., pp. 80-7), Šahrastānī dovette tener conto dei *Placita philosophorum*, questi dati sono indicativi per inquadrare in una più precisa dimensione storica la sua spesso problematica presentazione del pensiero antico.

⁵ Sia pure, ovviamente, con l'avvertenza che non si può assolutamente generalizzare quando si parla di tradizione antica nel mondo arabo, data la grande mole di testi ancora da esplorare.

⁶ Basterà ricordare, per i lettori non orientalisti, che Avicenna amò presentarsi come colui che faceva rivivere nelle sue dottrine il nucleo più autentico del pensiero «orientale» (questo è il significato della parola *mašriqiyy*), cioè, prevalentemente, del pensiero fiorito in area iranica. Su queste caratterizzazioni «geografiche», tuttavia, la critica ha lungamente discusso, come pure sull'effettivo impegno di Avicenna in questo senso: della sua «scienza orientale» ci è rimasta solo la parte dedicata alla logica, ma non sappiamo se il resto sia andato perduto o se, piuttosto, non sia mai stato scritto. Certo, nella *Logica orientale* Avicenna contrappone la tradizione *mašriqiyy* a quella greca, privilegiandola. Sui problemi di interpretazione di quel testo sono, purtroppo, ancora una volta costretta a rimandare ad altra sede; invece, sui rapporti fra Avicenna e Šahrastānī relativamente ad altre questioni discuterò nella seconda parte del presente lavoro.

⁷ Mi riferisco a quella dei rapporti fra essenza ed esistenza, per la quale si veda la seconda parte del presente lavoro.

⁸ Cfr. *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. TIMPANARO CARDINI, Firenze 1958, 1962, 1964. L'indicazione dei tre fascicoli sarà abbreviata nel testo rispettivamente dalle sigle TC I, TC II, TC III; la cifra che segue indica il numero della pagina.

⁹ Il testo occupa le pp. 266, 12-282, 8 dell'ed. cit. Valgono anche in questa occasione gli espedienti tipografici usati negli studi precedenti: sono fra parentesi quadre le indicazioni delle pagine e le aggiunte mie a chiarimento del testo; le parentesi tonde sono nel testo. Pongo fra virgolette angolari i detti introdotti, oltre che da questa o quella forma di *qāla* («dire»), dalla particella *inna*. Sono riportate in nota le versioni dell'Haarbrücker (Halle 1850-51) — introdotte dall'abbreviazione H seguita dal numero della pagina —, quando differiscono dalle mie.

¹⁰ Aggiungo la virgola dopo *Mnsārḥs*. Su Mnesarco padre di Pitagora cfr. TC I 17, 25, 33, 35, 37, 65; III 103.

¹¹ Ar.: *min abli Sāmīā*; aggiungo la virgola dopo *Sāmīā*. Sulla città d'origine di Pitagora cfr. TC I 25, 27, 35, 37; III 103.

¹² Aggiungo due virgole, dopo *Sulaymān* e *al-salām*. Si tratta qui di un'altra delle allusioni del testo šahrastaniano a personaggi biblici (si ricordino quelle relative a Davide e a Lokman nella «voce» Empedocle, per le quali cfr. «Elenchos», III, p. 94 e note relative), che non hanno alcuna fondatezza storica se ricollegate alla cronologia dei filosofi greci. Salomone, infatti, visse nel X secolo a.C.

¹³ Cfr. l'allusione alla «lampada della Profezia» (p. 237, 10 e nelle «voci» Talete e Anassimene, per cui si veda «Elenchos», II, p. 363 e nota relativa, e p. 372). Sarà anche opportuno precisare che sia per la natura progressiva di questi studi, sia per lo stesso

inquadramento di Pitagora fra i "sette sapienti", i riferimenti a Šahrastānī sono, salvo casi particolari, relativi ai testi da me discussi negli studi precedenti.

¹⁴ Sposto la virgola da *hudsibi* a dopo (*al-falakiyy*). H 98: «welcher den Anspruch machte, mit den Welten vermittelt seines Sinnes und seines Auffassungsvermögens in unmittelbare Berührung zu kommen».

¹⁵ H 98: «er gelangte in der Wissenschaft dahin [...]».

¹⁶ Sull'armonia delle sfere in relazione a Pitagora cfr. TC 1 17 e 31; TC 11 205 (in riferimento a Filolao) e 247; TC 111 61, 195, 253, tutti testi che rispecchiano il perdurare dell'eco del problema in tutta la tradizione pitagorica; cfr. anche *PLAT. Tim.* 31 b-32 c e 40 c; *Axioph.* 366 a e 372 a; *ARISTOT. metaph.* A 5. 986 a 3 sgg.; *de coel.* B 9. 290 b 14. Ho già accennato nell'introduzione a come particolarmente fecondo mi fosse sembrato il confronto di questo testo šahrastāniano con l'*Epistola sull'aritmica* degli Iḥwān as-Šaḥāf. Ora, vorrei aggiungere che per quasi tutte le questioni affrontate nella sezione del *k.al-milal* dedicata alla filosofia antica, e a maggior ragione per quelle affrontate nella "voce" Pitagora, date le probabili "matrici ideologiche" dei Fratelli della Purità, sarebbe opportuno ed utile un confronto con l'intero corpus delle Epistole. Purtroppo, allo stato attuale delle mie ricerche tale confronto non mi è possibile, per lo più, che sulla base del riassunto che di quelle Epistole ha recentemente pubblicato Alessandro Bausani (*L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978). Ma dall'esperienza diretta che di qualcuna di quelle epistole mi sono fatta, posso dire sin d'ora che un confronto puntuale di questa sezione del *k.al-milal* con l'intero corpus sarebbe illuminante per una più precisa comprensione sia delle posizioni di Šahrastānī e degli Iḥwān in merito alla filosofia antica, sia, ciò che è ben più importante, per una precisa messa a fuoco di larghissima parte del *milieu* nel quale il pensiero greco attecchì e si sviluppò; spero dunque di poter presentare i risultati di una simile ricerca in un futuro non troppo lontano. Per quanto concerne, ad esempio, la conoscenza che Pitagora ebbe "dell'armenia delle sfere", si può vedere A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 61 e 185.

¹⁷ H 98: «den Standpunkt des Engels».

¹⁸ H 98: «er».

¹⁹ H 98: «jene».

²⁰ H 98: «Herrlicheres».

²¹ Aggiungo due virgole dopo *uāhid* e *kal-āḥād*. Ritorna qui ancora una volta la menzione programmatica di uno dei cardini della *ḥikmah šahrastānīyah* (come pure, del resto, dell'ortodossia musulmana in generale): l'unità di Dio.

²² Vale la pena di notare che mentre Šahrastānī ha cura di distinguere nettamente l'unità di Dio da quella del numero uno (cfr. anche, ad es., «Elenchos», II, p. 370), l'*Epistola sull'aritmica* degli Iḥwān as-Šaḥāf (cui d'ora innanzi farò riferimento con la sigla IS seguita dal numero della pagina e della riga dell'edizione di Beirut in 4 volumi, del 1957) presenta frequenti paragoni fra l'unità di Dio e quella del numero uno: «il legame del Creatore [...] con le cose esistenti è come il legame dell'uno col numero [...]» (IS 53, 10-11); «[...] la prima cosa che ha creato e a cui ha dato origine dalla luce della Sua unità, è una sostanza semplice che si chiama la Mente agente, così come fece nascere il due dall'uno per ripetizione» (IS 54, 7-9); «[la composizione del numero

dall'uno che è prima del due è la) miglior prova dell'unità del Creatore [...]» (IS 54, 15-6); «[...] l'uno che è prima del due [...] non si cambia da ciò che è, né si divide; così Dio [...]» (IS 54, 17-9); «l'uno è la radice del numero [...] così Dio [...] è la causa delle cose [...] come l'uno non ha parte né simile nel numero, così Dio [...] non ha nulla di simile a Lui nella Sua creazione [...] come l'uno comprende tutto il numero e lo scandisce, così Dio [...] conosce tutte le cose e le loro essenze [...]» (IS 54, 23-55, 3). Cfr. anche A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 218 e 239.

²³ Ritorna ancora l'allusione a quella sorta di "teologia negativa" che ben altri problemi aveva creato, almeno nei termini in cui lì era stata posta, alla "voce" Talete (cfr. «Elenchos», II, p. 360 e note relative, e pp. 365-6).

²⁴ Cfr. ancora la "voce" Talete («Elenchos», II, p. 360). Sarà però forse utile rilevare che simili considerazioni in Šahrastānī non servono a dimostrare l'esistenza di Dio, ma solo a precisare ulteriormente lo iato fra Dio e mondo almeno dal punto di vista della conoscenza razionale.

²⁵ H 98: «so dass sie ihm Attribute beilege», là dove il pronome parrebbe riferito a Dio; ma ugualmente legittima mi sembrerebbe l'interpretazione che lo vorrebbe riferito al mondo, ad ogni singolo mondo, configurato a seconda di quali fra i segni, fra le opere di Dio, si rivelano in esso, rendendolo quindi variamente in grado di "ripensare" il suo creatore. Non a caso, credo, più tardi Šahrastānī dirà: «la condotta dell'animale è correlata ai segni ai quali l'animale è disposto per natura, e la condotta dell'uomo è correlata ai segni ai quali l'uomo è disposto per natura [...]».

²⁶ H 99, ancora, dopo una versione assai stringata: «und sie ihm [...] Attribute beilegen».

²⁷ All'ital. «è disposto» corrispondono in arabo le due forme *jābala* e *fatira*.

²⁸ H 99: «es beschreibe ihn (den Schöpfer)».

²⁹ *Šaḥ.*, di ciascun individuo.

³⁰ H 99: «halte ihn heilig».

³¹ Vedi sopra, note 25 e 29: ogni cosa illustra Dio a seconda della sua natura, delle sue attitudini e delle sue funzioni.

³² Questa prima concezione dell'unità non ha precedenti, a quanto ne so, nella filosofia greca e nemmeno presso gli Iḥwān as-Šaḥāf. Sulla sua interpretazione rinvio alla seconda parte del presente lavoro.

³³ H 99: «welche durch Anderes nichts dazu erhält».

³⁴ H 99: «des Wissens aller Dinge».

³⁵ Sposto la virgola da *ḥukm* a *īay*. H 99: «der Weisheit für alle Dinge».

³⁶ Queste parole sembrano preannunciare quanto sarà detto fra poco, sull'unitarietà della sostanza e la numerabilità delle sostanze: dove, credo, risalta la distinzione aristotelica fra sostanze prime e seconde.

³⁷ H 99: «welche etwas dazu erhält».

³⁸ H 99: «im Allgemeinen».

³⁹ Tolgo la virgola.

⁴⁰ Aggiungo virgola dopo l'ar. *ḍahr* (usato anche oltre), che rendo con «eternità» (H: «Weltalter»). Sarà opportuno ricordare la distinzione, in filosofia islamica, fra *ḍahr*

(corrispondente al gr. *αὐτὸν*) e *zamiān* (corrispondente al gr. *ἑρῶνος*), che sono rispettivamente una durata (*muddah*) senza inizio né fine e una durata che ha inizio e fine. Di *dahr* e *sarmad* in rapporto a Dio e alla Sua creazione discute lo studio di F. RAHMAN, *The eternity of the world and the heavenly bodies in post-avicennian philosophy*, in *Essays on Islamic philosophy and science*, ed. by G.F. HOURANI, Albany 1975, pp. 222-37, a p. 224.

⁴¹ Aggiungo virgola dopo *dahr*. H traduce, unificando i due concetti: «eine Einheit nach dem Weltalter und vor der Zeit» (p. 99).

⁴² Queste parole mancano in H e costituiscono un'integrazione del testo da me seguito, resa necessaria dalle parole immediatamente precedenti. Forse, l'ar. *nafs* indica, nelle intenzioni dell'editore, una volta il principio ipostatico dell'Anima e una volta l'anima individuale; ma si potrebbe anche sostituire, al secondo *nafs*, l'ar. *uṣṭaqus* (= Elemento). Ma su tale problema discuterò nella seconda parte di questo lavoro.

⁴³ A mio avviso, assai interessante risulta l'istituzione di questa corrispondenza fra Mente, Anima ed Elemento da una parte e i vari livelli del tempo dall'altra: un modo di approfondire, nuovo per il testo šāhastāniano, il problema della creazione (o dell'emancipazione?) delle ipostasi dall'unico Dio.

⁴⁴ H 99: «theit et».

⁴⁵ Anche questa suddivisione, attribuita a Pitagora, non sembra rintracciabile storicamente in alcun autore antico.

⁴⁶ Tolgo la virgola dopo *tanqasimū*.

⁴⁷ H 99: «die [...] die».

⁴⁸ Ar.: *uḥḍāniyyah*. H 99: «Einheiten».

⁴⁹ H 100: «das Eins-Vein».

⁵⁰ Senza voler qui tornare sul problema dell'identificazione — evidentemente sulla base di un'influenza aristotelica — della prima delle tre ipostasi che costituiscono la «struttura piramidale» dell'essere, šāhastāniano e non solo šāhastāniano, con l'intelletto agente (per la quale cfr. «Elenchos», III, pp. 89 e 92 e le indicazioni bibliografiche contenute in «Elenchos», II, pp. 372-3, note 80 e 84), sarà qui opportuno rilevare come l'assimilazione dell'unità alla Mente (comunque la si voglia caratterizzare) ripropone il problema della derivabilità, da Dio, esclusivamente dell'unità (si ricordi il ben noto principio secondo cui *ex uno non fit nisi unum*), donde anche la filosofia islamica si implicò in una serie di difficoltà per aggirare le quali l'unico mezzo fu spesso l'adozione di miti di tradizione più o meno dualistico-manichea.

⁵¹ H 100 precisa: «ist nur [...] zusammengesetzt».

⁵² H 100: «nothwendig».

⁵³ Cfr. IS 49, 18-21: «E l'uno è uno per l'unità, come il nero è nero per la nerezza, e l'unità è proprietà dell'uno, come la nerezza è proprietà del nero. Quanto al molteplice, è l'assemblamento degli uni; e il primo [elemento] del molteplice è il due, poi il tre, poi il quattro, poi il cinque, e così di seguito». Cfr. anche IS 53, 16-21 e PLAT. *Theat.* 154 c sgg.; sull'opposizione fra uno e molteplice ARISTOT. *metaph.* H 6, 1045 a 20-9.

⁵⁴ H 100 aggiunge: «niemals».

⁵⁵ H 100 aggiunge: «einer».

⁵⁶ Tolgo la virgola dopo *uḥḍāh*.

⁵⁷ H 100: «und in gleicher Weise ist das Gezahlte von den zusammengesetzten und den einfachen Dingen Eins».

⁵⁸ Aggiungo virgola dopo *al-jins*. Ar.: *fi*, ma H 100, qui e oltre: «als».

⁵⁹ H 100: «im Allgemeinen».

⁶⁰ Aggiungo virgola dopo *al-ʿālā*.

⁶¹ H 100: «welche».

⁶² H 100: «und wenn sie auch in ihrem Wesen mehrfach sind».

⁶³ Questa «unità nella molteplicità» sembra essere l'essenza, la forma. Ci si riallaccia così alla questione se debba essere la forma, o la materia, l'elemento caratterizzante del singolo. La risposta di Šāhastānī (in contrasto con Aristotele, il quale com'è noto riteneva che fosse la materia il principio di individuazione) non è essa stessa esente da oscillazioni. Anche se egli ritiene che debba essere la forma a venir considerata il principio unificante, tali oscillazioni risultano particolarmente evidenti nel capitolo della sua *Nihāyat al-Iqādam* dedicato all'atomo (forse anche per questo ritenuto spurio, e quindi non tradotto, dall'editore dell'opera, A. GUILLAUD, Oxford 1934: cfr. p. 159, nota 2; tradotto da me in *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Napoli 1982, pp. 179-210). In questa sede, il problema dell'atomismo si ripresenterà in connessione alla concezione dell'unità come indivisibile, e della partecipazione di questa unità alle cose: Aristotele non è sicuro di poter identificare questa unità con la forma o con la materia. Ma anche su questo argomento si veda la seconda parte del presente lavoro.

⁶⁴ Comincia qui uno dei passi più importanti di questo testo. In questo momento, Šāhastānī fa soprattutto allusione alla concezione pitagorica per cui l'uno è principio del numero, ma non è esso stesso un numero. Questa concezione è stata variamente studiata, sviluppata e interpretata nel pensiero antico. Nelle note alla traduzione, mi sono limitata a riportare indicazioni e passi più immediatamente pertinenti alla lettera del testo šāhastāniano; ma vale senz'altro la pena di vagliare più approfonditamente la lunga serie delle testimonianze che è possibile raccogliere — senza, naturalmente, aver pretesa di completezza —, e che sono riconducibili — come si vedrà nella seconda parte del presente lavoro — a ben precisi filoni tematici, dai quali può certamente esser derivata la presentazione šāhastāniana del problema anche se, certamente, il testo in oggetto non ne serba più tutte le suggestioni.

⁶⁵ H 100: «und dieselbe als das eigentliche Existierende vorstelle, analog der Existenz der Form und der eigentlichen Existenz derselben».

⁶⁶ H 101: «das Erstgeschaffene».

⁶⁷ Su questo tema, cfr. TC III 51 e 79; ARISTOT. *metaph.* A 5, 986 a 20; Δ 6, 1016 b 18; 15, 1021 a 12; I 1, 1052 b 23; e ancora IS 50, 2-3: «l'uno che è prima del due è la radice dei numeri e il loro principio [...]»; IS 56, 21-2: «E proprietà dell'uno è di essere la radice del numero e la sua origine»; A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 239 e 250, sulla serie dei numeri e la loro origine dall'uno. Fra le testimonianze antiche, cfr. su questo argomento TC III 51 (il numero è somma di unità); PLAT. *Parm.* 143 d-144 a; 153 a-b; 159 d-160 b; *Phaed.* 101 b (sul rapporto, variamente connotato, fra l'uno e gli altri

numeri); ARISTOT. *metaph.* M 6-8 (1080 a 11-34; 1080 b 36-1081 a 4; 1081 a 17-1082 a 19; 1084 a 35 sgg.) sull'origine dei numeri; *metaph.* N 1. 1088 a 5 e *phys.* Γ 7. 207 b 7 sul numero come molteplicità numerata di unità (cfr. pure *metaph.* A 9. 991 b 24); sulla serie dei numeri ancora PLAT. *Epinom.* 978 D e ARISTOT. *metaph.* M 7. 1082 b 35; per una posizione critica in merito *metaph.* M 8. 1083 a 23; sull'infinità dei numeri PLAT. *Phil.* 16 D-17 A. Sulle connotazioni dell'uno in particolare in merito a questo problema, negli autori antichi, tornerò nella seconda parte di questo lavoro nel confronto fra atomismo e pitagorismo. Anche gli Iḥwān 'aṣ-Ṣafā' parlano, com'è noto, della risoluzione del numero nell'unità (cfr. p. 50, 10); a tale proposito vorrei ricordare qui un passo dell'opera, che ritengo particolarmente interessante: IS 57, 14-6: «E quando abbiamo detto: l'uno è la radice del numero e la sua origine, [significa] che l'uno, quando si toglie dall'essere, il numero aumenta col suo aumentare, e quando si toglie il numero dall'essere, non aumenta l'uno». Questo passo si può a mio avviso spiegare così: dato n , $n - 1$ aumenta con l'aumentare di n ; invece $n - (n - 1)$ non aumenta con l'aumentare di n , ma è sempre = 1. Mi sembra che tale contesto sia riavvicinabile alla concezione dell'uno come "parimpari": cfr. per es. TC II 343: «l'uno partecipa della natura di entrambi [pari e dispari], perché aggiunto ad un numero pari forma un dispari, ad un dispari, un pari [...]» (tutte le traduzioni tratte da TC sono di M. Timpanaro Cardini) e TC III 79.

⁶⁸ H 101: «ob dieselbe zur Zahl gehöre, wie es vorhin gesagt worden ist»; da parte sua, Aristotele osserva che l'uno, in quanto principio di ogni numero, è anteriore al numero (*top.* Z 4. 141 b 8) e che l'uno è principio in quanto non è numero, ma misura (*metaph.* N 1. 1088 a 6). Cfr. anche IS 49, 14-5: «Così l'uno si dice in due modi, o secondo l'essenza, o per associazione [su questo punto cfr. quanto dirò oltre, alla nota 92], e l'uno secondo l'essenza, o è la cosa che non ha assolutamente parte e non si divide [...]».

⁶⁹ Sia per il rispetto della lettera del testo, sia per l'intelligenza di quanto seguirà, è opportuno tradurre l'ar. *zauj* e *fard* con "pari" e "dispari", anche se non si può fare a meno di ricordare che questi due termini potrebbero rendere anche il gr. *δύς* e *μόνως*. Nella tradizione classica, è possibile ritrovare numerose testimonianze sia a favore della concezione secondo cui i numeri si dividono in pari e dispari, sia a favore di quella per cui i numeri derivano dalla Monade e dalla Diade (quest'ultima, assai più problematica). Tra l'altro la traduzione da me proposta potrebbe anche essere avvalorata dalla posizione stessa dei due termini, *zauj* e *fard* (se essi avessero voluto rendere il gr. *μόνως* e *δύς* quali principi delle cose, sarebbero stati, credo, nominati nell'ordine inverso). Per la concezione secondo cui i numeri si suddividono in pari e dispari cfr. TC III 79 e 125; PLAT. *Phaed.* 104 A-E; 105 A (da notare *en passant* che il problema delle frazioni — legato a quello pitagorico dell'incommensurabilità — è affrontato da Platone e dagli Iḥwān 'aṣ-Ṣafā', ma passato del tutto sotto silenzio da Šahrastānī); 105 D; ARISTOT. *an. post.* A 4. 73 a 40; *cat.* 10. 12 a 6; *metaph.* A 5. 986 a 18; Γ 2. 1004 b 11 e 31; M 8. 1084 a 3. Per la concezione secondo cui i numeri traggono origine dall'Uno e dalla Diade cfr. invece TC II 253; TC III 101, 103; ARISTOT. *metaph.* M 7. 1081 a 14 sgg.; N 2. 1088 b 28; N 3. 1091 a 5 (sulla identificazione di Uno e Monade cfr. poi TC II 123,

215 e 343). Sarà però opportuno approfondire l'esame di alcune altre testimonianze che bene rispecchiano la non univocità della tradizione antica su tali concezioni, anche in rapporto alla loro evoluzione nel mondo arabo-islamico. Così, per esempio, accanto alle testimonianze secondo cui il numero deriva dall'Uno e dalla Diade, ce ne sono molte altre che sostengono che il primo e più piccolo numero è la Diade (cfr. ad es. ARISTOT. *metaph.* B 3. 999 a 8; *phys.* Δ 12. 220 a 27 — collegabile a *metaph.* N 1. 1088 a 6 sgg. —; *metaph.* M 1085 b 10 in cui, secondo G. Reale in ARISTOTELE, *La Metafisica*, Napoli 1968, vol. II, p. 392, nota 17, si allude a Platone). Questo secondo gruppo di testi, a ben vedere, non risulta incompatibile con gli altri se non perché in quelli la Diade sembra esser presentata come una matrice e qui invece essa è chiaramente considerata un numero. Però, il secondo gruppo di asserzioni è perfettamente conciliabile tanto con l'idea che l'Uno, essendo principio dei numeri, perciò stesso non è un numero (cfr., sopra, note 67 e 68 ed inoltre TC III 87 e 131-3; ARISTOT. *metaph.* H 3. 1044 a 2; I 1. 1053 a 28; I 6. 1057 a 3; N 1. 1087 b 33), quanto, ciò che maggiormente ci interessa in questa sede, con l'idea dell'indivisibilità della Diade: infatti, come esplicherà lo stesso Šahrastānī fra poche righe, se fosse divisibile, la Diade darebbe luogo a due unità; ora, queste unità dovrebbero essere numeri, ma è noto che l'unità non è un numero. Per questo, la Diade è indivisibile, e si può quindi dire che è il numero "più piccolo"; come tale, non si può considerare neppure un "pari", se "pari", per definizione, è ciò che, diviso, dà luogo a due parti uguali (cfr. TC III 51 e, per una posizione analoga, PLAT. *leg.* X 895 E). Su questa stessa linea, Šahrastānī asserirà di conseguenza che il primo pari è il quattro (e di questa concezione, come pure di quella secondo cui l'Uno non è un numero, risentirà, come vedremo, il suo modo di presentare le composizioni dei numeri dall'uno ai dieci). Ciò, tuttavia, in contrasto tanto con le testimonianze greche secondo cui il doppio ed il due non sono la stessa cosa ma, semplicemente, il due è il primo doppio (cfr. ARISTOT. *metaph.* A 5. 987 a 26 e TC III 91), tanto con la posizione degli Iḥwān 'aṣ-Ṣafā' secondo cui «Quanto all'uno, non ha se non un solo successivo, e cioè il due, e l'uno ne è la metà, ed è uguale ad esso per due volte» (57, 13-14). A sua volta, si può ipotizzare che questa posizione sia stata influenzata dalla teoria (platonica) riferita da Aristotele secondo cui dalla Diade vengono tutti i numeri, meno i primi (*metaph.* A 6. 987 b 34). Sembra accreditata l'interpretazione per cui "i primi" sarebbero appunto i numeri dispari, che si ottengono aggiungendo l'uno ai numeri pari (cfr. al proposito, oltre ai testi sulla natura del "pari", sopra ricordati, anche TC III 51 e 127 e ARISTOT. *top.* Z 11. 149 a 30 sgg., ove il dispari è definito come il «numero che possiede un fulcro», trad. G. Colli; anche per Platone, *Phaed.* 105 C, si ottiene il dispari là dove c'è la Monade). Ma per tornare al testo donde siamo partiti, varrà la pena di notare che un altro motivo per cui non ritengo che *zauj* e *fard* indichino, in questo testo, rispettivamente la Diade e la Monade, ma semplicemente il pari e il dispari, è che nel contesto šahrastāniano sembra essersi anche perduto il senso delle argomentazioni, soprattutto aristoteliche, che identificano la Monade e la Diade rispettivamente con il finito e l'infinito: la Diade essendo indefinita perché dà sempre luogo a suddivisioni uguali, senza lasciare l'uno nel mezzo (cfr. TC III 175-9; 181; ARISTOT. *phys.* Γ 4. 203 a 11, in antitesi alla posizione degli Iḥwān 'aṣ-Ṣafā'). La Monade invece è ciò che scandisce

l'indefinito, allo stesso modo che la materia è scandita dalla causa (cfr. TC III 219). Eco di tali posizioni resta, credo, soltanto nella definizione šāhrastāniana del tre come il primo dispari (ma sul non completo accreditamento di questa concezione nelle testimonianze greche si veda oltre, nota 75), che presuppone evidentemente la definizione del dispari degli *lhwān as-šafā'* («pari è ogni numero che si divide in due metà intere, e dispari ogni numero maggiore, rispetto al pari, di uno. Quanto all'origine dei numeri pari, parte dal due per ripetizione costante, come si vede [...] Quanto all'origine del dispari, parte dall'uno, quando gli si aggiunge due, e a quello si aggiunge due sempre, necessariamente [...]»). Questa concezione è evidentemente influenzata dai testi greci sinora discussi, oltre ai quali mi pare significativo segnalare anche TC III 73, ove si precisa che pari e dispari sono principio della Monade, in quanto parimpairi, e dei numeri.

⁷⁰ Lett.: «il numero semplice primo».

⁷¹ Cfr. IS 57, 16-7: «E quando abbiamo detto: il due è il primo dei numeri in assoluto, significa che il numero è molteplicità delle unità, e il primo della molteplicità è due», e IS 56, 23-57, 1: «E proprietà del due è di essere il primo numero in assoluto, e di scandire la metà dei numeri: i pari, non i dispari». Per la concezione per cui il due sarebbe il primo pari cfr. invece A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 246.

⁷² Cioè, il quattro, come s'è già accennato, è il primo pari. Diversa, in questo caso, l'idea degli *lhwān as-šafā'* (IS 57, 2-3; cfr. in merito anche A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 246), per i quali il quattro è il primo numero quadrato. Essi così spiegano (IS 57, 21-2): «E quando abbiamo detto: il quattro è il primo numero quadrato, è perché è il due moltiplicato per se stesso, e ogni numero, quando è moltiplicato per se stesso, diventa quadrato, e il risultato di quello è ciò di cui si può estrarre la radice». Anche se non immediatamente pertinente al contesto di cui ci occupiamo, vorrei ricordare il contesto secondo cui ciò che risulta dal prodotto di un uguale per un uguale si rappresenta con la figura del quadrato e si chiama quadrangolo ed equilatero, mentre ciò che risulta da un numero maggiore per un minore o da un minore per un maggiore e racchiude una figura con un lato maggiore e uno minore si rappresenta con la figura del rettangolo e si chiama numero rettangolare (cfr. TC II 77-9 e PLAT. *Theaet.* 147 E-148 A dove il traduttore, Valgimigli, parla di numeri «quadrati» e «oblunghi»). Ma la tradizione pitagorica parla anche di numeri lineari, poligonali, piani e solidi di ogni specie (cfr. TC II 127 e la lunga nota esplicativa). Tutto questo richiama l'interessante contesto degli *lhwān as-šafā'* secondo cui «[di] ciascuno di due numeri, quali che siano, quando si moltiplicano l'uno per l'altro, il risultato si chiama numero quadrangolare. E se i due numeri sono uguali, il risultato del loro prodotto si chiama numero quadrangolare quadrato [...] E [di] ciascuno di due numeri diversi, quali che siano, quando uno dei due si moltiplica per l'altro, il risultato si chiama numero quadrangolare non quadrato [...] [Di] ogni numero quadrangolare, che sia quadrato o no, moltiplicato per un altro numero qualsiasi, il risultato si chiama numero corporeo, e [di] ogni numero quadrangolare quadrato, moltiplicato per la sua radice, il risultato si chiama numero corporeo cubico [...] E il cubo è il corpo la cui lunghezza, larghezza e profondità sono uguali, e ha sei facce quadrate, uguali ai lati, ortogonali, e ha dodici lati paralleli, e otto angoli

corporei e ventiquattro angoli superficiali. E quando il numero quadrangolare quadrato si moltiplica per un numero minore della sua radice, il risultato del suo prodotto si chiama numero corporeo "a mattone", e il corporeo "a mattone" è quello che ha lunghezza e larghezza uguali, e profondità minore di esse [...] E quando il quadrangolare quadrato si moltiplica per [un numero] maggiore della sua radice, il risultato si chiama numero corporeo "a pozzo" [...] e il corporeo "a pozzo" è quello la cui profondità è maggiore della lunghezza e della larghezza [...] E ogni numero quadrangolare non quadrato moltiplicato per il suo lato più piccolo dà un risultato che si chiama corporeo "a mattone"; e se si moltiplica per il suo lato più lungo il risultato si chiama corporeo "a pozzo", e se si moltiplica per un numero minore di entrambi, o maggiore, il risultato si chiama corporeo "a tavoletta" [...] E il corporeo "a tavoletta" è quello la cui lunghezza è maggiore della larghezza, e la cui larghezza è maggiore della profondità [...]» (69, 10-71,21). Per analoghe concezioni cfr. anche l'*Epistola sulla geometria*, pp. 93, 11-95, 6 e 102, 3-8.

⁷³ A Šāhrastānī risulta difficile dare una definizione del due, se esso non può essere un pari e non è certamente un dispari. H 101: «und das Gerade ist einer ihrer Theile, wie könnte es also sich selbst sein?». Sulla concezione per cui il due è "il doppio di uno" cfr. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁴ Lett.: «il dispari semplice primo».

⁷⁵ Su questa concezione, cfr. TC II 183, ma anche TC III 109: «Infatti, secondo quanto dicono anche i Pitagorici, il tutto e tutte le singole cose sono delimitate dal tre; ché principio, mezzo e fine contengono il numero del tutto; e sono appunto tre». Ma Platone sostiene che il tre non è né pari né dispari (*Phaed.* 106 a-c), e Aristotele riporta, fra le altre, l'idea pitagorica che dispari debba essere l'uno, e non il tre, in quanto, se così fosse, il cinque non potrebbe essere dispari, dato che non si formerebbe mediante l'aggiunzione dell'uno al pari, ma mediante l'aggiunzione del due al dispari (*metaph.* M 8. 1084 a 37); per converso, però, in N 4. 1091 a 24 egli riporta una teoria (probabilmente platonica) secondo cui tre sarebbe il primo dispari, e due il primo pari (cfr. l'interpretazione condivisa da Reale, *op. cit.*, vol. II, p. 438, nota 2). E gli *lhwān as-šafā'*: «E quando abbiamo detto: il tre è il primo dei dispari, è così perché il due è il primo numero, ed è pari, e lo segue il tre, ed è dispari. E quando abbiamo detto: esso scandisce un terzo del numero, ora i dispari e ora i pari, [significa] che supera i due numeri, e scandisce il terzo rispetto ad essi, e quel terzo è ora pari, ora dispari» (57, 17-20). E ancora: «E proprietà del tre è di essere il primo numero dispari e di scandire un terzo dei numeri: ora i dispari e ora i pari» (IS 57, 1-2). Sul tre come triplo di uno cfr. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 65; sul tre primo dispari cfr. *ibid.*, p. 246.

⁷⁶ H 101: «ein».

⁷⁷ È questa un'allusione alla natura "quadruplici" delle cose, rilevata anche dagli *lhwān as-šafā'*: «[...] le questioni numeriche siano conformi ai gradi delle questioni naturali, e ciò perché la maggior parte delle questioni naturali le ha poste il Creatore [...] come quadruplici, come le quattro nature, che sono il caldo, il freddo, l'umido e il secco; e come le quattro radici, che sono il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra; e come le quattro mistioni, che sono il sangue, il flegma e le due bili, la bile gialla e la bile nera; e

come le quattro stagioni, che sono la primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno; e come le quattro direzioni, e i quattro venti: quello dell'Est, e dell'Ovest, e del Sud e del Nord; e i quattro poli, quello ascendivo e discensivo, e del cielo e della terra; e come i quattro creati, che sono i minerali, le piante, gli animali e l'uomo, e in questo modo la maggior parte delle cose naturali sono quadruplici» (IS 52, 15-53, 3); cfr. anche A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 26, 62, 67, 73, 114, 120, 123, 129, 145, 153 e per antichi testi pitagorici TC I 151-3; II 11 (tutto è trinità), 21, 141, 225; III 167, 221. E ancora, in piena armonia con l'intero testo šahrastāniano: «E sappi che [di] queste questioni naturali la maggior parte è divenuta quadruplici per la Provvidenza del Creatore [...] e per l'esigenza della Sua sapienza, perché i gradi delle questioni naturali fossero conformi ai gradi delle questioni spirituali che sono al di sopra delle questioni naturali; e cioè quelle che non sono corpi, e ciò perché le cose che sono al di sopra della natura sono secondo quattro gradi, dei quali il primo è il Creatore Altissimo, poi sotto di Lui la Mente universale agente, poi sotto di essa l'Anima universale, poi sotto di essa la Materia prima, e tutto questo non è corporeo» (IS 53, 4-9, secondo l'usuale "stratificazione" di matrice in certo modo "neoplatonica").

⁷⁸ H 101: «Deswegen theilte er mit der Vierheit ab, — nicht in Wahrheit mit der Vierheit, welche [...]».

⁷⁹ Sul "numero della giustizia", cfr. TC III 63. Ad analoga tematica si possono, credo, ricondurre le discussioni secondo cui, una volta identificata la virtù col numero (cfr. *magn. mor.* A 1. 1182 a 11 ed oltre, note 87 e 89), Aristotele asserisce che l'uno è il bene (*eth. nic.* A 6. 1096 b 6, cfr. B 6. 1106 b 30): forse perché, come si inferisce dalle discussioni da me ricordate alla nota 69, l'uno come "finito" si contrappone alla diade indefinita, e, per i Pitagorici, il bene «è il terminato» (cfr. ad es. TC III 87).

⁸⁰ H 101: «das». Cfr. IS 61, 9-10: «E il pari si divide in tre specie: [1] pari del pari, [2] pari del dispari, [3] pari del pari e del dispari». E riguardo al "pari del pari": «è ogni numero che si divide in due metà intere uguali, e in metà delle due metà sempre, finché la divisione si fermi all'uno» (61, 10-1). Cfr. TC III 125: «I Pitagorici dividevano il numero in pari e dispari; e il pari, in parimente pari, parimpari e imparimpari; e chiamavano 'parimente pari' il numero divisibile per due fino all'unità [...]».

⁸¹ H 101: «des» (evidentemente errore per «das»). Cfr. IS 62, 22-3: «Quanto al [2] pari del dispari, è ogni numero che si divide in due metà una volta sola, e non arriva, nel [processo di] divisione, a uno» e TC III 125-7: «[chiamavano] 'parimpari' quello che diviene indivisibile per due subito dopo la prima dicotomia [...]».

⁸² H 101: «das». Cfr. IS 63, 5-7: «[...] quanto al [3] pari del pari e del dispari, è ogni numero che si divide in due metà più di una volta, e non arriva, nella divisione, a uno» e TC III 127: «[chiamavano] 'imparipari' poi, quello che può ricevere più dicotomie [...]». In TC III 129 si precisa inoltre: «Conviene sapere che quel numero che i Pitagorici chiamavano imparipari, il quale è suscettibile di più divisioni per due, ma non fino a raggiungere l'unità, lo conosce anche Euclide [...]»; ed Euclide è una delle fonti dichiarate dell'Epistola degli Iḥwān aṣ-Ṣafā'.

⁸³ H 101: «nannte er».

⁸⁴ Questa e le qualifiche che seguono sono comuni anche agli Iḥwān aṣ-Ṣafā'. In

questo caso: «E proprietà del cinque è di essere il primo numero circolare, e si chiama sferico» (57, 3). Spiegazione: «E quando si dice che il cinque è il primo numero circolare, il significato ne è che quando viene moltiplicato per se stesso, finisce con se stesso, e quando quel numero risultante dalla sua moltiplicazione viene moltiplicato per se stesso, pure finisce con se stesso, e così sempre: per esempio, cinque per cinque uguale venticinque, e quando il venticinque si moltiplica per ciò che gli è simile, si ha seicentoventicinque; e pure quando si moltiplica questo numero per se stesso, si ha trecentonovantamilleseicentoventicinque; e quando si moltiplica questo numero per se stesso, risulta un altro numero più venticinque. E vedi come si conserva il cinque di per sé e ciò che deriva da esso sempre, inevitabilmente, e questa ne è la raffigurazione: 5-25-625-390625» (57, 23-58, 8). Bausani (*op. cit.*, p. 34) traduce ugualmente «circolare» e spiega che «ogni potenza di 5 termina per 5».

⁸⁵ Cfr. IS 57, 3-4 che così spiegano: «E quando si dice che proprietà del sei è di essere il primo numero completo, significato ne è che [di] ogni numero, quando si sommano le sue parti, [il risultato] è simile a quel [numero], e ugualmente quel numero si chiama numero completo, e il sei ne è il primo, e ciò perché ha una metà, e cioè il tre, un terzo, e cioè il due, e un sesto, e cioè l'uno, e quando si sommano queste parti si ha ugualmente sei» (58, 14-18). Si tratta dunque della stessa spiegazione che darà fra poco Šahrastānī, il quale pure parlerà di «parti» nel senso di «divisori». Bausani (*op. cit.*, p. 34) rende l'ar. *tāmm* con «perfetto», intendendo: «uguale alla somma dei suoi divisori, escluso il numero stesso». Ciò è conforme alla moderna terminologia matematica, che dà dei «numeri perfetti» proprio questa definizione. Al proposito, non si è potuto ancora trovare la dimostrazione in base alla quale stabilire se tali numeri siano o no infiniti. E gli Iḥwān da parte loro rilevavano: «E nessun numero prima di esso ha questa particolarità, e tra quelli dopo di esso [ce l'hanno] il ventotto, il quattrocentonovantasei, l'ottomilacentoventotto, e questa ne è la raffigurazione: 6-28-496-8128» (58, 18-20; cfr. pure 65, 1-8). Essi, inoltre, operavano un raffronto fra il cinque e il sei, che è andato invece perduto nel resoconto šahrastāniano: «E il sei ha una somiglianza col cinque in questo senso, tuttavia non ha una sequenza pari a quella del cinque e dei numeri che lo seguono: sei, trentasei, milleduecentonovantasei, sei per sei uguale trentasei, infatti il sei si riduce nella sua essenza, ed appare trenta; e quando trentasei si moltiplica per se stesso, risulta milleduecentonovantasei, ed appare il sei, e non appare il trenta. Ed è chiaro che il sei si conserva, mentre non si conserva ciò che deriva da esso; mentre il cinque si conserva, e [si conserva anche] ciò che deriva da esso, sempre» (58, 9-14). Effettivamente, da ogni prodotto delle successive potenze di cinque, risulta un numero che non solo termina col cinque, ma con l'intera cifra che è stata moltiplicata per se stessa (ma questo è valido solo fino al numero 625). Cfr. su questi numeri A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 190 e 246.

⁸⁶ H 101: «durchweg».

⁸⁷ Cfr. IS 57, 4 e ancora la precisazione secondo cui «[...] questa proprietà non si trova in nessun numero prima del sette [...]» (IS 58, 7). Essa è così spiegata, più particolareggiatamente che in Šahrastānī: «E quando si dice che il sette è il primo numero perfetto, significato ne è che il sette raccoglie le essenze di tutti i numeri, e ciò

perché l'intero numero è [fatto di numeri] pari e dispari, e fra i pari c'è un primo e un secondo, e il due è il primo dei pari, e il quattro è pari per secondo, e fra i dispari c'è un primo e un secondo, e il tre è il primo dispari, e il cinque è dispari per secondo. E quando si somma il primo dispari al secondo pari, o il primo pari al secondo dispari, ne risulta sette. Per esempio tu, quando sommi il due, che è il primo dei pari, al cinque, che è il secondo dei dispari, ne risulta sette, e così, quando sommi il tre, che è il primo dispari, al quattro, che è il secondo pari, ne risulta sette, e così quando si prende l'uno, che è la radice del numero, più il sei, che è numero completo, ne risulta sette, che è numero perfetto, e questa è la loro raffigurazione: 1 2 3 4 5 6 7. E questa proprietà non si trova in nessun numero prima del sette, ed esso ha altre proprietà che menzioneremo quando parleremo delle cose esistenti in rapporto alla natura del numero» (58, 21-59, 8). Bausani (*op. cit.*, p. 34) rende l'ar. *kāmil* con «completo» e spiega in conformità al testo appena tradotto. Così, sul sette, i Pitagorici: «A tagione Filolao chiamò il numero sette *ἀπύκνωτος* ('senza-madre' e 'non-madre'); esso solo infatti per sua natura né genera né è generato [...]» (in quanto, come precisa la Timpanaro, è numero primo; cfr. TC II 239-41). E ancora: «Chiamavano poi punto giusto il numero sette; poiché, a quanto sembra, i fatti naturali compiono i loro determinati periodi di nascita e di crescita per settenari [...]» (TC II 63-5). Sulla natura «settenaria» delle cose si pronuncia anche Aristotele (*metaph.* N 6, 1093 a 13 sgg.); cfr. inoltre A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 48 e 246.

⁸⁸ Aggiungo virgola dopo *multitudo*. Ma gli Ihwān: «E proprietà dell'otto è di essere il primo numero cubico» (57, 5; ar. *mujassam*, che A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 34 rende con «tridimensionale»). La spiegazione richiama tuttavia le parole di Sāhrastānī: «E quando si dice che l'otto è il primo numero cubico, significato ne è che ogni numero, quando si moltiplica per se stesso, si chiama quadrato, e il risultato ne è qualcosa di cui si può estrarre radice [...] E quando ciò di cui si può estrarre radice viene moltiplicato per il suo quadrato, il risultato si chiama cubo, e ciò perché il due è il primo numero, e quando si moltiplica per se stesso il risultato è quattro, ed è il primo numero di cui si può estrarre radice, poi il numero di cui si può estrarre radice si moltiplica per il suo quadrato che è due, e ne viene otto, dunque l'otto è il primo numero cubico» (58, 9-14). Sulla spiegazione del perché l'otto è il «primo numero corporeo», tornerò quando discuterò i rapporti fra atomismo e pitagorismo.

⁸⁹ E gli Ihwān: «E proprietà del nove è di essere il primo numero dispari quadrato, ed esso è l'ultimo grado dell'unità» (57, 5-6). Spiegazione: «E quando si dice che il nove è il primo dispari quadrato, è perché tre per tre uguale nove, e né il sette, né il cinque, né il tre sono quadrati» (IS 59, 23-4). Così, sul nove, le testimonianze antiche: «Ora, se il numero massimo è il dieci secondo i Pitagorici, perché la tetractys e comprende tutti i rapporti, aritmetici e armonici, e vicino al dieci c'è il nove, dio è la monade, cioè l'uno. Difatti il numero massimo supera il più vicino della minima misura, l'unità» (TC II 261). E sui numeri dal quattro all'otto: «Filolao, dopo aver detto che la grandezza *matematica* a tre dimensioni è contenuta nel numero quattro, la qualità e il colore della natura ostensibile nel cinque, il principio vitale nel sei, la mente la salute e quel che da lui è chiamato 'luce', nel sette, aggiunge che l'amore, l'amicizia, il senno e il pensiero coincidono negli esseri col numero otto» (TC II 125).

⁹⁰ Ho tradotto seguendo il testo del Fahmi, ma si tratta evidentemente di un testo errato, in quanto «anch'esso è un altro limite» dovrebbe esser riferito, come è chiaro dalle righe che seguono, al nove (per il dieci, il concetto è infatti ripetuto subito dopo). Conformemente a queste considerazioni traduce infatti H 101 che parlando del nove aggiunge: «und sie ist ein anderer Endpunkt». Nell'elencazione delle caratteristiche dei numeri, a proposito dei dieci gli Ihwān as-Sāfi si limitano a dire, e in seguito a spiegare, che «proprietà del dieci è di essere il primo grado delle decine» (57, 6-7).

⁹¹ Cfr. IS 55, 5-6, in una prospettiva altra da quella sāhrastānīana: «E sappi, o fratello mio, che i gradi dei numeri per la maggior parte dei popoli sono quattro, come abbiamo ricordato prima, ma per i Pitagorici sono sedici, e questa è la loro raffigurazione [...]».

⁹² Cfr. IS 49, 16-8: «l'uno è ciò in cui non è altro, per ciò che è uno. Quanto all'uno per associazione, è ogni assemblamento nel quale si pronuncia 'uno', come undici, centouno, milleuno». La cosa risulta chiaramente in arabo, dove undici si dice *āḥad 'āšar*, ventuno *wāḥid wa 'ūṣun*, ecc. Nel testo in questione, abbiamo rispettivamente *'āšarab wāḥidab, mā'itab wāḥidab, alṣun wāḥidun*.

⁹³ Il testo dà *'adad* e non *zau* in quanto, per coloro che ritengono che l'uno non sia numero, il due, come si è visto (cfr. sopra, note 71-3), non può essere considerato il primo pari, che è invece il quattro.

⁹⁴ Cioè di due (che non è un pari) più il primo dispari, il tre.

⁹⁵ Cioè di uno (che, per chi ritiene che è un numero, è anche evidentemente il primo dispari), più due più due (due può essere ora considerato il primo pari). Confronta a queste disquisizioni si comprendono anche le composizioni oltre indicate.

⁹⁶ Cioè di tre più tre (due volte il primo dispari).

⁹⁷ Cioè di due più quattro (che è il primo pari).

⁹⁸ Cioè di due (il primo pari) più due più due.

⁹⁹ Cioè di tre (il primo dispari) più quattro (il primo pari).

¹⁰⁰ Cioè di uno (primo dispari) più due (primo pari) più due più due.

¹⁰¹ Cioè di quattro (il primo pari) più quattro.

¹⁰² Cioè di due (primo pari) più due più due più due.

¹⁰³ Cioè di tre (il primo dispari) più tre più tre.

¹⁰⁴ Cioè dell'uno (primo dispari) più due (primo pari) più due più due più due.

¹⁰⁵ Cioè di due più quattro più quattro.

¹⁰⁶ Cioè di quattro più tre più tre.

¹⁰⁷ Cioè di uno più due più tre più quattro. Fino a questo momento, erano stati fatti rientrare nelle composizioni dei numeri, in vario modo, sempre «il primo dispari» e «il primo pari», comunque essi fossero considerati. Per coloro i quali non ritenevano di poter considerare dispari l'uno, si era però dovuto introdurre necessariamente il due come costituente, sia pure senza chiarirne la natura. Per il dieci, il procedimento è diverso, almeno per i «rappresentanti della seconda fazione», in quanto essi rinunciano a dire, per esempio, che esso è composto «di cinque pari» (due più due più due più due). A mio avviso, ciò può esser motivato esclusivamente con l'influsso delle testimonianze antiche, che consideravano, com'è noto, il dieci come la somma dei primi

quattro numeri (cfr. TC II 125, ove il dieci è considerato il "numero perfetto"; e così TC II 261, 381, 393, III 61 — ma sull'antiterra vedi anche oltre, nota 216 —, 103-5 e ARISTOT. *probl.* 910 b 32-8). Mi sembra opportuno inoltre riportare qui in buona parte la testimonianza di TC II 131 sgg., almeno per quanto concerne le specificazioni più particolarmente "matematiche": «[...] In primo luogo, deve essere pari, perché in esso i dispari e i pari siano contenuti in misura eguale e non disuguale; infatti, poiché il dispari precede sempre il pari, se il numero terminale non è pari, il dispari prevarrà. In secondo luogo, è necessario che contenga un egual numero di numeri primi, non composti, e di secondi, composti; ora, il dieci li ha in pari misura, né c'è alcun numero minore del dieci che abbia questa proprietà; maggiore sì [...] E in quanto è il primo a possedere tale qualità [...] è [...] perfetto [...] Oltre a ciò, esso contiene anche un numero eguale di multipli e di sottomultipli, di cui quelli son multipli [...] Ancora, nel numero dieci sono contenuti tutti i rapporti [...] vi sono contenuti anche i numeri lineari, quelli piani e quelli solidi [...]». Ora uno e due da una parte, e tre e quattro dall'altra sono appunto il primo dispari (che precede il pari) e il primo pari della serie numerica. Tuttavia, il tre non è di per sé collegabile, numericamente, ad alcuno degli altri numeri (se non perché $2 + 1 = 3$), mentre $1 + 1 = 2$ e $2 + 2 = 4$. Pertanto, essi sono tutti raggruppati insieme perché sono i primi quattro della serie degli interi, consacrati dalla tradizione greca. Sulla restante parte della testimonianza ora riportata e sulle affinità col testo degli Iḥwān as-Ṣafīa tornerò più tardi.

¹⁰⁸ Ar.: *faqyāruha had'il-qiyāsi*.

¹⁰⁹ Dai paralleli che seguiranno, risulta che l'allusione è prevalentemente ai numeri dall'uno al quattro. Tuttavia, si è visto che anche gli altri numeri hanno, per i Pitagorici, proprietà e riscontri particolari nella realtà, più o meno "nascosti", delle cose. Cfr. sopra, note 87, 89 e 90; ma altri testi si potrebbero ritrovare in TC. Si ricordi al proposito, ad es., anche PLAT. *Epinom.* 977c-d e A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 246.

¹¹⁰ H 102: «verknüpfte er die Zahl [...]».

¹¹¹ Cfr. ARISTOT. *metaph.* I 6, 1056 b 21 e A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 139, 211 sgg., 214-5, 244-5.

¹¹² H 102: «eine».

¹¹³ Ar.: *itnāniyyihī*, da emendare con *itnāniyyah*.

¹¹⁴ Questo è in Sāhrastāni un nuovo modo di presentare, arricchendo ancora una volta il quadro offerto dalle "voci" esaminate in precedenza, le caratteristiche della Mente, dell'Anima e dell'Elemento. Qui si allude alla progressiva derivazione da Dio delle tre ipostasi, Mente, Anima e Natura, che procedono quindi dall'uno come il due, il tre, il quattro rispettivamente. La somma di uno, due, tre e quattro è dieci, che, come si è visto, racchiude la realtà (ma sarà interessante notare che gli Iḥwān, facendo un discorso più strettamente "matematico", descrivono le proprietà dei numeri sino al dodici; e così pure sarebbe possibile portare testimonianze da TC, cfr. ad es. anche solo TC II 133); allo stesso modo Dio, Mente, Anima e Natura conglobano l'intero Essere. È però opportuno notare che questo parallelismo è portato avanti esclusivamente su base "matematica" (cfr. in merito oltre, nota 122). Ma le testimonianze pitagoriche non sembrano prevedere questo tipo di interpretazione. Se, infatti, troviamo che Dio è

identificato con la Monade (TC II 261), con la Monade e l'Uno è parimenti identificata la Mente (cfr. TC III 103, ove si potrebbe discutere sul significato da dare alla locuzione «mente divina»; TC III 65 ed anche 107, ove però essa è intesa come il primo livello della conoscenza). Testimonianze su questo stesso tenore, relative alla «struttura piramidale dell'Essere» presentata costantemente da Sāhrastāni possono essere considerate anche TC I 97 (il numero è dichiarato, genericamente, corrispondente all'anima); PLAT. *leg.* x 892 c (in risposta a 889 b sgg.); *Tim.* 36 d; *epist.* II 312 e; ARISTOT. *metaph.* A 5, 985 b 29.

¹¹⁵ H 102: «indem sie möglich in Beziehung auf die Existenz ist durch ihr Wesen».

¹¹⁶ H 102: «Schöpfers».

¹¹⁷ H 102: «indem sie notwendig in Beziehung auf die Existenz ist durch ihn».

¹¹⁸ Cioè, l'essere della Mente coincide con il due.

¹¹⁹ H 102: «eine».

¹²⁰ Emendo *'alīqan* con *'alīqan*.

¹²¹ H 102: «eine».

¹²² Cfr. IS 53, 10-3: «[...] il legame del Creatore [...] con le cose esistenti è come il legame dell'uno col numero, e il legame della Mente con esse è come il legame del due col numero, e il legame dell'Anima con le cose esistenti è come il legame del tre col numero, e il legame della Materia prima è come il legame del quattro»; IS 54, 7-13: «[...] la prima cosa che ha creato e a cui ha dato origine dalla luce della sua unità, è una sostanza semplice che si chiama la Mente agente, così come fece nascere il due dall'uno per ripetizione. Poi fece nascere l'Anima universale celeste dalla luce della Mente, così come fece nascere il tre aumentando il due di uno. Poi fece nascere la Materia prima dal movimento dell'Anima, così come fece nascere il quattro aumentando il tre di uno. Poi fece nascere le altre creature dalla Materia e le ordinò con la mediazione della Mente e dell'Anima, così come fece nascere gli altri numeri dal quattro, attraverso l'unione ad esso di ciò che lo precedeva, come abbiamo esemplificato sopra»; e A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 97.

¹²³ Ar.: *nihāyah*.

¹²⁴ Ar., ancora: *nihāyah*.

¹²⁵ H 103: «Elemente».

¹²⁶ Bisognerebbe leggere *ba'dubā* e non *ba'dubā*.

¹²⁷ L'Elemento (cioè la Natura) sembra essere dunque la discriminante fra uno e molteplice. Cfr. quanto detto alla nota 42.

¹²⁸ H 103: «es giebt aber kein zusammengesetztes Existierendes, das nicht von den Grundstoffen [...]».

¹²⁹ H 103: «der Seele und der Vernunft etwas, seien es sie selbst sei es Einwirkung (von ihnen), enthält [...]». Aggiungo virgola dopo *īay'* e dopo *atar*.

¹³⁰ Cfr., in aggiunta a quanto osservato alla nota 87, IS 53, 15-7: «[...] e tutte le loro radici vanno dall'uno al quattro, e sono uno, due, tre e quattro. E ciò perché tutti gli altri numeri sono composti di essi, e da essi si originano, ed essi sono radice di tutti quella». Quattro infatti è il "primo limite" del numero. Credo che queste parole, «finché si arriva al sette», si debbano intendere nel senso che il sette è appunto il "secondo

limite" dei numeri. Esso è infatti il primo numero a godere della proprietà di cui alla nota 87.

¹³¹ Queste parole mancano in H.

¹³² Aggiungo virgola dopo *bi-aflākiha*.

¹³³ H 103: «immateriellen».

¹³⁴ Manca in H.

¹³⁵ H 103 aggiunge: «nur».

¹³⁶ L'idea che Dio conosca le cose conoscibili *per causas*, cioè attraverso i numeri e le misure che ne sono la vera essenza, richiama la polemica, vivissima nel mondo arabo-islamico e condivisa ad es. anche da Avicenna, se Dio conosca anche i particolari, o soltanto gli universali.

¹³⁷ H 103: «wissbaren Dinge».

¹³⁸ H 103: «dass er die Ursachen inne habe».

¹³⁹ Il pronome al maschile presuppone che si tratti della conoscenza di Dio. Ma, a mio avviso, è molto strano che Šahrastānī volesse presentare un tipo di conoscenza divina, adatta, per così dire, a cogliere le cause numeriche attraverso una intelligenza "numerica". È ben vero che immediatamente prima si parlava in modo inequivocabile proprio della conoscenza di Dio ma, come ho notato a suo tempo, finché si vuol dire che Dio conosce attraverso le cause — cioè attraverso i numeri —, la cosa non fa difficoltà se tali cause sono cause di tutta la realtà. Ma il senso dell'affermazione secondo cui «i numeri e le misure [...] non sono diverse» è a mio avviso che essi sono della stessa natura, e inoltre che sono immutabili (a differenza degli oggetti sensibili di cui pure sono il fondamento). Quindi, affermare che, di tali entità, «la conoscenza non è diversa» può soltanto significare che essa si svolge sempre allo stesso modo, sulla astratta base della natura delle entità da conoscere. In conclusione, ritengo che bisognerebbe sostituire al maschile un pronome neutro, che consentisse di intendere «la loro (*scil.*, delle misure e dei numeri) conoscenza non è diversa», e di sottintendere «per l'uomo — non per Dio —»; si pensi al discorso che tra poco Šahrastānī farà a proposito delle lettere e delle lingue: l'uomo conosce oggetti di varia natura attraverso procedimenti adatti a ciascuna di quelle nature, ma la conoscenza di Dio è sempre la stessa.

¹⁴⁰ H 103: «gethan hat».

¹⁴¹ La locuzione *ἕλη τῶν ὄντων* ricorre nel fr. 2 di Anassimene, ma tutte le somiglianze si fermano qui. Nessuna testimonianza dieliana infatti riecheggia, nel contenuto, le parole di Šahrastānī, che per questo *Ankismānīs* parla specificatamente addirittura di *al-bayūlā'l-ūlā*. D'altro canto, neppure nei *Placita* arabi si trova alcuna testimonianza che consenta di accreditare su una qualche base storica il riferimento del nostro autore.

¹⁴² Ar.: *wa*.

¹⁴³ H 103: «dessen Hilfe in Anspruch genommen werde, denn was das Eine betrifft».

¹⁴⁴ H 103 integrando un testo di non facile intendimento: «welches nicht den Einheiten gleich ist und welches ein solches Eines ist, worauf alle Mehrheit zurückgeht [...]». Non è chiaro, inoltre, se l'uno cui Šahrastānī fa riferimento sia lo stesso Dio

(matrice di tutto, e opposto alla "materia"), oppure il "principio numerico" che è la vera essenza delle cose (e, ugualmente, ad esse si contrappone) ed è, naturalmente, distinto dal numero matematico. Dio è assimilato all'uno (non numerico) anche alla "voce" Anassimene (cfr. «Elenchos», II, p. 370). Cfr. anche sopra, *passim* e nota 114. Comunque, sulla concezione per cui il numero contiene e unisce tutte le cose, essendone principio e materia cfr. TC III 51, 77 e 91; con particolare riguardo all'armonia del cielo cfr. TC III 61-5 e 91-3; cfr. ancora ARISTOT. *metaph.* A 5. 985 b 26, B 5. 1002 a 12, Δ 8. 1017 b 20; *de coel.* Γ 1. 300 a 15 e con particolare riferimento al cielo *metaph.* N 3. 1090 a 20-35; sui rapporti fra elementi e numeri cfr. PLAT. *Tim.* 53 b (e inoltre *Tim.* 51 b, 56 d, 61 b, 82 a); sui rapporti matematici *Tim.* 35 b sgg. ed anche, sotto altro rispetto, *resp.* 546 b sgg. ed *Epin.* 991 d-992 a. Naturalmente, l'opinione che tutte le cose siano costituite da numeri e rapporti numerici non è unanimemente condivisa. Cfr. ad es. TC III 93 e 159 (come potrebbero differenziarsi cose convergenti sotto lo stesso numero?); ARISTOT. *metaph.* A 8. 989 b 29-990 a 32 (nelle cose c'è il movimento, che non si trova nel numero). A queste discussioni si riallacciano naturalmente quelle intorno alla natura del numero. Così ad es. il numero è sostanza, per coloro che ritengono che sia la vera essenza delle cose (cfr. per es. TC III 99 e ARISTOT. *metaph.* M 1. 1076 a 17 e M 6. 1080 b 16 sgg.).

¹⁴⁵ Subentra qui l'ulteriore caratterizzazione dell'uno, come "forma", sulla quale Šahrastānī tornerà ancora oltre.

¹⁴⁶ Cioè, di questo uno-principio. Cfr. anche quanto detto alla nota 63.

¹⁴⁷ Cioè, secondo la presenza dell'unità, della guida della Mente e della potenza dell'Anima negli esseri esistenti. Nella caratterizzazione dell'uno, appena precedente, potrebbe essere adombrata la concezione di Dio come *dator formarum* (si pensi ancora una volta alla frequente identificazione, in ambiente arabo-islamico e sulla scia dei commentatori di Aristotele, di Dio con l'Intelletto agente). Inoltre, l'intero passo ricorda assai da vicino il contesto šahrastāniano della "voce" Empedocle, come vedremo più in dettaglio fra breve. Questo testo sembra poi autorizzare ad una nuova interpretazione del rapporto delle tre ipostasi con le cose create: Dio che informa, la Mente che guida, l'Anima che fa da sprone, interpretazione che richiama troppo noti contesti platonici.

¹⁴⁸ H 103: «die Einwirkungen der Elemente».

¹⁴⁹ H 103: «so dass kein [...]».

¹⁵⁰ H 103: «frei von irgend welcher Mischung (Temperament) ist und keine Mischung [...]».

¹⁵¹ H 103: «und keine Proportionalität ohne Vollkommenheit oder eine Kraft der Vollkommenheit».

¹⁵² H 103 aggiunge: «instrumentale».

¹⁵³ H 103: «welche».

¹⁵⁴ H 103: «sei es».

¹⁵⁵ Si badi però che l'ar. è *nafsāniyy* (da *nafs*, anima; spirito — di livello più alto che l'anima — corrisponde all'ar. *rūḥ*).

¹⁵⁶ Questa osservazione si chiarisce pensando appunto alla natura del *nafs*, che poco sopra veniva presentato a "spingere" l'individuo, come i cinque sensi hanno appunto il compito di destarlo dai livelli più bassi a quelli più alti della vita spirituale.

¹⁵⁷ H 104: «Temperaments».

¹⁵⁸ Cfr. alla "voce" Empedocle: «[...] il Creatore fa scorrere [...]» («Elenchos», III, p. 102). Il rapporto qui non è più, però, con la Mente, ma con il singolo oggetto. Da notare anche che l'Elemento stavolta coincide col Principio Primo.

¹⁵⁹ Cfr. ancora «Elenchos», III, p. 102 e qui sopra nota 147.

¹⁶⁰ Vedi nota precedente. Notiamo inoltre che alla «formazione» (*aby'ab*) che l'individuo riceve dall'anima sono qui fatte esplicitamente riscontrare il linguaggio e la sapienza: il primo strumento della seconda.

¹⁶¹ H 104: «Vernünftigkeit».

¹⁶² Aggiungo punto dopo *hikmatat*.

¹⁶³ Cioè, Pitagora.

¹⁶⁴ H 104, qui e oltre: «Elementen».

¹⁶⁵ H 104: «und deswegen seien die bewegten Himmelskörper mit proportionalen, harmonischen Bewegungen begabt». Cfr. al proposito PLAT. *Tim.* 36 A-C e ARISTOT. *de an.* A 2, 405 a32.

¹⁶⁶ Aggiungo punto e virgola dopo *al-ta'rifat*.

¹⁶⁷ H 106: «und die von der Materie abstrahierten Definitionen»; cfr. IS 54, 1-3: «[...] le radici della linea sono quattro, e le altre lettere sono composte di queste. E la parola è composta delle lettere [...]».

¹⁶⁸ Ar.: *alif*.

¹⁶⁹ La virgola è comunemente resa in arabo dalla congiunzione *wa* — elemento comune anche a tutto questo testo — quando si tratta di elencazioni di più oggetti.

¹⁷⁰ Ar.: *bā'*. H serba le forme arabe nella sua traduzione. In ogni caso, in arabo le prime due lettere dell'alfabeto valgono proprio "uno" e "due". Sarà opportuno ricordare che l'interesse per la fonetica araba è uno dei cardini dell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafī' (ma si pensi, a titolo puramente esemplificativo, anche ai dibattiti su questioni grammaticali fra le scuole di Baṣra e Kufa, che fondarono ben altri dibattiti teologici, e alla posizione di Avicenna nei confronti della fonetica araba), che ritenevano i suoni una delle prime cause della varietà delle lingue (cfr. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 24); inizialmente, essi ravvisarono, sulle orme degli Indiani, nove lettere (cfr. *ibid.*, pp. 189 e 192). Sull'origine dell'*alif* e del *bā'* dalla retta e dalla curva (elementi fondamentali della geometria) cfr. *ibid.*, p. 190; infine, sulla concezione per cui l'aritmetica è la scrittura divina cfr. *ibid.*, p. 239.

¹⁷¹ Ar.: *ilā ḡayr ḡalika min al-muqābilāt*, prec. nel testo da virgola. Sulla simbolizzazione dei numeri mediante lettere cfr. i testi affini di PLAT. *Phil.* 17 A-B; *soph.* 253 A-B e *Crat.* 389 D; *Tim.* 48 C; *Theaet.* 205 B-C e 207 E-208 B; e di ARISTOT. *metaph.* Δ 6, 1016 b 23, e M 10, 1086 b 22 e 1087 a 10. Anche le presenti considerazioni ṣāhrastāniane possono chiarire la natura del rapporto fra atomismo e pitagorismo, sul quale si veda oltre.

¹⁷² Cioè, la corrispondenza. Cfr. l'esplicitazione di H 104: «diese (Gegenüberstellungen)».

¹⁷³ Tolgo la virgola dopo *aydan*.

¹⁷⁴ H 104 spiega: «die drei Ausdehnungen (des Raumes)».

¹⁷⁵ H 104: «sie stellen».

¹⁷⁶ Su questa teoria cfr. TC II 133-5: «[...] l'uno è punto, il due è linea, il tre triangolo, il quattro piramide [...]»; II 147-9; III 149: «[...] il concetto della linea è il due [...]»; «I Pitagorici definiscono il punto come unità [...]» (presupponendo come è noto il punto esteso); 151: «I Pitagorici ponevano il punto come corrispondente all'unità, il due alla linea, il tre alla superficie, il quattro al solido [...]»; «Alcuni dicono che il corpo prende consistenza da un punto; poiché questo punto scorrendo forma la linea, la linea scorrendo forma il piano, e questo, mosso in profondità, genera il corpo esteso in tre direzioni» (segue la distinzione fra Pitagorici più e meno antichi); 219-21: «[...] dalla monade e dalla diade indefinita, i numeri; dai numeri, i punti; da questi, le linee, da cui le figure piane; dalle figure piane, le solide; da queste, i corpi percepibili [...]». Sia per la questione dei punti estesi che per la concezione della natura quantitativa dell'essenza dei corpi, torneremo su questi passi quando parleremo dei rapporti fra pitagorismo e atomismo. In questo caso, anche dalla filosofia araba possono venire spunti illuminanti, per cui cfr. ad es. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 59. Cfr. in merito anche ARISTOT. *metaph.* Z 2, 1028 b 15; Z 11, 1036 b 8-13; N 3, 1090 b 5 e 22, e IS 58, 17-22: «E la linea minima è di due parti, e la più stretta superficie di due linee, ed il più piccolo corpo di due superfici, donde si conclude da queste premesse che il corpo più piccolo è di otto parti». Su questo passo, e ancor più sulla spiegazione che segue (passo che può essere messo a confronto, anche per le affinità che presenta con altri luoghi dell'*Epistola sull'aritmica*, con TC II 135-7), tornerò ancora a proposito dei rapporti fra pitagorismo e atomismo; si veda anche A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 156. Sulla dottrina enuncziata, della corrispondenza dei numeri alle dimensioni, cfr. anche l'*Epistola sulla geometria*, pp. 80, 13-81, 4; 91, 1-3; 93, 5-8.

¹⁷⁷ Tolgo la virgola dopo *al-ajām*.

¹⁷⁸ Ar. *taḡā'if*. Ma H 104, sfruttando l'altro significato della radice, rende, a mio avviso inespugnabilmente, «Verdoppelungen». Sulla concezione pitagorica per cui tutte le cose debbono avere un numero, senza del quale sarebbero inconoscibili, cfr. TC II 199, 251, 255-7, III 91-3. Cfr. anche ARISTOT. *phys.* Δ 14, 224 a 2 e 13. Per critiche a tale concezione, soprattutto — ma non solo — da parte aristotelica, cfr. invece TC III 95 e 153 (si ricordi al proposito ARISTOT. *metaph.* A 8, 989 b 29 sgg. citato alla nota 149); e ancora ARISTOT. *metaph.* M 8, 1083 b 12, N 3, 1090 a 30, N 4, 1091 b 24, N 5, 1092 b 12 e *de coel.* Γ 1, 300 a 17. Ma anche su questo punto mi si consenta di tornare brevemente in sede di commento.

¹⁷⁹ Cioè — si pensi anche agli Iḥwān —, gli animali, i vegetali, i minerali e l'uomo.

¹⁸⁰ Ar. *nafs*, qui usato, credo, a simboleggiare la parte spirituale dei creati, così come le "nature" ne esplicano i vari aspetti della materialità.

¹⁸¹ Aggiungo virgola dopo *al-hawāss*. Anche per questa concezione è possibile trovare stretti paralleli nella tradizione antica: cfr. TC III 65-7: «[...] Chiamavano ancora l'uno mente e sostanza; e l'anima, diceva, come la mente [qui, credo, "anima" nello stesso

sensu chiarito sopra, alla nota 180]. Chiamavano la mente monade e uno perché essa è salda e tutta in sé uguale e dominatrice; ma anche sostanza, perché la sostanza è l'elemento primo. L'opinione è il due, per il fatto che è mutabile tra l'uno e l'altro; ma la chiamavano anche movimento e addizione [...]; 107: «[...] E la nostra anima [...] è formata dalla tetrade, cioè: mente, conoscenza, opinione, senso [cfr. ancora la spiegazione della nota 180]; donde proviene ogni arte e scienza e per la quale noi stessi siamo forniti di ragione». Si vedano anche PLAT. *resp.* 477 c sgg. (e, per una "scala di conoscenza", 511 e e 533 e-534 a); *Tim.* 37 b-c e 51 d e ARISTOT. *de an.* A 2. 404 b 23 (cui è presumibilmente ricollegabile A 3. 407 a 8).

¹⁸² Aggiungo virgola dopo *Šinā*. Avicenna è, com'è noto (cfr. p. 365, 8 dell'ed. Fahmi nonché CARRA DE VAUX, s.v. *Šahrastānī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{re} éd.), una delle principali fonti — con Temistio — del nostro autore per Aristotele, ma, come si vede, non solo per Aristotele. Sul problema qui dibattuto in particolare, in rapporto ad Avicenna, debbo ancora rinviare alla seconda parte del presente lavoro.

¹⁸³ H 105: «sehr wahrscheinlich hat ihn zu diesem Ausspruche die Behauptung geführt [...]».

¹⁸⁴ Aggiungo virgola dopo *wāḥidan*.

¹⁸⁵ H 105: «dass das Ding Eines sei, sei etwas Anderes».

¹⁸⁶ Cioè, della cosa. H 105: «als dass dasselbe [...]».

¹⁸⁷ Cioè, l'uno. H 105: «Jenes».

¹⁸⁸ H 105: «das eine Thier sei also nicht Eines [...]».

¹⁸⁹ Ar.: *šāra*.

¹⁹⁰ H 105: «nicht vollständig sein».

¹⁹¹ H 105: «es sei demnach».

¹⁹² Cioè, l'uno.

¹⁹³ Aggiungo virgola dopo *al-āraf*.

¹⁹⁴ Aggiungo virgola dopo *al-āql*.

¹⁹⁵ Sposto la virgola da *bi'l-āql* a dopo *min al-āql*. H 105: «komme».

¹⁹⁶ Tolgo la virgola dopo *al-wāḥid*. H 105: «es sei also die Zwei, welche von der Eins getrennt sei». Si riprende qui ancora una volta la visione "piramidale" dell'essere, dove la Mente è rappresentata come unitaria (cfr. anche sopra, nota 50) in quanto assimilata alla scienza di fronte alla molteplicità dell'opinione.

¹⁹⁷ Aggiungo punto e virgola dopo *minhu*.

¹⁹⁸ H 105: «wie».

¹⁹⁹ H 105 rende, integrando: «und (der Begriff) des Sinnes die Zahl des (mathematischen) Körpers (4); die Fläche sei [...]».

²⁰⁰ Manca in H.

²⁰¹ H 105: «welche umfassender sei als das Wissen, was den Standpunkt anlangt».

²⁰² H 105: «mit einem bestimmten Gewussten zusammenhänge».

²⁰³ Cfr. i ben noti testi di ARISTOT. *an. post.* A 1-6 *passim*. Dall'intero discorso šahrastāniano si evince così che, ancora una volta, la scienza risulta assimilata all'uno (e l'opinione al due) in quanto l'uno è il primo elemento caratterizzante la sostanza, o per meglio dire la *conditio sine qua non* della sua conoscibilità. Si tratta, com'è ben noto, di

un problema complesso che per la natura del presente studio io non posso non trattare esclusivamente dal punto di vista della posizione avicenniana (per la quale si veda oltre). Varrà però comunque la pena di ricordare almeno alcuni dei testi antichi che hanno studiato il rapporto fra essere e uno: PLAT. *Parm.* 142 d sgg.; sull'eguaglianza di essere e uno ARISTOT. *de an.* B 1. 412 b 8; *cat.* 5. 3 b 12 e 4 a 11; *metaph.* B 4. 1001 a 10 e 27, Γ 2. 1003 b 23, Z 4. 1030 b 10; Z 16. 1040 b 18, H 6. 1045 b 6, I 2. 1053 b 25, I 2. 1054 a 13 sgg., K 1. 1059 b 27-33, K 2. 1060 b 5, K 3. 1061 b 11, N 2. 1089 b 5; dall'uno consegue l'essere in *top.* I 7. 169 a 35; l'essere e l'uno sono considerati principi delle cose in *metaph.* B 3. 998 b 20; sostanza delle cose in *metaph.* B 1. 996 a 6, B 4. 1001 a 6, Γ 2. 1003 b 33; dubbi risultano B 4. 1001 a 20 e H 6. 1045 b 3; l'uno è presentato come sostanza in *metaph.* I 2. 1053 b 12, ma questa opinione non è condivisa in 1053 b 20; la monade è principio e unità in *top.* A 18. 108 b 26 sgg., ma l'unità è dichiarata come non facilmente spiegabile in I 6. 169 a 24; ancora, essere ed uno appartengono ad ogni oggetto secondo *top.* Δ 1. 121 b 7 e Δ 6. 127 a 27; sulla caratterizzazione dell'essenza da parte dei Pitagorici cfr. poi *metaph.* A 5. 987 a 13 sgg.; l'uno è sostanza (per Platone e i Pitagorici; si pensi al "platonismo" di Šahrastānī!) in *metaph.* A 6. 987 b 22, Δ 6. 1016 a 24 e b 4; ci si domanda se esso sia materia o forma in *metaph.* M. 8. 1084 b 16: per Aristotele, il numero è come la materia (cfr. *metaph.* M. 8. 1084 b 6 e N 5. 1092 b 17, ma cfr. N 5. 1092 b 25), per i Pitagorici (?) è forma (*metaph.* N 1. 1087 b 9, 15 e anche Z 11. 1036 b 18), evidentemente sulla linea dell'intero discorso šahrastāniano. Vorrei inoltre richiamare un passo aristotelico che riprende quasi alla lettera la posizione del nostro autore: «[...] si stabilisce che l'animale in sé proviene dall'idea stessa dell'Uno [...]» (*de an.* A 1. 404 b 20; trad. R. Laurenti; cfr. anche la nota esplicativa 32 a p. 107 in ARISTOTELE, *Opere*, vol. IV, Bari 1973); di particolare interesse risulta infine a mio avviso *metaph.* B 3. 998 b 22.

²⁰⁴ H 105 aggiunge: «nur».

²⁰⁵ Cfr., sui numeri come principio di armonia, PLAT. *Epinom.* 990 c-991 b; ARISTOT. *metaph.* A 5. 985 b 32; sulla natura armonica e il moto armonico degli astri PLAT. *Tim.* 40 c; ARISTOT. *metaph.* A 5. 986 a 3 sgg. e *de coel.* B 9. 290 b 14 sgg. Riferimenti a queste tematiche si possono naturalmente trovare anche nell'*Epistola sulla musica* degli Iḥwān as-Šafā', in particolare nel capitolo *I movimenti delle sfere sono armonie così come le armonie delle feste* (pp. 206, 19-218, 1 dell'ed. cit.; per comprendere la particolare natura della trattazione basterà leggere il riassunto di A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 60 sgg.) e nel capitolo *Sulla vera natura delle armonie delle sfere* (pp. 225, 5-229, 1 dell'ed. cit.). In questa *Epistola* figura anche un capitolo *Sulla menzione delle cose quadruplici* (pp. 229, 2-232, 21 dell'ed. cit.) il cui contenuto ben potrebbe integrare quanto ricordato sopra, alla nota 77. Cfr. anche A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 26, 49, 184-5.

²⁰⁶ H 105: «[...] die geistigen Zahlen untrennbar seien, einheitliche Zahlen [...]».

²⁰⁷ Sull'uso di questa e affini locuzioni in Šahrastānī e in altri autori islamici tornerò ancora a proposito dei rapporti fra atomismo e pitagorismo. Cfr. anche, ad es., A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 174; sull'uno indivisibile cfr. TC II 447 e ARISTOT. *an. post.* A 2. 72 a 22; *metaph.* B 3. 999 a 2; Δ 6. 1016 b 23; I 1. 1053 a 1; M 8. 1084 b 33; M 9. 1085 b 17; *probl.* 916 a 1; sul problema se l'uno — in quanto indivisibile — abbia

grandezza cfr. *metaph.* M 6. 1080 b 20; sul problema se i numeri in genere abbiano grandezza TC III 93 e ARISTOT. *metaph.* M 7. 1080 b 37. Per una risposta in senso negativo cfr. *metaph.* M 8. 1083 b 12 sgg., ma mi si consenta di tornare più oltre su questo argomento.

²⁰⁸ H 105: «und Wonne in der Basis [...]».

²⁰⁹ Il pronome dovrebbe essere al maschile, in riferimento all'ultimo mondo menzionato, ma nel testo abbiamo *mantiquhā*, donde si dovrebbe tradurre: «[...] e di essi non si parla [...]». In realtà, nell'intero contesto si sovrappongono vari piani di discorso, ora riferito solo al mondo terreno, ed ora ai mondi nella loro globalità, piani che non sempre facilitano il corretto intendimento dei vari luoghi. In ogni caso, dovrebbe essere ormai noto che il problema di spiegare attraverso il linguaggio la vera natura di determinate entità trascendenti (dove, forse, l'uso del pronome neutro) è molto sentito da Šahrastānī (cfr. «Elenchos», III, p. 95 e note relative).

²¹⁰ H 106: «denn die Sprache geschehe [...]».

²¹¹ H 106: «als auch».

²¹² H 106: «was die erste betrifft, so sei ihre Freude dauernd, ohne Aufhören».

²¹³ H 106: «und von den Tönen dasjenige, was in der Zusammensetzung noch nicht Nachtheil erlitten habe [...]».

²¹⁴ H 106: «weil die Sprache noch nicht zum (wirklichen) Thun herausgetreten sei [...]».

²¹⁵ H 106: «so dass».

²¹⁶ A seconda della loro perfezione, i vari mondi sono più o meno vicini alla più compiuta armonia. Sull'ammissione, da parte dei Pitagorici, dell'esistenza di «molti mondi», non so se in queste parole di Šahrastānī si possa veder rispecchiata la concezione per cui, come dieci era il numero perfetto, dieci dovevano essere, per i Pitagorici, anche i corpi celesti (per la quale cfr. ad es. TC II 153 sgg. e 419; III 65 e 71 e ancora oltre, note 257 e 277); che il cosmo è uno è però ribadito ad es. in TC II 235 e 243.

²¹⁷ H 106: «und sie (die erste) überträte die Welten durch [...]».

²¹⁸ H 106: «[...] Schönheit, Herrlichkeit und Schmuck».

²¹⁹ Ar.: *tufl*.

²²⁰ Nel testo l'ar. *tiql* potrebbe forse essere emendato con *tufl*.

²²¹ Si confronti la traduzione di H 106: «die letzte aber sei der Bodensatz der Welten und das Schwere und Niedrige derselben».

²²² Aggiungo virgola dopo *al-ittihād*. H 106: «und sei gleicherweise nicht gänzlich übereinstimmend».

²²³ H 106: «nur dass».

²²⁴ Cfr. «Elenchos», II, p. 371.

²²⁵ H 106: «dieses».

²²⁶ H 106: «welcher».

²²⁷ Cfr., su questa tematica, TC I 67 e, per gli Iḥwān aṣ-Ṣafā', che a lungo la riprendono, l'*Epistola sul cielo e il mondo* (ed. cit., vol. II, pp. 24-6), quella *Sulla natura* (*ibid.*, pp. 132-40) e soprattutto le due Epistole dedicate esplicitamente all'*Uomo come*

microcosmo e al *Cosmo come macrantropo* (rispettivamente vol. II, pp. 456-79 e vol. III, pp. 212-30).

²²⁸ H 106: «seiner Eigenschaften».

²²⁹ H 106: «und dieselbe nicht in den richtigen Zustand von Seiten der Regelung und der Disposition versetze».

²³⁰ H 106: «und werde zu einem Todten, einem Verlorenen». Questo interessante modo di affrontare, in termini matematici, il problema della salvezza è presente anche negli Iḥwān aṣ-Ṣafā', per i quali cfr. A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 25.

²³¹ Per teorie pitagoriche intorno all'anima cfr. TC I 123 (anima immortale e in continuo moto, come il sole); così I 141; II 225; III 215; 225; 227; 233 sgg.; e ancora PLAT. *Tim.* 37 A sgg.; *de just.* 372 A; ARISTOT. *de an.* A 2. 404 a 17; più in particolare sui rapporti col corpo cfr. *Tim.* 34 C e sul moto dell'anima *leg.* X 894 B.

²³² Sulla concezione dell'anima come accordo musicale cfr. TC II 179, 245, 247, 253, 427; III 215; PLAT. *Phaed.* 88 D, 92 A, 93 C sgg.; *Tim.* 48 D; ARISTOT. *de an.* A 3. 406 b 29; A 4. 407 b 30; *pol.* Θ 5. 1340 b 18; sull'anima come numero *de an.* A 4. 409 a 1 (cfr. A 5. 409 b 10); sull'anima come numero sesto *de an.* A 2. 404 b 27 e *top.* Z 1. 140 b 2.

²³³ H 107: «entzückt».

²³⁴ H 107: «und werde durch das Hören derselben traurig und erbebe».

²³⁵ H 107: «vor ihrer Vereinigung mit den Körpern sei die bereits aus jenen ersten, arithmetischen Verbindungen geschaffen worden».

²³⁶ Ar.: *abdān*.

²³⁷ H 107: «so dass».

²³⁸ Cioè, i legami col corpo. Torna ancora il tema del corpo «tomba» dell'anima, per cui cfr. il contenuto della «voce» Empedocle, in «Elenchos», III, pp. 97-102, e per gli Iḥwān aṣ-Ṣafā' A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 25.

²³⁹ Cfr. la precisazione di H 107, nota, sul testo seguito, e sullo stesso argomento A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 113 e 177.

²⁴⁰ H 107: «denn».

²⁴¹ H 107: «[...] waren in einer Hinsicht noch mangelhaft, da sie der Möglichkeit nach da waren und durch die Übung und die Anstrengung [...]».

²⁴² H 107: «fortgeschritten sind».

²⁴³ Due punti in H 107.

²⁴⁴ Non è possibile trovare, nella raccolta della Timpanaro, allusioni che richiamino con precisione il contenuto di questo — molto islamizzante — passo šahrastaniano; cfr. però A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 22.

²⁴⁵ H 107 precisa: «(Harmonie)».

²⁴⁶ H 107: «und alle Schwierigkeit brachte eine solche Begründung; fürwahr die Anordnung der Verbindung nach dem Verbundenen und die Anordnung nach dem Angeordneten war eine Sache, wozu er hingeführt wurde und worauf er sich stütze».

²⁴⁷ Ar.: *Ḥrsbūs*. H 107 a sua volta traslitterava «Charinus» e precisava poi fra parentesi «Chrysippus». A favore dell'identificazione di questo personaggio con Crisippo giocavano (si noti anche il fatto che il nome greco è reso nella traduzione araba

dei *Placita* con *Hyrtius*) sia la successiva menzione di Zenone (ma si veda oltre, nota 248), sia il fatto che spesso, nella dossografia pitagorica, almeno com'è ripresa da Šāhrastānī, sono ricordate dottrine stoiche. Tutto questo, ovviamente, potrà esser meglio discusso quando mi occuperò della "voce" del *kal-milal* dedicata appunto alla Stoa; per ora, basti ricordare che, in quella sede, il nome di Crisippo è traslitterato appunto con *Hyrtius* (l'oscillazione nell'uso delle brevi e delle lunghe non è rilevante).

²⁴⁸ Ar.: *Zinūn*. «Il sapiente» corrisponde all'ar. *al-ṣāfir*, che potrebbe significare anche «il poeta». Non persegono, per questa qualifica, menzioni in altri luoghi šāhrastānī, e neppure nei *Placita* (ma cfr. H. DAIHER, *op. cit.*, p. 211 dove è detto «Tönende»). Va comunque aggiunto che in Šāhrastānī la tradizione sul nome Zenone non è facilmente comprensibile (cfr. quanto da me accennato in *Atomismo e antiatomismo cit.*, p. 39, nota 43). In TC II 21 Crisippo è nominato ma solo in traduzione; per Zenone cfr. invece TC I 145.

²⁴⁹ H 108: «das Geschaffene».

²⁵⁰ H 108: «den Schöpfer».

²⁵¹ Salvo errore, non si trovano nella raccolta della Timpanaro menzioni del «Creatore». A tale proposito, va comunque precisato che se qui ritorna ancora una volta l'interesse teologico di Šāhrastānī, questa problematica era estranea agli antichi Pitagorici.

²⁵² Si tratta di una ben nota topica di certa parte del pensiero arabo-islamico. Cfr. ad esempio, per Šāhrastānī, «Elenchos», II, pp. 361 e 370 e III, pp. 94-5.

²⁵³ H 108: «und wie er sie anfangs erschaffen, stürben sie nicht».

²⁵⁴ Aggiungo virgola dopo *al-ṣanā*.

²⁵⁵ Aggiungo virgola dopo *al-nafs*.

²⁵⁶ Aggiungo virgola dopo *maskanabā*.

²⁵⁷ Sul fuoco nella tradizione pitagorica cfr. PLAT. *Tim.* 40 A, 49 B sgg., 58 C-E, 78 A; sulla tesi secondo cui i Pitagorici pongono il fuoco al centro del mondo ARISTOT. *de coel.* B 13, 293 a 20, 31 e b1 sgg.; ma secondo Aristotele essi non parlano del fuoco, in *metaph.* A 8, 990 a 17. Sull'anima come fuoco cfr. invece TC I 97, *Tim.* 42 B; voglio infine ricordare, pur non essendo immediatamente connessa al presente passo, la concezione (rispecchiante, in ogni caso, l'impostazione dell'intera "voce" šāhrastāniana) pitagorica del "numero di fuoco", identificato con la piramide (cfr. al proposito TC II 127, 149, 135-7 e PLAT. *Tim.* 53 C sgg., 56 A-B — per cui vedi pure 57 A —, nonché, più in generale, sull'origine dei poligoni dal triangolo, *Tim.* 54 E sgg.). Credo sia interessante ricordare che sul "numero di fuoco" verte pure un passo dell'*Epistola sulla geometria* degli Iḥwān as-Šafā' (cfr. pp. 93, 11-2 dell'ed. cit.); sulla concezione dell'origine degli altri poligoni dal triangolo (ma in una prospettiva, se bene interpretata, alquanto diversa da quella platonica) cfr. invece lo stesso testo, alle pp. 91, 1-12 e 108, 5-6. Per quanto concerne più in particolare le parole šāhrastāniane in oggetto, credo si tratti qui di un'allusione generica all'estrema sottigliezza dell'elemento "fuoco" rispetto agli altri tre, e penso quindi che si debba rinunciare a cercare riferimenti precisi alla dottrina di Eraclito (che verrà invece affrontato più tardi) o degli stessi Stoici.

²⁵⁸ Aggiungo virgola dopo *al-ṣālim*.

²⁵⁹ Si tratta di un'altra ben nota topica dell'esposizione šāhrastāniana; cfr. il contenuto emblematico del passo in «Elenchos», II, pp. 362 e 371 e note relative.

²⁶⁰ H 108: «unfähigbar».

²⁶¹ Sembra che il mondo delle cose create, ma tale interpretazione non pare adeguarsi a quanto si dirà immediatamente dopo.

²⁶² H 108: «angemessen».

²⁶³ Cioè al "corpo spirituale", indicato in arabo appunto da *jīm*. Cfr. quanto precisato al proposito in «Elenchos», II, p. 362 nota 30 e III, p. 97 nota 65.

²⁶⁴ Infatti l'"involucro" è corruttibile, in quanto sommatamente lontano dalla spiritualità. H 108: «angemessen».

²⁶⁵ Sposto la virgola da *murakkab* al precedente *al-jīmīyab*.

²⁶⁶ Sposto la virgola da *al-jīmīyab* ad *aḡlab*.

²⁶⁷ Tolgo la virgola dopo *haḡā*.

²⁶⁸ Aggiungo virgola dopo *jīmānīy*. H 108 dà inoltre: «welcher fortdaure».

²⁶⁹ Aggiungo virgola dopo *jīmānīy*.

²⁷⁰ Questa tematica sembra estranea ai testi raccolti dalla Timpanaro; cfr. invece, ancora una volta, «Elenchos», II, p. 371 e III, p. 102.

²⁷¹ Sulla tematica dell'annullamento del mondo per i Pitagorici cfr. TC II 241-3. H 108: «warum behauptest du die Nichtigkeit der Welt?».

²⁷² H 108: «wel sie den Grund, um dessenwillen sie da ist, erfüllt».

²⁷³ Aggiungo virgola dopo *balāḡabā*.

²⁷⁴ Aggiungo virgola dopo *al-lahīyab*. H 108: «harmonischen».

²⁷⁵ H 108-9: «Das ist, wie wenn die Lobpreisung und Heiligung (Gottes) eine Speise der Geisterwesen genannt wird, weil die Speise einer jeden Existenz von dem kommt, wovon solche Existenz geschaffen ist».

²⁷⁶ Ar.: *Irāqlīt*. Comincia la parte più specificamente "storica" della trattazione, che esamina le dottrine dei "Pitagorici" (o almeno, dei filosofi da Šāhrastānī ritenuti tali). Per la menzione di Eraclito nella raccolta della Timpanaro cfr. TC I 15, 65, 85. Sulle probabili matrici di questa tradizione, che riconduce esplicitamente il nome di Eraclito a quello di Pitagora, gioverà ricordare che nei *Placita* questi due filosofi non sono mai riaccostati, ma che una volta (*op. cit.*, p. 151) Eraclito è riaccostato ai Pitagorici.

²⁷⁷ Ar. *Al-iāsīs* (così pure nei *Placita*). Su Ippaso nella raccolta della Timpanaro cfr. TC I 65, 75, 77. Anche per questo nome valgono gli stessi problemi della nota precedente. Può comunque esser significativo il fatto che la Timpanaro ricordi «l'accostamento che di lui fu fatto [...] ad Eraclito per la dottrina del fuoco» (TC I 78), in particolare dal Burnet (TC I 79). E prosegue la studiosa al proposito: «Si guardino le testimonianze sulla dottrina del fuoco [...] né questi viene» da Aristotele «accostato agli altri Pitagorici, ma ad Eraclito; e il fatto che la fama tanto più grande di quest'ultimo non abbia oscurato o assorbito il nome di lui, è garanzia di veridicità. È stata dibattuta la precedenza fra i due; l'opinione più attendibile è che essa spetti ad Ippaso [...] Ma [...] i dati della tradizione riflettono fedelmente la dottrina di Ippaso o questa si alterò, veduta attraverso i modi e le forme della dottrina eraclitea? Eraclito la conobbe, o

svolse il suo pensiero in forma indipendente? [...] Conobbe Eraclito la dottrina d'Ippaso? I punti di contatto dovevano essere evidenti [...] né va trascurata l'aspra polemica di Eraclito contro Pitagora [...]» (TC I 82-3). Tanto più significativo — specie se si tien conto di quanto precisato sui *Placita* alla nota precedente — risulta dunque che Šahrastānī dica sbrigativamente (ma quanto "sbrigativamente"?), che Eraclito ed Ippaso «furono fra i Pitagorici». Sui rapporti fra Ippaso ed Eraclito anche relativamente alla teoria di quest'ultimo sul fuoco si veda l'intero capitolo dedicato dalla Timpanaro ad Ippaso. Aggiungerò qui — sulla scia della tesi della studiosa, che considera la dottrina del fuoco «senza dubbio da ricollegarsi alla fisica ionica» (TC I 83) e precisa che «Nel bagaglio d'idee che Pitagora portava con sé dalla patria Samo e dai viaggi, c'era l'acqua di Talete, l'indeterminato di Anassimandro, l'aria, col processo di rarefazione e condensazione, di Anassimene» (TC I 82) — che dai *Placita* risulta ancora che Eraclito ed Ippaso sono affiancati una volta (p. 103), e Talete e Pitagora ben quattro volte (pp. 121, 123, 129, 149 dell'op. cit.).

²⁷⁸ Oltre alle indicazioni date alla nota precedente, cfr., per Eraclito, 22 A 1, 5, 8, 10; B 31 D-K.

²⁷⁹ Sposto la virgola da *fa-buwa* a dopo *al-arq*.

²⁸⁰ Si tratta di una chiara allusione al duplice processo eracliteo della "via in su" e della "via in giù", per cui cfr. ancora 22 A 1, 5, 15; B 31, 36, 60, 76 D-K.

²⁸¹ Si noti come Šahrastānī si serva di una terminologia "escatologica" (nelle parole *mabda'* e *muntahan*) sfruttando ai propri fini un'idea originariamente "naturalistica". Sulla stessa linea, sarà opportuno richiamare alla "voce" Anassagora e alla "voce" Empedocle, rispettivamente «Elenchos», III, pp. 90 e 102; per un abbozzo di teorie simili a quella della "via in su e della via in giù" cfr. anche alla "voce" Talete («Elenchos», II, pp. 362-3) e alla "voce" Empedocle («Elenchos», III, p. 100).

²⁸² Ar. *Abīqūrs*. Per una trattazione di questo personaggio in merito ai contenuti šahrastāniani, a quello dei *Placita* e ai suoi eventuali rapporti col pitagorismo, tornerò nella seconda parte di questo lavoro. Epicuro è ricordato nella raccolta della Timpanaro in TC I 143 e II 351.

²⁸³ Ar. *Dimqrātīs*. Sulle varie traslitterazioni di questo nome nel mondo arabo cfr. il mio *Atomismo e antiatomismo cit.*, pp. 31 sgg. Sulla topica araba della sua contemporaneità ad Epicuro, come pure per una trattazione dell'Abderita rispetto al testo šahrastāniano, a quello dei *Placita* e per i suoi rapporti col pitagorismo tornerò nella seconda parte del presente lavoro. Nelle testimonianze pitagoriche antiche, Democrito è ricordato in TC I 29; II 115, 383, 431 e 437. Aggiungo virgola dopo *Dimqrātīs*; H 109: «Epikur aber [...]».

²⁸⁴ H 109: «was die Vernunft betrifft, erfassbar sind».

²⁸⁵ Il testo dice: *lā nihāyatu labu*, riferendo l'infinità, evidentemente, al vuoto (gli atomi, come plurale, sarebbero indicati in arabo dal pronome femminile). In relazione a questo, H 109 ritiene opportuno esplicitare integrando: «welches (scil., il vuoto) kein Ende habe, gleichwie die Körper kein Ende hätten»; ma si tratta di un'aggiunta gratuita rispetto al testo; quanto alla legittimità di tale aggiunta dal punto di vista dottrinale, essa può giustificarsi con la considerazione che, certo, corpi infiniti non potrebbero

muoversi in uno spazio finito; ma potrebbe valere l'inverso, e d'altra parte, sull'infinità numerica degli atomi la dossografia antica non sembra essere univoca. Sul vuoto presso i Pitagorici cfr. TC III 181 e ARISTOT. *phys.* Δ 6. 213 b 23.

²⁸⁶ H 109: «jedoch».

²⁸⁷ Ar.: *šay'ayni*.

²⁸⁸ H 109: «der Einwirkung und Zertheilung nicht unterliegen»; ma sull'opportunità di emendare il primo verbo, *tanfa'ilu* («patiscono») con *tanfa'ilu* («si scindono») ho già discusso in *Atomismo e antiatomismo cit.*, p. 40 nota 46. Cfr. anche la seconda parte di questo lavoro.

²⁸⁹ Sposto la virgola da *al-ālim* a dopo *askālubā*.

²⁹⁰ Sposto la virgola da *yuhkā* a dopo *'anhum*.

²⁹¹ Aggiungo virgola dopo *al-šūrah*.

²⁹² Qui Šahrastānī fa allusione ancora ai Pitagorici (sulla concezione del Dio armonizzatore cfr. ad es. PLAT. *Tim.* 53 B), opponendo ad essi — coerentemente con la tradizione storica — gli Atomisti. Va però ricordato che (forse per la *contaminatio* che il mondo arabo-islamico credette di poter ravvisare fra dottrine atomistiche e *Timeo*) anche a Muḥammad Zakariyā' al-Rāzī, il celebre medico che condivise, ricollegandosi esplicitamente a Democrito, una concezione atomistica del mondo, fu attribuita l'idea di un Demiurgo che organizzasse il movimento degli atomi nel vuoto. Mi si consenta al proposito di rinviare ancora una volta al mio *Atomismo e antiatomismo cit.*, pp. 115-35 e, sul Demiurgo, p. 141 e note relative.

²⁹³ Gli atomisti.

²⁹⁴ H 110: «eine Konsequenz war».

²⁹⁵ H 110: «Unordnung»; aggiungo virgola dopo *al-ḥabṭah*.

²⁹⁶ H 110: «wohlunterrichtete».

²⁹⁷ Ar. *Flnks*. H 110 propone «Philonikos (?)», ma è difficile sapere di chi si tratti. Per l'identificazione di questo e dei nomi che seguono non ci soccorre nemmeno l'esame dei Pitagorici "antichi", compresi nella raccolta della Timpanaro (nel presente caso, nomi affini potrebbero essere quelli di Fintia — cfr. TC s.v. e TC III 43, 305-7, 311 —, Filonide — TC III 41 —). Ma la notazione secondo cui questo personaggio operò in Persia (come pure la successiva, riferita all'India) fanno pensare piuttosto a figure del neo-pitagorismo. In particolare, il prof. Pio Filippini Ronconi pensa che queste righe possano alludere all'esodo dei sapienti neoplatonici e neopitagorici a Gundishapūr, nel 529. Sui rapporti fra sapienza greca e indiana cfr. anche A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 146 e 187.

²⁹⁸ Aggiungo virgola dopo l'ar. *Marznūš*, vocalizzato da H 110 come «Mar Zinūsch». Ringrazio ancora il prof. Filippini Ronconi per le sue ipotesi di identificazione di questo e del personaggio che segue (sul quale cfr. la nota 299). *Marznūš* potrebbe essere una trascrizione dall'antico pahlavico — spiegabile con la deformazione della scrittura aramaica del mediopersiano — di un *Maximos*, forse identificabile con Massimo di Efeso, allievo di Ammonio Sacca. Costui era morto da più di un secolo nel 529, ma sfasature cronologiche non sono infrequenti in opere come questa, e in particolare, come spesso ho avuto modo di rilevare, nel testo šahrastāniano.

²⁹⁹ Ar. *Qlānūs* (dopo cui aggiungo virgola), che H 110 vocalizza «Kalanus» e propone di identificare con «(Galenus)». Ma anche questa identificazione mi sembra molto improbabile, sia perché il suo nome è, di solito, diversamente traslitterato, sia, soprattutto, per l'allusione all'India (sulla sapienza indiana e greca cfr. A. BAUSANI, *op. cit.*, pp. 145 e 258). Anche per tale allusione è impossibile riaccostare questo nome a quelli di un Cilone (TC I 55, 57, 93; II 113 e 117), di un Clinia (TC s.v. e ancora III 43, 305, 311), di un Chilante (III 41), di un Cleone (*ibid.*), di un Chilone (III, 45). Il prof. Filippini Ronconi propone invece di considerare l'ar. *Qlānūs* come una trascrizione dal gr. *Kalanos*, trascrizione, a sua volta, di un sanscrito *Qalyānā*. Questo è il nome di un gimnosofista indiano che, secondo Arriano di Nicomedia nella sua *Vita di Alessandro*, accompagnò Alessandro Magno nel suo viaggio di ritorno nella Babilonide, e che pose fine ai propri giorni dandosi fuoco al cospetto del sovrano e profetizzandogli la prossima fine. Cfr. anche la testimonianza di «Calano» in TC I 47.

³⁰⁰ H 110: «seiner».

³⁰¹ Aggiungo virgola dopo *al-qaum*.

³⁰² Aggiungo punto e virgola dopo *rūḥāniyyatabu*.

³⁰³ H 110: «dass er sagte».

³⁰⁴ H 110: «lieblichen Klänge».

³⁰⁵ H 110: «umfasst ein geringes Maass von Schönheit, weil es das durch die Natur Bewirkte ist».

³⁰⁶ Cfr. sopra, nota 209 e ancora alla «voce» Talete, «Elenchos», II, p. 362, e alla «voce» Empedocle, «Elenchos», III, p. 95.

³⁰⁷ H 110: «damit ihr fortduert und fortbesteht, lange nachdem euch das Verderben und der Untergang erreicht hat».

³⁰⁸ H 110: «und zu einer Welt gelangt»; cfr. «Elenchos», III, p. 102.

³⁰⁹ H 110: «fortdauernd sei, ohne Aufhören».

³¹⁰ Sposto la virgola da *lam* al precedente *al-ʿaql*.

³¹¹ L'ar. *bi-ṣarīḥ* è probabilmente errato.

³¹² Ar. *bi-ṣarīḥ*.

³¹³ Quest'ultimo testo è così reso da H 110-1: «Er sagt: jemehr Vermittelungen zwischen Jemandem und seinem Herrn sind, auf einer um so mangelhafteren Stufe der Unterthänigkeit befindet er sich, und da der Leib in seiner Lage der Leitung der Natur bedarf, welche in der Ausführung ihrer Handlungen der Leitung der Seele bedarf, und die Seele in ihrer Auswahl des Vortrefflichsten der Leitung der Vernunft bedarf und über der Vernunft kein Helfer ist als die göttliche Leitung, so geziemt es sich, dass derjenige, welcher die reine Milch der Vernunft an dem Sammelpunkte der Ausströmungen erbittet, von der Einsicht sicherüberzeugt sei, dass er an seinem Herrn genug habe und dass derjenige, welcher der Begierde des Leibes folgt, welcher den Forderungen der Natur unterworfen und dem Verlangen der Seele gehorsam ist, fern bleibe von seinem Herrn und mangelhaft auf seiner Stufe». Per queste ultime testimonianze, evidentemente considerate da Šahrastānī come «detti» di Pitagora, non è possibile trovare riscontri nella raccolta della Timpanaro. Su teorie pitagoriche riportate nella letteratura antica, altre dalle ben note concezioni sul numero, cfr. ad es. ARISTOT. *de coel.* B 2. 285 b 25; *eth. eud.* H 10. 1242 a 33; *magn. mor.* A 33. 1194 a 29; *probl.* 910 b 37, e A. BAUSANI, *op. cit.*, p. 260.

CARMELA BAFFIONI

UNA «STORIA DELLA FILOSOFIA GRECA»
NELL'ISLAM DEL XII SECOLO:
III. PITAGORA (2ª parte)

La seconda parte di questo studio sulla «voce» šahrastaniana su Pitagora verte, com'era stato a suo tempo annunciato (cfr. «Elenchos», IV (1983) pp. 95-6), sul commento. Già dai molti punti da me lasciati in sospeso nella prima parte della trattazione si può immaginare che esso dovrà affrontare questioni molto diverse fra loro; tuttavia, è possibile stabilire un reciproco rapporto fra le tematiche da trattare, tale da costituire un'ulteriore riprova della sostanziale unitarietà della «voce» šahrastaniana.

L'argomento principale dello studio è una riconsiderazione — per una volta dal punto di vista degli autori arabi — del problema dei rapporti fra atomismo e pitagorismo, col duplice fine di fornire nuovi argomenti all'esame di tale questione specifica e di far risaltare appunto l'unitarietà del testo del *k. al-milal*.

Infatti — quale che sia il valore che si voglia attribuire ad affinità e punti di contatto, spesso evidenti, fra aspetti e teorie delle due scuole —, si vedrà che essi sono riscontrabili in un orizzonte così ampio da inglobare anche, in modo più o meno diretto, la trattazione di quegli aspetti della «voce» che, almeno a prima vista, nulla hanno a che fare con tale problema. Sarà così, come spero di riuscire a dimostrare, relativamente facile passare, dall'esame di tali rapporti, alla concezione «piramidale» dell'essere, alla triplice visione dell'unità attribuita a Pitagora e infine all'altro importante aspetto di questo testo, quello che tratteggia in modo particolarissimo — con implicazioni di tipo storico

e teorico a mio avviso assai interessanti — la concezione della “primarietà dell’uno” anche relativamente alla predicazione.

Atomismo e pitagorismo. In tempi recenti e meno recenti, uno dei problemi di maggiore interesse per gli studiosi, tanto del pitagorismo quanto dell’atomismo, è stato quello di accertare l’esistenza, in maggiore o minore misura, di reciproche connessioni, storiche e/o dottrinali, fra le due scuole. Nelle mie precedenti ricerche sull’atomismo arabo avevo potuto accennare solo di sfuggita alla possibilità che l’esame di testi di filosofia arabo-islamica avrebbe potuto portare un contributo alla risoluzione di tale problema. Ma l’occasione per aprire la discussione su questo punto è il commento alla “voce” šahrastaniana su Pitagora dove, come si è visto, il nome del filosofo di Samo è esplicitamente collegato a quelli dei principali (e più famosi¹) esponenti dell’atomismo greco. Ecco dunque che il nucleo centrale del commento a tale “voce” risulta

¹ “Più famosi”, almeno per la filosofia antica. Quanto tale giudizio possa valere per il pensiero islamico, è altra questione. Molto spesso infatti lo stesso Abderita non è presentato dagli autori arabi come un atomista (cfr. al proposito il mio lavoro *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Napoli 1982, pp. 25-43). Quanto alla conoscenza di Epicuro come atomista, essa appare non sempre sicura (cfr. *Atomismo cit.*, pp. 43-6 e, rispetto alle posizioni šahrastaniane, pp. 179 sgg.; vedi inoltre *infra*, nota 79). La lettura dei *Placita* aggiunge ora nuovi nomi e nuovi argomenti al quadro arabo-musulmano dell’atomismo: vi troviamo citati, ad es., 8 volte Leucippo e ben 16 volte Metrodoro di Chio, mai nominati nelle fonti da me precedentemente consultate (per le quali cfr. *Atomismo cit.*, *passim*). Va comunque precisato che fra questi contesti (per Leucippo tradotti a pp. 129, 145, 179, 181, 197, 219, 223 e 241, e per Metrodoro a pp. 111, 129, 139, 153 — due volte —, 155, 157, 169, 171 — due volte —, 173, 177 — due volte —, 179, 183 e 187 del lavoro di H. DAIBER, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980) soltanto uno, quello comune di p. 129, sembra riecheggiare dottrine atomistiche: «Leucippo, Democrito, Demetrio, Metrodoro ed Epicuro hanno sostenuto che ciò che non si taglia è infinito nella molteplicità e che il vuoto è infinito nella grandezza». Su questo problema vedi pure *infra*, pp. 286-7 e nota 87. Il Demetrio citato qui è forse Demetrio di Laconia, sul quale nuova luce stanno negli ultimi tempi gettando i papiri ercolanesi studiati dalla scuola di M. Gigante. Ma può esser significativo che anche in arabo compaia un rappresentante di quella scuola epicurea di Atene i cui membri sono spesso noti solo di nome.

essere, a mio avviso, l’esame volto a riscontrare l’effettiva fondatezza dell’ipotesi che anche nel mondo arabo siano stati riconosciuti (o istituiti *ex novo*) rapporti e confronti fra pitagorismo e atomismo².

Ma per quanto riguarda l’oggetto specifico di tale esame — e cioè il confronto fra la “voce” šahrastaniana su Pitagora e quanto, sullo stesso personaggio, è possibile leggere nella versione araba dei *Placita* pseudo-plutarci —, va aggiunto che esso risulta vantaggioso non solo per discriminare l’apporto personale dell’autore del *k. al-milal* rispetto a un’altra fra le più ricche e interessanti “storie” arabe del pensiero antico (che di tale *k. al-milal* è fra l’altro, manifestamente, una delle fonti³), ma anche — e spesso come conseguenza di quell’apporto per-

² Ma prima di entrare in argomento mi si consentano alcune avvertenze di carattere metodologico. Innanzitutto, si deve tener presente che le considerazioni che seguiranno sono fondate *esclusivamente* sulle testimonianze citate, — e dunque il loro eventuale valore probativo non esorbita l’ambito di tali testimonianze —, in quanto la diretta conoscenza dei testi di filosofia arabo-islamica, soprattutto per argomenti come questo, è ancora troppo poco vasta ed articolata per consentire generalizzazioni di qualsiasi tipo. Si comprenderà come questo dato di fatto mortifica l’esigenza — in molti altri settori imprescindibile — di dedicare la ricerca a un tema troppo circoscritto: infatti, qualunque problema di storia della trasmissione del pensiero antico si voglia affrontare, non si può escludere che l’esame di nuovi testi possa, di volta in volta, gettare nuova luce sul soggetto che interessa ed avvalorare, o anche smentire e modificare i risultati raggiunti al precedente livello dello studio. Ciò è a mio parere tanto più vero quando si cerchi di chiarire su basi *concrete* l’effettiva portata dei rapporti storici e/o teorici della filosofia arabo-islamica rispetto a quella greca, un compito, è troppo ovvio avvertirlo, che non si può immaginare assolvibile in poco tempo e da poche persone. Tuttavia, circa il problema dibattuto qui, si può vedere ad es. che l’esame dei *Placita* aeziani integra e arricchisce ma, per fortuna, non smentisce, le considerazioni cui avevo creduto di poter pervenire nelle mie precedenti ricerche sull’atomismo musulmano, relative ad una rosa limitata di autori e di testi, e orientate per lo più ad individuare loro possibili antecedenti greci. D’altra parte, non bisogna dimenticare (riservando ad altra sede una più approfondita discussione del problema, che ritengo di estremo interesse anche per una “storia della scienza” araba, della collocazione storica dei pensatori “presocratici” che da questo testo emerge nell’ambito della filosofia islamica) quale importanza avrebbe un esame dei *Placita* arabi nel più generale contesto della storia šahrastaniana del pensiero antico.

³ Su tale giudizio storiografico, del quale spero che il presente lavoro possa

sonale — per esaminare e discutere in dettaglio alcune dottrine ora accennate, ora invece estesamente dibattute, nella "voce" šahrastāniana. In tale quadro, un cospicuo esempio (anche se certo non l'unico) è dato dall'accostamento fra le dottrine pitagoriche e quelle atomistiche, riscontrabile appunto in entrambi i testi.

Sarà bene precisare che nonostante il fatto che il nome di Pitagora ricorra nei *Placita* arabi trentasei volte⁴, la trattazione fondamentale di questo personaggio, sia per quanto concerne la sua dottrina, sia per gli "apparentamenti" con gli altri filosofi nominati anche da Šahrastānī, si trova nel seguente passo⁵:

«E la filosofia ebbe anche un altro inizio, e cioè da Pitagora⁶,

costituire una prova concreta, cfr. anche la documentazione addotta da H. DAIBER, *op. cit.*, pp. 80 sgg.

⁴ Per le traduzioni tedesche dei relativi passi cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, pp. 118-9 (su tale passo vedi anche *infra*, p. 318 e nota 205) sui principi; 120-1 sui "dèmoni e gli eroi"; 122-3 sulla mutevolezza dell'"elemento" (ar. *unšur*, che Daiber rende però con «Materie», cfr. *infra* nota 96); 124-5 sulla differenza fra cause e corpi (sulla discutibile versione del Daiber vedi però *infra*, p. 298 nota 116); 126-7 sulle forme degli elementi (su cui pure vedi *infra*, pp. 289-90 e 317 note 94-5 e 199) e sui colori; 128-9 sulla infinita divisibilità dei corpi (su cui vedi *infra*, p. 286 nota 87); 130-1 sul tempo; 132-3 sul moto, la generazione e la corruzione, la necessità (vedi *infra*, p. 285 nota 83); 138-9 sulla definizione di "mondo"; 140-1 sulla corruzione del mondo; 142-3 sull'origine del mondo dal fuoco e dai cinque elementi (vedi *infra*, nota 56) e sulla corrispondenza delle figure geometriche agli elementi (cfr. *ibid.*); 144-5 sull'affinità di Platone con Pitagora (cfr. *ibid.*); 146-7 sul vuoto e la 'sinistra' e la 'destra' del mondo; 148-9 sulla struttura del cielo; 160-1 sulla luna; 168-9 sugli astri; 180-1 sulla posizione della terra; 190-1 sull'anima; 192-3 sulle parti dell'anima; 194-5 sulla facoltà vivificatrice, sull'incorruttabilità dell'anima e sulla sua parte razionale; 204-5 sulle immagini riflesse nello specchio; 208-9 sulla voce del corpo; 216-7 sulle vittime sacrificali; 218-9 sul seme, sulla sua natura e su una eventuale presenza di seme nella donna; 236-7 sulla razionalità dell'anima degli animali.

⁵ Esso corrisponde alle pp. 100-5 del lavoro del Daiber, in cui è possibile trovare, oltre alla versione tedesca, i richiami ai *Doxographi* dielsiani (in questo caso, alle pp. 280-7 *passim*) e al testo di Aezio in particolare. Questo passo corrisponde anche, nella sua prima metà, alla testimonianza 15 dei Pitagorici anonimi nella raccolta della Timpanaro Cardini (*Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 fascicoli, Firenze 1958-64), fasc. 3, pp. 102-6 (cfr. anche 58 B 15 D.-K.).

⁶ Ar.: *Fūtāgurs*; in Šahrastānī: *Fitāgurs*.

figlio di Mnesarco⁷, da Samo⁸, che⁹ fu il primo a chiamare la filosofia con questo nome, e fu dell'opinione che i principi fossero i numeri e le proporzioni che sono in essi¹⁰, e le chiamò 'armonie'¹¹, e chiamò il composto di tutto ciò 'elementi'¹², e li chiamò anche '[principi] geometrici', e pose l'Uno e la Diade indefinita¹³ fra i principi, e ritenne che uno di questi principi è la causa attiva e propria, cioè Dio — potente e onorato — e la Mente¹⁴, e [che] l'altra è l'elemento ricettivo della

⁷ Ar.: *Mnisārḥs*; in Šahrastānī: *Mnsārḥs*. Questa ed altre esemplificazioni attestano, da parte di Qosṭā ibn Lūqā, il traduttore dei *Placita*, l'uso della *transcriptio plena*, per cui cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, p. 16.

⁸ Qui, come in Šahrastānī, *min abli Sāmīā*, che Daiber rende, alla lettera, con «von den Samiern» (*op. cit.*, p. 101).

⁹ Ar.: *wa*.

¹⁰ Cfr. Šahrastānī, pp. 270, 7 e 272, 18 dell'ed. Fahmi ed «Elenchos», iv (1983) pp. 97-8.

¹¹ Cfr. Šahrastānī, p. 276, 8 ed «Elenchos», iv (1983) p. 99. L'ar. *ta'li'āt* rende infatti il gr. ἀρμοίαι, pur significando letteralmente "composizioni", "combinazioni".

¹² Questa traduzione corrisponde all'ar. *wa yasmi 'l-murakkab min jumlati ḡālika uštuqusāt*; ma il gr. δὲ τὰ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετα στοιχεῖα, che la Timpanaro rende con «e quegli elementi composti da entrambi». Il confronto col greco, sia pure limitatamente a questo passo dedicato a Pitagora, può certo costituire una prova delle considerazioni che, in merito alla struttura e alle caratteristiche della traduzione araba dei *Placita*, Daiber svolge nella parte introduttiva del suo lavoro (pp. 1-74 *passim*).

¹³ Daiber rende invece: «die Eins und die Zwei, welche unbegrenzt ist» (p. 101). Ma siamo in presenza di due forme aggettivali femminili (*wāḥidah* e *ḡāniyah*) che, unitamente al contesto in cui compaiono, rendono, come credo, legittima la mia versione. Alla stessa interpretazione si conforma anche la traduzione della Timpanaro.

¹⁴ Daiber rende con «und der Verstand» (p. 101), mandando però perdute, a mio avviso, molte delle suggestioni del testo, che spero saranno messe in luce da quanto dirò in seguito. Si confronti il testo greco: σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν, ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἰτίον καὶ εἰδικόν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός, reso dalla Timpanaro con «Di questi due principii, secondo lui, uno mira alla causa attiva e formale, che è la mente divina». L'arabo elimina la costruzione con ἐπὶ e risolve l'endiadi nei due soggetti, Dio e la Mente, costituendo così una delle possibili "matrici storiche" dell'assimilazione della mente agente (aristotelica) a Dio. Su tale questione cfr. quanto da me ricordato in «Elenchos», iv (1983) pp. 98 e 100 e relative note.

passione [proveniente] dal [primo]¹⁵, e da esso¹⁶ viene il mondo che si coglie col senso della vista, e che la natura del numero termina col dieci, in quanto tutti i greci e tutti i non-arabi finiscono di contare col dieci, e quando vi arrivano ritornano all'uno¹⁷, e dice anche che il dieci in potenza¹⁸ è anche nel quattro e nelle [cose] quadruplici¹⁹, e la causa ne è che quando si sommano i numeri dall'uno al quattro si raggiunge il numero dieci, e se si sommano l'uno e il due e poi vi si aggiunge il tre e alla loro somma poi²⁰ il quattro, si raggiunge il dieci,

¹⁵ Traduco così l'ar. *al-'unṣur al-qābil li 'l-infi'āl 'anhu*, che corrisponde al gr. ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικὸν τε καὶ ὑλικόν (reso dalla Timpanaro con «l'altro alla causa passiva e materiale»). L'aggettivo «materiale» manca, come si vede, in arabo, dove è invece esplicitata con chiarezza la «dipendenza» della causa passiva da quella attiva: *'anhu* infatti — se il pronome deve restare maschile — non può che riferirsi al sostantivo maschile più prossimo, e cioè *'aql*. Tale traduzione mostra a mio avviso come il suo autore dovesse conoscere le asserzioni del celebre passo del *De anima* di Aristotele sull'intelletto agente (Γ 5. 430 a 10 sgg.). Del *De anima*, in ogni caso, è pervenuta in arabo la traduzione di Ishaq ibn Hunayn, eseguita su quella, dal greco in siriano, di suo padre Hunayn, per la quale cfr. ARISTOTELIS *De anima* (περὶ ψυχῆς) [...] edidit, annotavit et prolegomenis instruxit 'ABD. BADAWI, Cahirae 1954. Qostā muore solo una decina d'anni prima di Ishaq.

¹⁶ Ar.: *'anhu*, riferito ora ad *'unṣur*; ma ancora una volta il testo si allontana dal greco, che recita: ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.

¹⁷ Cfr. Sahrastānī, p. 272, 6-7 ed «Elenchos», IV (1983) p. 98 e relativa nota. Interessante è anche il rilievo intorno ai «non-arabi» (Daiber, p. 101 rende l'ar. *dājim* con «allen Barbaren»). Ma fino a nove, ci informano gli Iḥwān aṣ-Ṣafā', contano gli Indiani, che con i primi nove numeri simboleggiano le lettere del loro alfabeto. Cfr. al proposito A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978, pp. 189 e 192.

¹⁸ Ancora, al gr. ἡ δυνάμις ἐστὶν ἐν fa riscontro un ar. *bi 'l-quwwah*, da tradurre naturalmente in conseguenza, ed è ciò che ci si aspetterebbe in un contesto come questo che, come vedremo fra breve, si distacca notevolmente dall'originale.

¹⁹ Ho reso con «[cose] quadruplici» l'ar. *rawābi'*, che Daiber, p. 101 traduce con «Viererzahlen».

²⁰ Qui il testo differisce notevolmente dall'originale: τὸ δὲ αἴτιον· εἴ τις ἀπὸ τῆς μονάδος ἀναποδῶν κατὰ πρόσθεσιν τιθεῖται τοὺς ἀριθμοὺς ἄχρι τῶν τεσσάρων προελθὼν ἐκπληρώσει τὸν (τῶν) (mancante in *dox.* gr. p. 281, 22) δέκα ἀριθμὸν· ἐὰν δὲ ὑπερβάλῃ (dox. gr. p. 281, 23: ὑπερβάλῃται) τις (mancante in *dox.* gr. *ibid.*) τὸν τῆς τετράδος, καὶ τῶν δέκα ὑπερεκπεσεῖται. Abbiamo qui una spiegazione sempre più approfondita del fatto che dalla tetrade (qui configurata come i primi quattro numeri interi) derivi il dieci: nella versione araba,

ed [è] come se il numero, o [è] dall'uno, e allora [è] nel dieci, o [è] attraverso il due, e allora [è] nel quattro²¹, e perciò i Pitagorici dicono che nel quattro c'è un grande giuramento, e portano in questo la testimonianza del poeta²² che dice:

“No, per l'essenza della quadruplicità
che ci dirige, che è la radice
di tutta la natura che sempre scorre”²³.

ci si limita a presentare il dieci come somma di quei quattro numeri, prima tutti insieme e poi, per così dire, in tappe successive. Il motivo di questa “doppia via” possibile per raggiungere il numero dieci può forse esser trovato nella concezione secondo cui l'uno non è un numero (per la quale cfr. «Elenchos», IV (1983) pp. 109 e 110 note 64 e 68); di conseguenza, scartato l'uno, il primo modo utile per ottenere dieci è di sommare tre (= 1 + 2) più tre più quattro. Luoghi arabi dello stesso tenore sono citati in H. DAIBER, *op. cit.*, pp. 337-8, ma senza alcun chiarimento supplementare.

²¹ Anche qui l'arabo, molto poco chiaro, e per comprendere il quale non ci soccorre nemmeno la versione del Daiber («Sowie (folgendes gilt): die Zahl ist entweder in Bezug auf die Eins in der Zehn oder durch die Zwei in der Vier», cfr. p. 101), è assai diverso dall'originale: ὥστε ὁ ἀριθμὸς κατὰ μὲν μονάδα ἐν τοῖς δέκα, κατὰ δὲ δύναμιν ἐν τοῖς τέτταρα («Pertanto, l'essenza del numero, secondo unità, sta nel dieci; secondo potenza, nel quattro», trad. Timpanaro); in realtà, è soprattutto difficile capire come dal gr. κατὰ δὲ δύναμιν, che si sarebbe dovuto rendere con una locuzione tipo *bi 'l-quwwah*, si sia potuto passare alle parole *min tariq al-ignayni*. Nulla, in merito, suggerisce il Daiber nell'apparato critico. Forse, però, anche queste righe alludono al fatto che, se la serie dei numeri parte dall'uno, allora esso rientra nella somma che deve dar luogo al dieci; se, invece, la serie parte dal due, il solo modo di indicare la somma che deve dar luogo a dieci è pensare a due più quattro più quattro. Questo è del resto anche il senso del luogo sahrastaniano secondo cui «il dieci per la prima [fazione] (*scil.* coloro i quali non considerano l'uno un numero) è composto di un numero e due pari (cioè 2 + 4 + 4) o di un pari e due dispari (cioè 4 + 3 + 3), e per la seconda di ciò che si computa dall'uno al quattro», e per il quale vedi anche «Elenchos», IV (1983) p. 98 e note relative. Tale passo si può dunque ritenere influenzato dall'originale aeziano. L'affinità fra i due testi sottolinea anche Daiber (*op. cit.*, p. 81), che nell'apparato (p. 337, cfr. p. 604) rileva la difformità rispetto all'originale, senza commentarla né dare bibliografia in merito.

²² Si tratta di *Pyth. vers.* fr. 4 Nauck.

²³ Daiber (pp. 101-3) rende con: «Nein, bei der Wahrheit des Vierfachen, / das unsere Seelen leitet, welches ein Ur/sprung der ganzen Natur ist, die ewig-fließt». Cfr. l'originale: οὐ μὰ τὸν ἀμετέραι κεφαλῇ παραδόντα τετρακτύν /

Così l'anima che è in noi è composta di quattro cose e cioè la ragione, la sapienza, l'opinione e i sensi²⁴, e da essi viene ogni attività e occupazione e attraverso essi esistiamo noi stessi²⁵, e la ragione è l'uno, in quanto la ragione è pensata come unità²⁶, e infatti anche se la gente è molta e nei punti di vista²⁷ diversa, e disposta pure al falso²⁸, noi sappiamo di intenderli come un solo uomo e un solo cavallo anche se i cavalli particolari fossero²⁹ infiniti, e tutte queste specie e i

παγὰν ἀνάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσιν e la traduzione della Timpanaro: «No, per colui che alla nostra testa affidò la tetractis, fonte e radice della sempre fluente natura». Da notare che *dox. gr.* p. 282, 8 ha ψυχῇ al posto di κεφαλῇ, mentre la forma κεφαλῇ figura in Stobaeo (*dox. gr.* p. 282, 3).

²⁴ Cfr. Sahrastānī, p. 276, 7, con i termini 'aql, ra'y, 'ilm, ḥawāss (cfr. «Elenchos», iv (1983) p. 100 e nota 181). Qui la successione è diversa: 'aql, 'ilm, ra'y, ḥawāss, e corrisponde al gr. νοῦν ἐπιστήμην δόξαν αἰσθησιν (su questo vedi anche *infra*, pp. 324 sgg.).

²⁵ S'intende, come pensanti. Così, infatti, l'originale: ἐξ ὧν πᾶσα τέχνη καὶ ἐπιστήμη καὶ αὐτοὶ λογικοὶ ἐσμεν. Il testo nelle raccolte dei *Vorsokratiker* e della Timpanaro è interrotto qui. Non a caso, quanto segue poi introduce — non senza qualche difficoltà interpretativa — la questione della primarietà dell'uno come predicato, idea evidentemente estranea alle dottrine pitagoriche.

²⁶ Così anche Daiber, p. 103: «der Verstand nämlich (kann) als Einheit gedacht werden», dove si considera quest'asserzione come il seguito della precedente, nel senso che si vuol far corrispondere la ragione all'uno. Ma se questo fosse vero, queste righe sarebbero state ancora riportate, presumibilmente, da Diels e dalla Timpanaro. Forse, dunque, esse introducono la discussione che segue, sulla primarietà dell'uno come predicato, e allora si potrebbe vocalizzare il verbo: *yarā* invece di *yurā*, e tradurre di conseguenza: «la ragione pensa l'unità». Anche il greco d'altra parte, nella forma ὁ γὰρ νοῦς κατὰ μονάδα θεωρεῖ (*dox. gr.* p. 282, 17) può a mio avviso autorizzare la versione qui proposta.

²⁷ Ar.: *nuwāh*; per un commento esplicativo a questa particolare versione vedi oltre, pp. 326 sgg.

²⁸ Daiber, p. 103, dà: «wobei sie in verschiedenen Gegenden sind und (einen) beinahe täuschen». L'originale è molto diverso: ὅλον πολλῶν ὄντων ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐπὶ μέρους εἰσὶν ἀναίσθητοι ἀπερίληπτοι καὶ ἄπειροι [...] (*dox. gr.* p. 282, 18-20).

²⁹ Sia l'arabo, sia la conseguente versione del Daiber, danno «sono». Ma data la forma dell'asserzione, come compare in questa versione araba, potrebbe essere opportuno trasformare la premessa in un periodo dell'irrealtà (vedi anche oltre, nota 216). Alquanto diverso è il caso dell'originale greco, che recita: ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο ἀνθρώπων ἕνα μόνον νοοῦμεν, ὃ οὐδεὶς ἔτυχεν ἕμοιοις καὶ ἵππων ἕνα νοοῦμεν, οἱ δὲ ἐπὶ μέρους εἰσὶν ἄπειροι (*dox. gr.* p. 282, 20-3).

generi di ciascuna delle loro specie [sono] una cosa unica, donde consegue che ciascuno di essi è una definizione unica in sé, in quanto si dice 'vivente nitrente' o 'vivente razionale', e per quello è stata posta la mente unica attraverso cui noi intendiamo³⁰; quanto alla Diade indefinita³¹, è stata posta con una certa ragione come la scienza, in quanto ogni dimostrazione e ogni convincimento e con ciò ogni collegamento mettono insieme quella³² delle cose alle quali è congiunta la cosa su cui si discute³³, dunque la scienza è un'altra cosa che dimostra e intuisce attraverso quelle cose, e perciò è stata posta la Diade, cioè la scienza³⁴; quanto all'opinione, è stata posta come la triade, poiché l'opinione è per un collegamento e il tre è un collegamento³⁵, come disse il poeta³⁶:

³⁰ Anche questa asserzione richiama assai da vicino la concezione dell'intelletto agente, nei termini e con le riserve storiche da me avanzate sopra, alle note 14 e 15. Daiber dà: «Folglich wird nun der Verstand zu der Eins gemacht» (p. 103); cfr. il gr. διὰ τοῦτο οὖν νοῦς ἡ μονάς, ὃ ταῦτα νοοῦμεν (*dox. gr.* p. 282, 28-9), là dove il ταῦτα non ha immediato corrispondente in arabo.

³¹ Cfr. quanto precisato alla nota 14. Qui l'arabo è leggermente diverso: *wa ammā al-ṭāniyah allatī laysat maḥdūdah* (gr. ἡ δὲ δὴ ἀόριστος, *dox. gr.* p. 282, 29-30), e reso da Daiber, p. 103, con «Die Zweierzahl aber, die nicht begrenzt ist».

³² Lett.: «la cosa».

³³ Il testo è alquanto involuto, e Daiber lo rende così: «[la Diade indefinita] wird mit einem gewissen Recht zum Wissen gemacht. Denn jeder Beweis und jede Überzeugung und ausserdem jedes Zusammenrechnen bringt dasjenige unter den Dingen zusammen, mit denen die umstrittene Sache verbunden ist». Alquanto diverso l'originale: [...] ἡ δὲ δὴ ἐπιστήμη· εἰκότως, πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις καὶ πᾶσα πίστις ἐπιστήμης, πρὸς δὲ καὶ πᾶς συλλογισμὸς ἐκ τινῶν ὁμολογούμενων τὸ ἀμφισβητούμενον συνάγει καὶ βεβαίως ἀποδείκνυται ἕτερον (*dox. gr.* p. 282, 29-30, 4).

³⁴ Cfr. l'originale: ὧν ἡ ἐπιστήμη κατάλειψις ἐστίν, διὸ εἴη ἂν δυάς (*dox. gr.* p. 283, 4-5).

³⁵ Daiber, p. 103, dà: «Die Meinung aber wird zu Dreiheit gemacht, denn die Meinung kommt einer Gruppe zu und die Drei ist eine Gruppe». Nel contesto arabo quest'asserzione, come si presenta, è di non facile intendimento, soprattutto considerato il verso che segue ora ed il rilievo, relativo al «tre», nel quadro dell'atomismo, sul quale vedi oltre, pp. 340-5. Più chiaro risulta invece il greco, che però è diverso dall'arabo: ἡ δὲ δὴ δὲ τριάς ἐκ καταληψέως ἐστίν· εὐλόγως, ὅτι πολλῶν ἐστὶν ἡ δὴ δὲ τριάς πλῆθος, ὡς τριμάχαρες δαναοί· διὰ τοῦτο οὖν ἐγκρίνει τὴν τριάδα (*dox. gr.* p. 283, 5-9).

³⁶ Il verso originale è di Omero (*Odys.* ε 306; cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, p. 338).

"O Hanafiti, triplici nella beatitudine!"³⁷.

Quanto a Eraclito³⁸ e a Ippaso³⁹ che è collegato a Metaponto⁴⁰, ritennero che principio di tutte le cose è il fuoco, in quanto entrambi dicono che l'essere di tutte le cose è dal fuoco e che la loro fine è nel fuoco, e quando si estingue il fuoco se ne forma il mondo, e al primo momento il suo ispessimento, quando ispessisce e si raccoglie parte con parte, dà luogo alla terra⁴¹, e quando la terra si scioglie e le sue parti si dividono attraverso il fuoco se ne ha l'acqua per natura⁴², e anche il mondo e ogni corpo che è in esso il fuoco scinde e distingue, e il fuoco allora è il principio, in quanto da esso viene il tutto e in esso si risolve e si corrompe⁴³.

³⁷ Tra gli esempi di traduzioni di termini greci con parole arabe di diverso significato Daiber ricorda giustamente *Δαναοί*, reso con l'ar. *ḥunafā'* (op. cit., p. 10; cfr. p. 15) che, nel senso coranico dei "sostenitori della pura religione" resterebbe incomprensibile nel contesto platonico. Lo stesso termine però, ricorda ancora Daiber, significa anche "pagano". In Omero *Δαναοί* sono i Greci, designati però presso i lessicografi bizantini (quelli su cui si basarono i traduttori arabi) come οἱ Ἕλληνας: quindi, se Qostā qui è ricorso alla traduzione "pagani" e non "greci", significa che vuol presentare i Greci appunto come pagani, e in questo risente ovviamente dell'influsso siriano-cristiano; e siriano-cristiano era appunto, come suggerisce il suo stesso nome, "Costantino figlio di Luca". Aggiungerei che forse, però, per "pagani" sarebbe dovuta figurare la forma plurale *ḥanaḥiyyūn*. Cfr. al proposito [R. TRAINI-M. NALLINO], *Vocabolario arabo-italiano*, 3 voll., Roma 1966-73, s.v. *ḥanaḥiyy* e H. WEHR, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. MILTON COWAN, Wiesbaden 1971, s.v. La forma *ḥunafā'* ricorre infatti prevalentemente nelle accezioni di "monoteista", "ortodosso", "seguace della religione di Abramo" e simili.

³⁸ Ar., come in *Sahrastānī*, *Irāqlīs*.

³⁹ Ar., come in *Sahrastānī*, *Abāsīs*.

⁴⁰ Gr.: ὁ Μεταποντινός.

⁴¹ Cfr. il gr.: τοῦτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμέρεστατον αὐτοῦ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆ γίνεται (dox. gr. p. 284, 2-6).

⁴² Cfr. il gr.: ἔπειτα ἀναχλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι (dox. gr. p. 284, 6-8) anche ora, come prima, più stringato.

⁴³ In questo caso, invece, il greco è più completo rispetto all'arabo: ἀναθυμώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι (del tutto assente in arabo), πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλῶσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει (dox. gr. p. 284, 8-11). Confrontando la versione *šahrastānī*, per la quale vedi «Elenchos», IV (1983) p. 102, si nota che essa riprende interamente il greco, anzi, lo

Quanto a Epicuro figlio di Neocle⁴⁴, di Atene⁴⁵, che filosofò nei giorni di Democrito⁴⁶, fu dell'opinione che principi delle cose esistenti sono corpi percepibili razionalmente in cui non c'è vuoto, né hanno divenire, [essendo] eterni [e] incorruttibili, [che] non sopportano di essere frazionati né distrutti, né inerisce loro in alcuna delle loro parti diversità né mutamento, e sono percepibili razionalmente e si muovono nel vuoto (e) attraverso il vuoto, e pretende che questo vuoto non abbia limite e così [che] i corpi non abbiano limite, e che ai corpi [ineriscano] queste tre cose: la figura, la grandezza e il peso; quanto a Democrito, ha collegato loro due cose soltanto, e cioè la grandezza e la figura; quanto a Epicuro, aveva congiunto a queste due cose una terza cosa e cioè il peso, in quanto aveva pensato che il moto dei corpi dev'essere necessitato dal peso per ciò che si forma dal peso in seguito all'urto, e se non c'è peso non c'è moto, e che le figure dei corpi che non si dividono [sono] percepibili e non sono infinite, e non sono a uncino né intrecciate né unite nella triplicità⁴⁷ né nella forma del capello, poiché questi corpi sono facili a frammentarsi, e ciò che non si divide non è passivo né frammentabile assolutamente, ma ha figure proprie che si colgono razionalmente, ed è stato detto che essi non si dividono non perché sono al massimo della piccolezza, ma perché non sono passivi e non vi è vuoto in essi, ed egli quando disse "non si dividono", intendeva che non patiscono né si frangono né c'è vuoto in essi; quanto al fatto che [ci sono] cose indivisibili, ciò è evidente, per es. gli animali, gli elementi, il vuoto e l'unità⁴⁸.

Integra. In tale concezione così formulata sembra di trovare riecheggiata la teoria del fuoco che, per la sua estrema sottigliezza, ha il potere di sciogliere qualunque corpo, essendo in grado di penetrare in qualsiasi tipo di pori per quanto sottili, e per la quale cfr. ad es. il compendio arabo di Galeno al *Timeo* (*Galenī Compendium Timaei Platonis aliorumque Dialogorum Synopsis quae extant Fragmenta* ediderunt P. KRAUS et R. WALZER, Londinii MCMLI), p. 17, 3-14 (i riferimenti possibili sono a *Tim.* 61 A-B).

⁴⁴ Ar.: *Abīqūrs* (come in *Sahrastānī*, che non dà altre indicazioni) *ibn Nāuqls*.

⁴⁵ Ar.: *min abli Afīniyyah*, che Daiber rende ancora, letteralmente: «von den Athenern» (p. 103).

⁴⁶ Ar.: *Dimūqrītūs*; in *Sahrastānī*: *Dimqrāfīs*. Sulla sfasatura cronologica, ripresa anche dall'autore del *k. al-milal*, vedi *infra*, p. 273.

⁴⁷ Su questa asserzione, che Daiber rende con: «nicht mit dem Dreieck übereinstimmend» (p. 105) cfr. quanto accennato alla nota 35 ed oltre, pp. 340-5.

⁴⁸ Daiber, p. 105, dà: «Die Tatsache also, dass Dinge unteilbar sind, ist deutlich, wie die Lebewesen, die Elemente, die Leere und die Eins». Sulla possibile interpretazione di tale asserzione vedi *infra*, pp. 295 sgg.

Dunque, in questo testo sono associati a Pitagora prima Eraclito e Ippaso, poi Epicuro e Democrito. Mi si potrebbe obiettare che, più che associati, questi personaggi sono semplicemente menzionati di seguito a Pitagora, coerentemente, del resto, col più generale contenuto di questa parte della trattazione, intitolata « Sui principi, e su che cosa essi siano », che prevede l'esposizione dei punti di vista, nell'ordine, di Talete, Omero, Anassimandro, Anassimene, Anassagora di Clazomene e Archelao.

Bisogna però notare che alla menzione del punto di vista di Archelao riguardo ai principi segue l'asserzione secondo cui « [...] questi filosofi si susseguono l'uno all'altro⁴⁹ e con essi si compie la filosofia greca il cui principio e la cui origine vengono dall'uomo che ha nome Talete » (p. 100, 9-11 Daiber; cfr. *dox. gr.* p. 280, 13-6). Inoltre, la trattazione immediatamente successiva di Pitagora è introdotta dalle parole: « Ma la filosofia ebbe anche un altro inizio » (cfr. *dox. gr.* p. 280, 17), e seguita dalla menzione dei punti di vista di Eraclito e Ippaso, Epicuro e Democrito, e poi ancora di Empedocle, Socrate, Platone, Aristotele e Zenone di Cizico. L'intera sezione si conclude poi con queste parole: « La loro fazione si chiama 'italica', perché Pitagora ne fu fondatore in Italia, nella quale si spostò da Samo, che era la sua patria, a causa dell'oppressione del tiranno Policrate, che egli non accettava da lui » (p. 106, 12-4 Daiber). Questa precisazione, in una forma leggermente diversa, figura, nell'originale greco, subito dopo l'esposizione relativa a Pitagora⁵⁰. Ora, se essa è stata spostata qui dal traduttore, bisogna dedurre che Eraclito e Ippaso, Epicuro e Democrito non sono semplicemente *menzionati dopo* Pitagora, ma sono a lui strettamente connessi, alla pari degli altri personaggi successivamente ricordati, nel più generale contesto dell'altra filosofia (di quale filosofia, cercheremo di vedere più tardi) che, innovata da Pitagora, doveva però aver avuto — almeno dal punto di vista degli Arabi — anche altri rappresentanti. Di conseguenza, anche gli "apparentamenti" a suo tempo riscontrati nella "voce" šahra-

⁴⁹ Si tratta dunque di una esplicita formulazione di successione cronologica.

⁵⁰ Cfr. *dox. gr.* p. 283, 11-5: 'H δὲ τούτων αἰρεσις Ἰταλική προσηγορεύθη διὰ τὸν Πυθαγόραν ἐν Ἰταλίᾳ σχολάσαι· μετέστη γὰρ ἀπὸ Σάμου τῆς πατρίδος τῇ Πολυκράτους τυραννίδι δυσχερестήσας.

staniana su Pitagora non si possono considerare come la ripresa, meramente estrinseca, di una successione di filosofi già presente in una sua fonte, ma rappresentano anche la prova dell'adesione dell'autore del *k. al-milal* a un tipo di inquadramento storico-teorico della filosofia antica che nulla concedeva al casuale, ma che si fondava su una ben precisa interpretazione dei principi di larga parte del pensiero greco.

Ora, un esame approfondito del testo dei *Placita* sopra riportato può aiutarci a capire meglio il punto di vista di Šahrastānī. Sarà dunque opportuno procedere innanzitutto ad alcuni rilievi di tipo molto generale.

Il fatto che la menzione della successione Pitagora-Eraclito-Ippaso-Epicuro-Democrito non sia motivabile esclusivamente con l'ordine cronologico interno del capitolo dei *Placita* di cui ci occupiamo, mi sembra fondato su due motivi: 1) l'introduzione dei punti di vista di Epicuro e Democrito, che spezzano la cronologia degli altri personaggi (a prescindere poi dall'interna sfasatura che dichiara Epicuro contemporaneo di Democrito, e che si deve a un'errata interpretazione — pure ripresa pedissequamente da Šahrastānī — del greco κατὰ Δημόκριτον); 2) le due considerazioni, introduttiva e conclusiva, della seconda parte del capitolo in oggetto.

In particolare, quando l'autore dei *Placita* dice che « la filosofia ebbe anche un altro inizio », allude certamente a un orientamento di tipo teorico, per non dire ideologico. Per questo, fra l'altro, non ritengo accettabile la versione del Daiber che — conformemente, del resto, al greco di *dox. gr.* p. 280, 15 — traduce le parole conclusive della parte precedente con « durch sie wurde die Philosophie der Jonier vollendet » (p. 101), là dove l'ar. *yūnāniy* (etim. Ἰωνες) significa genericamente « greco », così come, nel mondo arabo, la *falsafah* indica la filosofia greca (e in molti casi addirittura quella peripatetica), in opposizione tanto a quella genuinamente araba, quanto alla *ḥikmah* di origine *mašriqiy* cui, come credo, Šahrastānī non rinuncia ad affiancare una propria elaborazione. D'altra parte, non certo "ionici" si possono considerare Anassagora e il suo allievo Archelao⁵¹ — senza parlare di Omero —, mentre

⁵¹ Archelao è nominato nei *Placita* arabi una sola volta, in questi termini: « Archelao, figlio di Apollodoro, di Atene, ricordò che principio del mondo è ciò che non ha limite, e gli attribuì l'ispessimento e la rarefazione, e da esso ciò che

si potrebbe a mio avviso ipotizzare che la "filosofia greca" che si considera a questo punto conclusa sia la filosofia "naturalistica" (pur con tutte le riserve che sono state fatte intorno a tale connotazione)⁵², almeno conformemente all'impostazione secondo cui per il mondo arabo i naturalisti, i *ṭabā'īyyūn*, sono opposti agli *ilāhiyyūn* come i sostenitori di un principio "fisico" ai sostenitori di un principio "teologico", e talora esplicitamente riacostati agli appartenenti alla *dabiriyah* materialistica⁵³.

deriva è fuoco e anche terra» (p. 100, 6-8 Daiber; cfr. *dox. gr.* p. 280, 9-12). Questo filosofo è comunemente annoverato fra i naturalisti, ma non fa parte della raccolta dei *Vorsokratiker*.

⁵² Sulla connotazione di "filosofia naturalistica" molto ci sarebbe da dire che in rapporto alle rielaborazioni arabo-islamiche del pensiero antico. Sono note le considerazioni che soprattutto in questi ultimi decenni hanno sempre più teso a far rilevare come per il pensiero cosiddetto "presocratico" e più in generale "naturalistico" le *ἀρχαί* vadano intese non tanto come entità oggettivamente notabili, quanto come *δοξασμα*. Ora, se non è dato sapere fino a che punto la mentalità dei primi pensatori potesse adombrare tale concezione, contro la più semplice ed immediata alternativa di identificare questa o quella *ἀρχή* col fuoco, l'acqua, l'aria o la terra attingibili coi sensi, essa era però già profilata con una certa chiarezza nelle opere "fisiologiche" di Aristotele, e fu poi sviluppata nella scuola peripatetica. Di conseguenza bisogna ricordare che anche gli Arabi (i quali ben conoscevano la tradizione ippocratica, parimenti sostenitrice di un analogo punto di vista, ed attinsero la loro conoscenza dei primi naturalisti da Aristotele e da dossografi a lui posteriori) dovevano avere chiara la distinzione fra elemento-*ἐπερὶν* ed elemento-*δύναμις* (aiutati in questo anche dagli sviluppi della scienza e soprattutto dell'alchimia). Di conseguenza, essi dovevano con chiarezza vedere nella storia della filosofia greca lo iato fra i pensatori che si occupavano e cercavano di motivare la realtà fenomenica, e quelli che esplicitamente parlavano (ed eventualmente ad esse ricorrevano per spiegare, almeno in parte, tale realtà e l'itinerario spirituale stesso dell'uomo) di entità "trascendenti" quali che fossero. Nel quadro della filosofia che si considera "conclusa" in questo luogo dei *Placita*, è facile vedere che anche l'infinito di Anassimandro e di Archelao dà luogo, per condensazione e rarefazione, ad elementi che hanno riscontro in entità attingibili ai sensi, e rifugge, pertanto, da spiegazioni "trascendenti" di qualsiasi tipo; ed è parimenti ovvio capire come, invece, per i sostenitori di principi "trascendenti" comunque connotati, i filosofi arabo-musulmani poterono parlare senz'altro di elaborazioni "teologizzanti".

⁵³ Più precisamente, tale distinzione va compresa nel senso che i *dabiriyūn* venivano posti fra i sostenitori del principio per cui "nulla si crea e nulla si di-

Con Pitagora, invece, principi delle cose divengono i numeri, percipibili solo razionalmente e in ogni caso non riconducibili ad alcuna entità attingibile ai sensi — e la cosa è sottolineata dagli autori arabi —, proprio come i corpuscoli atomici di Epicuro e Democrito.

Anche le posizioni di Eraclito e Ippaso possono essere in qualche modo ricondotte a questo quadro. Prescindendo dai problemi suscitati dalle affinità delle dottrine di questi due pensatori⁵⁴, affinità che una

strugge, mentre gli *ilāhiyyūn* ammettevano un principio "divino" che, nelle trasposizioni arabo-musulmane, diviene senz'altro anche principio "creatore". Si ricondurrà al proposito, a puro titolo esemplificativo, le considerazioni di Daiber sulla resa del termine *δαίμων* con l'unico Dio (*op. cit.*, pp. 11-2), e l'identificazione del Demiurgo col Creatore nella parafrasi araba del già citato riassunto del *Timeo* da parte di Galeno (vedi sopra, nota 43), pervenuti esclusivamente nella versione araba. Vorrei a questo proposito ricordare anche un passo delle *Ta'rib al-bukamā'* di al-Qifī: «Io so [...] che i sapienti sono coloro che hanno indagato le origini delle cose esistenti, e hanno studiato le qualità inerenti al Creatore con la forza della loro osservazione, e hanno sostenuto la realtà di principi primi, e si chiamano naturalisti e teologi; quanto ai *dabiriyūn* sono un'anima setta che negava [l'esistenza del] artefice regolatore del mondo, e sosteneva che il mondo non cessa di essere quello che è in sé [...] e il saggio più noto di tale setta fu Talete di Mileto [...] E coloro che fanno il suo discorso e ne seguono le opinioni si chiamano *zanādiqah* (lett.: "atei"). E la seconda setta è costituita dai *ṭabiriyūn* (scil. "naturalisti"), e sono coloro che hanno studiato le azioni e le passioni naturali, e ciò che risulta dai rapporti fra le cose esistenti [...] e glorificavano Dio Altissimo [...] solo che essi [...] negarono [...] l'esistenza dopo la morte [...] e anche costoro sono *zanādiqah* [...] E la terza setta è quella degli *ilāhiyyūn* ("teologi"), e sono i sapienti più recenti fra i Greci, come Socrate [...] Platone [...] Aristotele [...]» (p. 49, 17 sgg., ed. Lippert). Circa la possibile collocazione anche di Pitagora fra gli *ilāhiyyūn*, da parte di biografi e/o storici musulmani della filosofia greca, si può ricordare, a titolo puramente esemplificativo, il cenno della "voce" Platone, sempre nell'opera di al-Qifī, quando, dopo aver ricordato che Platone abbandonò la poesia avendo udito Socrate che diceva che essa «consiste in inganni che fanno conoscere le creature non secondo verità», il biografo aggiunge che egli allora «passò alla concezione di Pitagora sulle cose intelligibili» (cfr. p. 17, 12-4 dell'ed. cit.).

⁵⁴ Si ricordino le considerazioni della Timpanaro in merito a tale problema, riportate anche alla nota 277 della prima parte di questo lavoro (cfr. *Elenchos*, iv (1983) pp. 129-30). Alla bibliografia circa i possibili rapporti fra questi due pensatori, riportata in E. N. Roussos, *Heraklitos-Bibliographie*, Darmstadt 1971, non

volta di più mettono in discussione la legittimità di annoverare il filosofo di Efeso fra i naturalisti *tout court*⁵⁵, si può asserire che il "fuoco" non è qui certo presentato alla stregua delle altre ἀρχαὶ naturalistiche, anche se non è facile capire come, precisamente, si debba intenderlo⁵⁶. Su questa stessa linea "metafisica" (se non altro nel senso sopra chiarito) sono naturalmente inquadrabili — e inquadrati — anche i filosofi nominati dopo. Solo la menzione di Empedocle fa qualche difficoltà (per quanto la rappresentazione dei τέτταρα ῥιζώματα sia resa in termini

si sono aggiunti, per quanto mi consta, studi specifici su questo argomento negli ultimi anni.

⁵⁵ Per l'indicazione di studi generali su Eraclito, dai quali possa venire illustrazione su questo argomento, cfr. i dati, e quanto ivi esposto, del libro di R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974. Tra gli studi d'insieme sul filosofo di Efeso, comparsi dopo tale data, ricordo HERACLITUS EPHESIUS, *Fragmente*, griech. und dt. hrsg. von B. SNELL, München 1976; *Fragments*, présent. et trad. d'A. JEANNIÈRE, Paris 1977; *Frammenti*, introd., trad. e comm. di M. MARCOVICH, tr. dall'ingl. di P. Innocenti, Firenze 1978.

⁵⁶ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 1, p. 83, ove la Timpanaro così prosegue: «Che, comunque, il suo fosse un fuoco pitagorico risulta dalle equivalenze di anima-fuoco e anima-numero che di lui ci attesta Giamblico». Il riferimento è alla test. n. 11; d'altro canto, il fuoco è divinizzato nella test. n. 8; qui non posso dilungarmi oltre su una questione marginale in rapporto all'obiettivo primario della trattazione, ma non posso trascurare di menzionare gli sviluppi che sulla dottrina del fuoco si avranno con Filolao. Si ricordi anche quanto detto alle note 257 e 277 della prima parte di questo studio («Elenchos», iv (1983) pp. 128-30 e ancora *Pitagorici cit.*, pp. 82-3). Alcune valutazioni in questo senso ci consentono anche i seguenti passi, tratti dai *Placita*, attinenti a Pitagora: «Pitagora pensava che il principio del mondo fosse dal fuoco e dai cinque elementi» (p. 142, 12-3); «Pitagora ha ritenuto che, poiché erano cinque le figure, e cioè quelle che chiamiamo 'solidi' e chiamiamo 'matematici', dal cubo venisse la terra, dalla figura di fuoco [cioè la piramide, cfr. anche «Elenchos», iv (1983) p. 128, nota 257] il fuoco, da quella con otto lati l'aria e da quella con venti lati l'acqua. E da quella con dodici lati la sfera del tutto» (pp. 142, 23-144, 1). Non si può fare a meno di riaccostare questi passi alle ben note concezioni del *Timeo* platonico (in part. cfr. 55 A sgg.), riprese anche nell'epitome araba di Galeno (che in molti casi appare come una vera e propria falcidia dei concetti esposti nell'originale), e precisamente a p. 15, 2-5. Non a caso, del resto, anche nei *Placita* (cfr. p. 144, 2) si aggiunge che Platone condivise in questo l'opinione di Pitagora (πυθαγορείου) nella versione originale, per la quale cfr. *dox. gr.* p. 335, 3-4).

allegorici, ed i ῥιζώματα assimilati a Zeus, Era, Edoneo e Nesti⁵⁷), e di questo dev'essersi reso ben conto Šahraštānī, che dopo aver parlato di Epicuro e Democrito, ed essere tornato ai "detti" di Pitagora, passava senz'altro a discutere di Socrate e poi di Platone⁵⁸.

Circa il confronto possibile, in base a questi due testi, fra pitagorismo e atomismo, la trattazione può a mio avviso essere sviluppata su due piani: quello di un confronto, e lessicale e contenutistico, fra il testo dei *Placita* e quello šahraštāniano relativi all'atomismo, e quello di un confronto fra le dottrine attribuite a Pitagora (soprattutto quali emergono dalla trattazione, assai più ampia — come s'è visto — rispetto all'altra, del *k. al-milal*) e quelle attribuite a Epicuro e Democrito. Dallo stesso confronto testuale d'altra parte emergeranno, al di là delle affinità, differenze che ben possono spiegare, a quanto credo, il "progredire" della testimonianza šahraštāniana sull'altra, che quel che perde nella più limitata trattazione dell'atomismo riguadagna, come spero di riuscire a dimostrare, nella assai più vasta, e ricca di problemi, presentazione del pensiero di Pitagora.

Riporto ora in visione sinottica i luoghi paralleli delle due trattazioni per quanto concerne l'atomismo:

Aezio arabo

Šahraštānī

fa annahu kāna yarā an mabādi' 'l-
ed ha ritenuto che principi delle
-mawjūdāt ajsām mudrakah 'aql^{an}
cose esistenti sono corpi
percepibili razionalmente
(p. 102, 27-8 Daiber)
fa biya tataharraku fi 'l-ḥalā' (wa)
ed essi si muovono nel vuoto e
bi 'l-ḥalā, wa yaz'amu
attraverso il vuoto, e sostenne
an ḥādā 'l-ḥalā' lā nihāyata labu

wa kāna yarā an mabādi' 'l-mawjū-
e ha ritenuto che principi delle
dāt ajsām tudriku 'aql^{an}
cose esistenti sono corpi che si
percepiscono razionalmente
(pp. 285, 4-286, 1 Fahmi)
wa biya kānat tataharraku min
ed essi sono in movimento dal
al-ḥalā' fi 'l-ḥalā'
vuoto nel vuoto
lā nihāyata labu

⁵⁷ Questo, sulla stessa scia di una "divinizzazione" delle ἀρχαὶ naturalistiche sopra riscontrata per Ippaso e, del resto, conformemente a molte altre testimonianze relative allo stesso Empedocle (cfr. 31 A 1, par. 76; 33; B 6 D-K.).

⁵⁸ Si noti che nei *Doxographi* manca la menzione di Socrate.

che questo vuoto non ha limite (p. 104, 2-3)

wa an al-ajsām lahā hādīhi 'l-ṭalāṭa 'l-
e che i corpi hanno queste tre
ašyā'

cose:

al-šakl wa 'l-ʿaẓm wa 'l-ṭiql,
la figura, la grandezza e il peso;
fa ammā Dimūqrītūs fa annabu
quanto a Democrito, egli
kāna yalzamuhā šay'ayni faqaṭ
ha collegato loro due cose sol-
tanto,
wa humā al-ʿaẓm wa 'l-šakl
e cioè la grandezza e la figura
(p. 104, 4-6).

che non ha limite (pp. 286, 1-287)

illā an lahā ṭalāṭah ašyā'
solo che hanno tre cose:

al-šakl wa 'l-ʿaẓm wa 'l-ṭiql.
la figura, la grandezza e il peso.
wa Dimūqrītūs
e Democrito
kāna yarā an lahā šay'ayni
ha ritenuto che [inerissero] loro
due cose,
al-ʿaẓm wa 'l-šakl faqaṭ
la grandezza e la figura soltanto
(p. 287, 1-2).

La possibilità di un riscontro letterale si ferma qui, ma i due testi sono anche per le restanti parti intimamente collegati; anzi, come spero di riuscire a mostrare ora, l'esposizione šahrastāniana, che dà per scontati (per non dire che ignora) molti altri elementi presenti invece in quella dei *Placita*, ne è però l'inevitabile e necessario conseguente.

Un primo elemento di fondamentale importanza nella traduzione da Aezio, che manca però in Šahrastānī, è l'asserzione relativa all'eternità degli atomi, resa con le parole: *wa lā kawna lahā sarmīdah gayr fāsīdah* (« né hanno divenire, [essendo] eterni [e] incorruttibili »). Al termine « divenire » corrisponde l'ar. *kawn*, usualmente contrapposto a *fasād* così come, in greco, γένεσις è opposto a φθορά. Segue dunque la negazione del participio *fāsīd* che allude alla corruzione del mondo naturale, affiancata dall'aggettivo *sarmīd*, che deriva da *sarmad*, indicante l'eternità extratemporale, a parte ante e a parte post. Si vede bene quanto queste connotazioni corrispondano alle originali: ἀγέννητα, ἀδιάφθαρτα, e quanto più complessa sia la locuzione araba, in un testo che prima definiva gli atomi come « percepibili razionalmente » (cfr. il gr. λόγῳ θεωρητά di *dox. gr.* p. 285, 3-4) e « privi di vuoto » (cfr. ἀμέτοχα κενού di *dox. gr.* p. 285, 4), e subito dopo « indivisibili e indistruttibili » (ma il gr. di *dox. gr.* p. 285, 5-6 dà solo οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα), « senza diversità » (οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν

λαβεῖν in *dox. gr.* p. 285, 6-7), « né mutamento » (οὔτε ἀλλοιωθῆναι, *dox. gr.* p. 285, 7). Questo, dunque, nei *Placita*; ma nella ripresa šahrastāniana cade tutto, e il discorso prosegue con l'allusione al movimento, nei termini che si sono appena visti nel confronto testuale di cui sopra. Certamente, questa non è la sola voce che il *k. al-milal* dedica a Democrito, ma nonostante ciò è curioso che Šahrastānī ometta, in questo luogo, di alludere ad elementi tanto importanti nella caratterizzazione dei principi atomici. Se è vero, però, che gli atomi sono considerati una esemplificazione del principio secondo cui « nulla viene dal nulla », peraltro variamente interpretato e sviluppato⁵⁹ — non va nemmeno dimenticato che essi, muovendosi incessantemente nel vuoto, danno sempre luogo a nuove aggregazioni, e in questo senso essi rientrano di diritto nella sfera del divenire. Tale dimensione « esistenziale » degli atomi, come e forse più di quella della loro eternità, è ampiamente documentata nelle dossografie antiche⁶⁰, e privilegiata in modo particolare presso la tradizione araba, che proprio dal proteiforme mescolarsi dei primi principi aveva dovuto trarre ispirazione per un'adesione all'atomismo da parte ortodossa (e in particolare aš'arita) nella direzione di un suo recupero dal punto di vista occasionalistico: donde, se le singole cose, per esistere, hanno bisogno secondo questi teologi della costante volontà di Dio, che ponga in movimento

⁵⁹ Si ricordi l'elaborazione alcaica di tale principio, nel fr. 84 Lobel, riacostata, anche per la presenza del δέν, alle teorie democritee, e della quale il Lur'e si appropria per far risalire addirittura all'età di Talete l'origine del « principio di conservazione della materia »! (cfr. S. JA. LUR'E, *Demokrit, Teksty, perevod, issledovaniia*, Leningrad 1970, pp. 416-7). Senza voler cadere in eccessi di alcun genere, va certamente ricordato che questa e simili formulazioni miravano tutte ad asserire l'eternità dell'essere, relegando il divenire, e con esso il non-essere, al mondo dell'apparenza. Naturalmente non è sfuggito agli studiosi che questo era pure lo spirito delle formulazioni atomistiche di tale tenore, donde essi si sono chiesti come mai, appunto, proprio gli Arabi dell'ortodossia religiosa abbiano scelto di aderire alla teoria atomistica. Sulla recente ipotesi di H. A. Wolfson e su quelli che mi sembrano i suoi punti deboli cfr. il mio *Atomismo cit.*, pp. 4 e 82-4 e note relative. Per l'opposizione da parte della filosofia islamica all'eternità del mondo cfr. ancora lo studio di F. RAHMAN, cit. in « Elenchos », IV (1983) pp. 107-8 alla nota 40.

⁶⁰ Cfr. ad es. 67 A 7-10, 21; 68 A 1, par. 44; 37-9, 51, 57 e 58 D-K.

gli atomi, li aggregi, e poi li serbi — finché lo vuole — in ciascun particolare stato di aggregazione⁶¹, non è ben chiaro però, — o almeno non è esplicitamente chiarito dal *kalām* musulmano — se gli atomi anche *di per se stessi* siano stati creati da Dio o non siano, invece, eterni⁶². A questa dimensione vogliono ovviamente alludere i due aggettivi ἀγέννητος e ἀδιάφθορος; ma è assai probabile che Šahrastānī sia stato ben conscio delle difficoltà connesse, con l'apporto delle rielaborazioni teologiche, a tale punto di vista, dell'incertezza che sul tema degli atomi — eterni o creati? — avevano nutrito i Mutakallimūn⁶³, dell'opzione per la prima alternativa sostenuta da Muḥammad ibn Zakariyā' al-Rāzī, del resto tacciato d'eresia⁶⁴; né si dimentichino le sue stesse oscillazioni in merito al problema, ch'egli mostra di aver avuto nella *Nihāyah*⁶⁵; e sarà anche opportuno osservare qui di passaggio che, se queste considerazioni sono fondate, allora questa può ben essere un'altra prova del fatto che Šahrastānī fu molto sensibile alle problematiche, se non alle soluzioni, della scuola aš'arita, il che, come in altri casi⁶⁶, impedisce di annoverare l'autore del *k. al-milal* senza alcuna incertezza fra gli esponenti della tradizione ismailita⁶⁷.

Ma ci sono altri punti che differenziano la versione dei *Placita* arabi da quella del *k. al-milal*.

Un'asserzione di fondamentale importanza, che troviamo nella traduzione da Aezio, è quella — già ricordata nella forma ἀμέτοχα κενοῦ — per cui negli atomi « non c'è vuoto » (*lā ḥalā' fihā*, p. 102, 28), asserzione che, pure, cade completamente nel testo šahrastāniano,

⁶¹ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 80 sgg.

⁶² A questo è naturalmente connesso il problema se esista una materia eterna suddividendo la quale Dio ha poi creato gli atomi.

⁶³ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 84 sgg. Parrebbe comunque probabile che neppure le parti indivisibili abbiano, in contesti così legati all'ipotesi creazionistica, una loro sussistenza autonoma rispetto al volere divino.

⁶⁴ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 117 sgg.

⁶⁵ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 181-2, 201-3, 207-9.

⁶⁶ Come ad es. la questione degli attributi di Dio, sulla quale cfr. « Elenchos », II (1981) pp. 360-1 e III (1982) pp. 94 sgg.

⁶⁷ Sul probabile "ismailismo" di Šahrastānī cfr. « Elenchos », IV (1983) pp. 94-5 e *Encyclopédie de l'Islam*, 1^a éd., s.v.; vedi anche oltre, pp. 339-40 e note relative.

ma che invece è nei *Placita* ripresa più volte, al momento di motivare l'indivisibilità dei principi primi « non perché siano al massimo della piccolezza, ma perché sono passivi e non hanno vuoto » (*wa lā fihā ḥalā'*, p. 104, 15; cfr. ancora gr. ἀμέτοχος κενοῦ in *dox. gr.* p. 286, 13), e dove parlare di indivisibilità significa, fra l'altro, che « non c'è vuoto in essi » (*lā ḥalā' fihā*, p. 104, 16; cfr. ἀμέτοχον κενοῦ in *dox. gr.* p. 286, 15). Questo, è evidente, è un condividere l'ipotesi dell'indivisibilità a causa della durezza, di quella ἄλυτος στερεότης cioè che, nella nostra tradizione, è ricondotta alla dottrina leucippodemocritea, e non a quella epicurea⁶⁸. Testimonianze dello stesso tenore non mancano neppure nella tradizione "atomistica" araba da me a suo tempo esaminata, e ricondotte ancora, esplicitamente, a Democrito⁶⁹; si potrebbe dunque ipotizzare che Šahrastānī ometta di ricordare che negli atomi « non c'è vuoto » perché sa bene che l'indivisibilità « a causa della durezza » è teorizzata dalla scuola democritea, e non da Epicuro, del quale il testo placitano prevalentemente si occupa⁷⁰.

E continuando nel confronto fra i due testi, l'asserzione secondo cui negli atomi *lā yāruḍu* [...] *fī šay' min ajzā'ihā iḥtilāf wa lā istiḥālāh* (p. 104, 1-2: « non inerisce ad alcuna delle loro parti differenza né mutamento »), pure perduta nella lettera del *k. al-milal*, si ritrova però nella distinzione che vi troviamo fra numeri e lettere⁷¹, nel senso che la scienza del numero è la stessa per tutti, mentre le lingue variano a seconda delle città e dei paesi⁷²; si perde dunque la nega-

⁶⁸ Cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, I. *L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 396 sgg. e 410 sgg. e *Atomismo cit.*, p. 51, nota 16.

⁶⁹ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 124-5 e nota relativa, 305 e 308.

⁷⁰ Anche se, presso i *Doxographi*, non è a rigore del tutto chiaro a chi si riferiscano l'ἐλρηται e l'ἐλπη che introducono, fra le altre, la connotazione che stiamo discutendo ora.

⁷¹ Su questa concezione tornava anche Šahrastānī (cfr. « Elenchos », IV (1983) p. 99 e note 139, 167, 170-1). Il riaccostamento è particolarmente pertinente se si pensa alla possibilità di istituire un parallelismo fra atomi e numeri (sulla quale vedi *infra*, pp. 299 sgg.).

⁷² La stessa idea (che si fonda sulla distinzione fra concezione naturalistica e concezione convenzionalistica del linguaggio) ricorre, e con grande rilievo, in al-Fārābī. Cfr. in merito il mio studio *Alcuni spunti per una storia del 'tragelafio' arabo*, in « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli », XLII (1981)

zione relativa all'esistenza di differenziazioni e trasformazioni di tipo qualitativo, mentre nei testi arabi — come pure, a quanto è stato osservato, nella tradizione originale — risultano solo le tre connotazioni "quantitative" ⁷³ della forma, della grandezza e del peso. E della ridondanza d'una negazione relativa a differenziazioni qualitative ben dimostra d'essersi reso conto, al di là della lettera della traduzione da Aezio ⁷⁴, Sahrastānī.

Ancora, l'esplicita connessione fra infinità del vuoto e infinità degli atomi che in esso si muovono, accentuata nella versione araba dei *Placita* dalla presenza del termine *kadālika* (« così »), è lasciata cadere nel *k. al-milal*, dove solo il vuoto è garantito come "infinito", e il cui autore (soprattutto se per la sua conoscenza dell'atomismo si basava prevalentemente su testi aristotelici ⁷⁵) doveva probabilmente conoscere

pp. 482-500, in part. p. 488; lo stesso testo ora tradotto anche in *AL-FARABĪ'S Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, transl. with an Introd. and Notes by F. W. ZIMMERMANN, London 1981, p. 12. L'affermazione della natura convenzionalistica del linguaggio serviva ad al-Fārābī, come a più riprese chiarisce lo Zimmermann nella sua introduzione, per fondare l'esigenza di una logica che fungesse da "grammatica universale".

⁷³ Anche sulla distinzione, ormai acquisita, fra la "fisica qualitativa" dei naturalisti diversi da Democrito e la "fisica quantitativa" degli Atomisti sono state fatte, e a ragione, molte riserve. Tale differenziazione si basa sul fatto che agli atomi sono negate le cosiddette "qualità secondarie" dei corpi. Ma, se questo può essere stato un altro punto a favore dell'evoluzione dell'atomismo musulmano in senso occasionalistico (in quanto i corpi, e a maggior ragione le loro proprietà, sia sostanziali che accidentali, dipendevano dall'aggregazione degli atomi e, in ultima analisi, dalla volontà di Dio), bisogna ribadire che la connotazione di "fisica quantitativa" interessa al mondo arabo soprattutto per cercare di assicurare l'estensione ai corpi costituiti dagli atomi (e, in un secondo tempo, anche il loro movimento). Non si può dire, comunque, che il mondo arabo-musulmano abbia trovato per questo aspetto della realtà atomistica soluzioni così brillanti da riuscire a controbattere alle ben note critiche aristoteliche (su questo punto cfr. anche, in parte, *Atomismo cit.*, pp. 88, 98-9 e 123).

⁷⁴ Si noti infatti che, se il gr. ἀλλοιωθῆναι può ben essere reso, in arabo, con la negazione del dativo di possesso (*wa lā istiḥālah*), assai meno aderente all'originale οὐτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν appare la prima negazione, *lā iḥtilāl*.

⁷⁵ Di tale ipotesi, da me a suo tempo formulata (cfr. *Atomismo cit.*, pp. 180-1 e ancora *Per l'ipotesi di un influsso della scepsi sulla filosofia islamica*, in *Lo*

le riserve di cui era stata fatta oggetto un'esplicita teorizzazione dell'infinità numerica degli atomi ⁷⁶; ma anche su questo punto mi si consenta di tornare fra breve.

Nel resoconto placitiano che segue, relativo all'influenza del peso sul moto degli atomi, si ritrova un accenno di spiegazione di tale moto, ben più semplicistico di quello che i testi epicurei lascerebbero supporre ⁷⁷; ed esso è ancora una volta sottaciuto da Sahrastānī che

scetticismo antico, "Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico" del C.N.R., Roma 5-8 novembre 1980, a cura di G. GIANNANTONI, Napoli 1981, pp. 415-34), si può tener conto anche per gli altri rilievi fatti nel corso della presente discussione. In particolare, circa la posizione dello Stagirita in merito all'infinità numerica degli atomi, vedi *infra*.

⁷⁶ Fra le testimonianze dieliane in merito cfr. ad es. 67 A 9 e 15 e 68 A 37 e 41.

⁷⁷ Il presente testo mi sembra comunque una prova del fatto che, in ogni caso, gli Arabi conobbero tale teoria, per la quale cfr., in EPICURO, *ad Her.* 43-4 e 61-2 (luoghi ove però non ricorre il termine πλῆρη per cui cfr. invece *ad Her.* 53, 5 e *ad Pyth.* 103, 2). Varrà però la pena di notare, di passaggio, che il traduttore arabo integra un originale piuttosto stringato: ἀνάγκη γάρ, φησὶ, κινεῖσθαι τὰ σώματα τῇ τοῦ βάρους πλῆρη· ἐπεὶ οὐ κινηθήσεται (*dox. gr.* p. 286, 1-3). « Ciò che si forma dal peso in seguito all'urto » potrebbe, nel testo arabo, essere un'allusione al *clinamen*, per il quale cfr. LUCR. II 246 sgg. nonché lo stesso Aët. I 12, 5. Nella nostra prospettiva, possiamo limitarci a notare che il testo di cui ci occupiamo non sembra voler porre l'accento sulla dibattuta questione dell'isotachia e, d'altro canto, dà il fenomeno dell'urto come un fatto acquisito, tale che determina il moto multidirezionale degli atomi urtati, a seconda del peso di questi e del peso degli atomi che li hanno urtati (cfr. a questo proposito le spiegazioni dell'Arrighetti in EPICURO, *Opere*, Introduzione, testo critico, traduzione e note di G. ARRIGHETTI, Torino 1960, pp. 467-8). Se d'altra parte, come sottolinea la Isnardi Parente (EPICURO, *Opere*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Torino 1983, 2^a ed., pp. 17 sgg.), la teoria epicurea del moto è anche il risultato della mediazione delle critiche aristoteliche attraverso la polemica stoica, si può ben comprendere (a prescindere dal fatto se Lucrezio abbia potuto esser noto al mondo arabo) da dove gli Arabi poterono venire a conoscenza della teoria del *clinamen* (sulla quale cfr. anche EPICURO, *Opere*, *Frammenti*, *Testimonianze sulla sua vita*, tradotte con introduzione e commento da E. BIGNONE, Roma 1964, rist. anast. dell'ed. Bari 1920, pp. 77-8 e 225-38 *passim* nonché EPICURO, *The Extant Remains*, with short critical apparatus translation and notes by C. BAILEY, New York 1970, pp. 186-7 e anche 216). Il testo di Aezio sopra citato (riportato nella

(presumibilmente a differenza del modello aeziano) sembra svolgere il suo discorso sull'atomismo soprattutto avendo l'occhio a Democrito, e non ad Epicuro⁷⁸. E proprio a Democrito — e non prima — egli attribuisce l'indivisibilità dei primi principi, pur avendo precedentemente nominato un altro "Atomista". Del resto, nemmeno in altri luoghi del *k. al-milal*, se non vado errata, egli collega ad Epicuro la teoria dell'indivisibilità dei principi primi⁷⁹, teoria che, invece, è a costui esplicitamente riferita in altro luogo dei *Placita*⁸⁰. Invece, egli attribuisce anche a Democrito, come prima ad Epicuro, la concezione dell'intelligibilità dei primi principi, caratteristica che, evidentemente, assai più di quella dell'indivisibilità poteva interessarlo in un contesto dedicato all'"altra filosofia", avviata da Pitagora.

Subito dopo, egli passa a dire che gli atomi si muovono e si incontrano « necessariamente e per caso », ribadendo per ben quattro volte la connotazione della casualità e affiancandole, l'ultima, quella dell'urto. L'accusativo avverbiale *idtirār^{an}* (« necessariamente »), ricorre sia nei *Placita* arabi sia nel *k. al-milal*, ma, ancora una volta, le coincidenze si fermano qui. Si nota infatti che mentre Šahrastānī si diffonde a spiegare il senso della locuzione *bi'l-ittifāq* (« per caso ») quale

versione araba alla nota 80 di questo lavoro) sembra attribuire il βάρος ai corpi ἐξ ἐκείνων (scil. gli atomi) συγκρίματα, e attribuisce il moto degli atomi a στάθμη, παρέγκλις, πληγή e παλμός. In particolare, si noterà quanto sfumata in arabo sia la resa di παρέγκλις con *mayl* e di παλμός con *irtās*.

⁷⁸ Cfr. sopra, p. 281 e nota 70.

⁷⁹ Cfr. infatti la "voce" Epicuro, che riguardo all'"ontologia" dice: « In opposizione ai primi [filosofi] circa i primi [principi] disse che i principi sono due, il vuoto e le forme, e che il vuoto è spazio vuoto, mentre le forme sono al di là dello spazio e del vuoto, e da esse cominciano tutte le cose esistenti [...] e si risolvono in esse [...] » (p. 332, 8-335, 2). Sul resto della "voce" cfr. il mio *Atomismo cit.*, pp. 43-6.

⁸⁰ Cfr. ad es. pp. 124, 25-126, 1: « Epicuro ha ritenuto che i corpi fossero percepibili e che i primi fra essi fossero semplici. Quanto a quelli mescolati da quei primi (cioè, risultato della loro mescolanza), sono tutti pesanti, e quelli che non si dividono si muovono ora in linea retta e direttamente, ora secondo un'inclinazione e una curva. Quanto a quelli che si muovono verso l'alto, il loro moto è per una spinta e un tremore ». Anche questa testimonianza si può collegare a quanto detto sopra, alla nota 77.

garanzia di un moto "in tutte le direzioni" e attribuendo parallelamente agli Atomisti la negazione dell'esistenza di un "Demiurgo" che avrebbe, nel suo disegno provvidenzialistico, in qualche modo costretto, necessitato, il moto degli atomi (là dove un Demiurgo ammettono, secondo lo stesso autore, i Pitagorici i quali, presso i *Placita*, risultano credere addirittura in un "Creatore"⁸¹), egli non chiarisce invece affatto il significato della locuzione *idtirār^{an}*, che è evidentemente un residuo, qui non più sufficientemente motivabile, della rozza spiegazione dei *Placita* che la spiegava con l'urto conseguente al peso. Gli atomi del Democrito šahrastāniano dunque casualmente si muovono e casualmente si urtano (e ben a proposito, forse, il termine *qar^r* della traduzione da Aezio, corrispondente al greco πληγή, risulta sostituito qui da *ḥabṭah*⁸²). E d'altra parte, se avesse voluto approfondire la questione, non sarebbero mancati a Šahrastānī, dai *Placita*, ulteriori chiarimenti sul modo in cui si sarebbe potuta e dovuta intendere la "necessità", tanto presso Democrito quanto presso Epicuro⁸³.

D'altro canto, il nostro discorso su questo passo non può fermarsi

⁸¹ Cfr. *Placita*, p. 140, 17-9: « Pitagora e gli Stoici ritengono che il mondo è generato e che Dio — lode e gloria a Lui — lo ha generato, e che esso per sua natura è corruttibile, perché è sensibile in quanto è corpo, e che non si corrompe grazie al suo governo da parte di Dio Altissimo e per la cura che Egli ne ha ». Si notino le invocazioni e gli appellativi di Dio, propri di tutta la letteratura islamica, che si sono ovviamente aggiunti all'originale (*dox. gr.* 330, 15-331, 3; su questo cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, p. 26). Per quanto concerne poi la mia traduzione della seconda forma di *kāna* con "generare", essa non va, ovviamente, presa alla lettera.

⁸² Invero, nei lessici, solo *ḥabṭah* si trova prevalentemente accreditato nell'accezione di "urto", "colpo" (cfr. fra tutti R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 voll., Leyde 1881, s.v.), che precisa: « heurt d'un corps contre un autre corps »; per *qar^r*, lo stesso Dozy attribuisce il significato di "battere" alla sola radice verbale; accezioni del tutto diverse danno altri lessici.

⁸³ Cfr. *Placita*, pp. 132, 26-134, 2: « Parmenide e Democrito sono stati dell'avviso che tutte le cose sono di necessità e che la necessità è la fortuna, e la vendetta, e la direzione, e la fattrice del tutto »; 134, 8: « Democrito pensava che [la sostanza della necessità] è la durezza, la corruzione e l'urto dell'elemento »; 136, 17-8: « Epicuro pensava che il caso fosse una causa senza stabilità, né nell'intento, né nel tempo, né nel luogo ».

qui, perché il testo greco presenta un'apparente sfasatura di cui Šahrastānī, tagliandolo ed elaborandolo come si è appena detto, mostra di aver colto il vero significato assai meglio del traduttore arabo dei *Placita*. Subito dopo l'allusione al peso degli atomi, leggiamo in Aezio: εἶναι δὲ τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων ἀπερίληπτα, οὐκ ἄπειρα, dove ἀπερίληπτον sembrerebbe (il che è chiarito anche dal testo diogeniano addotto in nota dal Diels⁸⁴) precisare il senso da attribuire ad ἄπειρον: «le forme degli atomi sono indeterminate, non infinite». Ma prima, come ho già ricordato, era stato detto che, come il vuoto, anche τὰ σώματα erano ἄπειρα⁸⁵. C'è una contraddizione fra i due testi, o piuttosto non bisognerà credere che τὰ σώματα non sono la stessa cosa di τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων? Non vorrà dire, il testo, che se i σώματα ἄτομοι sono infiniti, l'infinità (presumibilmente, infinità numerica) non esclude la negazione dell'infinità (numerica) delle loro figure, là dove, invece, si potrebbe meglio parlare, per esse, di "indeterminatezza"? Questa nuova ambiguità del testo può, ancora una volta, esser stata la causa dell'omissione šahrastāniana già segnalata, relativa all'infinità degli atomi⁸⁶, ma non si può dire che il traduttore arabo di Aezio sia, da parte sua, rimasto del tutto indifferente ad essa. L'ἀπειρία dei σώματα (per la quale, del resto, non mancano chiarimenti in altri luoghi dei *Placita*)⁸⁷ viene da lui resa con una nuova

⁸⁴ Si tratta di DIOGENE LAERZIO x 42: τὰ ἄτομα [...] ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων [...] καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ἔμμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι (cit. in *dox. gr.* p. 286).

⁸⁵ Vedi sopra, p. 271.

⁸⁶ Cfr. sopra, p. 282.

⁸⁷ Cfr. *Placita*, p. 128, 2-3: «Il gruppo di Talete e Pitagora riteneva che i corpi fossero passivi e che si dividessero sempre all'infinito. Quanto a coloro che dicono che non si dividono, attestavano per il taglio un limite e [dicevano che esso] non è infinito». Per altri passi dello stesso tenore cfr. anche *infra*, note 103, 135 e 140. Sul tema che ci interessa assai chiaro è il testo di p. 128, 20-2: «Leucippo, Democrito, Demetrio, Metrodoro ed Epicuro hanno sostenuto che ciò che non si taglia è infinito nella molteplicità e che il vuoto è infinito nella grandezza», da me già citato sopra, alla nota 1. Cfr. anche p. 138, 16-7: «Democrito, Epicuro e il loro maestro Metrodoro ritenevano che il mondo fosse infinito, senza limite in ogni situazione». Il termine "situazione" non è molto perspicuo, ma lo stesso si può

negazione del dativo di possesso: *lā nihāyata lahā*; e se questa e simili fraseologie vengono comunemente tradotte in termini di "infinità", è chiaro che il significato originario, del "non aver limite", si adatta assai meglio al vuoto-ricettacolo che non ai corpi ospitati da quel ricettacolo e, di nuovo, comunque il "limite" si voglia connotare. E la "diversa infinità" delle "figure" dei corpi indivisibili è a sua volta resa con una doppia negazione — *wa laysat gayr mutanāhiyah*, «non sono non finite» —, non preceduta però da alcuna restrizione di significato analoga a quella che si potrebbe supporre dietro il gr. ἀπερίληπτος ma, ancora una volta, insieme alla qualifica di *mudrakah*, «percepibili»: il traduttore non ha compreso il termine originale, o l'ha confuso con uno simile, come ad es. αἰσθητός? Meno probabile, invece, una corruzione del testo arabo⁸⁸, mentre si può notare che forse il traduttore ha voluto, con questa sostituzione, schivare l'accusa di essersi contraddetto, ma che nello stesso tempo egli crea un contrasto ancor più rimarchevole — associando la nozione di "percepibilità" a quella della negazione dell'infinità — con la caratterizzazione greca dei corpi primigeni i quali, oltre ad esser dichiarati infiniti erano anche detti "percepibili razionalmente"⁸⁹, là dove *mudrak* da solo significa senza dubbio "percepibile attraverso il senso"⁹⁰.

Viene allora spontaneo pensare che, se il perspicace e filologica-

dire della versione tedesca «Lage» (p. 139) e dell'ar. *qawām*, corrispondente al gr. κατὰ πᾶσαν (*dox. gr.* p. 327, 16). Da notare anche l'altra — più grave — modificazione rispetto all'originale, là dove leggiamo, per Metrodoro, la qualifica *ustāḡhumā* (col duale), mentre il greco recita: [καὶ ὁ τούτου καθηγητῆς Μητροδόωρος] (*dox. gr.* p. 327, 14-5).

⁸⁸ Come risulta, sia dall'apparato filologico *ad loc.* (cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, p. 255), sia dalla mancanza di radici verbali arabe che potrebbero aver indotto a una corruzione di tal genere.

⁸⁹ Vedi sopra, p. 271.

⁹⁰ In genere i lessici arabi danno alla radice *d-r-k* e alle sue varie forme il significato di "comprendere", "intendere" e simili. Kazimirski, anzi, specifica "percepire con l'intelletto", opponendo *mudrak* a *maḥsūs* (cfr. A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, revue et corrigé par I. GALLET, 4 voll., Caïre 1875, s.v.). Tuttavia "percepire col senso" è accezione accolta specificatamente, fra le altre, in E. W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, 8 voll., 1955-56, s.v.

mente "preparato" traduttore arabo non voleva — e certo, egli non voleva — sconfessare quanto immediatamente letto sopra e, soprattutto, se non si poteva (né si doveva) imputare la contraddizione al testo originale, allora più probabilmente τὰ σώματα e τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων sono cose diverse. E che cosa siano τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων ce lo chiarisce appunto Qostā assai meglio di Aezio, proprio sostituendo *mudrakah* ad ἀπερίληπτα.

Ma procediamo con ordine. Nel greco, una motivazione dell'asserzione appena esaminata è che μὴ γὰρ εἶναι μήτ' ἀγκιστροειδῆς μήτε τριαινοειδῆς μήτε κριχοειδῆς ταῦτα γὰρ τὰ σχήματα εὐθραυστά ἐστίν (*dox. gr.* p. 286, 5-8); mentre l'arabo, dopo aver sostenuto che le figure dei corpi che non si dividono sono percepibili e non sono infinite, dice: *wa laysat sinnāriyyah wa lā muṣṭabikah wa lā mutṭahidah bi 'l-taṭliṭ wa lā fī ṣūratī 'l-ṣā'ir li-anna hādihī 'l-aṣām sablatu 'l-tafattut* (p. 104, 11-2 Daiber: « e non sono a uncino né intrecciate né unite nella triplicità né nella forma del capello, poiché questi corpi [sono] facili a frammentarsi »). Confrontando i due luoghi, notiamo che manca il riscontro di *muṣṭabikah* nell'originale, mentre *mutṭahidah bi 'l-taṭliṭ* può significare ben altro che τριαινοειδῆς, così come *lā fī ṣūratī 'l-ṣā'ir* non corrisponde — o almeno, non esattamente, ma forse il traduttore arabo ha pensato ai "riccioli" —, a κριχοειδῆς. Riservandomi di tornare più oltre sulla prima locuzione⁹¹, osserverò qui che nella tradizione islamica il capello è spesso portato quale esempio di ente indivisibile — almeno ai mezzi umani — per la sua estrema sottigliezza⁹², e di conseguenza, asserire che « le figure di questi corpi [...] non [sono] nella forma del capello » è proprio la premessa di « questi corpi si sbriciolano facilmente ». Se, dunque, questa proprietà è, come le altre, in netto contrasto con quelle che dovrebbero essere le proprietà degli atomi, essa è però la sola direttamente collegata alla frangibilità dei corpi, mentre nulla hanno a che vedere con essa la percepibilità, la finitezza, il loro non essere uncinate né intrecciate. Forse, dunque, e considerato anche

⁹¹ Vedi oltre, pp. 340-2.

⁹² Cfr. ad es. la quinta obiezione di Ibn Ḥazm all'atomismo (*k. al-fiṣal*, pp. 98, 15-99, 21 dell'ed. Cairo 1347 H., da me tradotta in *Atomismo cit.*, pp. 157-8).

che *lā fī ṣūratī 'l-ṣā'ir* si è notevolmente allontanato dall'originario κριχοειδῆς, si potrebbe vocalizzare *lā fī ṣūratī 'l-ṣī'r* e intendere « non [sono] nella forma della conoscenza (razionale) »: perché la conoscenza razionale è quella grazie alla quale si attingono gli atomi ma non — e ben lo sottolineerebbe, in armonia proprio con questa nuova ipotesi di lezione, la presenza, nel contesto arabo, del termine *mudrakah* — « le figure di questi ».

Ma per tornare all'aggettivazione del greco, è opportuno notare anche che, se τριαινοειδῆς e κριχοειδῆς non hanno riscontri ulteriori nel lessico atomistico, ἀγκιστροειδῆς, come ci suggerisce l'*Index verborum* dei *Vorsokratiker*, ricorre tre volte (in 67 A 11 e A 23 e in 68 A 37 D.-K.), proprio come caratterizzazione di una delle "figure degli atomi". Né, del resto, in queste stesse testimonianze, mancano altri aggettivi di significato vicino a τριαινοειδῆς e a κριχοειδῆς⁹³. Allora, questo contesto vuole, ancora una volta, escludere per τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων proprietà che sono invece proprie dei σώματα ἄτομοι (così come — si noti bene — per Pitagora gli elementi sono « circolari »⁹⁴ e i colori — proprio come per gli atomisti — risultano dalla « mescolanza degli elementi »⁹⁵). Infatti, il discorso conclude che ταῦτα [...]

⁹³ Cfr. ad es.: 67 A 11 e 24; 68 A 37, 45, 80, 129, 132, 135 D.-K.

⁹⁴ Cfr. *Placita*, p. 126, 9-10: « I seguaci di Pitagora ritenevano che le figure dei quattro elementi fossero circolari, eccetto il fuoco, il più alto, che nella sua figura è conico ». L'aggettivo è corrispondente al gr. *κωνοειδῆς* (e in conseguenza Daiber, p. 127, dà « kegelförmig »), ma letteralmente l'ar. *ṣanaubariyy* significa « a forma di pigna ». Sull'uso di questo termine anche in relazione al "cuore", sede del fuoco interiore, cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, p. 314, nota 507. Ancora sulla raffigurazione geometrica del fuoco può valere la pena ricordare la testimonianza 68 A 73 D.-K. ove leggiamo: « Si è incerti su questo fatto: perché la forma della fiamma è piramidale; e Democrito dice che, giacché le estremità della fiamma si raffreddano, essa si contrae ivi in piccolo spazio e diventa acuta all'estremità » (trad. di V.E. Alfieri in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Bari 1969, p. 696; tratta da THEOPHR. *de ign.* 52).

⁹⁵ Cfr. *Placita*, p. 126, 13: « I Pitagorici chiamavano la superficie del corpo 'colore', e p. 126, 20-3: « La setta di Pitagora diceva che i generi dei colori sono il bianco, il nero, il rosso e il giallo, e che le differenze dei colori si formano dall'adattamento della mescolanza degli elementi (Daiber, p. 127: « von der besonderen Art der Mischung der Elemente herrühren »), e che la loro diversità negli

σχήματα sono εὐθραυστα. Essi non possono, di conseguenza, in nessun modo esser presi per "atomi"; e di nuovo la terminologia dell'arabo ci risulta illuminante, in quanto, se prima avevamo in *aškāl al-ajsām allatī laysat mutajazza'ah* un calco letterale di τὰ σχήματα τῶν ἀτόμων, ora gli σχήματα sono senz'altro esplicitati come *ajsām*, « corpi ». E di nuovo: alla considerazione immediatamente seguente: αἱ δὲ ἄτομοι ἀπαθεῖς ἄθραυστοι. Ἰδία δὲ ἔχειν σχήματα λόγῳ θεωρητά, fa riscontro l'ar. *fa ammā allatī* (sott.: *ajsām*) *lā tatajazza'u fa innahā lā taqbal al-infī'āl wa lā al-tafattut batt^{an} lākinna lahā aškāl taḥussuhā tudriku 'aql^{an}* che è ancora il calco letterale del greco e, quanto più importa qui, ristabilisce la distinzione degli atomi rispetto a quelli che null'altro sono, come "corpi naturali", se non il risultato dell'aggregazione dei corpi primi; là dove anche gli *aškāl al-ajsām allatī laysat mutajazza'ah* sono le sembianze esteriori degli atomi, esistenti e sensibili — come direbbe l'arabo: *mawjūdāt* e *maḥsūsāt*.

A tale interpretazione, del resto, incoraggiano numerosi altri luoghi del testo aeziano⁹⁶; né deve sconcertare il fatto che poche righe prima

animali è a seconda della differenza dei luoghi e dell'aria». Sarà opportuno ancora una volta riaccostare a queste le seguenti testimonianze relative a Democrito: 68 A 125: « Secondo Democrito in natura non esiste affatto il colore, giacché gli elementi sono privi di qualità, sia i corpuscoli solidi che il vuoto [...] E le specie di questi colori secondo l'apparenza sono quattro: il bianco, il nero, il rosso, il verde » (trad. V. E. Alfieri in *I Presocratici cit.*, vol. II, p. 712; la testimonianza è tratta da Aët. I 15,8 = *dox. gr.* 314) e 68 A 126 D.-K.

⁹⁶ Cfr. *Placita*, p. 122, 3-6, sui due modi di intendere la materia: « I seguaci di Talete, di Pitagora e degli Stoici dicono dell'elemento (Daiber, p. 123: « Materie ») che esso nel suo complesso cambia, si trasforma, si altera e scorre. I seguaci di Democrito dicono che l'elemento primo non è impressionabile ed è ciò che non si taglia e il vuoto e ciò che non è corpo »; p. 133, 15-21 sulle caratteristiche della materia: « Empedocle, Epicuro e il gruppo di coloro che pensavano che l'essere del mondo fosse per l'aggregazione dei corpi sottili, ponevano come necessarie l'aggregazione e la disgiunzione, e non ponevano come necessarie la generazione e la corruzione, e ciò in quanto essi pensavano che la generazione non avviene per trasformazione qualitativa, ma per aggregazione quantitativa (cfr. su questa testimonianza quanto detto sopra, alla nota 73); Pitagora e il gruppo di coloro che posero come necessario per l'elemento che esso sia passivo, posero come necessarie la generazione e la corruzione nella realtà, e ciò perché

šakl era una delle tre proprietà direttamente collegate agli atomi: in un momento in cui il lessico filosofico arabo si va formando, è perfettamente legittimo che uno stesso termine renda (come del resto il gr. σχῆμα) una volta il concetto di εἶδος, anzi, di ὁυσμός⁹⁷, e una volta quello di μορφή⁹⁸. Ma l'enfasi massima va posta, a mio avviso, sull'uso parallelo di *šakl* che Šahrastānī fa in 287,5 Fahmi: *šuwār hādā 'l-ālam wa aškālūhā*, cioè « le forme di questo mondo e le sue figure », in un contesto che prelude proprio a quell'asserzione dell'origine casuale delle sostanze del mondo dal casuale urto degli atomi, di cui discutevamo prima. Spero dunque d'esser riuscita a dimostrare come il contesto šahrastanianiano, nel suo "equilibrio", attesti che l'autore del *k. al-milal* aveva perfettamente compreso, e meglio anche del traduttore dei *Placita* (che però, d'altronde, ha i limiti del "traduttore", che non è, cioè, un elaboratore), l'oscillazione del corrispondente luogo aeziano, e che il risultato ne è l'"epurazione" del modello, nel senso che si è avuto modo di apprezzare⁹⁹.

E sulla linea interpretativa qui proposta si inserisce, oltre alle altre sopra citate¹⁰⁰, l'asserzione riferita a Pitagora secondo cui *al-ajsām qābilat al-infī'āl wa annahā tatajazza'u dā'im^{an} bi-lā nihāyah* (p. 128, 2-3¹⁰¹): « i corpi sono passivi e si dividono sempre all'infinito ».

essi ritennero che la generazione avviene dalla trasformazione degli elementi e dalla loro traslazione »; p. 140, 8-10, sugli atomi: « Democrito ed Epicuro e tutti coloro che parlavano dei [corpi] che non si tagliano e del vuoto, non pensavano che esso fosse animato, né ordinato secondo l'amministrazione, ma che fosse ordinato secondo una necessità non razionale »; e poche righe prima (rr. 4-5): « Quanto ad Epicuro, credeva che fosse possibile che i mondi siano circolari e che fosse possibile che essi abbiano altre forme ».

⁹⁷ Cfr. ad es. 67 A 6, 14, 15, 24, 32; 68 A 38, 45, 125, 135 (ma anche 135, par. 69) D.-K.

⁹⁸ Cfr. ad es. 59 A 45; 67 A 1, par. 31, 7-9, 11, 24; 68 A 37, 38, 41, 45, 47, e B 165 D.-K.

⁹⁹ Cfr. « Elenchos », IV (1983) pp. 102-3.

¹⁰⁰ Vedi sopra, nota 96.

¹⁰¹ In questo testo, Pitagora è associato a Talete. Il passo continua opponendo Atomisti e Pitagorici: « Coloro che dicevano che essi non si tagliano ponevano come necessario per il taglio un punto di arresto, e [dicevano] che esso non va all'infinito » (rr. 4-5).

nito»), asserzione che, è superfluo rilevarlo, è esattamente contraria a quelle relative agli atomi e, come tale, sembrerebbe infirmare la validità di qualsiasi ipotesi volta a dimostrare, su basi testuali, che nel mondo islamico sia stato istituito un parallelismo fra dottrine pitagoriche e dottrine atomistiche, ove non si vogliano ancora una volta identificare gli *ajsām* di questo testo con i "corpi naturali" dei luoghi sopra esaminati, tutti contrari anch'essi rispetto alle attestazioni sugli atomi.

Possiamo così venire alla discussione dell'ultimo punto di confronto fra la trattazione atomistica dei *Placita* e quella, sullo stesso argomento, del *k. al-milal*: la descrizione e le motivazioni dell'indivisibilità degli atomi.

Si sarà notato che Šahrastānī allude assai genericamente a tale indivisibilità, senza spiegarla affatto: egli si limita a dire che *tilka al-ajsām lā tatajazza'u ay lā tanfa'ilu wa lā tankasiru* (p. 287, 3: « quei corpi non si tagliano, cioè non patiscono e non si frangono »). La genericità di questa asserzione è piuttosto sorprendente, dato che la caratteristica fondamentale degli atomi (espressa dalla loro stessa denominazione¹⁰²) è proprio l'indivisibilità. Ma prima di cercare i possibili motivi della posizione šahrastāniana, esaminiamo meglio questa sua asserzione.

Essa è la forma condensata di una serie di attestazioni di indivisibilità presenti nei *Placita*, e tutte riferite a Epicuro: a) *lā yahtamilu an tukassara wa lā an tunhašama* (p. 104, 1: « non sopportano di essere frazionate né distrutte »)¹⁰³; b) *allatī laysat mutajazza'ah* (p. 104, 10-1:

¹⁰² Sulla storia del modo in cui in arabo vengono designati il termine e il concetto di atomo, cfr. il mio *Note sulla terminologia atomistica araba e greca*, « La Parola del Passato », CLXX (1976) pp. 363-75.

¹⁰³ Questo riaccostamento, che segue immediatamente la considerazione sull'eternità degli atomi, sopra discussa, mi sembra particolarmente interessante perché potrebbe far supporre che la "divisione" implichi la "distruzione". Ciò, naturalmente, trattandosi di una prospettiva atomistica, non tanto nel senso che progressive suddivisioni avrebbero "ridotto al nulla" l'oggetto in questione, ma nel senso che la divisione ne avrebbe distrutto la "forma". In effetti, la "forma" degli atomi è spessissimo nominata nel testo pseudo-plutarco, anzi, sembra che proprio ad essa vengano attribuite le cause delle proprietà degli atomi. Il problema qui accen-

« che non sono tagliabili »); c) *fa ammā allatī lā tatajazza'u fainnahā lā taqbal al-infī'āl wa lā 'l-tafattut batt^m* (p. 104, 12-3: « quanto a quelli che non si tagliano, non sono passivi né frammentabili assolutamente »); d) *wa qīla innahā lā tatajazza'u [...] min qabl annahā lā taqbal al-infī'āl wa lā fihā ḥalā'* (p. 104, 14-5: « e fu detto che essi non si tagliano [...] perché non sono passivi e non hanno vuoto »); e) *īdan qāla lā tatajazza'u innamā ya'nī annahā ḡayr munfa'ilah wa ḡayr munkasirah wa lā ḥalā' fihā* (p. 104, 15-6: « quando disse: non si tagliano, intese che essi non sono passivi, né frangibili, né contengono vuoto »).

Ora, l'asserzione di Šahrastānī è più esattamente la trasposizione di parte di quest'ultima frase, dove *ya'nī* è sostituito da *ay*, e i due participi passivi — come spesso accade nel *k. al-milal* — da forme verbali passive¹⁰⁴. Quando proposi, in altra sede, di emendare nel testo šahrastāniano *tanfa'ilu* con *tanfa'ilu*¹⁰⁵, non avevo ancora letto questi luoghi dei *Placita* arabi che certo possono spiegare perché si trovi, nel passo del *k. al-milal*, un verbo apparentemente estraneo al contesto generale del discorso. Forse, però, l'emendamento di quel passo nella direzione da me proposta può ancora essere accolto, sulla base delle seguenti considerazioni: nel *k. al-milal* i due verbi sono un'esplicazione dell'indivisibilità, dunque dire che gli atomi non si tagliano "perché non si dividono e non si frangono" risulta, credo, più proprio che dire che essi non si tagliano "perché non patiscono e non si frangono", dove, invece, nei *Placita* l'elemento del "patire" — ivi variamente espresso — è affiancato a quello della "mancanza di vuoto": il che indica a mio avviso che il fatto che gli atomi non si tagliano è, invece che una spiegazione, una conseguenza del concorso di quei tre elementi congiunti. All'emendamento da me proposto non mancherebbero, del resto, precedenti in alcuni testi arabi di contenuto affine a quelli esaminati in questa sede¹⁰⁶.

nato è del resto ben sentito da Šahrastānī. Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 98 sgg. e note relative.

¹⁰⁴ Cfr. ad es. la sostituzione di *tudriku* a *mudrak* a p. 286, 1.

¹⁰⁵ Cfr. *Atomismo cit.*, p. 40, nota 46.

¹⁰⁶ Mi riferisco in particolare ad alcuni luoghi della versione araba del IV libro dei *Meteorologica* di Aristotele, che si deve a Yahyā ibn Bīṭrīq, come ad es.: « La

Ma, di nuovo: forse la genericità della trattazione šahrastaniana relativa alle motivazioni "tecniche" dell'indivisibilità si spiega con una particolare sensibilità dell'autore del *k. al-milal* per il fatto che, nel testo dei *Placita* (e questo risalta particolarmente nella scelta, da parte di Qoṣṭā, di speciali termini e locuzioni), il problema dell'indivisibilità non è, o non è più soltanto, un problema *atomistico*.

Esso, infatti, vi si salda con la concezione pitagorica dei numeri; e questa considerazione ci permette di passare all'altro punto della discussione, quello del confronto della trattazione più specialmente riferita a Pitagora con quanto vien detto degli "Atomisti". Tale confronto ci porrà poi in condizione, ad esempio, di capire meglio il senso della scelta di una locuzione come *mutṭahidāh bi 'l-taṭlīt* per rendere l'assai più anonimo termine greco τριαινοειδής. In particolare, è la chiusa della sezione "atomistica" di questo testo che realizza già essa la saldatura con la sezione "pitagorica"; infatti, il greco recita: *ὅτι δὲ ἔστιν ἄτομος, σαφές· καὶ γὰρ ἔστι στοιχεῖα αἰὲν ὄντα καὶ ζῶα κενὰ καὶ ἡ μόνάς* (*dox. gr.* p. 286, 15-7). Anche questo testo si differenzia notevolmente dalla sua traduzione — forse dovrei dire rielaborazione — araba:

rottura [...] (è) la divisione del corpo in parti grandi o piccole di misura, in una parte o in [più] parti, perché una sola non si oppone di per se stessa. E dei corpi, alcuni si sbriciolano, altri si frangono; e la frattura è una divisione del corpo in parti grandi, mentre lo sbriciolamento è divisione in parti sottili, piccole di misura [...]; qui lo "sbriciolarsi" e il "frangersi" sono rispettivamente resi da termini derivati dalle radici *f-ṣ-l* e *k-s-r* (per questo testo, cfr. C. BAFFIONI, *La tradizione araba del IV libro dei 'Meteorologica' di Aristotele*, Suppl. n. 23 agli « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli », XL (1980) fasc. 2, pp. 1-104, alle pp. 34-5); e ancora si veda la definizione del fendibile (*ibid.*, p. 36). Analoga distinzione ritroviamo nella parafrasi araba di Olimpiodoro (di Abū Bišr Mattā) a tale testo: « La differenza fra [ciò che si rompe e ciò che si sbriciola] è che il primo si divide, quando si rompe, in pezzi grandi e piccoli, il secondo in molti e pochi pezzi » (cfr. *ibid.*, p. 80). In questi testi ovviamente il riferimento non può essere agli "atomi" (cfr. anche p. 81 e, ancora sul fendibile, pp. 81-2); ma la precisazione del secondo testo incoraggia a riferire agli atomi il "rompersi", più che lo "sbriciolarsi" (ad onta delle loro dimensioni, che potrebbero anche essere supposte "infinitesime"), perché con ogni evidenza lo "sbriciolarsi" presuppone una certa qual "casualità" nelle dimensioni delle parti dell'oggetto sbriciolato, che non sembra invece inerire alle parti "rotte".

borazione — araba: *faammā an aṣyā' lā mutajazzi'ah fa-dālika zāhir miṭl al-ḥayawānāt wa 'l-uṣṭuquṣāt wa 'l-ḥalā' wa 'l-wāḥidah* (p. 104, 16-7).

A parte la trasformazione del sing. ἄτομος nel pl. *aṣyā' lā mutajazzi'ah*, vediamo infatti che l'ordine delle esemplificazioni atte a "provare" l'esistenza dell'indivisibile è diverso nell'originale e nella versione araba:

- | | |
|-----------------------|-------------|
| 1) στοιχεῖα αἰὲν ὄντα | - ḥayawānāt |
| 2) ζῶα | - uṣṭuquṣāt |
| 3) κενὰ | - ḥalā' |
| 4) μόνάς | - wāḥidah. |

Si nota l'inversione di luogo fra "elementi" e "animali" e soprattutto il nuovo passaggio, dal plurale al singolare, per il "vuoto", il *κενὰ* greco che nell'originale — anche per l'assenza della congiunzione *καὶ* — potrebbe esser considerato anche attributo di *ζῶα*. Su tali discrepanze rispetto all'originale nulla ci dice il Daiber; eppure, che il testo fosse di difficile interpretazione non era sfuggito al Diels, che in nota osservava: « difficile dictu quid in his ineptiis lateat. incredibilia varia tentaverunt Gassendus Epic. phil. Lugdun. 1675 I p. 102 et Corsinus p. 13 » (*dox. gr.* p. 286).

Invero, a prescindere dalle antiche interpretazioni¹⁰⁷, queste *ineptiae* sembrerebbero esemplificazioni atte ad attestare l'esistenza degli atomi nel senso che si è appena definito, cioè come entità: 1) infrangibili, 2) impassive, 3) prive di vuoto. In questo senso si muoveva anche la traduzione dall'arabo del Daiber¹⁰⁸. Naturalmente, se questa ipotesi è vera, è difficile attribuire tutte e tre insieme le proprietà ora ricor-

¹⁰⁷ Segnalo qui che Gassendi (cfr. *Opuscula philosophica I, Philosophiae Epicuri Syntagma*, in *Opera omnia*, III, Lugduni 1658) motiva l'indivisibilità non con la piccolezza (che determina invece l'invisibilità), ma con la durezza, l'impassività, la mancanza di vuoto e di urto. Ugualmente egli ribadisce che i punti debbono avere grandezza (ma non grandezza *procera*), o non si darebbero corpi estesi. Interessanti la considerazione che se il corpo fosse divisibile all'infinito non ci sarebbe discriminante col vuoto, e il ricorso all'esemplificazione degli atomi con cose invisibili ai sensi, come il pulviscolo, l'acaro, il vertice dell'angolo (cfr. pp. 15-6).

¹⁰⁸ Vedi sopra, nota 48.

date, e in particolare la terza, agli "elementi eterni" (la connotazione di "eterno" è lasciata cadere nella traduzione araba: forse perché considerata pleonastica?), e soprattutto agli "animali (vuoti?)". E del resto, se fosse invece corretta l'interpretazione di Qostā, che separa animali e vuoto, perché il plurale nell'originale? Non avrebbe avuto senso, nella tradizione greca (anche a prescindere dall'atomismo, che pur ammettendo in qualche caso gli *intermundia*, non vuol certo farvi allusione qui), parlare di "molti vuoti", anche per le ben note considerazioni di Aristotele¹⁰⁹. L'unico caso in cui la triplice qualificazione calza perfettamente è quando si parla della *μονάς*. Un'ultima osservazione: contrariamente alle altre due precedenti "esemplificazioni", solo *μονάς* ha l'articolo. Anche questo fatto non può essere considerato casuale, e significa certo — al di là di quello che le altre esemplificazioni possono sottintendere — che è la *μονάς*, in ogni caso e in ogni senso, la raffigurazione dell'atomo per eccellenza (e in questo caso il *mitl* del testo aeziano in arabo esprime piuttosto l'uguaglianza). Inoltre, quando, da parte di Stobeo, troviamo detto (e collocato, da Diels, subito dopo il testo qui discusso: posto, dunque, in stretta corrispondenza con esso) che Ecfanto di Siracusa εἰς τῶν Πυθαγορείων πάντων τὰ ἀδιαίρετα σώματα καὶ τὸ κενόν. τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος πρῶτος ἀπεφώνησε σωματικὰς (*dox. gr.* p. 286, 5-9), possiamo intendere questo passo — se non altro nell'ottica della compilazione dei *Placita* — come una riprova del fatto che gli atomi di Democrito e di Epicuro sono il corrispettivo, sul piano "fisico-naturalistico", delle monadi pitagoriche. E forse in questo filone si colloca l'ipotizzata "derivazione" dell'atomismo del Kalām musulmano da Ecfanto¹¹⁰, nonché una sua possibile "giustificazione teorica" — ad onta delle ben note riserve aristoteliche — da parte del mondo arabo per la possibilità di porre "più in alto" gli atomi (rispetto alle formulazioni *stricto sensu* fisico-naturalistiche), in un campo che sconfinava nell'astratto, grazie a questi "apparentamenti" con le monadi pitagoriche.

Ma torniamo al testo originale. In nota alla propria edizione, la

¹⁰⁹ Cfr. ad es. *phys.* Δ 4.211 b 14 sgg.; 8.216 a 26-b 16; cfr. anche *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 348-9.

¹¹⁰ Per la quale cfr. *Atomismo cit.*, pp. 5-13 e 81, e note relative.

Timpanaro Cardini¹¹¹ osserva, a proposito della seconda parte della testimonianza, che « l'affermazione è evidentemente inesatta: la primitiva monade pitagorica aveva estensione ». Tale considerazione vorrebbe lasciar intendere che nulla avrebbe aggiunto Ecfanto alla concezione più antica. Quello che, però, merita a mio avviso di essere notato qui, è che questa "somatizzazione della monade" potrebbe rappresentare — cosa che, forse, non era nella mente dei Pitagorici più antichi¹¹² — un *esplicito* avvicinamento a posizioni atomistiche, come se la testimonianza volesse attestare che, almeno da qualche punto di vista, σώματα ἀδιαίρετα e μονάδες σωματικαί sono la stessa cosa. Questo, da una parte vale a riaccostare le monadi una volta di più alla struttura "materiale" delle cose¹¹³, dall'altra a "metafisicizzare", a collocare nell'"altra filosofia", i corpuscoli atomici. È vero, naturalmente, che qualunque ἀρχή o gruppo di ἀρχαί naturalistiche, come pure le "omeomerie" anassagoree, possono, e debbono, essere inter-

¹¹¹ *Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. 419.

¹¹² Ecfanto, anche se incerta è stata a lungo ritenuta persino la sua reale esistenza, si colloca, approssimativamente, nella fase centrale del pitagorismo, quella più o meno contemporanea ad Aristotele. Osserva la Timpanaro: « Non esiste [...] una divisione tra primi e secondi Pitagorici; esistono problemi che via via maturano, e la cui soluzione determina l'ulteriore sviluppo » (*Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. vi). Così riguardo all'idea della monade estesa, la studiosa la considera un principio metodico sin dal VI secolo (*Pitagorici cit.*, fasc. 1, p. viii). È anche vero però che tale idea si afferma nella sua elaborazione più organica proprio nell'epoca immediatamente precedente Ecfanto, con Filolao e la sua molteplice caratterizzazione del numero tanto in senso spaziale quanto in senso aritmetico (cfr. anche *Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. 88 e nota 23, sulla polemica circa il momento dell'origine dell'opposizione — spaziale — πῆρας-ἄπειρον); mentre alle origini, la questione dei rapporti numerici sembra sviluppata prevalentemente in chiave musicale. Ricordo anche che, per altro verso, l'idea di una "monade estesa" quale "unità di misura" della realtà urta con la scoperta degli incommensurabili, che, pur risalendo al primo pitagorismo e interessando i suoi rapporti con l'eleatismo, viene però sistematizzata con Ippocrate di Chio (cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 32 e 90-2). Inoltre, un riaccostamento esplicito della monade all'atomo abbiamo solo con Ecfanto (per il testo relativo cfr. *Pitagorici cit.*, pp. 420-1). Per sviluppi di questo problema nel pitagorismo più tardo cfr. ad es. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 131 sgg. e 151.

¹¹³ Per Filolao, cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 87-8; per sviluppi successivi *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 59-61, 147, 159 sgg., 221-3.

pretate in senso "metafisico"¹¹⁴, ma qui c'è certamente qualcosa di più: se la "monade" e la "diade indefinita" (delle quali si parlava anche all'inizio della testimonianza placitiana qui esaminata) diventano, rispettivamente, gli equivalenti degli atomi e del vuoto atomistici (dove, quindi, la "monade" si frantuma in una molteplicità "corporeizzata" che scandisce — come l'originario "limite" pitagorico — il vuoto "il-limitato"), questo significa anche, inversamente, che atomi e vuoto sono riportati a quel regno del puro quantitativo che si identificava al sommo grado con la concezione pitagorica nelle sue varie formulazioni. E che tale operazione sembri effettivamente compiuta nella tradizione antica, può esser provato da molti dati. Intanto, la critica aristotelica alle monadi e agli atomi corre molto spesso su binari paralleli. Ma poi, ci sono diversi elementi che, riaccostando atomismo e pitagorismo, hanno valore, ovviamente, di per se stessi e possono, d'altro canto, "preparare il terreno" per un esame di quelle critiche aristoteliche.

Tali elementi sono desumibili proprio dai testi di cui ci occupiamo in questo lavoro. Indichiamoli.

Per quanto esaminabili su piani diversi, essi vertono tutti essenzialmente sulla caratterizzazione della monade e sul modo in cui è legittimo asserire che tale monade entra a far parte dell'universo "corporeo".

Come punto d'avvio di tale caratterizzazione, possiamo servirci appunto della chiusa della voce placitiana su Pitagora. Si è appena rilevato che il testo di Stobeo che le vien fatto seguire — ma del quale non è rimasta alcuna eco nella redazione araba¹¹⁵ — allude alla somatizzazione della monade. Naturalmente — e in questo senso ha un valore l'osservazione della Timpanaro, sopra ricordata — dire che le monadi sono *σωματικά* non è precisamente lo stesso che dire che sono estese; così anche gli atomi, anche per coloro che li ritenevano estesi¹¹⁶, non erano *σώματα* e neppure *σωματικά*. L'aggettivo *σω-*

¹¹⁴ Vedi sopra, nota 52.

¹¹⁵ Mai, del resto, nei *Placita* tradotti da Qosā è nominato Ecfanto.

¹¹⁶ In questa prospettiva si può leggere l'asserzione dei *Placita* per cui Pitagora e Aristotele hanno sostenuto che le cause prime non sono corpi, e che ciò che è per partecipazione o per accidente è corpo, e in questo modo il mondo è corpo (cfr.

ματικός serve a sottolineare la "bivalenza" delle monadi come degli atomi, nel piano astratto come nel fisico. Ma la connotazione dell'estensione precede tutto questo: una figura geometrica è estesa ma non ha nulla a che vedere col piano fisico. Qui però non è in gioco l'estensione: l'elemento che consente di accomunare *στοιχεῖα*, "animali", atomi e monadi è piuttosto la semplicità: quella semplicità che, così come ben si addice agli "elementi eterni" e agli "animali vuoti" (vuoti di materia, se questa interpretazione è esatta; perché certo essi "non composti" non sono, e la loro semplicità è quella della forma, intesa come esprimibilità — ma anche, in una prospettiva più "aristotelica", come garanzia della soddisfazione del τέλος; come pure nella stessa chiave si potrebbe intendere l'indivisibilità degli elementi "omeomeri" e quella del vuoto che, se divisibile, non sarebbe più "vuoto" —), assicura parallelamente l'indivisibilità dell'uno come quella dell'intero, in base a una tradizione ben nota¹¹⁷, e può illustrare quella del principio primo assimilato alla monade.

Monade che — lo si è più volte sottolineato — viene espressa in arabo (anche come resa linguistica) mediante la nozione dell'unità¹¹⁸, mentre più in ombra, almeno a mio avviso, resta l'eco della sua, pure usuale, assimilazione al punto geometrico¹¹⁹. Eppure, proprio all'assimilazione della monade al punto si deve, relativamente alla monade, la caratterizzazione dell'estensione, caratterizzazione che, così come garantisce la lunghezza della linea formata di punti, garantirà la misurabilità dei corpi scaturiti — anzi, materiati — dalla monade.

Ho anticipato, assai semplicisticamente, questo meccanismo qui perché esso, forse, potrebbe spiegare il punto di vista degli Atomisti

H. DAIBER, *op. cit.*, pp. 124-5). Lo studioso traduce *bi 'l-araḍ* con « per Zufall », ma *dox. gr.* p. 310, 3 dà *κατὰ συμβεβηκός*. Particolarmente rilevante questa allusione, che ben potrebbe per certi versi valere per l'atomismo, in un contesto pitagorico.

¹¹⁷ In effetti, l'uno è il solo numero che, anche espresso in forma frazionaria (1/1), restituisce l'intero.

¹¹⁸ Cfr. quanto osservato sopra, alla nota 13 e in « *Elenchos* », IV (1983) pp. 110-12 nota 69, pp. 118-9 nota 114.

¹¹⁹ Cfr. al proposito *ibid.*, pp. 99-100 e 123 nota 176 e il mio *Note sulla terminologia atomistica cit.*, p. 372 e note relative. Nulla troviamo al proposito nei *Placita* arabi.

Analogamente, se il cubo è il solido di uguale lunghezza, larghezza e profondità, si comprenderà anche che il più piccolo numero cubico — se il più piccolo numero quadrato è il 4¹²⁶ — è l'8, simboleggiato da una figura con lunghezza, larghezza e profondità uguali a 2 (il minimo della linea)¹²⁷.

Così, ci saranno, come s'è visto, numeri solidi non cubici, pittorevolmente caratterizzati in arabo¹²⁸. Questo non ci interessa più immediatamente ora, ma può farci comprendere come, di qui, il passo che portò i Pitagorici ad attribuire ad ogni cosa un suo proprio numero, senza il quale la cosa stessa non avrebbe potuto essere conosciuta¹²⁹, dev'essere stato relativamente breve. Questo, però, non ha ancora una corrispondenza immediata con una eventuale correlazione fra atomismo e pitagorismo anche se, come vedremo, può in qualche modo rientrare nelle critiche aristoteliche cui si è più volte fatta allusione¹³⁰. Esattamente corrispondente, invece, alla teoria pitagorica dei numeri solidi, e in particolare del numero cubico (e dell'otto come il più piccolo numero cubico possibile), è la concezione di quegli Atomisti del Kalām che sostenevano che l'atomo più piccolo ha otto parti¹³¹. Natural-

¹²⁶ Cfr. «Elenchos», IV (1983) p. 112 nota 72.

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 99-100 e 123 nota 176, e ancora *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 146-9.

¹²⁸ Cfr. «Elenchos», IV (1983) pp. 112-3 nota 72.

¹²⁹ Sul quale cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 218-9, 250-1, 254-7.

¹³⁰ Vedi oltre, pp. 309 sgg.

¹³¹ Cfr. AL-ĀṢĀRĪ, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. H. RITTER p. 303, 8-13: «E Muḥammad disse: esso [scil. il corpo; ma il problema si può spostare all'atomo] è ciò che è lungo, largo e profondo e il corpo più piccolo consta di otto parti, e quando le parti si aggregano, seguono necessariamente gli accidenti, e questo [processo] lo compie di necessità la natura [...] e pretese che quando si congiunge una parte a un'altra parte si forma la lunghezza, e che la larghezza deriva dalla congiunzione di [altre] due parti a quelle, e che la profondità si ha quando si sovrappongono alle quattro parti quattro parti, e le otto parti costituiscono un corpo largo, lungo e profondo». Questo passo, a parte la menzione degli accidenti che sembrerebbe riferire l'intera esposizione al corpo fisico (ma sul problema dei rapporti fra atomi e accidenti cfr. *Atomismo cit.*, pp. 92-6 e 105-8), mostra sorprendenti analogie col testo degli Iḥwān al-ʿAṣfā' da me riportato in «Elenchos», IV (1983) p. 116 nota 88. Su questo problema cfr. ancora *Atomismo cit.*, pp. 96 sgg.

mente, se l'atomo, pur essendo costituente del corpo, non è esso stesso un corpo, e se si può dire che il più piccolo corpo è quello costituito di otto parti, altri Mutakallimūn vagliarono l'eventualità che l'atomo, più "piccolo" e più "semplice" del corpo, abbia meno di otto parti¹³². E se l'atomo constasse di "una parte sola"? Anche questa posizione risulta attestata nel Kalām¹³³, ma comportava non poche difficoltà, se non dal punto di vista dell'indivisibilità — che l'estrema semplicità avrebbe senza meno garantita —, da quello dell'estensione. La "parte

¹³² Secondo Abū 'l-Hudayl, l'atomo, che non è né lungo, né largo né profondo, «si compone di due cose nessuna delle quali è lunga» (*Maqālāt*, p. 315, 12). Sul'assenza di dimensioni per l'atomo cfr. anche *Maqālāt*, p. 314, 12 sgg., dove si ricorda anche la tesi per cui l'atomo «sta a contatto con gli altri [atomi] da sei lati»; cfr. anche *Maqālāt*, pp. 302, 16-303, 3: «Abū 'l-Hudayl disse che il corpo è ciò che ha destra e sinistra, esterno e interno, alto e basso, e il minimo [di parti] che ha un corpo sono sei lati, cioè destra e sinistra, esterno e interno, alto e basso, e [disse] che l'atomo [ha contatto] [integrazione del Ritter] con gli altri [atomi] da sei [lati]», ove è evidente da una parte la difficoltà di rappresentare l'atomo in modo diverso dal corpo, dall'altra l'esigenza di renderlo in certo qual modo simile ad esso, per salvaguardare l'estensione del corpo formato di atomi, ma senza uscire dall'aporia di un indivisibile postulato dotato di lati; e del resto, ancora nel Kalām si afferma: «la sostanza è di due specie: sostanza composta e sostanza semplice non composta, e quelle che non sono composte fra le sostanze non sono corpo, e quelle fra esse che sono composte sono corpo» (*Maqālāt*, pp. 307, 15-308, 2). E ancora nello stesso testo, sul numero minimo delle parti dell'atomo: «E al-Jubbā'ī [...] diceva che [l'atomo] ha contatto da sei lati [...] E si pronunciò Hišām al-Fuwaṭī a favore dell'esistenza dell'atomo, eccetto che esso non può avere contatto o essere diviso [...] e ammise che essi sono i fondamenti del corpo, e che il fondamento ha sei parti e che il corpo [consta] di sei principi [...] E [...] Šaliḥ Qubbah [...] riferì che la parte tocca sei sue simili e disse: è impossibile che l'atomo tocchi due parti [...] [Secondo Dirār e Ḥafīṣ al-Fard e Ḥusayn al-Najār] la parte minima che si può trovare ha dieci parti, ed essa è meno di un corpo piccolissimo [...]» (pp. 315, 7-318, 1). Dunque l'atomo può avere anche più di otto parti; ricordo al proposito anche la complessa posizione di Hišām al-Fuwaṭī per la quale cfr. *Atomismo cit.*, pp. 97 sgg. e note relative.

¹³³ Cfr. *Maqālāt*, p. 316, 8-9: «E al-Nazzām raccontò che alcuni dissero che l'atomo ha un solo lato, e, come parte, quella che appare dalle cose, e cioè la superficie a contatto con te». Ma si rileverà la particolarissima impostazione di tale punto di vista. E ancora: «E alcuni negarono che nell'atomo si distinguano due movimenti e due lunghezze [?, Ritter]» (*Maqālāt*, p. 320, 4).

unica" infatti non sempre coincide immediatamente col punto¹³⁴ e, anche quando al punto venisse assimilata, resterebbe pur sempre da decidere se si tratta di un punto esteso o inesteso¹³⁵.

D'altro canto, se l'atomo ha "parti", esso dovrebbe essere divisibile. L'origine "geometrica" delle caratterizzazioni di cui sopra, comunque, avrebbe dovuto consentire di risolvere il problema, osservando che certamente il solido si può idealmente scomporre in superfici, le superfici in linee, le linee in punti: ma gli elementi costituenti, singolarmente presi, non sono lo stesso di ciò che compongono. Così, si dovrà ugualmente concludere che se le superfici singolarmente prese non sono il solido che compongono, se il solido venisse diviso nelle sue parti componenti (le superfici) non sarebbe più un solido, non esisterebbe più come tale. Analogamente per gli altri casi. Il fatto che gli Arabi, pur recependo l'origine geometrizzante — e pitagorizzante — di queste loro concezioni, non pensarono a una dimostrazione di questo tipo per l'indivisibilità degli atomi, comunque essi fossero stati concepiti, può essere una riprova del peso maggiore che su di loro ebbero, rispetto alle dottrine pitagoriche, le concezioni aristoteliche¹³⁶.

¹³⁴ Per questo problema presso il pitagorismo cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 122-3, 214-5, 342-3, 446-7; fasc. 3, pp. 148-9.

¹³⁵ Si è già riportata la posizione di quelli che a mio avviso sono gli Atomisti di Baṣra, sostenitori dell'assimilazione dell'atomo al punto matematico (vedi sopra, nota 132). A questa sembra però opporsi la posizione di al-Jubbā'ī — o almeno, la posizione che mi sembra a lui riferibile; cfr. per questa analisi *Atomismo cit.*, p. 105 — secondo cui: «le parti si tagliano finché non si arriva a due parti, e quando si arriva a tagliare queste, il taglio le annulla, e se tu immagini una delle due non la trovi nella tua immaginazione, e quando distingui fra le due con l'immaginazione e via dicendo, non trovi altro che la loro annichilazione» (*Maqālāt*, p. 317, 3-5).

¹³⁶ Su questo problema cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 144-53 *passim* e, per le posizioni dei Mutakallimūn, si considerino le esigenze che non possono non essere state dietro asserzioni come queste: «E alcuni di coloro che si pronunciarono a favore dell'atomo dissero: l'atomo è lungo in sé per la sua potenza, e se così non fosse, il corpo non potrebbe essere mai lungo, perché quando avviene composizione fra ciò che non ha lunghezza e ciò che non ha lunghezza, non ne nasce mai lunghezza» (*Maqālāt*, p. 318, 12-4); «E alcuni [...] pretesero che ai due atomi insieme

Del cubo quale minimo costituente del corpo (e dell'atomo?) parla anche Daiber nel suo libro su Mu'ammār, sia pure nell'intento di negare che Mu'ammār sia stato atomista¹³⁷. Su questa linea, appare inoltre estremamente interessante che egli introduca qui il problema della conoscenza, da parte del mondo arabo, delle dottrine eleatiche. Infatti, alla base del corpo minimo composto di otto parti stanno appunto queste "otto parti" che, pur essendo recisamente differenziate dal corpo¹³⁸, debbono — sia pure potenzialmente, dato il modo in cui Mu'ammār immagina che vadano a combinarsi per dar luogo al corpo¹³⁹ — avere esse stesse una figura "cubica" o, in qualche modo, tale da consentire quel genere di combinazione. Mu'ammār infatti osserva: «E raccontò [al-Nazzām] che altri [scil. Mu'ammār] dissero che l'atomo esiste, solo che non può sussistere in sé né in cose minori di otto atomi, e chi chiedesse di una parte di queste chiederebbe la

conviene la composizione, e che la composizione singola è in due luoghi, e questa è l'opinione di al-Jubbā'ī» (*ibid.*, p. 303, 7-8).

¹³⁷ Cfr. H. DAIBER, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī* (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, dove l'esigenza di porre il mu'tazilismo musulmano in rapporto con l'eleatismo affiora, per dire il vero, più di una volta nel corso del lavoro, per es. riguardo al problema del rapporto fra Dio e l'accidente di *fanā'* (annichilazione), problema sul quale tuttavia non è questo il luogo di discutere (cfr. però pp. 242 sgg. del lavoro del Daiber). Per quanto concerne la concezione di Mu'ammār, secondo la quale il corpo tridimensionale, cui forma primitiva è l'esaedro, deve constare di un minimo di otto parti (cfr. pp. 323 sgg.), essa induce lo studioso a negare a Mu'ammār una concezione atomistica, contrariamente, ad es., alle posizioni di H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, London-Cambridge 1976. Infatti, la attestata "tridimensionalità eidetica" del corpo primitivo appare al Daiber difficilmente correlabile a quella di "punto geometrico", cui, secondo lui, potrebbe essere invece equiparata la "parte indivisibile"; pertanto, lo studioso preferisce ricondurre Mu'ammār piuttosto alle prospettive eleatiche e a quelle geometriche di Euclide. Su tale questione cfr. anche *Atomismo cit.*, pp. 314-8 e note relative.

¹³⁸ Leggiamo infatti nelle *Maqālāt*: «E dissero alcuni: non c'è atomo [ma qui lett. "sostanza", *jauhar*] [che sia] un corpo, e l'atomo è assurdo che sia un corpo, perché il corpo è lungo e largo e profondo, e non c'è atomo così, e questa è l'opinione di Abū 'l-Huḡayl, e Mu'ammār, e ad essa aderì al-Jubbā'ī» (p. 307, 10-3).

¹³⁹ Cfr. H. DAIBER, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār cit.*, pp. 323, 325, 327.

sua divisione, ma essa non si divide, e tuttavia si conosce anche il discorso sulle otto [parti], e questo perché le otto parti hanno lunghezza, larghezza e profondità, e la lunghezza è di due parti, e la lunghezza unita alla lunghezza costituisce una grandezza che ha lunghezza e larghezza, e la grandezza unita alla grandezza è un lato che ha lunghezza, larghezza e profondità»¹⁴⁰.

Questo passo manifesta appunto l'esigenza — espressa anche da altri Mutakallimūn e teologi musulmani, come al-Jubbā'ī e, più tardi, Nīsābūrī¹⁴¹ — di garantire la grandezza dei corpi composti, opponendosi alla posizione dei teologi bagdadini, e segnatamente a Ka'bī, che negava invece la quantità ai principi primi costituenti i corpi¹⁴². Daiber osserva che Mu'ammār non chiarisce la dimensione in cui queste "parti indivisibili" vanno collocate: esse non sembrano appartenere né al regno del senso né a quello dell'intellegione. Inoltre, anche se già con Platone le grandezze geometriche facevano in qualche modo da tramite fra il puro intelligibile ed il senso, tale passaggio non è chiarito in Mu'ammār. Perciò, la "parte indivisibile" di Mu'ammār sembra connotarsi piuttosto, aristotelicamente, come la "forma primigenia" del corpo. In questo senso, Daiber ritiene legittimo assimilare la "parte indivisibile" al punto geometrico, notando che le spiegazioni di Mu'ammār — che ho sopra riportato¹⁴³ — sono molto simili alle caratterizzazioni euclidee di punto, linea e superficie¹⁴⁴. Di più: la somiglianza

¹⁴⁰ *Maqālāt*, pp. 316, 13-317, 2. Su questa posizione cfr. il testo da me riportato alla nota 131. Non è un caso che immediatamente dopo il testo da me riportato ora venga fatta seguire la posizione di coloro che dissero: «le parti si tagliano finché non si arriva a due parti, e quando si arriva a tagliare queste, il taglio le annulla, e se tu immagini una delle due non la trovi nella tua immaginazione, e quando distingui fra le due con l'immaginazione e via dicendo, non trovi altro che la loro annichilazione» (p. 317, 3-5). Su questo problema vedi anche oltre, pp. 316-7.

¹⁴¹ Cfr. H. DAIBER, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār cit.*, p. 326.

¹⁴² Ka'bī, come qui ricorda Daiber, ma anche Iskāfī. Cfr. al proposito *Atomismo cit.*, p. 92 e nota 95 e 97.

¹⁴³ Vedi nota 131 e pp. 302 sgg.

¹⁴⁴ Cfr. H. DAIBER, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār cit.*, pp. 327 sgg.

del concetto di punto con quello di unità, riconosciuta da Szabó come un retaggio dell'antico eleatismo, consente appunto al Daiber di concludere: «Mu'ammār bedient sich einer geometrischen Denkweise in gleicher Weise wie in seiner Lehre von Bewegung und Ruhe, wozu wir eine Parallelität bei dem Eleaten Zenon feststellten»¹⁴⁵.

Secondo Daiber, un confronto fra atomismo greco e atomismo mu'tazilī si giustifica solo perché hanno entrambi adottato l'idea di parti minime indivisibili. Ma, dietro, c'è la risposta al problema di Parmenide, dell'immutabilità dell'essere. Il nascere e il perire delle cose costituiscono per essi la prova che accanto all'essere c'è un non-essere: lo spazio vuoto; e al posto di un essere immutabile pongono la molteplicità di corpuscoli immutabilmente in divenire.

Come si vede, Daiber privilegia il rapporto con l'eleatismo, anche solo come mera risposta ad esso, rispetto ai veri e propri contenuti delle dottrine dei sostenitori, nel Kalām — in vario modo ed a diverso titolo —, di "parti indivisibili". Non so fino a che punto questo sia utile a negare l'"atomismo" di tali teologi — riconosciuto, del resto, da fonti autorevoli —, se le stesse dottrine democritee poterono nascere, almeno in certa misura, come risposta all'eleatismo¹⁴⁶ — il che, ovviamente, nemmeno Daiber ignora.

Quello che dell'esposizione del Daiber è da tenere nel massimo conto è invece, secondo me, la considerazione per cui gli "atomi" del Kalām sono caratterizzati in un modo tale che sembra risentire delle suggestioni di teorie che si concretizzarono, nel mondo antico, nei contenuti degli *Elementa* euclidei¹⁴⁷. Ma perché non ipotizzare, a questo punto, una possibile influenza del *pitagorismo* sull'atomismo, e sia pure attraverso le aporie dell'incommensurabile trasmesse, nell'eleatismo, da Zenone, e certo note agli Arabi¹⁴⁸? Con tale influenza

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 331.

¹⁴⁶ Cfr. *Atomismo cit.*, p. 316 e note relative.

¹⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 315 e note relative.

¹⁴⁸ Del resto, non sembra, almeno per quanto ne so, che altri aspetti dell'eleatismo siano stati noti al mondo arabo. Dati che confortano questa considerazione si traggono anche dalla lettura della versione araba dei *Placita*. Cfr. in merito la mia recensione al testo, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», XLIII (1983) pp. 707-15.

la filosofia arabo-musulmana si trovò, più o meno consciamente, a fare i conti, quando elaborò le proprie dottrine, atomistiche e "meno" atomistiche.

Una attestazione di tale ipotesi potrebbe essere costituita dalla questione della "somatizzazione della monade" all'epoca di Ecfanto, sopra discussa. Ma potrei anche ricordare la teoria secondo cui i numeri sono tagliabili — proprio come gli atomi¹⁴⁹ — dal punto di vista dell'intellezione, se non da quello del senso¹⁵⁰, teoria che, ancora una volta attestando la "metafisicità" dei principi pitagorici, richiama i numerosi problemi supplementari con i quali ebbero a che fare gli Arabi¹⁵¹, nonché le osservazioni aristoteliche sulla divisibilità e l'estensione¹⁵². E così pure, sulla linea di un "apparentamento" fra dottrine pitagoriche e dottrine atomistiche, potrebbe collocarsi l'assimilazione alle lettere dell'alfabeto, nell'un caso dei numeri, nell'altro degli atomi¹⁵³.

E se l'ipotesi di un influsso del pitagorismo sull'atomismo ha valore, essa può anche aiutarci a capire il senso di alcune critiche aristoteliche al pitagorismo (di cui pure resta, nel mondo arabo, cospicua eco), l'ultimo punto, cioè, della trattazione di questo paragrafo, un argomento estremamente complesso che sarà qui opportuno limitare a poche considerazioni più specificamente attinenti ai testi che si sono letti e alle considerazioni che su di essi sono state fatte.

Le critiche aristoteliche al pitagorismo, com'è superfluo ricordare, hanno una lunga storia, sia rispetto alle distinzioni fra pitagorismo antico e meno antico, sia nel quadro delle critiche al pensiero precedente nella sua globalità.

¹⁴⁹ Almeno, dal punto di vista degli Arabi: cfr. su questo punto *Atomismo cit.*, pp. 305-9; ma di diverso avviso è Daiber (*Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār cit.*, p. 331).

¹⁵⁰ Cfr. per questa teoria «Elenchos», IV (1983) p. 100.

¹⁵¹ Si pensi alle elaborazioni "teologizzanti" di stampo gnostico-neoplatonico che subisce, in Sahrastānī, il concetto di unità pitagorica e sul quale vedi oltre, pp. 318-24.

¹⁵² Vedi oltre, pp. 310 sgg.

¹⁵³ Cfr. sopra, nota 71 e, per testimonianze atomistiche su questo punto, 67 A 6 D-K.

Ora, a tali aspetti in questa sede si può accennare solo per dire che, forse, per l'esame della tradizione pitagorica nella filosofia araba, la distinzione fra pitagorismo antico e meno antico diventa irrilevante e che, quindi, le testimonianze aristoteliche possono essere prese nel loro insieme, senza più preoccuparsi di distinzioni dottrinali di quel tipo, ma volgendo piuttosto l'attenzione, se mai, al fatto che non è ben certo se gli Arabi conobbero il libro A della *Metafisica*, e che quasi sicuramente non ebbero il libro N¹⁵⁴. L'altra preoccupazione dovrà essere poi quella di vedere come le critiche di Aristotele al pitagorismo poterono saldarsi, almeno nella mente degli Arabi, con quelle all'atomismo.

D'altra parte, non sarebbe pensabile fare un'indagine completa sulle critiche aristoteliche al pitagorismo, indagine che, del resto, è stata fatta da illustri studiosi¹⁵⁵. Qui, nel ristretto ambito sopra delineato, alcune delle critiche dello Stagirita servono di puntualizzazione a temi e problemi già affrontati nelle pagine precedenti: sul piano generale, per la caratterizzazione del pitagorismo come facente parte dell'"altra filosofia" e per la rappresentazione della monade estesa rispetto all'eleatismo; sul piano particolare, per l'origine dei corpi dai

¹⁵⁴ Cfr. in merito R. WALZER, *On the Arabic Versions of Books A, α and Λ of Aristotle's Metaphysics*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXIII (1958) pp. 217-31 e quanto si legge nei biografi arabi, per i quali cfr. *Atomismo cit.*, p. 69 e note relative.

¹⁵⁵ Per alcuni studi su questo argomento, a partire dal 1958, data di pubblicazione del primo fascicolo del lavoro della Timpanaro, cfr. J. A. PHILIP, *Aristotle's Monograph on the Pythagoreans*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XCIV (1963) pp. 185-98; A. BURNS, *The Fragments of Philolaos and Aristotle's Account of Pythagorean Theories in Metaphysics A*, «Classica et Mediaevalia», XXV (1964) pp. 93-128; PH. MERLAN, *Aristotle, Met. A 6, 987 b 20-25 and Plotinus, Enn. V, 4, 2, 8-9*, «Phronesis», IX (1964) pp. 45-7; J. BOLLACK, *La cosmologie des pythagoriciens dans Aristote, Métaphysique, A 8*, «Études philosophiques», XXV (1970) pp. 427-42; H. J. KRAEMER, *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XXVI (1972) pp. 329-53; H. BARREAU, *Le traité aristotélicien du temps, Physique, IV, 10-14, 217 b 29-224 a 17*, «Revue philosophique», CLXIII (1973) pp. 401-37; L. TARÁN, *Aristotle, Metaphys. Z 2, 1028 B 13-19*, «Mnemosyne», XXXII (1979) pp. 167-70.

punti e per le modalità di aggregazione di tali punti: problemi che possono essere affrontati avendo l'occhio alle soluzioni atomistiche.

Riguardo al pitagorismo come dottrina filosofica in qualche modo antitetica rispetto alle filosofie naturalistiche, la posizione di Aristotele non è, per la verità, sempre univoca.

Nell'esordio della sua discussione nel I libro della *Metafisica*, cui vorrei qui fare allusione nonostante le riserve storiche di cui sopra¹⁵⁶, in A 5.985 b 23, troviamo una certa "saldatura" con gli Atomisti, se in riferimento a costoro va inteso l'οὐτοι della r. 23¹⁵⁷. La critica ha spesso dissentito su questo punto¹⁵⁸; ma se c'è una possibilità che gli Arabi abbiano conosciuto questo testo (o i commentari ad esso), si potrebbe supporre che ne siano stati indotti ad ipotizzare, da parte di Aristotele, un confronto fra Pitagorici ed Atomisti¹⁵⁹, tanto più che le considerazioni dello Stagirita vertono, in questo caso, anche sul fatto che i Pitagorici non riuscirebbero a motivare, con le loro teorie, il movimento, la grandezza e il peso¹⁶⁰: appunto le tre proprietà che, come si è visto¹⁶¹, prima ancora dell'indivisibilità sono enunciate e discusse nei resoconti "atomistici" di Aezio e di Šahra-stānī¹⁶². Soprattutto la spiegazione dell'origine del movimento e del peso preoccupò a più riprese Aristotele, anche in opere diverse dalla *Metafisica*¹⁶³; e questo è facilmente comprensibile, in quanto lo Sta-

¹⁵⁶ Se non altro perché furono noti agli Arabi i commentari alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia, Temistio, Siriano ed Eustrazio (?) (cfr. al-Qifī, pp. 41, 21-42, 6 e *Atomismo cit.*, p. 69 e nota 80).

¹⁵⁷ Cfr. su questo *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 57.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.* e p. 8.

¹⁵⁹ Da Alessandro il riferimento esclusivamente agli Atomisti appare per il vero solo dal punto di vista cronologico (cfr. p. 37, 4-16 Hayduck). Il commento di Temistio a noi pervenuto si limita al libro A (in vers. ebr. e lat.; manca il luogo in Siriano).

¹⁶⁰ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 8 sgg. e 58.

¹⁶¹ Vedi sopra, pp. 271 e 278.

¹⁶² Cfr. *metaph.* A 8.990 b 29; cfr. N 3.1090 a 31.

¹⁶³ Cfr. ad es., per il moto, *de an.* A 4.409 a 1 (e *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 153); per il peso, anche in connessione al tempo, fasc. 3, p. 212 (ove significativamente la Timpanaro ricorda le problematiche del *Timeo*, dialogo per il quale si

girita sentì profondamente la frattura fra principi ideali e mondo fenomenico. La sua polemica in questo senso culminerà con le critiche a Platone, alle quali non si può far riferimento qui anche se è significativo ricordare quanto spesso esse si intersechino, nei libri A, M e N della *Metafisica*, con le critiche ai Pitagorici. Questo avrebbe ancora maggiore importanza, se si esaminassero le teorie matematiche di Speusippo e Senocrate¹⁶⁴; ma, a prescindere dal fatto che costoro sono soprattutto gli eredi di Platone, bisogna qui segnalare la posizione "ambigua" in cui si potrebbero collocare (e in cui di fatto Aristotele colloca) i "numeri pitagorici"¹⁶⁵.

Già a suo tempo ebbi modo di fare allusione a come i numeri pitagorici, soprattutto attraverso la loro "somatizzazione", attribuibile precipuamente ad Ecfanto, svolgessero la duplice funzione di "razionalizzare" il fenomenico e di saldare l'astratto col concreto¹⁶⁶. Ora, Aristotele avverte profondamente tale bivalenza, che nelle sue analisi si riflette sostanzialmente su due punti: la caratterizzazione dell'estensione e quella dell'infinità.

A più riprese lo Stagirita si domanda come la realtà possa essere costituita di *numeri aritmetici* che, come tali, non hanno grandezza. Proprio il fatto che essi non hanno grandezza spiega inoltre, nell'ottica di Aristotele, la loro indivisibilità (mentre il μέγεθος, inteso come grandezza sensibile, è per ciò stesso divisibile¹⁶⁷). Però, se le cose materiali, i μεγάλα, sono costituiti da unità, questo appare difficilmente accettabile in quanto non sarebbe possibile motivare il passaggio dall'ineteso all'esteso.

Un'ovvia soluzione potrebbe essere quella di intendere che l'ipo-

è ipotizzata — e la cosa è piuttosto evidente nella sua tradizione araba — una polemica con l'atomismo; cfr. anche *metaph.* N 3 e *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 143.

¹⁶⁴ A Speusippo dobbiamo del resto un'importante testimonianza su Filolao (cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 126 sgg.; è il fr. 4 Lang, il n. 122 della nuova edizione di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1980, cfr. pp. 181-4 e il commento alle pp. 368-77).

¹⁶⁵ Al contrario che per i Pitagorici, la "posizione" degli enti matematici per Speusippo e Senocrate è inequivocabilmente sul piano dell'astratto.

¹⁶⁶ Vedi sopra, pp. 296 sgg.

¹⁶⁷ Cfr. in merito *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 141-2.

tesi secondo cui "le cose sono fatte di numeri" significhi che esse corrispondono a *proporzioni quantitative* costanti¹⁶⁸; e nella stessa prospettiva si potrebbero interpretare le asserzioni secondo le quali "il colore è estensione" o, per meglio dire, esso è l'*espressione visibile* dell'estensione¹⁶⁹. Tale concezione nella sua duplice formulazione, più e meno generale, avrebbe riscontri nelle dottrine atomistiche, nelle quali il "quantitativo" si poteva identificare col peso e il moto degli atomi (anche se forse non si potrebbe parlare qui, relativamente agli oggetti di una data specie, di *connotazioni quantitative costanti*¹⁷⁰), e il colore era appunto una "qualità secondaria" riconducibile alle varie forme e giustapposizioni di tali atomi.

Ma presso i Pitagorici v'è qualcosa di più e anche, forse, qualcosa di diverso. Intendere che la realtà consta di numeri possa significare che essa risponde a proporzioni quantitative costanti è, forse, tradire un poco lo spirito del pitagorismo, non tanto nel senso di attribuirgli una troppo "evoluto"¹⁷¹ teoria rispetto alla possibile identificazione *tout court* di principio numerico e principio materiale dell'oggetto esperito dai sensi¹⁷², quanto, piuttosto, perché così si finirebbe per ignorare tutti i passaggi attraverso i quali si arriva, appunto, dal numero (e meglio, dall'uno) aritmetico alla *μονὰς σωματική*. Tale passaggio si riscontra inoltre, come s'è visto¹⁷³, in una fase più tarda, e quindi più matura, del pitagorismo, quella che, come sembra, anche

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 143 e nota illustrativa. In questa prospettiva si può forse interpretare la posizione di Eurito, per la quale cfr. *metaph.* N 5.1092 b 10; *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 252-3.

¹⁶⁹ Tale problema sorge nell'ambito delle discussioni cosmologiche, per le quali cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 155.

¹⁷⁰ Si pensi alla giustificazione dei *τέρατα*. D'altra parte per gli Atomisti il moto è necessario, ma non la modalità di tale moto.

¹⁷¹ "Evoluto" dal punto di vista delle critiche aristoteliche per le quali la "proporzione" potrebbe essere un'ulteriore "astrazione" rispetto al numero puro e semplice.

¹⁷² Anzi, la teoria delle proporzioni costanti dev'essere stata una delle più antiche elaborazioni del pitagorismo, quando esso applicò le leggi matematiche alla spiegazione dell'armonia musicale.

¹⁷³ Vedi sopra, pp. 296 sgg. e note 111-2.

Šahrastānī intende privilegiare, concependo la monade come unico principio¹⁷⁴.

Sarebbe troppo azzardato supporre che tale passaggio sia stato influenzato dal contatto con le dottrine atomistiche, nelle quali ogni singolo atomo indivisibile, se poteva essere assimilato a una lettera dell'alfabeto, poteva ugualmente apparire assimilabile a un numero? Certo, se non tutti gli atomi sono uguali, si potrebbe obiettare che non è possibile che tutti corrispondano allo stesso numero (preferenzialmente, all'uno). E qui ci si imberebbe in una serie di aporie per molti versi affini a quelle prospettate da Aristotele nei luoghi che maggiormente risentono delle sue apprensioni riguardo alla teoria platonica delle idee¹⁷⁵, ma, in più, si dovrebbe fare i conti con la concezione dell'infinito e con l'eventualità di ammettere vari tipi (o addirittura infinite?) unità. In base a quanto leggiamo nella "voce" šahrastāniana su Pitagora, questo punto merita ulteriori approfondimenti.

Certo, non sarebbe sufficiente (sarebbe, anzi, assai poco pertinente) osservare che non farebbe difficoltà il dover identificare ogni atomo con un numero diverso, se, e dato che, la serie numerica è infinita. Una tale identificazione, infatti, non porterebbe alcun vantaggio sul piano gnoseologico, mentre i Pitagorici pretendono che la "numericità" delle cose sia *conditio sine qua non* della loro conoscibilità — vale a dire, il numero è l'essenza delle cose e anche, aggiungerei, la spiegazione del loro molteplice manifestarsi (mentre la "conoscibilità" in tal senso non interessa agli Atomisti che, asserendo la casualità della generazione e della corruzione delle cose, limitano la "conoscibilità" degli atomi al moto e, come conseguenza, ne asseriscono l'infinità numerica e l'indeterminatezza formale¹⁷⁶). D'altra parte, se si identificano le cose con una serie limitata di numeri, oggetti diversi corrisponderebbero a un medesimo numero e come, pertanto,

¹⁷⁴ Cfr. anche *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 152-3.

¹⁷⁵ Cfr. ad es. *metaph.* A 9.991 b 9-992 a 9; M 6-8 *passim*; N 3,6 *passim*.

¹⁷⁶ Si noti che la parola ἀπερίληπτος ha una connotazione in più rispetto al semplice ἀπειρος, connotazione che allude all'indeterminatezza della conoscibilità di quei principi, come ben dimostra di aver compreso il traduttore arabo dei *Placita*. Cfr. sopra, pp. 286-91.

potrebbero essere distinguibili? Anche questa è una preoccupazione opposta a quella degli Atomisti, che proprio per l'infinità degli atomi rifiutavano la possibilità di riconnettere a un'unica "legge" persino oggetti d'una stessa specie. Per ovviare a questo secondo inconveniente della dottrina pitagorica si è ricorsi all'interpretazione del numero nel senso di "proporzione", di "rapporto". Andando avanti nei secoli però, i Pitagorici sostituirono a tale concezione la pluralizzazione — e, forse, l'infinitizzazione — della monade. In questo modo, la condizione della conoscibilità resta garantita, perché sempre di unità sono costituite le cose, e l'uno ora non è più il primo dell'(infinita) serie numerica, ma un principio ontologico che, a seconda dell'oggetto che viene a costituire, si moltiplica in un modo o nell'altro. Quando parlo di "infinitizzazione", ovviamente, essa è solo relativa o, per così dire, potenziale: chi può sapere di quanti oggetti è realmente costituito il cosmo? Ma nell'ambito dei conoscibili, e più ancora per ciascun genere dei conoscibili, la pluralizzazione (ed, eventualmente, la "proporzione") è determinata e costante. L'infinito, dunque, mi sembra una connotazione "epistemologica", e per quanto concerne il suo inevitabile ripercuotersi sulla cosmologia¹⁷⁷, esso mi appare piuttosto come una conseguenza delle elaborazioni filosofiche successive, soprattutto aristoteliche, delle quali certo risentirono i dossografi che ci illustrano la posizione dei Pitagorici¹⁷⁸. L'infinità numerica dei Pitagorici può esser concepita come ho appena detto¹⁷⁹, e rispetto allo spazio, se l'infinità è riferita alla "direzione", è ancora una volta sull'aspetto gnoseologico che si pone l'accento¹⁸⁰, perché interessa il "senso del moto verso ...", l'espansione della dimensione in una data direzione.

¹⁷⁷ Cioè per quanto riguarda l'incompatibilità dell'infinito con le direzioni spaziali, cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 185.

¹⁷⁸ Non è forse un caso che i passi sull'infinito e l'indeterminato, ai quali penso, si debbano tutti all'Aristotele della *Fisica* e a commentatori (Alessandro, Simplicio, Temistio) di tale opera (cfr. infatti *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 350-1 e fasc. 3, pp. 168-79 *passim*).

¹⁷⁹ L'"infinità" riferita al pari non ci riguarda qui; cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 169; fasc. 2, p. 351.

¹⁸⁰ Intendo dire che ci troviamo qui in presenza di un atteggiamento mentale analogo a quello che indusse gli Iḥwān aṣ-Ṣafā' a sostenere che la quiete è pri-

Questo è un altro punto che ben recepirono gli Arabi, e, credo, al di là delle preoccupazioni aristoteliche di come collocare (corpi) finiti (o monadi finite?) nell'infinito¹⁸¹, anzi, di come collocare *tout court*, dato che l'infinito come tale non consente di stabilire "posizioni"¹⁸². Posizioni forse no, ma "direzioni", eccentriche rispetto all'oggetto individualmente considerato, sì, ed è appunto su questa linea che si mossero gli stessi Atomisti musulmani¹⁸³. E per quanto riguarda la "posizione", può esser dubbio se, rispetto a un riferimento infinito, si possa parlare di sopra, sotto, avanti, dietro e così via; ma non certo che la monade "occupi" uno spazio.

Questo è proprio il punto che consente di dirimere alcuni problemi sorti, sullo stesso piano matematico, intorno all'estensione della monade. Per esempio: se, come si desumerebbe da *metaph.* M 8.1083 b 16, l'ἀριθμὸς μοναδικός è inesteso, astratto, bisogna pensare che, quando parlarono di "monade estesa", i Pitagorici si fossero spostati sul piano geometrico? Infatti per Aristotele gli enti matematici non hanno luogo¹⁸⁴; ma, appunto, per Aristotele; mentre più probabile¹⁸⁵ appare che i Pitagorici adottarono contro Euclide la definizione del punto come "unità avente posizione"¹⁸⁶, facendo delle monadi dei punti estesi, come tali, dei principi *sia* matematici *sia* fisici¹⁸⁷. Ho già rilevato del resto come "corporeo" non significhi immediatamente "corpo", così come, se pure gli atomi danno luogo ai corpi, non certo corpi possono essere considerati essi stessi.

E a favore di un "atomismo" pitagorico si sono pronunciati molti studiosi¹⁸⁸: il fatto è che i Pitagorici non sembrano avvertire la distin-

maria rispetto al moto perché non c'è alcun motivo per preferire il moto in una direzione piuttosto che in un'altra. Cfr. in merito, ad es., l'*Epistola sulla Materia, la Forma, il Moto, il Tempo e lo Spazio*, Beirut 1957, vol. II, pp. 15, 23-16, 2 e l'*Epistola sul senziente e il sentito*, *ibid.*, p. 398, 8-10.

¹⁸¹ Cfr. ARISTOT. *phys.* Γ 4.203 b.

¹⁸² Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 179.

¹⁸³ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 90, 93-4, 97, 105 e relativi commenti.

¹⁸⁴ Cfr. *metaph.* N 5.1092 a 19.

¹⁸⁵ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 149.

¹⁸⁶ Cfr. anche *de an.* A 4.409 a 6.

¹⁸⁷ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 145-6.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 90 e segg.; G. REALE, *comm. cit.*, vol. II, p. 370 nota 17.

zione concettuale, così profondamente sentita da Aristotele¹⁸⁹, fra principio materiale e formale¹⁹⁰. Ma se il numero non è più "separato" dalle cose, si evitano gli assurdi platonici¹⁹¹ e, ciò che più importa qui, si ribadisce la profonda saldatura con le concezioni dell'atomismo¹⁹².

Questa può essere un'ulteriore spiegazione del perché le testimonianze arabe — e qui soprattutto quella di Šahrastānī — non abbiano, in fondo, posto l'accento sull'indivisibilità degli atomi più di tanto. Forse si resero conto delle difficoltà che avrebbe portato un'estensione sensibile e nello stesso tempo indivisibile nell'ottica di ascoltatori avvezzi alle argomentazioni di Aristotele che, invece di privilegiare i contatti fra atomismo e pitagorismo, riferiva ai Pitagorici un'obiezione molto simile a quella con cui chiedeva agli Atomisti come mai corpi formati di atomi "inestesi" (inestesi perché, appunto, indivisibili)¹⁹³ potessero avere grandezza. E poiché per lui il punto non ha dimensione, Aristotele identifica l'uno con la lunghezza¹⁹⁴, e non il due, come facevano invece i Pitagorici¹⁹⁵. Naturalmente, anche se questa concezione si salda a quella per cui il primo numero (la "prima grandezza", sia pure astratta) è il due, e non l'uno¹⁹⁶, se è vero che la linea (e quindi la lunghezza) consta di — almeno due — punti, non è a rigore risolta nemmeno così l'origine dell'estensione (e forse su questo punto andò più oltre l'anonimo autore del *De lineis insecabilibus*¹⁹⁷). E una diretta

¹⁸⁹ Cfr. ad es. *metaph.* Z 11. 1036 b 8 sgg. e *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 146-7.

¹⁹⁰ Cfr. *Pitagorici cit.*, *ibid.* p. 92.

¹⁹¹ *Ibid.* Vedi anche sopra, nota 175.

¹⁹² Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 93 sgg. D'altro canto, al di là delle consuete obiezioni aristoteliche, un'ulteriore possibile obiezione all'atomismo potrebbe essere quella di postulare entità intelligibili che, nello stesso tempo, materiano la realtà sensibile.

¹⁹³ Cfr. sopra, pp. 311 e 315 e *Atomismo cit.*, pp. 123-4 e note relative.

¹⁹⁴ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 150.

¹⁹⁵ Vedi sopra, p. 302.

¹⁹⁶ Tale concezione, stando al resoconto šahrastāniano, è pitagorica. Per la verità, assai poco pitagorica appare qui, date le motivazioni che hanno evidentemente indotto Aristotele ad asserirla.

¹⁹⁷ Se l'entità minima immaginabile è l'atomlinea, il problema appare più facilmente risolubile. Sui possibili influssi che il trattatello poté avere su concezioni atomistiche, arabe e non, cfr. *Atomismo cit.*, pp. 73 sgg. e i riferimenti nel corso del lavoro.

conseguenza di ciò è l'attestazione di Aristotele (o la sua preoccupazione?, recepita in vario modo anche dagli Arabi¹⁹⁸) che punto, linea, superficie e solido non sono sostanze, ma meri "limiti"¹⁹⁹. Bisognerebbe a questo punto approfondire la funzione del vuoto che, avendo il compito di discernere ogni grandezza consecutiva da un'altra dello stesso genere²⁰⁰, non va come tale confuso col limite²⁰¹; ma il discorso ci porterebbe troppo lontano, perché gli antiatomisti arabi approfittarono di queste confusioni, indotti dalle problematiche degli infinitesimali pitagorici loro pervenute da Zenone attraverso Aristotele²⁰².

Concluderò piuttosto osservando che ammettere una contaminazione fra monadi pitagoriche e atomi consente di eliminare le difficoltà aristoteliche sull'atomismo, tanto quelle che rilevavano l'impossibilità di parlare di μέγεθος per un astratto, quanto quelle, opposte, che negavano la possibilità di attribuire un limite di divisibilità al concreto. In quanto "occupatrice di spazio"²⁰³ la monade — e così l'atomo — esce dall'astratto, ma nello stesso tempo, in quanto unità di misura, minimo riferimento del concreto, non può ulteriormente essere divisa. In questa prospettiva molte posizioni del Kalām atomistico appaiono più comprensibili, e si spiega anche perché esso, pur conoscendole, non sembrò darsi troppo pensiero delle obiezioni di Aristotele all'atomismo: un atomismo che per gli Arabi, almeno in parte, riteneva i crismi ("divini") dell'uno-principio pitagorico, di quell'uno-principio che, materiando di sé tutte le cose, permetteva nei *Placita* di identificare, all'inizio della "voce" su Pitagora, l'*ustūqus* con « il composto dei nu-

¹⁹⁸ Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 183 nota 12; 194-7; 203-6, 209, 255, 282-3.

¹⁹⁹ Di conseguenza, sempre secondo Aristotele, la derivazione delle cose dai numeri, voluta dai Pitagorici, sarebbe assurda. A questa stessa linea interpretativa risalgono tuttavia le concezioni del colore (identificabile con la superficie) come limite, per le quali cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 217 e i *Placita* arabi alle pp. 126-7.

²⁰⁰ Cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, p. 183.

²⁰¹ Su questa linea si comprendono del resto le identificazioni delle monadi e degli atomi con le lettere dell'alfabeto e più ancora con i punti.

²⁰² Cfr. *Atomismo cit.*, pp. 155, 222, 251 e nota 177.

²⁰³ Cfr. per una tesi affine e in riferimento proprio all'atomismo (e in particolare a Epicuro) il recente studio di D. SEDLEY, *Two Conceptions of Vacuum*, « *Phronesis* », xxvii (1982) pp. 175-93.

meri e delle proporzioni»²⁰⁴, e che, alla fine della stessa "voce", consentiva di riconoscere che, così come si possono dare molti esempi, per di più fra loro eterogenei, di indivisibilità, nulla osta a che indivisibili siano anche i primi principi, se essi debbono identificarsi con i numeri di Pitagora e con gli atomi di Epicuro e Democrito. Attingibili razionalmente dunque, e per di più indivisibili: almeno sotto questi due rispetti sono accomunabili i principi "filosofici" delle due *firaq*, la pitagorica e l'atomistica.

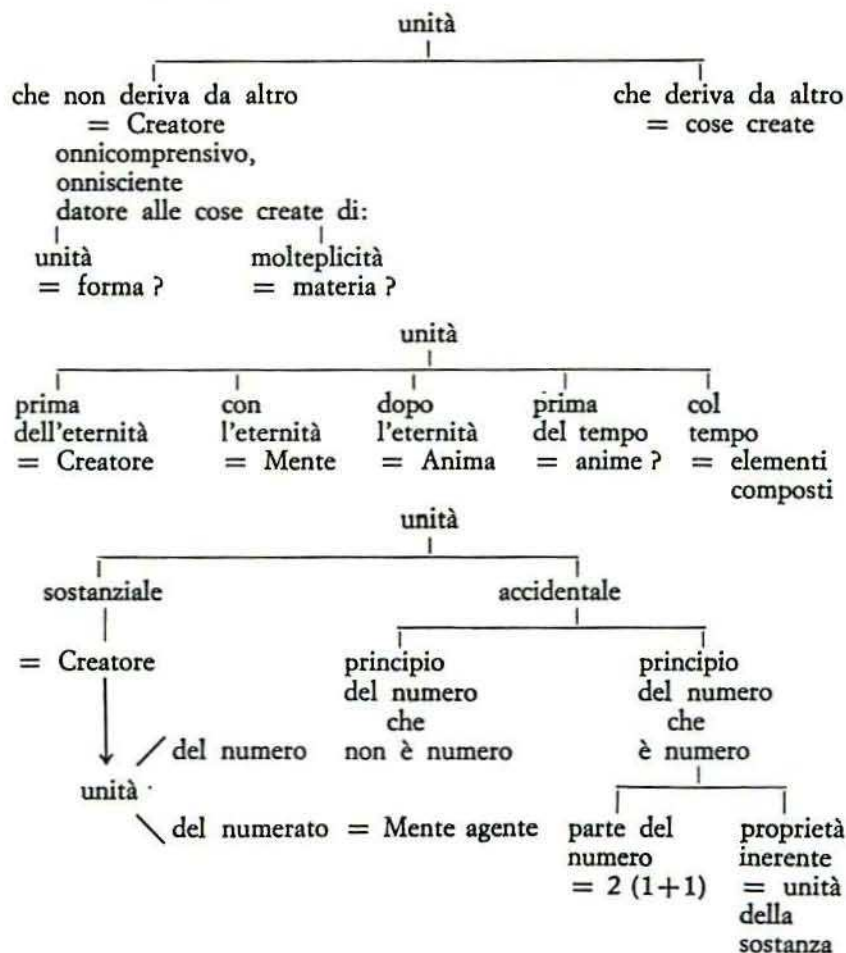
La concezione piramidale dell'essere. La concezione piramidale dell'essere è elemento ricorrente nella trattazione del pensiero greco che si trova nel *k. al-milal*, e sembrerebbe essere un punto a favore della "ismaïlia" di Šahrastānī. È chiaro però che per una sua corretta valutazione in questo senso bisognerebbe affrontare in primo luogo la lettura dell'intera sezione dedicata alla filosofia antica (per accertare in quale misura essa abbia risentito della letteratura neoplatonica; ma la questione è complessa perché bisognerebbe guardare, oltre che alla letteratura neoplatonica in greco, anche alla tradizione neoplatonica propria del mondo arabo), e poi la parte del *k. al-milal* relativa alla stessa ismailia.

Tuttavia, la concezione piramidale dell'essere si salda anche ad alcuni punti particolari della "voce" su Pitagora. Qui infatti essa, oltre a configurarsi nelle usuali direzioni, ontologica (Dio-Mente-Anima-Elemento come ipostasi di importanza e perfezione decrescente dalle quali ha poi origine la molteplicità sensibile) ed escatologica (l'anima umana, purificandosi progressivamente, percorre a ritroso tutte queste tappe, venendo via via in contatto con l'Anima, con la Mente e con Dio stesso), si trova alla base di quella particolarissima concezione dell'unità che non trova riscontro, presso la tradizione pitagorica, forse altro che nel luogo dei *Placita* ove si legge: «Pitagora ha ritenuto che fra i principi fosse l'uno (*scil.* la Monade), e cioè Dio e il bene, e che esso [fosse] la natura dell'uno, e cioè la Mente, e che la diade indefinita fosse ciò che si chiama Demone, e cioè il male, e che in essa [sta] la molteplicità elementale e il mondo visibile»²⁰⁵.

²⁰⁴ Cfr. sopra, p. 265 e nota 10.

²⁰⁵ Si noterà che ho qui tradotto diversamente dalle avvertenze fatte a suo

Preliminarmente, proviamo a schematizzare, per maggiore chiarezza, la triplice presentazione šahrastāniana²⁰⁶:



tempo alla nota 13, dato il contesto in cui cito il passo, per il quale cfr. H. DAIBER, *op. cit.*, pp. 118-9 ed i riscontri notevolmente diversi in *dox. gr.* pp. 306-7. Cfr. anche le riserve da me espresse alla nota 218. Per tematiche analoghe, cfr. *Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 155 sgg. Sull'identificazione dell'intelletto con l'uno cfr. anche *metaph.* N 4.

²⁰⁶ Essa occupa le pp. 268, 12-270, 3 dell'*ed. cit.*

Si tratta di tre concezioni dell'unità (la prima, che si potrebbe definire teologico-cosmologica; la seconda ontologico-cronologica; la terza ontologico-logica) che coprono tutti i settori nei quali è possibile inquadrare la concezione piramidale dell'essere.

Vediamole in dettaglio: la prima risale al ben noto principio della teologia musulmana per cui la contingenza del mondo implica l'esistenza di Dio, il solo Eterno. Qui la sua connotazione di "creatore" è posta in relazione col numero. Per le cose create, composte di una forma e di una materia, Dio è datore dell'unità (della forma?) e della molteplicità (della materia?). I punti interrogativi si motivano con la ben nota incertezza šāhrastāniana, e non solo šāhrastāniana, sull'identità del principio di individuazione²⁰⁷. Comunque tale principio si voglia identificare, la concezione qui rappresentata, naturalmente, non muterebbe. Ma un'interpretazione parallela, incoraggiata, se non dalla lettera del testo, da altri luoghi della "voce" su Pitagora²⁰⁸, potrebbe essere quella di intendere l'unità e la molteplicità rispettivamente come il nucleo divino di Luce, e l'armoniosa proporzionalità, che regolano le cose create, e riconoscendo le quali l'anima guadagna se stessa alla salvezza, all'ascesi: recupero in chiave *išrāqīy* del vecchio mito gnostico, ed evoluzione in senso soteriologico della concezione per cui la conoscibilità delle cose sensibili sta nel numero che le distingue. Infine, rielaborazione epistemologica della concezione dell'anima come numero, come tre (il quattro, il senso, apparterrà al corpo), come unione di ispirazione, ragione e opinione, al momento stesso di fondare la densità ipostatica del tutto: dove però, non si dimentichi, la "conoscenza" è preludio alla salvezza.

La seconda rappresentazione è quella che delinea, per così dire, la "storia" di questa "piramide" dell'essere, l'evoluzione delle sue tappe, ancora una volta, in rapporto al mondo creato, che, se non è qui nominato esplicitamente, si riflette nella duplice menzione del-

²⁰⁷ Cfr. « Elenchos », IV (1983) p. 109 nota 63. Per Averroè, come per Aristotele, sarà la materia il principio di individuazione, e così per gli *Ihṡān aṣ-Ṣafā'* (cfr. ad es. *Epistola sulla Materia, la Forma, il Moto, il Tempo e lo Spazio*, ed. cit., vol. II, pp. 6, 4 sgg.).

²⁰⁸ Cfr. ancora « Elenchos », IV (1983) pp. 100-2 *passim*.

l'eternità e del tempo. Questo è un altro elemento caro alla speculazione teologica dell'Islām, e anche qui si può ravvisare una eco delle concezioni pitagoriche: in particolare quando sostengono che il tempo è « la sfera dell'involucro »²⁰⁹. Si ricorderà che in questa rappresentazione riscontrammo anche una difficoltà testuale nell'edizione del Fahmi²¹⁰, in cui, al momento di connotare le cinque "unità" prima presentate secondo la loro scansione temporale, l'editore arabo aggiungeva: « l'unità che è prima del tempo è l'anima ». Dato che anche la terza unità era identificata con l'anima, ritenni a suo tempo opportuno intendere che per la prima volta si parlasse dell'anima universale, e per la seconda dell'anima di ciascun individuo. Un'altra possibilità era però quella di sostituire, al secondo "anima", l'ipostasi "Elemento", appunto per ristabilire la consueta rappresentazione piramidale dell'essere: queste quattro ipostasi sono al di fuori dello *zamān*, cioè del "tempo" proprio del mondo della generazione e della corruzione (dei "composti" indicati nel testo), e dentro il *dahr* (con l'ovvia eccezione del Creatore)²¹¹. Accogliendo invece l'integrazione del Fahmi nel senso da me precisato, questa suddivisione può ancora una volta alludere al destino delle anime che si distaccano dalla loro matrice universale, si calano nel mondo composto, e di lì compiono a ritroso, in una progressiva conversione, il ritorno a Dio: mito rielaborato di frequente nel pensiero islamico, nella più celebre formulazione forse da Muḥammad ibn Zakarīyā' al-Rāzī, e che trova, come ho sopra accennato, eco nella "storia" šāhrastāniana in più punti, accanto alla rappresentazione ontologica in senso stretto.

Ma è a mio avviso la terza rappresentazione dell'unità la più

²⁰⁹ Cfr. *I Pitagorici cit.*, fasc. 3, pp. 193 sgg.

²¹⁰ Cfr. « Elenchos », IV (1983) p. 96 e note relative, anche per quanto concerne la versione dell'Haarbrücker.

²¹¹ Nelle stesse, molteplici rappresentazioni del tempo (e dell'eternità quale sua apparente negazione) molti filosofi musulmani ravvisarono l'aporeticità delle concezioni che vorrebbero il mondo creato, il tempo creato con esso, e Dio fuori del tempo. Cfr. in particolare F. RAHMAN, *art. cit.* (in « Elenchos », IV (1983) pp. 107-8 nota 40) alle pp. 223-5, ove tra l'altro si presentano una terminologia ed una scansione "cronologica" diverse da quelle del testo šāhrastāniano.

interessante, e quella che consente di stabilire un raccordo anche con altri punti della "voce" šahrastaniana. Viene in essa ripresa — ed elaborata — un'altra ben nota topica del pensiero teologico musulmano, questa volta però, una topica cara all'ortodossia più rigida: quella per cui l'unica realtà pensabile è il Creatore, e il mondo si riduce ad una pura accidentalità che può sussistere solo quando e finché il Creatore vuol farla sussistere. Tale concezione, che poggia sul più assoluto volontarismo divino ed ispirò agli aš'ariti un'elaborazione occasionalistica dell'atomismo antico, è però rivissuta da Šahrastānī, ancora una volta, con l'occhio alle rappresentazioni ontologico-logiche di Aristotele: un'ulteriore riprova di quanto la *falsafah* abbia contaminato nell'autore del *k. al-milal* quelle profonde suggestioni d'altra matrice che rendono a mio avviso così difficile ricondurlo esplicitamente all'isma'ili. Qui in particolare assistiamo a una "scissione" molto interessante dell'unità: che una volta è considerata una diretta derivazione del Creatore (e pertanto, è legittimo supporlo, ugualmente dotata di una propria sostanzialità), e un'altra è considerata, di per sé, principio del numero, e ancora in due modi: diversa dal numero, e coincidente col numero: due rappresentazioni di un'unità "accidentale" che però, nella prima accezione, è la Mente agente. Come conciliare tale rappresentazione con la struttura piramidale dell'essere che, in quanto tale, deve escludere l'accidentalità della Mente agente, della seconda ipostasi, pur riconoscendone in ogni caso la derivabilità dal Creatore? E d'altra parte: come conciliare l'unità del Creatore — com'è ormai noto, uno dei capisaldi della storia šahrastaniana —, con quest'altra menzione dell'"unità", subito dopo quella del Creatore e, presumibilmente, dotata di un'analoga connotazione di sostanzialità? È molto probabile che stia in questa rappresentazione apparentemente aporetica il punto di raccordo fra Dio e la prima ipostasi. Dall'unità sostanzializzata deriveranno sia il numero, sia il numerato. Il numerato è facilmente identificabile negli oggetti sensibili innanzitutto, e poi anche nei numeri aritmetici (ma su questo punto mi si consenta di tornare fra breve); ma il numero? Il numero — e qui ritorna il legame col pitagorismo — è certamente il fondamento della realtà, fondamento generalissimo che, vigendo il principio secondo cui *ex uno non fit nisi unum*, dev'essere in prima istanza configurato come "unità".

Ovviamente, questa è proprio l'unità della Mente agente, « la natura della Monade », come recita l'ultimo testo dei *Placita* sopra riportato²¹², l'ipostasi dalla quale in seguito si formerà l'Anima: dall'"unità (principio) del numero (che non è numero)", il "principio del numero che non è numero"; e da questo (l'Anima), a sua volta, il numero (ancora ipostasi astratta, ma, stavolta, ponte immediato verso il molteplice: l'Elemento). E dal duplice figurare della Mente agente nel quadro della sostanzialità e in quello dell'accidentalità comprendiamo anche in che senso si debba parlare di derivazione, di formazione da Dio: nel senso, ancora una volta neoplatonico e gnostico, di un'emanazione, che, pur non compromettendo l'intrinseca sostanzialità dell'emanato, lo colloca a un grado inferiore rispetto all'emanante e, nello stesso tempo, lo pone come imprescindibilmente connesso (e quindi, in questo senso, in certa misura "accidentale") all'emanante. Questo stesso particolarissimo uso dei ben noti principi aristotelici si spiega appunto con le matrici teologizzanti che in questo caso hanno ispirato Šahrastānī²¹³.

Ma la difformità da Aristotele si riscontra anche in seno allo stesso ambito dell'unità definita come "accidentale", e più precisamente nelle connotazioni, o nelle derivazioni, del principio del "numero che è numero", quello a mio avviso identificabile con l'Elemento, e dal quale scaturiscono (emanano) tanto i numeri aritmetici (il due, ad es., è la somma di due unità), quanto quella che Šahrastānī chiama la "proprietà" inerente, spiegandola come l'unità della sostanza, che altro non è che l'*εἶδος* di un oggetto. Ora: se i numeri aritmetici vengono fatti emanare dall'Elemento (prima, cioè, che si parli degli oggetti sensibili *tout court*), questa può essere un'eco della concezione pitagorica del numero quale principio formale e materiale allo stesso tempo (nonché, forse, della stessa concezione aristotelica del numero²¹⁴). Ma che dire dell'*εἶδος* che vien fatto divenire un "accidentale"? Accidentale, certo, nello stesso senso in cui posson dirsi accidentali, come

²¹² Vedi p. 318.

²¹³ Al proposito cfr. anche F. RAHMAN, *art. cit.*, p. 223.

²¹⁴ Aristotele infatti concepì gli enti matematici come entità astratte dal sensibile, non aventi un'esistenza in sé e separata da questi se non come "astrazione".

ho spiegato, le quattro ipostasi della piramide dell'essere. Ma come conciliare questo con la logica dello Stagirita, che certo Šahrastānī ben conosceva?

Proprio questo problema ci consente di passare all'ultimo punto del commento alla "voce" šahrastaniana su Pitagora, quello della posizione che l'autore del *k. al-milal* attribuisce ad Avicenna.

La teoria della "priorità dell'uno". Riporta Šahrastānī: « Disse Abū 'Alī Ibn Sīnā, ed io imito questo discorso a lui riferito, che si dice dell'essere della cosa 'uno', [e] non [si dice] il suo essere 'esistente' o 'uomo', ed esso nella sua essenza precede gli [altri] due, poiché l'animale unico non si comprende come unico a meno che non lo preceda il concetto dell'unità, per il quale esso è uno, e se non fosse [così], non risulterebbe [neppure] il suo esistere »²¹⁵.

A tale passo fa riscontro, nei *Placita* arabi, il seguente: « [...] ma noi sappiamo di intenderli (*scil.*, gli oggetti sensibili) come un solo uomo e un solo cavallo anche se i cavalli particolari fossero²¹⁶ infiniti, e tutte queste specie e i generi di ciascuna delle loro specie [sono] una cosa unica, donde consegue che ciascuno di essi è una definizione unica in sé, in quanto si dice 'vivente nitrente' o 'vivente razionale', e per quello è stata posta la mente unica attraverso cui noi intendiamo »²¹⁷.

Già a prima vista il senso di questi due passi è diverso. Per una indagine più approfondita, si dovrà esaminarli nei rispettivi contesti; in particolare, dovremo vedere in che rapporto il passo dei *Placita* si pone con l'originale greco, e perché Šahrastānī attribuisce la concezione di cui parla ad Avicenna.

Entrambi i passi figurano nel più generale contesto in cui si ricorda la concezione pitagorica della corrispondenza dell'uno alla mente, del due all'opinione (o alla sapienza), del tre alla sapienza (o

²¹⁵ Vedi « Elenchos », iv (1983) p. 100.

²¹⁶ Sulla possibilità di intendere questa frase come un periodo ipotetico dell'irrealità cfr. anche lo studio di P. MOREWEDGE, *The Analysis of "Substance" in Tūsī's Logic and in the Ibn Sīnā Tradition*, in *Essays cit.* (cfr. « Elenchos », iv (1983) p. 108 nota 40), pp. 158-88, a p. 175.

²¹⁷ Vedi sopra, pp. 268-9 e note relative.

all'opinione) e del quattro ai sensi²¹⁸. Šahrastānī aggiungerà poi di vigendo la tesi della "primarietà dell'uno", l'uno è la forma della mente, e da questa deriva la scienza (il due: è così automaticamente "risolta" la discrepanza rispetto al testo placitano), quindi l'opinione e quindi il senso. Notiamo anche che qui tale tesi è enunciata, e non spiegata né affatto motivata: Šahrastānī osserva che, prima di dire di una cosa che "esiste", o di dire "che cos'è", se ne dice che "uno" (e se non fosse "uno", neppure esisterebbe). Ma "uno" si può dire perché esiste il concetto dell'unità, dunque se ne deduce la primarietà dell'uno. (*En passant*, rileverò anche che l'unico elemento che consente qui di evitare il regresso all'infinito: com'è possibile pensare e parlare, del concetto di unità, cioè ancora di un "che cos'è", prima di aver detto "uno"?), è il fatto che siamo in un contesto pitagorico nel quale dunque l'unità ha una posizione assolutamente primaria. Ma le "armi dialettiche" di Šahrastānī, che sono, come vedremo, suggerite da Aristotele, potrebbero, di per sé prese, indurre a prospettare l'accusa di circolo vizioso.)

Per quanto concerne invece il probabile antecedente šahrastaniano nel contesto dei *Placita*, qui l'unità dell'oggetto è identificata col suo appartenere a un genere e a una specie; nello stesso tempo, ogni singola essenza avrà una definizione unica (nel senso di "comune" a tutti gli oggetti dello stesso genere e della stessa specie). Notiamo anche qui una duplice eco aristotelica: nell'allusione alle sostanze seconde prima, e nella menzione della definizione (data dall'indicazione del genere e della differenza specifica) come diversa dall'essenza propria. Dunque qui, al contrario che in Šahrastānī, la "primarietà dell'uno" è spiegata e motivata anche se, bisogna rilevarlo, in una forma alquanto diversa da quella dell'originale greco che, da me a suo tempo riportato già in parte, così recita nella sua intierezza: νοῦς μὲν οὖν ἡ μονά

²¹⁸ Lasciamo per un attimo da parte l'oscillazione nell'identificazione del due e del tre, oscillazione che si deve alla non costante posizione degli stessi Pitagorici e più in particolare alla loro rappresentazione del due come "indefinito" (e, come tale, riconducibile all'opinione). Cfr. i testi addotti in « Elenchos », iv (1983) pp. 121-4 nota 181. Ma questo problema è laterale rispetto alle questioni qui esaminate, e tornerò brevemente solo più tardi.

ἔστιν ὁ γὰρ νοῦς κατὰ μονάδα θεωρεῖ. ὅλον πολλῶν ὄντων ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐπὶ μέρους εἰσὶν ἀναίσθητοι ἀπερίληπτοι καὶ ἄπειροι, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο ἀνθρώπων ἓνα μόνον νοοῦμεν, ὃ οὐδεὶς ἔτυχεν ὁμοίος· καὶ ἵππων ἓνα νοοῦμεν, οἱ δὲ ἐπὶ μέρους εἰσὶν ἄπειροι. τὰ γὰρ εἶδη ταῦτα πάντα καὶ γένη κατὰ μονάδας εἰσὶ. διὸ καὶ ἐπὶ ἐνὸς ἐκάστου αὐτῶν τοῦτον τὸν ὄρον ἀποδιδόντες λέγουσι ζῶον λογικὸν ἢ ζῶον χρεμετιστικόν [ῥητέον]. διὰ τοῦτο οὖν νοῦς ἢ μονάς, ὃ ταῦτα νοοῦμεν (*dox. gr.* p. 282, 16-29). Proviamo a tradurre questo testo alla lettera, collazionandolo ancora una volta col suo corrispondente arabo:

« La mente dunque è la monade [o anche: l'unità]: infatti la mente pensa secondo la monade [cioè, lo schema concettuale della ragione è quello per cui si individua l'unità nelle cose]. Così, essendoci molti uomini, essi parzialmente presi sono insensibili, indeterminati e infiniti, ma questi stessi uomini conosciamo come uno solo, al quale a nessun [uomo particolare] è dato esser simile; e conosciamo come uno il cavallo, mentre sono infiniti in quanto particolari. Infatti tutte queste specie e generi sono scanditi per monadi. Perciò anche, quando danno per ognuno di questi la stessa definizione, dicono che [bisogna dire] 'animale parlante' o 'animale nitrente'. Per questo dunque la mente è la monade attraverso la quale conosciamo queste cose ».

La chiusa del testo arabo è più generale di quella del greco: « l'unità attraverso cui noi conosciamo » *tout court*, dato che la conoscenza di cui si parla qui è quella razionale per eccellenza, la logica. La stessa asserzione è direttamente connessa con l'apertura del discorso: « la

« E la mente è l'unità, in quanto la mente è pensata come unità [per un possibile emendamento v. sopra, nota 26; qui però val la pena di notare che questa frase è conseguenza dell'altra, mentre il greco descrive l'azione della mente]. E infatti anche se la gente è molta e diversa nei punti di vista e disposta pure al falso, sappiamo che li intendiamo come un uomo solo, e un cavallo solo, anche se ci sono cavalli particolari infiniti. E tutte queste specie e generi, ogni loro specie è una cosa sola, e perciò consegue che ciascuna di esse è una definizione unica e sempre quella, cioè si dice 'vivente nitrente' o 'vivente parlante', e per questo la mente è stata posta come l'unità attraverso cui noi conosciamo ».

mente è l'unità [...] la mente è pensata come unità [...] la mente è stata posta come l'unità [...] »: l'autore allude a un processo di identificazione tra mente e uno (operato, almeno nelle intenzioni del testo, dai Pitagorici) per spiegare la conoscenza.

Il greco ha invece « la mente è la monade [...] pensa secondo la monade [...] è la monade [...] »: dove i riferimenti non scaturiscono dall'esame della posizione di qualcuno, ma sono un dato di fatto che risulta dalla natura stessa della mente. Qui è la mente il soggetto dei verbi, nel testo arabo invece la mente è stata fatta oggetto di una certa identificazione. Significa forzare troppo il testo ipotizzare in questa differenza, a mio avviso assai rilevante, la coscienza, da parte dell'autore arabo, di enunciare dottrine certamente non pitagoriche (non pitagoriche, almeno, nella forma in cui sono motivate), che egli, riecheggiando in modo così indiretto e forse improprio tenta di reinglobare in una anonima (o differente?) teoria pitagorica? Del resto il passo non ha riscontro in Stobeo²¹⁹. E non a caso la fonte che attribuisce ai Pitagorici la quadruplici suddivisione dell'attività spirituale dell'uomo è Alessandro che commenta la *Metafisica* (p. 38, 10 Hayduck). E poi ancora è possibile ricordare Platone, soprattutto quello della *Repubblica*. Chi parla veramente è dunque Aristotele, l'Aristotele che ha rielaborato, come di consueto, l'esperienza platonica. E la cosa si può vedere, ad esempio, nell'uso della locuzione ἐπὶ μέρους, che compare due volte in greco (p. 282, 19 e 23), e che ha com'è ben noto un uso "logico" presso Aristotele²²⁰, uso di cui resta eco, nella versione araba, solo per la seconda volta, quando è reso con *juz'iyah*. Ma la prima volta Qostā disattende completamente le intenzioni di Aristotele, traducendo, come s'è visto, in modo del tutto diverso: là dove il greco dice che gli uomini particolari sono insensibili, indeterminati e infiniti, l'arabo intende che molti essendo gli uomini, essi hanno opinioni diverse e perciò sono suscettibili di opinare il falso.

²¹⁹ Sfogliando il testo del quale ci si rende conto che altre volte le sezioni "aristoteliche" (e quelle stoiche) dello pseudo-Plutarco sono state "tagliate", in particolare quando si trattava di problemi non meramente "fisici": cfr. ad es. *dox. gr.* pp. 273-5, 305, 309.

²²⁰ Cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, s. v., 455 b-456 a.

Qui è accaduto dunque l'inverso di quanto notavamo sopra: nello pseudo-Plutarco gli uomini particolari *sono oggetto* d'una conoscenza incerta (anche ἀπειρον ha un'accezione "logica" nel lessico aristotelico²²¹; vi manca del tutto ἀπερίληπτος; quanto ad ἀναίσθητος, forse il suo uso in questo contesto può destare una qualche meraviglia, a meno che non voglia dire che la sensazione con cui gli uomini si possono attingere è oscura), in Qosṭā essi *manifestano* opinioni diverse. Ma naturalmente, non è questo il senso del passo, che allude al fatto che per una molteplicità di oggetti variamente connotabili attraverso le loro proprietà accidentali, esiste una sola specie alla quale essi possono venir ricondotti. Ma c'è di più. Che dire dell'uso degli aggettivi ἀπειρος e ἀπερίληπτος, proprio gli stessi cioè che, più tardi, saranno riferiti alle « forme degli atomi » (cfr. p. 286, 5)? Certo questa coincidenza non è casuale. Esaminando il luogo "atomistico", avevo notato che ad ἀπερίληπτος era stato sostituito un equivalente di αἰσθητός, che affiancava la negazione dell'infinità. Che dire ora del fatto che nel contesto che stiamo esaminando, dove ἀπειρος e ἀπερίληπτος si trovano insieme, figura anche la negazione di αἰσθητός, ἀναίσθητος? Ora, dato anche che qui si sta parlando degli "uomini particolari", cioè degli oggetti sensibili (assimilabili, alla lunga, agli σχήματα τῶν ἀτόμων, almeno secondo la mia interpretazione²²²), nulla di più strano che, per non autocontraddirsi rispetto al contesto che sarebbe seguito subito dopo, il traduttore arabo abbia alterato il senso del primo.

Quanto a Šahrastānī, egli dimostra di aver recepito il senso globale dell'argomentazione dello pseudo-Plutarco e, ancor più, di aver capito che, dietro di essa, c'è la ben nota posizione aristotelica della "transgenericità dell'uno e dell'essere". Egli naturalmente pone l'accento, sulla scia del testo dei *Placita*, soprattutto sull'uno. Ma nonostante il carattere eminentemente "logico" del suo rilievo, e le sue inequivocabili ascendenze aristoteliche, il taglio che egli ha voluto dargli spiega perché l'autore del *k. al-milal* riferisca tutto, non ai Pitagorici e nemmeno ad Aristotele, ma ad Avicenna.

²²¹ Cfr. *ibid.*, s. v.

²²² Vedi sopra, pp. 286-7.

Elaborazione "araba" dunque, almeno nelle intenzioni di Šahrastānī, d'una dottrina antica. In questa prospettiva, è strano che nella "voce" dedicata nel *k. al-milal* ad Avicenna, non si trovi alcuna allusione ad una simile concezione²²³ — come pure, d'altra parte, nelle opere "logiche" di Avicenna²²⁴, o nella stessa "logica orientale"²²⁵.

D'altra parte, se anche simili allusioni ci fossero, è l'Avicenna di Šahrastānī che ci interessa qui, quello di cui il nostro autore ricorda proprio: « Disse Abū 'Alī Ibn Sīnā [...] », e ricorda, certo non per un errore madornale e incomprensibile. Invece, accanto ai problemi di ordine storico che si è ritenuto opportuno metter da parte, ci sono una serie di rilievi di tipo teorico che possono farci comprendere il senso della memoria šahrastāniana.

Mi riferisco in particolare alla ben nota concezione aristotelica per la quale "tutto ciò che si predica dell'essere si predica anche dell'uno". Tale concezione è ripetutamente espressa soprattutto nella *Metafisica*²²⁶, anche se non mancano, come vedremo, riferimenti anche in altre opere dello Stagirita. Si tratta, però, di predicati talmente vasti e onnicomprensivi che non possono esser considerati in alcun modo "generi", ma "vanno al di là del genere"²²⁷. Il senso per cui, in metafisica,

²²³ Cfr. pp. 43, 1-245, 8 dell'ed. cit., vol. III.

²²⁴ Non ci sono riferimenti specifici alla primarietà dell'uno ad es. nel *Livre des directives et remarques*, trad. avec intr. et notes par A. M. GOICHON, Bayrouth-Paris 1951, pp. 92-8 e 103-5 o nel *Livre de Science I. (Logique. Métaphysique)*, trad. par M. ACHENA et H. MESSÉ, Paris 1955, pp. 27-34 e 78-80; una minima allusione solo nella *Métaphysique du Šifā'*, *Livres I à V*, intr. trad. et notes par G. C. ANAWATI, Paris 1978, p. 107. Le stesse specificazioni dell'uno (*ibid.*, pp. 160-4) non sembrano preludere a una primarietà nel senso che emerge dal passo šahrastāniano.

²²⁵ Che segue, nella disposizione e nei contenuti, le altre opere logiche di Avicenna.

²²⁶ Cfr. *metaph.* B 4. 1001 a 20 sgg.; Γ 2. 1003 b 33 (la sostanza di ciascuna cosa è una unità, e non accidentalmente!); I 2. 1053 b 20 (cfr. 1054 a 13); K 4. 1061 b 11 e anche (con le riserve del caso, per le quali cfr. G. REALE, *comm. cit.*, vol. II, p. 201 nota 9 ed « Elenchos », IV (1983) pp. 124-5 nota 203) K 2. 1060 b 5.

²²⁷ Cfr. *metaph.* B 3. 998 b 20; Z 16. 1040 b 16 sgg. (cfr. Γ 2 *passim*); K 1. 1059 b 27-33; top. δ 1. 121 b 7.

Aristotele può asserire una concezione simile e, di conseguenza, andare contro i Platonici che sembravano configurare quella unità come un sostrato al di là dei molteplici sensibili²²⁸, come una forma ideale²²⁹ per distinguere la quale dai sensibili basterebbe, secondo costoro, aggiungere l' "in sé"²³⁰ (l' "in sé" che è forse il *bi-aynibi* dell'arabo e il più esplicito *ᾧ οὐδεὶς* [...] *ἴδιος* del greco: quanto "platonisticamente"?), il senso per cui Aristotele può asserire una concezione simile è però, dicevo, eminentemente "logico". Per lui, le sostanze riducibili a unità sono quelle che sono oggetto di scienza — si legge in un contesto ancora una volta "platonizzante"²³¹ —; e altrove — stavolta "contro" i Platonici, soprattutto contro l'impostazione dei Platonici — si precisa che l'uno è l'universale che consente la dimostrazione sillogistica²³². La "scienza" vera, per Aristotele, è quella del sillogismo, e tale è, presumibilmente — soprattutto se sono valide le ipotesi relative all'identificazione šahrastaniana dello *ʿaql* della "piramide dell'essere" con l'intelletto agente del *De anima* aristotelico — anche quella per la quale si legge, nello pseudo-Plutarco, che il *νοῦς* [...] *κατὰ μονάδα θεωρεῖ*. Dalle esemplificazioni addotte nei luoghi sopra esaminati, si deduce in particolare che l'unità della sostanza è identificabile con l'unità della definizione (uno dei modi in cui, secondo Aristotele, è dato parlare dell'essere e dell'uno²³³) e con quella del genere. Vale la pena di richiamare l'attenzione su due passi in particolare, apparentemente in reciproca contraddizione: *metaph.* Δ 6.1016 a 24 sgg. e 1016 b 31 sgg. Nel primo leggiamo che l'uno si dice delle cose di cui uno è il genere, anche ove esse fossero distinte in opposte differenze specifiche: vengono addotti gli esempi del cavallo, dell'uomo e del cane in quanto sono tutti animali, in quanto la loro *materia* è

²²⁸ Cfr. *metaph.* A 9.991 a 2 (e B 4.1001 a 6); I 2 *passim*; M 4.1079 a 32.

²²⁹ Cfr. *metaph.* Z 16.1040 b 29.

²³⁰ Cfr. *eth. nic.* A 4.1096 a 34 sgg.; *eth. eud.* A 8.1218 a 10.

²³¹ Cfr. *metaph.* A 9.990 b 7-13.

²³² Cfr. *an. post.* A 11.77 a 5-9.

²³³ Cfr. ad. es. *metaph.* Z 4.1030 b 5 sgg., *de int.* 11.20 b 15 e *phys.* A 2.185 b 8 sgg. Se essere e uno si dicono in più sensi, quello fondamentale però, per Aristotele, resta "l'entelechia" (cfr. *de an.* B 1.412 b 8).

una sola²³⁴. Nel secondo, leggiamo che alcune cose sono unità quanto al numero, *quando la materia è una sola*; altre sono unità quanto alla forma, *quando la definizione è una sola*²³⁵; altre quanto al genere, *quando la figura categoriale è identica*²³⁶. L'apparente contraddizione riguardo alla connotazione dell'unità della materia nei due testi è risolvibile nel senso che nel secondo si parla degli "individui"²³⁷. Probabilmente da questo secondo senso dell'unità della materia derivano concezioni come quelle espresse in *top.* τ 7.169 a 35 (da ciò che è uno e dalle sostanze sembrano conseguire gli oggetti immediati e ciò che è) e in *de coel.* B 4.286 b 17 (in ciascun genere, l'uno viene prima dei molti).

Questi testi e le precisazioni che li concernono ci permettono di tornare ancora una volta ai due testi arabi, e alle sottili differenze che li contraddistinguono. La traduzione dei *Placita* allude dapprima all'unità del genere e della specie alle quali è possibile ricondurre, via via, i molti (o infiniti) uomini e cavalli particolari; poi all'unità della definizione per cui, facendo cavalli e uomini tutti riferimento al genere "animale" (letteralmente, in arabo, "vivente", perché non è stato usato il nome derivato *ḥayawān*²³⁸), hanno poi rispettivamente, come differenza specifica, il "nitrente" e il "parlante" (ma *nāṭiq*, in arabo, è anche "razionale"²³⁹).

Il contesto šahrastaniano pone assai più fortemente dell'altro l'accento sugli oggetti particolari, in quanto menziona, accanto al possibile predicato "uomo", che indicherebbe l'essenza dell'oggetto, il predicato "esistente". Inoltre, tale contesto è assai più platonizzante dell'altro, sia perché parla di un "concetto dell'unità", sia perché postula l'esi-

²³⁴ Dunque qui la materia nel senso del genere è il principio di individuazione. Per tale problema, sul quale sono tornata a più riprese (cfr. p. 320 e nota 207), cfr. anche *metaph.* Z 8.1033 a 33-b 15.

²³⁵ Cfr. *ibid.*, Δ 6.1016 a 32 sgg.

²³⁶ Cfr. *ibid.*, Δ 6.1016 a 24 sgg. e la nota illustrativa in G. REALE, *comm. cit.*, vol. I, p. 430 nota 31.

²³⁷ Cfr. G. REALE, *ibid.* nota 29.

²³⁸ In greco è usato il termine ζῷον.

²³⁹ In greco è usato il termine λογικός, ma su questo cfr. H. BONITZ s.v., p. 432 b 3-5.

stenza di tale concetto, o meglio dell'essenza dell'uno, come *conditio sine qua non* per poter dire anche di una cosa particolare "uno". È evidente che, in questo, il testo šahrastāniano, pur avendole indubbiamente riecheggiate, prescinde totalmente dalle posizioni aristoteliche o meglio dai loro presupposti teorici: intanto perché Aristotele nega che esista l'essenza dell'uno (sia per polemica contro i Platonici, sia per l'asserita transgenericità dell'uno), poi perché sembra trascurare la particolare concezione dello Stagirita secondo cui almeno le categorie, in quanto non hanno materia, sono immediatamente una unità, e non lo sono perché partecipano dell'essere e dell'uno²⁴⁰.

Questa concezione differenzia le categorie come predicati in sé dalle cose particolari sensibili che si predicano di quelle categorie: donde gli oggetti sensibili si possono dire "uno" in modo diverso dalle categorie²⁴¹. Se l'uno si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento a una realtà determinata²⁴², si può parlare di "unità" per la sostanza, ma anche per la qualità, la quantità e le altre categorie²⁴³.

A questo punto, possiamo finalmente capire perché Šahrastānī attribuisca la concezione cui sta alludendo ad Avicenna. Avicenna sostenne una particolare interpretazione delle Categorie aristoteliche, nonché una sua teoria sul rapporto sussistente fra "essenza" ed "esistenza". Concezioni analoghe contano, è vero, nel pensiero islamico anche altri rappresentanti²⁴⁴, ma se Šahrastānī cita proprio Avicenna, questo può forse essere spiegato col "platonismo" del filosofo persiano, platonismo sul quale l'autore del *k. al-milal* intende certo porre l'accento²⁴⁵.

²⁴⁰ Cfr. *metaph.* H 6. 1045 b 3 sgg.

²⁴¹ Cioè, partecipando dell'essere e dell'uno. Cfr. anche *metaph.* I 2. 1054 a 18, e G. REALE, *comm. cit.*, vol. II, p. 132 nota 16; *top.* δ 6. 127 a 27 dove essere e uno sono considerati attributi (tr. Colli; gr. ἐπόμενα).

²⁴² Cfr. *metaph.* Γ 2. 1003 a 33-b 15.

²⁴³ Cfr. *ibid.*, 1003 b 23 sgg.

²⁴⁴ Per il primo problema, ad es., Tūsī e al-Fārābī; per il secondo vedi oltre, nota 266.

²⁴⁵ Né va forse svalutata l'elemento della *ḥikmah mašriqiyyah* che, come ho già notato (vedi « Elenchos », II (1981) pp. 373-4; IV (1983) pp. 94-5) sembrerebbe poter interessare Šahrastānī.

Si tratta, ancora una volta, di problemi complessi, che cercherò qui di limitare allo stretto indispensabile per chiarire l'asserzione šahrastāniana.

Alla complessità intrinseca alla nozione filosofica dell'essere (aristotelico e non) si aggiunse, nelle rielaborazioni arabe ed islamiche del pensiero antico, la difficoltà linguistica di rendere tale concetto, soprattutto tenendo conto dei suoi molteplici usi e significati. Ho detto, per una volta, "arabe e islamiche" e non "arabo-islamiche", perché sul piano linguistico le elaborazioni filosofiche in arabo differiscono da quelle in altre lingue orientali, e particolarmente dal persiano, ad esempio perché in arabo manca la possibilità di esprimere la copula attraverso il verbo essere, possibilità che è, invece, garantita nell'altra lingua²⁴⁶. In questa prospettiva è stata richiamata l'attenzione sul fatto che le opere persiane di Avicenna, come il *Daneš-nameh*, sono particolarmente importanti perché l'uso possibile della copula chiarisce il suo punto di vista sulla differenza fra essere come stato ed essere come atto²⁴⁷.

Ma accanto al problema strettamente linguistico, che oppose, spesso tra vigorose polemiche, logici e grammatici sin dalle prime elaborazioni delle fondamentali opere di Aristotele su questi temi²⁴⁸, non bisogna dimenticare quanto questa particolare "carezza" dell'arabo possa aver condizionato le rappresentazioni teoretiche dell'essere (anche se, inversamente, si potrebbe dire che dalla particolare intonazione, o dalla maggiore o minore chiarezza, con la quale i pensatori arabi si rappresentarono il concetto, aristotelico e non, di essere, essi poterono

²⁴⁶ Il problema è molto complesso, basti il resoconto di esso in al-Fārābī, che dà F. W. ZIMMERMANN, *op. cit.*, pp. xxxv, xliv sg., lxi sgg., cxxxi sgg.; cfr. anche lo studio di F. A. SHEHADI, *Arabic and the Concept of Being*, in *Essays cit.*, pp. 147-57, part. pp. 149 (sull'uso alternativo di *inna*, *kāna*, *huwa*) e 154 (sull'uso della radice *w-j-d*).

²⁴⁷ Così in Molla Šadra, che però cronologicamente va assai oltre Šahrastānī. Cfr. S. H. NASR, *The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy*, in *Essays cit.*, pp. 67-75, a p. 69.

²⁴⁸ Cfr. F. W. ZIMMERMANN, *op. cit.*, pp. xli sgg., xlvi, lxxvi sgg., cxxii sgg., cxxxviii sg.

o avrebbero potuto essere in grado di ovviare con parafrasi ed esplicazioni a tale carenza). Comunque, la filosofia arabo-islamica si trovò ad affrontare due problemi fondamentali: il primo fu quello di cercare di conciliare la concezione della sostanza (uno dei significati fondamentali dell'essere) quale si desumeva dalle *Categorie* da una parte e dalla *Metafisica* dall'altra; il secondo fu quello di spiegare, ed eventualmente di approfondire, dietro la pressione di esigenze logiche, ma anche teologiche e forse persino epistemologiche, la differenza fra essere ed esistenza.

Per quanto concerne il primo punto, è stato rilevato che le carenze linguistiche causarono il fatto che i traduttori arabi di Aristotele fecero parlare lo Stagirita talora dell'esistenza, talora della quiddità, ma mai dell'essere²⁴⁹. Si allude evidentemente qui all'essere nella globalità delle sue accezioni. D'altronde, si possono distinguere due sensi fondamentali di essere. Uno, senza il quale non sarebbe possibile pensare, o parlare, di alcunché in assoluto²⁵⁰, (proprio quello che consentiva ad Aristotele di parlare di "transgenericità" dell'essere²⁵¹). Si tratta di un senso dell'essere che non necessariamente deve venir applicato a oggetti particolari esistenti, ma che sta anche dietro le nozioni degli enti astratti, dei numeri, forse addirittura degli inesistenti²⁵², e sul quale si può costruire un discorso, un meta-linguaggio.

Il secondo senso di essere è quello attraverso cui è possibile predicare qualcosa di qualcos'altro, che sia dotato di estensione più generale: per es. è possibile predicare l'uomo dell'animale. Ora, è evidente che questo secondo senso non serve solo a coprire il dominio e la funzione della logica, o il processo della dimostrazione "scientifica" (sillogistica) in quanto tale, ma è anche quello attraverso cui è possibile

²⁴⁹ Cfr. F. A. SHEHADI, *art. cit.*, p. 147; ma per l'interpretazione del termine *huwiyyah* cfr. anche oltre, nota 266.

²⁵⁰ A prescindere dal discutibile riferimento di P. MOREWEDGE, *art. cit.*, pp. 168-9, a filosofie posteriori, egli definisce il primo dei due sensi — richiamandosi a Kant — « epistemico-fenomenologico », e il secondo « sintattico ».

²⁵¹ Per la filosofia islamica, cfr. P. MOREWEDGE, *art. cit.*, p. 168. Vedi anche sopra, note 226 e 227.

²⁵² Su questo punto vedi oltre, pp. 336 sgg.

conoscere qualcosa, consentendo di dire che cosa essa è, di darne la definizione.

Avicenna si sarebbe reso conto che nella *Metafisica* Aristotele prescinde dall'esame di questo secondo senso di essere²⁵³, e sostenne che esso è svolto piuttosto nelle *Categorie*. Le *Categorie* illustrano i vari modi in cui si può parlare dell'essere di qualcosa, e il primo e più fondamentale di questi modi è la sostanza. Il problema, non chiarito nella filosofia islamica, anche per l'assenza dell'analisi delle categorie nei libri metafisici²⁵⁴ — e a prescindere dalla trattazione della sostanza nel libro Z —, è se tale analisi sia da porre esclusivamente in un ambito logico, o se non investa una problematica in qualche modo, appunto, "metafisica"²⁵⁵. Senza dubbio, infatti, l'esame delle categorie è un modo di illustrare l'essere in quanto essere²⁵⁶. Di fatto, sembrerebbe che anche se questo "discorso sulle categorie", questo "metalinguaggio", manca nella *Metafisica*²⁵⁷, le *Categorie* riguardano sì la loro espressione linguistica, ma anche la natura delle entità alle quali vengono riferite²⁵⁸.

Il problema fu ben sentito da al-Fārābī²⁵⁹; ma per limitarci ad Avicenna, anzi, all'Avicenna dell'allusione šāhrastāniana, osserviamo che, per lui, prima di poter dire che una cosa esiste, "o" prima di poterla definire, si deve dire che è "uno".

In questa disgiunzione — che non è chiaro se stia a significare esclusione o inclusione dell'altro termine; ma su questo punto tornerò più avanti²⁶⁰ — sta a mio avviso la riprova di quanto il problema cui si è qui accennato, quello della definizione di un oggetto (e in un secondo tempo della sua caratterizzazione) appartenga all'ontologia

²⁵³ Cfr. P. MOREWEDGE, *art. cit.*, p. 164.

²⁵⁴ Dovuta secondo P. MOREWEDGE, *art. cit.*, p. 197, a una carente trasmissione delle opere di Aristotele.

²⁵⁵ Su questo punto cfr. P. MOREWEDGE, *art. cit.*, pp. 171-2.

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 167.

²⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 162.

²⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 169.

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 163 e F. W. ZIMMERMANN, *op. cit.*, pp. XXXIII sgg.

²⁶⁰ Vedi oltre, pp. 338 sgg.

(e in questo senso alla "metafisica") più ancora che alla logica. Altrimenti, Avicenna non l'avrebbe saldato con l'uno "transgenerico" identificando la stessa definizione, insieme con l'esistenza, con il compagno, ugualmente transgenerico, dell'uno: l'essere. Certo, da questo punto di vista l'"o" del testo sarà da intendersi come un *vel*; ma proprio dalla caratterizzazione categoriale dell'oggetto esso può essere anche inteso come un *aut*.

Mi spiego. Se Avicenna vuol fare dell'uno un ente "transgenerico", è chiaro che ha per ciò stesso escluso una sua interpretazione, o applicazione, categoriale. Ma sia "esistente" sia "uomo" sono determinazioni. "Uomo" appartiene senza dubbio alla categoria della sostanza. Ed "esistente"? "Esistente" potrebbe precisare ulteriormente l'essere (mentre certo l'"uno" del testo non può in nessun modo appartenere alla categoria della quantità). In questo senso, ancora una volta, l'alternativa potrebbe indicare una inclusione. Ma se al posto dell'uomo ci fosse un'altra sostanza, una sostanza "non esistente"? In questo caso si tratterebbe di una esclusione; e se l'oggetto fosse un'essenza della quale è ignota l'esistenza, l'"o" potrebbe essere un'esclusione. Questo, ancora una volta e forse maggiormente, salda il passo šahrastaniano a una visione "metafisica" delle *Categorie* da parte di Avicenna. Il fondamento in questo caso è una ben nota posizione mu'tazilita, secondo la quale i "non-esistenti" hanno una loro sussistenza proprio come gli "esistenti"; a uno stadio intermedio venivano collocati gli stati e le relazioni (cioè in genere le proprietà, corrispondenti alle categorie aristoteliche ad esclusione della sostanza). Quando Dio aggiunge a un non-esistente la qualità dell'esistenza, lo rende un essere. (Incidentalmente, questo spiega perché il non-esistente possibile può sussistere nella prescienza divina prima della sua attualizzazione²⁶¹.)

D'altra parte, l'attestazione šahrastaniana e il problema dell'alternativa in essa espressa sono connettabili con quei passi dei *Secondi analitici* nei quali Aristotele si domanda se, per poter definire una cosa, è o no necessario che quella cosa esista nella realtà²⁶².

²⁶¹ Cfr. N. RESCHER, *Existence in Arabic Logic and Philosophy*, in *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh [1966], pp. 69-80, part. pp. 70-1.

²⁶² Cfr. *an. post.* B 6.

Anche in questo senso le caratterizzazioni "categoriali" del passo esorbitano, e di molto, l'ambito esclusivamente logico, e ci consentono di affrontare il complesso problema del rapporto fra essenza ed esistenza in filosofia islamica, un problema che ha radici ben anteriori ad al-Fārābī, pur essendo al-Fārābī il primo autore nel quale è possibile individuare in merito un preciso punto di vista²⁶³.

La Goichon, autrice di una celebre monografia su questo argomento, rinuncia a identificare le fonti di questa distinzione²⁶⁴, che invece Rescher riconosce proprio nelle suaccennate problematiche degli *Analitici secondi*²⁶⁵; ma a prescindere da questo, il problema dei rapporti fra essere ed esistenza in filosofia islamica ha una lunga storia, e di questa storia al-Fārābī e Avicenna sono tra i maggiori rappresentanti²⁶⁶.

²⁶³ Cfr. F. A. SHEHADI, *art. cit.*, p. 154.

²⁶⁴ Cfr. A. M. GOICHON, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, pp. 131-2. Per una bibliografia su tale argomento, cfr. ad es.: ancora della Goichon, *La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne*, in « Mélanges H. Massé », 1963, pp. 166-84; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam*, « Xenia Thomistica », III (1925) pp. 281-8; M. CRUZ HERNANDEZ, *La distincion de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofia occidental*, « Homenaje a Millos-Vallcrosa », 2 voll., Barcelona 1954 e 1956, vol. I, pp. 351-74; M. FAKHRY, *Notes on Essence and Existence in Averroes and Avicenna*, « Miscellanea Mediaevalia », 2, Berlin 1963, pp. 414-7.

²⁶⁵ Cfr. N. RESCHER, *Al-Fārābī on the Question: Is Existence a Predicate?*, in *Studies in Arabic Logic*, Pittsburgh 1963, pp. 39-42.

²⁶⁶ Sommariamente: per al-Fārābī esiste fra esistenza ed essere una distinzione non solo logica, ma metafisica: l'esistenza non è un carattere costitutivo dell'essenza, ma un predicato, un suo accidente. Fino a Molla Šadra, che affermerà la presenzialità dell'esistere, non ci sarà alcun rovesciamento di questa situazione. Dunque al-Fārābī, in opposizione ai mu'taziliti che come s'è visto, ritenevano l'esistenza un "attributo", ammette soltanto che essa sia un predicato logico, che però nulla apporta di nuovo alla caratterizzazione di una sostanza (cfr. Kant); egli definisce l'esistenza *huwiyyah* in opposizione all'essenza *māhiyyah*. Si noti che questa posizione è opposta a quella che mosse la prova ontologica di Anselmo d'Aosta. In Avicenna, nell'essere supremo (Dio) non c'è unione di essenza ed esistenza, ma l'esistenza è parte della Sua essenza o della Sua definizione; al contrario, nelle cose sensibili l'esistenza è aggiunta per Sua volontà, donde la loro

È possibile distinguere tra essere ed esistenza da un punto di vista strettamente logico (sia in quanto l'essere, come riferentesi alla prima categoria, è a un livello "più alto" dell'esistenza, sia in quanto, semanticamente, è possibile dire che "X è Y" anche se "X non esiste"), come pure da un punto di vista ontologico (quando ci si chiede che cos'è l'essere di una cosa, si parla dell'essere in modo "primario", indipendentemente dalla sua esistenza)²⁶⁷.

Esiste una differenza fra l'analisi dei concetti e la ricerca della vera natura delle cose attualmente esistenti, cioè degli oggetti particolari²⁶⁸. Per la prima, esprimibile secondo le relazioni logiche di soggetto e predicato e di genere, specie e differenza, l'esistenza è un dato irrilevante. Ma per la seconda, essa è la condizione imprescindibile della loro conoscibilità²⁶⁹. È chiaro che, a seconda del modo in cui si colloca il passo šahrastaniano di cui ci occupiamo, l'alternativa che esso contiene assumerà il significato di un'esclusione o di un'inclusione.

Ovviamente — se dobbiamo limitarci al testo del *k. al-milal* — la questione resta insoluta, anche se i riferimenti concreti — qui all'uomo, e all'uomo e al cavallo nella fonte šahrastaniana — sembrerebbero saldare indissolubilmente esistenza ed essere. Così, l'uno di cui si parla sembra esser proprio quello di *metaph.* Δ 6.1016 b 31.

contingenza (cfr. anche F. RAHMAN, *art. cit.*, p. 222). Averroè critica Avicenna perché secondo lui l'essenza precede logicamente l'esistenza e può essere definita indipendentemente dal fatto se l'oggetto esiste o no; Avicenna avrebbe confuso fra i due significati di essere, logico e intensionale. Suhrawardī, il filosofo *išrāqīy* contemporaneo di Averroè, ritenne che non fosse giusto dire che l'esistenza si aggiunge all'essenza, perché si può concepire l'essenza a parte dall'esistenza, ma non viceversa. I due concetti, pur distinti, si identificano nelle cose, anche se l'esistenza non è per l'essenza ciò che il predicato è per il soggetto (sui rapporti con Avicenna cfr. ancora F. RAHMAN, *art. cit.*, p. 227); per Molla Šadra infine, tutte le cose create constano di essenza ed esistenza, a parte l'Essere necessario (Dio) (cfr. F. RAHMAN, *art. cit.*, pp. 223-4). Ricordo anche che Šahrastānī è stretto contemporaneo di Averroè e Suhrawardī, mentre Molla Šadra è del XVI secolo.

²⁶⁷ Cfr. F. A. SHEHADI, *art. cit.*, pp. 151-2 ove si conclude per « a collusion between Greek epistemology and Greek ontology » (p. 152).

²⁶⁸ Cfr. P. MOREWEDGE, *art. cit.*, p. 165.

²⁶⁹ Cfr. F. A. SHEHADI, *art. cit.*, p. 152.

E una conferma di questa interpretazione può essere anche data dalle parole di Šahrastānī quando dice: « [...] ogni numero numerato non è privo di unità connessa ad esso intrinsecamente, cosicché il due e il tre nel loro essere due e tre sono unità, e così le cose numerate, sia composte che semplici, sono unità, o nel genere, o nella specie, o nell'individuo, come la sostanza, in quanto è sostanza in assoluto, e l'uomo in quanto è uomo, e l'individuo particolare come Zayd in quanto è quell'individuo particolare [sono] uno, dunque l'unità non è mai disgiunta dalle cose esistenti, e questa è un'[unità che] deriva dall'unità del Creatore Altissimo [...] »²⁷⁰. Questa è la conclusione della triplice presentazione dell'unità che ho sopra discusso²⁷¹, ed ecco la riprova della saldatura di un discorso che è "tutta la concezione dei molteplici sensi dell'uno per Aristotele" con la dimensione teologica, dimensione teologica ribadita più sotto, dove opponendo l'uno all'elemento, si definisce l'uno come l'uno « donde proviene ogni molteplicità, e dal quale la molteplicità attinge l'unità che è intrinsecamente connessa alle cose esistenti »²⁷²; quell'unità spiegabile certo attraverso Aristotele, ma che è anche quella, la maggiore o minore partecipazione alla quale nobilita, in maggiore o minore misura, tutte le cose, e nel riconoscimento della quale è scandito il destino dell'anima, soteriologico ed escatologico²⁷³.

Riguardo al testo che contiene il riferimento avicenniano, possiamo dunque dire che anche in esso riaffiora il dilemma fondamentale che la lettura del *k. al-milal* ci ispira ogni volta (e che salda i problemi trattati in questo studio non solo al contesto della "voce" su Pitagora, ma, in definitiva, all'intera opera di Šahrastānī e magari al generale contesto della filosofia arabo-islamica): l'interpretazione filosofica fonda (o sostiene) la verità teologica, o la verità teologica influenza l'interpretazione filosofica? Se l'uno "primario" fosse anche qui, non il "transgenerico" di Aristotele e nemmeno l'"idea" di Platone, ma l'Uno Supremo, il Dio da cui tutto deriva, l'Uno della triplice pre-

²⁷⁰ Cfr. « Elenchos », iv (1983) p. 97.

²⁷¹ Vedi sopra, pp. 320-4.

²⁷² Cfr. « Elenchos », iv (1983) pp. 96-7.

²⁷³ Vedi sopra, p. 320.

sentazione di poche pagine prima? Allora davvero il riferimento ad Avicenna²⁷⁴ diventa il riferimento ("ismailitico" sì, sia pure con i *distinguo* del caso) all'*imām*, all'intelletto che tutto sa "per intuizione", all'intelligenza "profetica" che nella filosofia riconosce ad ogni momento il segno e la presenza di Dio: immagine che lo stesso Avicenna amò dare di sé, e che forse potrebbe confermare in Šahrastānī il parallelo amore per la propria nascente *hikmah šahrastāniyyah*. In questa prospettiva — e lo accenno soltanto — il problema della conoscenza dei "non esistenti" si sposterebbe nel campo della prescienza divina, e si sarebbe tentati di dire, a proposito dei "non esistenti" (non logici e non fattuali, esemplificati ad esempio negli *Analitici secondi*), che la loro conoscibilità (anche senza il riscontro dell'esistenza nel regno del sensibile) è concessa all'uomo solo perché l'Onnisciente li ha già pensati. Ma su questo problema, dove le speculazioni logiche di Aristotele rendono vago il confine fra ispirazione profetica e umana *ὑβρις* (il "peccato" greco che l'Islām ha in sommo grado temuto), neppure Šahrastānī osa alzare il velo. Noi potremmo "razionalmente" analizzarne i termini, e farci sopra un discorso "razionale"; ma ecco che la "filosofia islamica" ci sfugge allora, e a noi può non restare altro che dire, sul piano storico, che molti dei "faintendimenti" che del pensiero greco sono stati imputati alle rielaborazioni arabo-islamiche si debbono al fatto che qui la *falsafah* è sempre sul punto di trasformarsi (dalla fede? dal bisogno di fede?) in *hikmah*. E la "storia della filosofia antica" di Šahrastānī ne è certo un cospicuo esempio.

Muttaḥidah bi 'l-taṭlīt. Resta un ultimo punto da esaminare in questo commento alla "voce" šahrastāniana su Pitagora, un punto a mio avviso di importanza focale, che è stato per ciò stesso più volte richiamato e lasciato in sospeso²⁷⁵: il significato della locuzione *mutta-*

²⁷⁴ Soprattutto se, come ho accennato (vedi sopra, note 224 e 225), non è possibile trovare riscontri "storici" a questa formulazione della teoria della primarietà dell'uno nelle opere del filosofo persiano. Ma sulla concezione avicenniana della scienza profetica e sulla presentazione che, in questa chiave, egli amò dare di se stesso e della propria comprensione della filosofia aristotelica, mi si consenta di dare altrove indicazioni biografiche e storiche e possibili interpretazioni teoriche.

²⁷⁵ Vedi sopra, ad es. p. 294.

hidah bi 'l-taṭlīt, che compare fra le varie proprietà che il testo arabo dei *Placita* nega agli *aškāl al-ajzā' lā tatajazzā'u*²⁷⁶.

Daiber traduceva *taṭlīt* con « triangolo » (« mit dem Dreieck übereinstimmend »)²⁷⁷ ma, usualmente, tale concetto è reso dal participio *mutallaṭ*²⁷⁸. Bisogna invece mantenere a mio avviso, per il *maṣdar*, il significato originario di "triplicità"²⁷⁹.

La triplicità è infatti alla base della numerologia pitagorica. Come è possibile rendersi conto esaminando l'indice dei *Vorsokratiker s.vv.* *τρεῖς, τρίγωνον, τριάς, τρίς, τρίτος*, delle circa trentacinque occorrenze utili che si ricavano, una parte è incentrata sulla descrizione delle diverse triadi che illustrano ora la matematica in senso stretto (il "parimpari" è nel tre, il tre è il numero che racchiude i pari e i dispari²⁸⁰), la cosmologia e l'ontologia (fuoco, terra, aria²⁸¹; principio, mezzo e fine²⁸²), l'antropologia (intelligenza, forza e fortuna²⁸³ e, su altro piano,

²⁷⁶ Vedi sopra, p. 271.

²⁷⁷ Vedi sopra, nota 47.

²⁷⁸ Questa è l'accezione corrente del termine in tutti i lessici da me consultati, con l'eccezione del Dozy, *cit.*, che s.v. *taṭlīt* dà anche l'accezione "triangolo", ma in senso astronomico.

²⁷⁹ O meglio sarebbe dire, dato il significato della 2ª forma, di "triplizzazione", esemplificata variamente dai lessici (LANE: « per moltiplicazione o per divisione », cfr. anche KAZIMIRSKI e il *Vocabolario arabo-italiano*); KAZIMIRSKI ancora: « aggiungere la terza corda allo strumento »; o « mettere tre punti diacritici allo schema della lettera » (LANE; *Vocabolario arabo-italiano*); ancora nel senso di "trinità" danno il termine KAZIMIRSKI, LANE, il *Vocabolario arabo-italiano*; Dozy precisa « trinità astrologica » (sull'accezione possibile di "trinità" nel testo qui esaminato si veda oltre, pp. 344-5).

²⁸⁰ Cfr. 44 B 5 e anche B 6; la Timpanaro (*Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. 205) richiama *Tim.* 35 A. Vedi anche « Elenchos », iv (1983) pp. 113 nota 73 e nota 75; 116 nota 89; 117-8 nota 107.

²⁸¹ Cfr. 36 A 6, ove sono citati anche Empedocle e Parmenide. La "trinità cosmologica" qui configurata deriva, secondo la Timpanaro (*Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. 9) da una concezione ionica a sua volta influenzata dalla trinità ferecideica (cfr. 7 B 1); sulla stessa trinità cosmologica cfr. anche 31 A 29 e PLAT. *soph.* 242 C-D.

²⁸² Cfr. 58 B 17 e ancora *Pitagorici cit.*, fasc. 2, pp. 11 e 399-401, ove sono dati a riferimento anche 58 B 2 e PLAT. *leg.* 715 E. Vedi anche fasc. 3, p. 109, e il riferimento ad ARISTOT. *de coel.* A 1. 268 a 10.

²⁸³ Cfr. 36 B 1, posto in relazione con la triade cosmologica in *Pitagorici cit.*, fasc. 2, p. 11.

ragionar bene, parlar bene e fare quel che si deve²⁸⁴). Ora, molte di queste testimonianze si trovano riecheggiate nella "voce" šahrastāniana su Pitagora, ove la menzione del tre ricorre a più riprese: dal punto di vista dell'aritmetica (« la divisione per tre è completa »²⁸⁵), della geometria (« principio del corpo [sono] le tre dimensioni »²⁸⁶; « la superficie è tale da essere dotata di tre lati »²⁸⁷), dal punto di vista psico-epistemologico (« il numerato in cui c'è la trinità è l'Anima »²⁸⁸).

È interessante ricordare che le triadi pitagoriche sono state tutte recuperate dall'alchimia per identificare attraverso esse la *ḥaqīqah* (la realtà profonda) delle cose. Ovviamente, questo fatto non si può liquidare in poche parole, ma vale la pena di sottolineare che sono state proprio le triadi pitagoriche — insieme ad alcune concezioni del *Timeo* —, ad essere usate come chiave per identificare i nuclei essenziali della realtà. Tra quelle sopra menzionate, in particolare, il tre come inizio, mezzo e fine²⁸⁹.

Per quanto concerne il *Timeo*, è stata individuata nel tre la base della proporzione musicale che materia l'Anima del mondo²⁹⁰. Ma piuttosto, perché non pensare all'unione, quale fondamento della realtà, dei due circoli, dell'identico e del diverso²⁹¹? Infatti — come non manca di sottolineare neppure un luogo timaico²⁹² — che cos'è l'unione

²⁸⁴ Cfr. 68 B 2. Con questa triade si spiega l'appellativo di Atena come *Tritogēneia* (cfr. pure 68 A 33); per possibili riferimenti di essa all'Avesta, cfr. *Atomismo cit.*, p. 6.

²⁸⁵ Cfr. « Elenchos », iv (1983) p. 97.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁹ Cfr. P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. II: *Jābir et la science grecque*, Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, Tome 45, Le Caire 1942, pp. 199-223 *passim* e, per questo punto particolare, p. 200.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 204 sgg.

²⁹¹ Cfr. su questo *Tim.* 27 D, 34 C-35 A, 44 E, per cui cfr. rispettivamente, nel compendio arabo di Galeno, cit., pp. 4, 2-6; 6, 13-7, 4; 11, 14-12, 1.

²⁹² *Tim.* 37 B-C, per cui cfr. il compendio galenico a p. 8, 4-5. Approfondimenti di queste considerazioni sono in *Tim.* 51 A-52 A *passim*, per cui cfr. Galeno, pp. 13, 5-14, 12 *passim*.

di identico e di diverso se non l'opinione, intendendo qui per "opinione" soprattutto lo sforzo dialettico di pervenire al risultato cercato, nella tensione propria dell'anima nei « tre approcci » di cui parla anche Šahrastānī, di fronte alla rigidità immobile dell'intelletto, che trascorre fra "essenza" e "principio"²⁹³. E più ancora, che dire dei "triangoli" posti a fondamento di tutti i solidi geometrici corrispondenti ai quattro elementi, e che, com'è stato recentemente mostrato, sarebbero riconoscibili persino nel dodecaedro, la problematica "matrice geometrica" dell'universo fisico²⁹⁴?

Questa semmai, a mio avviso, è la triangolarità cui può alludere la versione del Daiber, non certo la dimensione eidetica dell'oggetto discusso, suggerita dall'originario — e più modesto — *τριαγωνειδής*.

Né va d'altra parte trascurata l'altra grande fonte šahrastāniana, gli *Iḥwān as-Šafā'*, che nell'*Epistola sulla Materia, la Forma, il Moto, il Tempo e lo Spazio* riprendono l'assimilazione dell'uno alla sostanza, del due alla quantità, del tre alla qualità²⁹⁵.

Già dal punto di vista logico, le prime tre categorie erano considerate quelle realmente "fondanti il reale": non dimentichiamo infatti che la relazione, la quarta categoria, fa essa stessa da "discriminante" fra quelle che appaiono le vere connotazioni delle cose e quelle

²⁹³ Cfr. « Elenchos », iv (1983) p. 98. Il riferimento all'intelletto (che ben altri sviluppi potrebbe avere nel quadro della derivazione ipostatica del molteplice dall'uno) allude genericamente al rapporto fra sé e Dio.

²⁹⁴ Per la concezione dei triangoli alla base dei solidi simboleggianti l'universo cfr. *Tim.* 53 c sgg., di cui manca però diretto riscontro nel compendio galenico (com'è ovvio, maggiormente interessato alle questioni di "medicina"). Cfr. tuttavia l'allusione ai "triangoli" del cervello a p. 24, 6-8 (e in *Tim.* 73 B) e il rapporto fra la stabilità dei triangoli e la vita a p. 27, 1-6 (e in *Tim.* 81 B-D). Circa l'interpretazione del dodecaedro, rinvio al recente studio di R. F. KOTRČ, *The Dodecahedron in Plato's Timaeus*, « Rheinisches Museum », N.F. CXXIV (1982) pp. 212-22. Il problema della corrispondenza fra solidi ed elementi è stato toccato anche altrove nel corso di questo lavoro (cfr. pp. 288-91 e nota 94). Un testo molto interessante al proposito è l'*Epistola* di al-Kindī sullo stesso argomento, che mi propongo di esaminare in un prossimo lavoro.

²⁹⁵ Cfr. *ed. cit.*, vol. II, p. 7, 7-15 e quanto detto in ARISTOTELE, *Le Categorie*, trad. introd. e comm. di D. PESCE, Padova 1966, pp. 49-50.

che potrebbero invece avere un' "autonomia" solo apparente; problema sentito dai logici arabi²⁹⁶, e poi da chiunque intendesse dare descrizione d'un dato oggetto, nello sforzo di precisarne sistematicamente essenza, qualità e quantità. Neppure gli Iḥwān, tanto nella lettera quanto nella loro ottica trascendentalistica, fanno ovviamente eccezione a tale prassi²⁹⁷.

Si può pertanto concludere che quando insieme alle altre proprietà sopra esaminate, i *Placita* negano agli *aškāl al-ajzā' allatī lā tatajazzu'u* di essere *muttaḥidah bi 'l-taṭlīt*, intendono negare loro l'appartenenza alla realtà vera, quella « unificata nella triplicità ». E che suggestione doveva avere quest'espressione per il dotto traduttore giacobita²⁹⁸ che vedeva la possibilità di approfondire la testimonianza antica nelle caleidoscopiche sfaccettature della *ḥaqīqah*, di collegare la generica allusione al "triangolo" a quella "trinità"²⁹⁹ ch'era per lui la vera natura di Dio là dove, come s'è visto, tanto il fenomenico (gli individui), quanto i fondamenti categoriali del fenomenico (sostanze, generi e specie) sarebbero semmai stati connotabili come *muttaḥidah bi 'l-tawḥīd* (e senza però abusare d'un termine che pure avrebbe potuto avere pesanti implicazioni teologiche) dato che, prima di tutto, essi dovevano essere — e si è visto però in quale senso — *wāḥidāt*³⁰⁰.

Ovviamente, il rigido monoteismo musulmano, che attaccava già il concetto "religioso" di trinità, spiega ancora una volta perché, della locuzione, non resti traccia nella "voce" šahrastaniana su Pitagora.

²⁹⁶ Cfr. ad es. F. W. ZIMMERMANN, *op. cit.*, pp. XXXIV sgg. e lo studio di M. E. MARMURA, *Avicenna's Chapter "On the Relative" in the Metaphysics of the Shifā*, in *Essays cit.*, pp. 83-99.

²⁹⁷ Basterebbe guardare le introduzioni a quasi tutte le Epistole. Naturalmente, per gli Iḥwān questo sforzo prelude alla compenetrazione dell'anima con Dio, e non si ferma all'aspetto fenomenico, naturalistico dei problemi trattati.

²⁹⁸ Cfr. per la connotazione religiosa di Qoṣṭā L. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, préface de M. L. MASSIGNON, 2^{de} éd., Paris 1970, p. 196.

²⁹⁹ Sull'accezione di *taṭlīt* nel senso di "trinità" (cosmica) cfr. anche P. KRAUS, *op. cit.*, pp. 202 nota 5 e 205 nota 3.

³⁰⁰ Vedi sopra, pp. 324 sgg.

Tuttavia, a prescindere dalle matrici teologico-cristiane della lettera della traduzione da Aezio, i sottintesi della versione araba dei *Placita* sarebbero ben potuti esser condivisi dall'autore del *k. al-milāl*, che connette il tre proprio alla vera natura degli *ajzā' lā tatajazzu'u*: « gli atomi hanno tre proprietà: la forma, la grandezza e il peso »³⁰¹. Dalle considerazioni fatte sopra³⁰², si dovrebbe comprendere come, di fronte a questa, la duplice connotazione democritea avesse perso valore; e del resto, abbiamo ben visto come l'interlocutore privilegiato di Šahrastānī appaia Epicuro, e non Democrito³⁰³.

La mia ipotesi d'interpretazione della locuzione *muttaḥidah bi 'l-taṭlīt* può dunque ben fungere da chiosa a questo commento a Pitagora perché, al di là degli altri possibili rapporti istituibili fra pitagorismo e atomismo, essa dimostra che la "magia del tre pitagorico" ha contaminato persino la connotazione ontologica dell'atomo: vale a dire, se l'atomo, pitagoricamente, deve avere un numero, è nel tre che dovremo cercarlo.*

³⁰¹ Cfr. « Elenchos », IV (1983) p. 102.

³⁰² Vedi sopra, pp. 283 sgg. e nota 77.

³⁰³ Vedi sopra, p. 281 e nota 70 e p. 284.

* Ringrazio il prof. R. Traini per la revisione delle trascrizioni dall'arabo. La responsabilità di eventuali sviste è in ogni caso unicamente mia.