

GIULIO BUSI

Materiali per una storia della filologia e dell'esegesi ebraica.

Abū 'l-Walid Marwān ibn Ġanāh

1. Abū 'l-Walid Marwān ibn Ġanāh è una delle figure più importanti nella storia della linguistica ebraica¹; la sua opera rappresenta senza dubbio il prodotto migliore della scuola di studi grammaticali fiorita in Spagna nei secoli X-XIII.

La riflessione sistematica sulla lingua, lo studio scientifico dei suoi meccanismi, fu uno dei migliori risultati della fecondissima simbiosi culturale giudeo-araba²; nelle opere scritte sotto il diretto influsso della dominante cultura araba, a quel tempo assai più progredita di quella dell'Europa cristiana, gli Ebrei riuscirono a organizzare l'enorme patrimonio di dati e osservazioni sulla lingua accumulato nel corso dei secoli da generazioni di masoreti.

Il *Kitāb al-tanqīh* (Il libro della minuta ricerca), il capolavoro di Ibn Ġanāh, è il risultato più completo e organico di tale sforzo di sistemazione; esso si basa sull'ininterrotta tradizione giudaica, sulla *Mišnah*, sul *Talmud*, sulla letteratura dei *ge'onim* e sulle opere dei primi grammatici ebrei spagnoli, e nel contempo si avvale delle ricerche dei grammatici arabi e di alcuni elementi della cultura greca, ereditati dal mondo musulmano attraverso le traduzioni dal greco e dal siriano dei secoli IX e X.

¹ P. Kokovcov, *Iz evrejsko-arabskich rukopisej Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki, II, K kritike teksta melkich proizvedenij Ibn-Džanacha*, «Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk», V serija T. V (1911), pp. 1219-1236: 1219 s., ha ricostruito le vicende della fortuna Ibn Ġanāh nella letteratura scientifica del sec. XIX.

² Sullo sviluppo culturale del popolo ebraico sotto il dominio musulmano vedi il libro fondamentale di S. Goitein, *Ebrei e Arabi nella storia*, traduzione dall'originale inglese [= *Jews and Arabs. Their Contacts Through the Ages*, New York 1974³] di E. La Vecchia, Roma 1980, pp. 149-246 (le pp. 155-165 sono dedicate, in particolare, agli aspetti linguistici di tale simbiosi). Uno studio dettagliato sui primi grammatici ebrei della Spagna musulmana è fornito da C. del Valle Rodriguez, *La Escuela Hebrea de Córdoba*, Madrid 1981.

2. Della vita di Ibn Ġanāḥ si sa ben poco, e quel poco lo si ricava per massima parte dalle notizie che egli stesso fornisce nelle sue opere³.

Nacque probabilmente a Cordova, o nella vicina Lucena, alla fine del secolo x. A Lucena studiò sotto la guida di Yiṣḥaq ben Lewi ben Mar Ša'ul, poeta e grammatico⁴, e di Yiṣḥaq ibn Qiqatilla, che lo incoraggiò nello studio della filologia e della letteratura araba⁵. Negli anni giovanili, Ibn Ġanāḥ fece ritorno (o si stabilì) a Cordova, da cui fu costretto a migrare a causa della guerra civile che portò, nel 1013 d.C./403 eg., alla devastazione della città per opera delle truppe berbere di Sulaiman al-Musta'in⁶. Dopo molte peregrinazioni si stabilì finalmente a Saragozza, dove visse fino alla morte, avvenuta probabilmente verso la metà del secolo xi.

3. La prima opera di Ibn Ġanāḥ è il *Kitāb al-mustalḥaq* (Il libro dell'annessione)⁷, portato a termine nell'esilio di Saragozza, con cui egli si propone di correggere e completare le due opere di Ḥayyūḡ sui verbi

³ Gli studi più importanti sulla vita e le opere di Ibn Ġanāḥ possono considerarsi: S. Munk, *Notice sur Abu 'l Walid Merwān Ibn Djanāḥ [...] suivie de l'Introduction du Kitāb al-Luma d'Ibn Djanāḥ, en arabe, avec une traduction française et des notes*, « Journal asiatique », serie IV, t. XV (1850), pp. 297-337, t. XVI (1850), pp. 5-50, 201-247, 353-427 [= *Notice*]; J.-H. Derenbourg, *Opuscules et traités d'Abou 'l-Walid Merwān Ibn Dianāḥ (Rabbi Jōnāḥ) de Córdoba*, Paris 1880 [= *Opuscules*], pp. i-cxxiv; W. Bacher, *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid Merwān Ibn Ġanāḥ (Rabbi Jona)*, « Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien » 106 (1884), pp. 119-196; Id., *Leben und Werke des Abulwalid Merwān Ibn Ġanāḥ (Rabbi Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung*, Budapest 1885 [*Leben*]; Id., *Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abulwalid Merwān Ibn Ġanāḥ (Rabbi Jona)*, « Sitzungsberichte [...] Wien », 110 (1885), pp. 175-212; Id., *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwān Ibn Ġanāḥ (Rabbi Jona)*, Budapest 1889 [= *Schrifterklärung*]; I. Rabinowitz, פירוש לכתבי הקדש מאת אבי המדקדקים, Tel Aviv 1926; M. Wilensky, לתולדות ר' יונה בן גנאח, « Tarbiz » 4 (1932-3), pp. 97-103; D. Tene, s. v. *[Ibn Janah, Jonah]*, « Encyclopaedia Judaica », vol. VIII, Jerusalem 1971, col. 1181-1186. Per questo articolo non ho potuto utilizzare lo studio di E. A. Coffin, *Ibn Janāḥ's Kitāb al-Luma': an Integration of Medieval Grammatical Approaches*, « Cameron » (Michigan Oriental Studies), 1976, pp. 65-79.

⁴ Cf. *Notice*, p. 42 s.; *Opuscules*, p. vii s.; *Leben*, p. 4.

⁵ Cf. *Notice*, p. 43 s.; *Opuscules*, p. viii; *Leben*, p. 4; Kokovcov, *K istorii sredne-vekovoj evrejskoj filologii i evrejsko-arabskoj literatury*, vol. II, *Novye materialy dlja charakteristiki Iechudy Chajjudža, Samuila Nagida i nekotorych drugich predstavitelej evrejskoj filologiceskoj nauki v X, XI, i XII veke*, Petrograd 1916, p. 75, nota 3.

⁶ Cf. *Notice*, p. 39 s. Sul saccheggio di Cordova vedi E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, vol. II, *Le Califat Umayyade de Cordoue (912-1031)*, Paris-Leiden 1950, p. 319 s.

⁷ Editò negli *Opuscules*, pp. 1-246 (con trad. francese); per l'elenco delle inedite traduzioni ebraiche di questa e delle altre opere minori di Ibn Ġanāḥ vedi Tené, *Ibn Janah* cit., col. 1184.

deboli (*Kitāb al-af'āl dawāt ħurūf al-lin*) e sui verbi geminati (*Kitāb al-af'āl dawāt al-miṭlayn*).

Ibn Ǧanāḥ considerava Ḥayyūḡ come il suo grande maestro⁸, vero iniziatore di un nuovo metodo della ricerca linguistica, senza precursori né eguali. Volerne completare l'opera non significava quindi per lui metterne in discussione il valore, ma semplicemente approfondire un'analisi che meritava di non restare lettera morta, o astratto e sterile modello. Tale approfondimento gli valse tuttavia una serie di critiche assai violente da parte dei gelosi custodi della memoria di Ḥayyūḡ. Potente ispiratore di tali critiche fu Šemu'el ha-Nagid (m. 1056), wazīr di Granada⁹. A lui, e agli altri censori, Ibn Ǧanāḥ rispose in alcuni scritti polemici: la *Risālat al-tanbīh* (Epistola dell'avvertimento)¹⁰, il *Kitāb al-taswiya* (Il libro dell'adequazione)¹¹, il *Kitāb al-tašwir* (Il libro della confusione [dell'avversario])¹².

Con il *Kitāb* (o *Risālat*) *al-taqrib wa-l-tasīl* (Epistola dell'avvicinamento e della facilitazione)¹³ egli si propose invece di fornire ai principianti una introduzione ai passi più difficili delle due opere maggiori di Ḥayyūḡ.

Oltre che come filologo, Ibn Ǧanāḥ ottenne notevole fama come medico: gli è attribuita un'opera sui medicamenti semplici, per noi perduta¹⁴. Nella breve notizia che gli dedica Ibn Abī Usaybi'a (m. 1270/668)

⁸ È certo tuttavia che egli non conobbe mai personalmente Ḥayyūḡ, sebbene questi sia vissuto per un certo tempo a Cordova, dove morì probabilmente verso il 1005-1010: cf. *Opuscles*, p. IX-XIII; sulla cronologia delle vita di Ḥayyūḡ vedi anche S. Poznanski, *New Material on the History of Hebrew and Hebrew-Arabic Philology During the X-XII Centuries*, «JQR» NS 16 (1925-6), pp. 237-266; 245-266; N. Allony, יהודה בן דוד ויהודה חיגי, in *היובל להרב יהודה ליב זלטינק*, מנחה ליהודה, Jerusalem 1950, pp. 67-83.

⁹ Cf. *Notice*, p. 202-225; *Opuscles*, pp. XXXII-XLIX; *Leben*, pp. 18-25. Sull'opera grammaticale di Šemu'el ha-Nagid vedi Kokovcov, *Iz evrejskogo-arabsich* [...], I, *K literaturnoj dejatel'nosti Samuila Nagida*, «Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk» VI serija, T. II (1903), pp. 1355-1366; Id., *Novye materialy* cit., pp. 74-194 (parte russa). 205-224 (parte ebr.).

¹⁰ Edito negli *Opuscles*, pp. 247-267. Fu scritto per rispondere alle critiche contro il *K. al-mustalḥaq* contenute nell'anonimo *Kitāb al-istifā'* (Il libro del completamento): cf. *Opuscles*, p. 267.

¹¹ Edito negli *Opuscles*, pp. 343-379.

¹² Edito negli *Opuscles*, pp. XLIX-LIII (si tratta però solamente di un frammento dell'opera originale); contiene la replica alle critiche mosse contro il *K. al-mustalḥaq* da Šemu'el ha-Nagid nelle *Rasā'il al-rifāq* (Le epistole degli amici), su cui vedi *Opuscles*, pp. LIX-LXXXIII; Kokovcov, *Novye materialy* cit., pp. 78-85; D. H. Baneth, קטע מתוך מכתב, פולמוס לרבי שמואל הנגיד, «Kiryath Sefer» 2 (1925-6), 150-154; Wilensky, לא שמואל הנגיד, «Kiryath Sefer» 7 (1930-1), pp. 585-588; Baneth, *ibidem*, p. 588 s.

¹³ Ed. *Opuscles*, pp. 268-342 (vedi anche *ibidem*, p. xxxi s.).

¹⁴ Cf. *Notice*, pp. 44, 45 nota 1; *Opuscles*, p. LXXV; *Leben*, p. 6 s. M. Meyerhof (ed.), *Šarḥ asmā al-'uqqār* (L'explication des noms de drogues). Un glossaire de matière

paragone che si può instaurare tra i suoi capitoli con le terre dette למע, che sono luoghi in cui si trovano diverse specie di fiori; (l'espressione) è tratta da תלמיע (che si dice) di una stoffa che sia di diversi colori. Nella seconda parte ricorderemo il maggior numero (possibile) delle radici che si trovano nella Scrittura. Ho chiamato questa seconda parte *Kitāb al-uṣūl* [Libro delle radici]¹⁹ ».

5. Per Ibn Ġanāḥ lo studio della lingua costituisce il fondamento dell'interpretazione della Scrittura, della conoscenza dei doveri che la *Torah* impone all'uomo, e, quindi, il presupposto indispensabile per poter soddisfare la volontà di Dio.

Nell'introduzione al *Kitāb al-luma'* leggiamo²⁰:

di opere di grammatica ebraica che riprendono quelli di coevi testi arabi vedi Kokovcov, *Novye materialy* cit., p. 77 nota 1 (parte russa).

¹⁹ Il *Kitāb al-luma'* fu pubblicato da J. Derenbourg, *Le livre des parterres fleuries. Grammaire hébraïque en arabe d'Abou 'l-Walid Merwān Ibn Djanāḥ de Cordue*, « Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes » 66 (1886) [= *Luma'*]; sui limiti di questa edizione cf. Kokovcov, *K kritike* cit., p. 1224 s.; utile l'elenco di correzioni proposte in appendice alla ristampa gerosolimitana dell'edizione del Wilensky (*Riqmah*, p. תנק-). Il *K. al-luma'* (e non la traduzione ebraica, come riporta erroneamente Tené, s. v. *Linguistic Literature, Hebrew*, « Encyclopaedia Judaica », vol. XVI, Jerusalem 1971, col. 1385) è stato tradotto in francese da M. Metzger, *Le Livre des parterres fleuries d'Abou 'l-Walid Merwān Ibn Djanāḥ*, Traduit en français sur les manuscrits arabes, « Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes » 81 (1889). La traduzione ebraica del *K. al-luma'* eseguita da Yehudah ibn Tibbon, fu pubblicata una prima volta a metà Ottocento: *Sefer Harikma. Grammaire hébraïque de Jona ben Gannah traduit de l'arabe en hébreu par Jehuda Ibn Tabbon* [sic]. Publiée pour la première fois [...] par B. Goldberg, Francfort-sur-le-Mein 1856. Wilensky ha curato una seconda, ottima edizione (Berlin 1929), ristampata a Gerusalemme con numerose aggiunte e correzioni: ספר הרקמה (כתאב כחאב אללמא), Ed. Wilensky, II ed. a cura di D. Tené (con la collaborazione di Z. Ben-Hayyim), Jerusalem 1964 [= *Riqmah*].

Il *K. al-uṣūl* fu pubblicato da A. Neubauer (*The Book of Hebrew Roots by Abu 'l-Walid Marwan Ibn Janah, Called Rabbi Jonah*, Oxford 1875 [= *Uṣūl*]; sugli errori e le inesattezze di tale ed. vedi Bacher, *Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitāb-al-uṣūl*, « ZDMG » 38 (1884), pp. 620-629; Id., *Abulwalid schreib seine Werke mit hebräischen, nicht mit arabischen Buchstaben*, « ZDMG » 42 (1888), p. 305 s.; Id., *Weitere Berichtigungen zur Neubauer'schen Ausgabe des Kitāb-al-uṣūl*, ibidem, p. 307-310; Y. Razabi, « כתאב אללמא », *לר' יונה בן גנאח (מילואים ותקונים מתוך כתב-יד תימני בלתי נודע)*, « Lešonenu » 30 (1965-6), p. 273-195. La traduzione ebraica del *K. al-uṣūl* è stata edita da Bacher: ספר השורשים, הוא החלק השני ממחברת הדקדוק. חכרו בלשון ערב ר' יונה בן יהודה בן תבון גנאח והעתיקו אל לשון הקדש ר' יהודה בן תבון, Berlin 1896 [= *Šorašim*].

²⁰ *Luma'*, p. 1,7-13 [= *Riqmah*, p. ט, 1-5]: כאנת צנאעה עלם אללסאן אדאה לכל: מטלוב ומדכ'לא אלי כל מבחות' ענה כאן אלאג'תהאד פי אלבלוג אלי גאיתא ואלאחאטה בנימיע פננה ואלחרץ עלי אלוקוף עלי נהאיתא ומערפה צחיהה מן סקימה ותאמה מן נאקצה ומחכמה מן מג'אזה ומטרדה מן שאד'ה וגיר ד'לך ממא יעתורה אמרא ואנ'בא ושיא לאומא צ'רוריא אד' באלאחאטה בה תכון אלאחאטה בנימיע אלמעאני אלתי יבחת' ענאה.

«La conoscenza sistematica della lingua è uno strumento per ogni ricerca e una introduzione a tutto quello di cui si discute. È un dovere ineludibile e un'assoluta necessità applicarsi per giungere al punto più alto (di tale conoscenza) e abbracciarne tutte le branche, e bramare al suo completo apprendimento, (al fine di) distinguere quello che è corretto da ciò che è scorretto, e quanto è perfetto dall'imperfetto ²¹, il (senso) proprio da quello figurato, l'usitato dal raro, e le altre cose che (la lingua) comporta ²², poiché nel conoscere a fondo (tutto) questo si posseggono tutti gli argomenti di cui si discute».

Allo studio della Scrittura, oggetto di tutta la sua opera, Ibn Ġanāḥ si dedica con impegno e passione. A proposito della propria fatica egli scrive, in un altro luogo dell'introduzione al *Kitāb al-luma'* ²³:

«Non è ignota ad alcuno degli uomini di scienza la dura fatica che ho affrontato nella composizione di questo libro, e il grande sforzo che ho intrapreso. Che (gli uomini) di questo tipo sappiano che non ho affrontato questa (materia) per (amore del)la gloria, e che non miro a (conseguire) per tale tramite la fama; al contrario, il mio fine è unicamente avvicinarmi a Dio e cercare di guadagnarmi la sua ricompensa, insegnando i suoi concetti a coloro che non li conoscono e facendo comprendere le sue intenzioni a quelli che le ignorano. Inoltre, (desidero) che questo sia preparato per me (come un conforto) per il tempo della vecchiaia, a cui già ci appressiamo, e che Platone chiama madre dell'oblio ²⁴».

Nel *Kitāb al-uṣūl* si legge quest'altra orgogliosa affermazione:

«Io mi sono innalzato sui miei contemporanei per mezzo (di questa spiegazione), poiché essa appartiene al novero delle idee straordinarie che abbiamo escogitato, e dei concetti portentosi che abbiamo introdotto, di cui non si era accorto nessuno all'infuori di noi e che non aveva colto

²¹ In ebraico si ha [*Riqmah*, p. ט, 3]: וְלִדְעַת הַשֵּׁלֶם מִמֶּנּוּ וְאִשֶּׁר אֵינּוּ שָׁלֵם, והמלא: [3]. Sul significato che assumono le parole ebraiche מלא e חסר in questo contesto cf. *ibidem*, nota 6.

²² Lett. «e altre (cose) di quello che (la lingua) forma». Riprendo qui la traduzione di Munk, *Notice* cit., p. 382. Cf. anche *Riqmah*, p. ט, 4 [וְחֻלָּת זֶה מִתְמַוְרֵתֶיךָ] e nota 8.

²³ *Luma'*, p. 13,20-27 [*Riqmah*, p. כד, 15-20]: וְמֵא תִכְפִּי עַן אֶחָד מִן אֵהֶל אֱלֹהִים: [15-20]. וְשֶׁמָּה מֵא יִלְחָקֵנִי פִי תַאֲלִיף הַד' אֶלְכֶתָאב מִן אֶלְתַּעַה וְכִתְרֵהּ מֵא יִדְרַכְנִי פִיהּ מִן אֶלְנַצַּב פִּלְעֵלֶם מִן כְּאֵנַת הַד' צִפְתָּה אֵי לֹא אֲתִי ד'לֶךְ פִּכְרָא וְלֹא אֶקְצֵד בָּהּ ד'כְּרָא בִל אֶנְמָא גִרְצִי פִיהּ אֶלְאֻדְלָאִף אֵלִי אֶלְלָה אֶלְתֶּקְרֵב מִן ת'וֹאֲבָה בְּמָא אֶפִיד מִן מֵעֲנִיָּה מִן ג'הֶלְהָא וְאֶטְלַע מִן מִגְאֻזִּיהּ מִן נִכְרֵהָא וְאִצ'א פִּלְיִכֵּן עֵדָה לִי לִזְמָאן אֶלְשִׁכְיֹכ'ה אֶלְתִּי קֵד אֶשְׁרַפְנָא עֲלִיהָא וְכֹאן יִסְמִיָּהָ אֶפְלֶאֱטֵן אֶם אֶלְנִסְיָא.

²⁴ Munk (*Notice*, p. 415 nota 2) ha indicato come possibile fonte di quest'ultimo richiamo alla vecchiaia obliosa (richiamo che peraltro si ritrova già nel *Fedro* di Platone [276 d]) il *De pulsuum differentiis* (περὶ διαφορὰς σφυγμῶν) di Galeno, in cui si legge: «... ὅμως γράφω, ἅμα μὲν παίδων οὐκ ἄμυστον παλίσων, ἅμα γὰρ εἰς τὸ τῆς λήθης γῆ-ρας, ὥς ὁ Πλάτων φησὶν» (*Claudii Galeni Opera Omnia*, Editionem curavit C. G. Kühn, vol. 8, Lipsiae 1824, p. 657,9-11). Sulla tradizione araba di quest'opera di Galeno vedi F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 3, Leiden 1970, pp. 91-94.

(altri) tranne noi. E questo grazie al favore di Dio nei nostri confronti e al suo sicuro sostegno, assieme al grande impegno e all'assiduità nello studio e nella ricerca, giorno e notte, così che ho speso in olio il doppio di quanto altri (spende) in vino »²⁵.

Ibn Ġanāḥ riassume più volte il carattere disinteressato della propria ricerca. Nel *Kitāb al-mustalḥaq* egli cita un famoso detto sul valore assoluto della verità:

« Noi imitiamo in ciò il filosofo che, confutando Platone, dice: 'Litigano la verità e Platone: entrambi ci sono amici, ma verità ci è più amica' »²⁶.

Vale la pena di soffermarsi brevemente su queste massime che, oltre a esprimere sinteticamente la personalità del Nostro, servono anche a darci preziose informazioni sulla sua formazione culturale e sui suoi interessi.

Sia la frase sul vino e sull'olio della lucerna, sia quella su Platone e la verità, dovevano essere ben note nella cultura araba dell'epoca di Ibn Ġanāḥ. In particolare, l'aforisma sulla verità non è che una variante del celebre « *Amicus Plato, sed magis amica veritas* », di derivazione classica. Il detto, che trae probabilmente origine dalle parole dello stesso Platone²⁷, compare, riferito a Socrate, nella neoplatonica *Vita vulgata* di Aristotele (v sec. d.C.): « φίλος μὲν Σωκράτης, ἀλλὰ μᾶλλον φιλότατη ἡ ἀλήθεια, καὶ ἀλλαχού. 'Σωκράτους μὲν ἐπ'ὀλίγον φροντιστέον, τῆς δ'ἀληθείας ἐπὶ πολὺ' »²⁸.

²⁵ *Uṣūl*, col. 93,21-27 [= *Sorašim*, - p. 64,23-27]: وانا اربا على الايام به فانه من جملة ما نختره نحن من المعاني الغريبة ونبتدعه من الآراء العجيبة التي لا يابه اليها غيرنا ولا ينتبه لها سوانا وذلك بفضل الله علينا وجميل صنعه لدينا مع كثرة الدؤوب والاجتهاد في البحث والطلب نهاري وليلى حتى اتى لانفق في الزيت اضعاف ما ينفق غيرى في الحمر.

²⁶ *Opusculum*, p. 4 (il testo è ricostruito sulla base della traduzione ebraica. Il testo originale arabo è proposto, sulla base del ms II Firk. 2768, da Kokovcov, *K kritike cit.*, p. 1221 nota 1 [tra parentesi quadre nella citazione qui di seguito]): لكننا اقتدينا في ذلك بالفيلسوف حيث يقول راداً على افلاطون اختصم الحق [وافلاطون وكلامهما صديقان الا ان الحق اصدق لنا]. Sulla fortuna del detto su Platone e la verità nella letteratura giudaica cfr. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabus). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Griechischen Wissenschaft unter der Arabern*, « Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg » VII^e série, tome XIII, 4 (1869), p. 151 nota 1, p. 250.

²⁷ Cf. *Fedone* 91 b-c: « E voi, se mi date ascolto, dovete preoccuparvi ben poco di Socrate e molto più invece della verità » (cito dalla trad. it. di M. Valgimigli, Bari 1973). Nella sua attuale formulazione, il detto simboleggia la critica condotta da Aristotele nei confronti dello stesso Platone. Cf. le brevi osservazioni a tal riguardo contenute nel saggio *Amicus Plato magis amica veritas* di H. G. Gadamer (*Studi platonici*, traduzione dall'originale tedesco [= *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968] a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1983, pp. 271-292: 271 s.).

²⁸ I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 132

Nel *De aeternitate mundi contra Proclum* di Giovanni Filopono (prima metà del sec. VI) a Socrate era già stato sostituito Platone: «... φίλος μὲν Πλάτων, φιλέτερα δὲ ἡ ἀλήθεια»²⁹.

Nell'ambito della cultura di lingua araba, ritroviamo la massima su Platone e la verità nel *Kitāb al-muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kilām* (Il libro delle massime scelte e dei detti migliori)³⁰ di al-Mubaššir ibn Fātik (sec. XI), che fa dire ad Aristotele: «Amiamo la verità e amiamo Platone, ma se essi sono in disaccordo, la verità è più degna d'amore»³¹. La stessa massima viene ripresa alla lettera da Ibn Abī Usaybi'a nelle *'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā'*³², e anche in questo caso è inclusa tra gli *ādāb Arisṭūṭālīs*.

Anche la frase sul vino e l'olio della lucerna si trova nell'opera di al-Mubaššir, che la attribuisce a Platone:

(«'Socrate [mi] è amico, ma più amica la verità', e altrove: 'Poco bisogna curarsi di Socrate, molto della verità'»). Esiste una ben documentata tradizione araba della *Vita* neoplatonica di Aristotele, tradizione ampiamente analizzata da Düring nello studio citato. All'origine della diffusione della *Vita* in ambiente arabo sta probabilmente la traduzione (o epitome) eseguita da Ishāq ibn Ḥunayn verso la fine del nono secolo (cf. *ibidem*, p. 469).

²⁹ Ed. H. Rabe, Lipsiae 1899, p. 144,21-22. Quest'opera di Giovanni Filopono (o Giovanni Grammatico, conosciuto dagli Arabi con il nome di Yahyā 'l-Naḥwī) fu certamente tradotta in arabo, anche se per noi tale traduzione è perduta. Cf. M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, «Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen» 12 (1983), § 55 (79), pp. 103-105; 105; A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, pp. 103-104. Sulla diffusione delle opere di Giovanni Filopono presso gli Arabi vedi anche Steinschneider, *Al-Farabi* cit.

³⁰ *Los Bocados de Oro (Muḥtār al-ḥikam)*, Edición crítica del texto arabe con prólogo y notas por A. Badawi, Madrid MCMLVIII. Su al-Mubaššir vedi F. Rosenthal, *Al-Mubashshir ibn Fatik*, «Oriens» 13-14 (1961), p. 132-158. Sulle fonti del *K. muḥtār al-ḥikam* vedi E. Franceschini, II «*Liber philosophorum moralium antiquorum*», «Memorie della R. Acc. Naz. dei Lincei», Cl. di Sc. mor., stor. e filol., VI serie, vol. III (1930), pp. 355-399; 361-367. Cf. anche A. S. Halkin, *Classical and Arabic Material in Ibn 'Aknin's 'Hygiene of the Soul'*, «PAAJR» 14 (1944), pp. 25-147. Per quanto mi risulta, questi due aforismi non compaiono invece nel *Kitāb ādāb al-falāsifa* di Ḥunayn ibn Ishāq (quanto rimane dell'originale arabo è ancora purtroppo inedito; ho consultato la traduzione ebraica di Yehudah ben Selomoh al-Ḥarizi [*Editio princeps: Goren nakon...*, Riva di Trento 1562; cf. Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-1860, col. 2325 n° 6916/11], ed. critica a cura di A. Löwenthal, Frankfurt a. M. 1896).

³¹ Ed. Badawi cit., p. ۱۹۸, 17: «قال: إنا لنحب الحق ونحب أفلاطون. فإذا اختلفا، فالحق أولى بالمحبة».

³² Ed. Müller cit., vol. I, p. ۶۵, 25-26. Ibn Abī Usaybi'a dichiara (*ibidem*, p. ۶۴, 1) di riprendere gli aforismi raccolti da al-Mubaššir.

8. Particolarmente significativa pare la menzione di Aristotele in riferimento a un problema assai importante della riflessione grammaticale di Ibn Ġanāḥ: la distinzione delle tre parti del discorso e la definizione del rapporto che le lega ³⁸.

Nel primo capitolo del *Kitāb al-luma'* viene ripreso il classico elenco di tre parti del discorso, elenco con cui si apre il *Kitāb* ³⁹ di Sibawayhi (m. 793/177) e che era già stato adottato, fra gli Ebrei, da Sa'adyah Ga'on (m. 942) ⁴⁰ e da Dunaš ben Labraṭ (sec. x) ⁴¹.

«Dice Abū 'l-Walid Marwān ibn Ġanāḥ: Sappi che gli elementi fondamentali di ogni lingua, ebraica, araba, o qualsiasi (altra) lingua oltre a queste due, sono tre: nomi, verbi e particelle; (nessuna) lingua ne è priva: nessuna ne ha di più, e nessuna ne ha di meno, in base a quanto ha fissato la natura » ⁴².

Non si intende affrontare qui la controversa questione dell'origine di tale elenco di tre parti del discorso ⁴³: basterà osservare che nella formu-

³⁸ *Luma'*, p. 22,15-16 [= *Riqmah*, p. ל"ג, 9]: אקדם מן אלממכן כמא קאל: «e il necessario precede il possibile, come dice Aristotele, autore della *Logica*» (cf. *Leben*, p. 7). Forse lo spunto aristotelico è *Metaph.* Z 1028a 30-33: «Così, il termine 'primo' si usa in molte accezioni, ma tuttavia una priorità in senso assoluto spetta alla sostanza, tanto nella definizione quanto nella conoscenza o nel tempo» (cito dalla trad. it. di A. Russo, Bari 1973).

³⁹ Il *Kitāb* fu pubblicato per la prima volta da H. Derenbourg, *Le Livre de Sibawayhi. Traité de grammaire arabe* [...], 2 vol., Paris 1881-9. Una seconda edizione apparve a Būlāq (*Kitāb Sibawayhi*, 2 vol., 1316-1317 [1898-9]). 'Abd al-Salām Muḥ. Hārūn ha infine curato la terza edizione, stampata al Cairo (5 vol., 1385-97 [1966-77]). Un utile strumento per la consultazione di quest'opera, fondamentale ma di faticosa lettura, è il *Lexique-Index du Kitāb de Sibawayhi*, par G. Troupeau, Paris 1976.

⁴⁰ Sa'adyah riporta l'elenco delle tre parti del discorso nella terza parte dei *Kutub al-luḡa*, dedicata alla flessione (אלחצריף); cf. S. L. Skoss, *Saadiah Gaon, the Earliest Hebrew Grammarian*, «PAAJR» 21 (1952), pp. 75-100: 85 s.

⁴¹ H. Filipowski (ed.), ספר תשובות דונש בן לברט עם הכרעות רבינו יעקב תם, London-Edinburgh 1885, p. 5b, 10-11: וכל המכט' מחולק על שלשה חלקים שמות ופועלים ותיבות. Cf. Valle Rodriguez, *La Escuela*, cit., p. 232. 467.

⁴² *Luma'*, p. 19, 1-6 [= *Riqmah*, p. ל"ב, 2-4]: קאל אבו אלויד מרואן בן ג'נאח אעלם: אן מבאדי אלכלאב כלה עבראניה וערביה ואי לנה כאן סוי התין אללגותין ת'לח'ה ויהי אסמא ואפעאל וחרוף מעאן לא יכילו לסאן מנהא ולא יוג'ד פיהא אכת'ר מנהא ולא יכון אקל מנהא עלי מא וצ'עתה עליה אלטביעה.

⁴³ Il problema dell'eventuale derivazione greca (per tramite siriano) di tale divisione è stato dibattuto in un gran numero di studi. Basti qui rinviare a quelli più importanti: A. Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros*, Leipzig 1889, pp. 137-153 (in particolare alle pp. 141-143); J. Weiss, *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*, «ZDMG» 64 (1910), pp. 349-390; J. B. Fischer, *The Origin of Tripartite Division of Speech in Semitic Grammar*, «JQR» NS 53 (1962-3), pp. 1-21; 54 (1963-4), pp. 132-160; M. G. Carter, *Les origines de la grammaire arabe*, «Revue des études islamiques» 40 (1972), pp. 69-97: 87; C. H. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977, pp. 38-89.

lazione di Ibn Ġanāḥ questa divisione acquista valore universale; nome, verbo e particella sono detti infatti elementi costitutivi di ogni lingua⁴⁴.

Ibn Ġanāḥ applica alla lingua ebraica un modello interpretativo solitamente usato per l'arabo; per giustificare questa generalizzazione egli afferma opportunamente il valore assoluto di tale modello, basandosi, più o meno consapevolmente, sulla convinzione, di indubbia derivazione greca, che esistono strutture di pensiero e di espressione comuni a tutti gli uomini, e che trascendono i singoli e concreti contesti culturali⁴⁵.

È significativo che una generalizzazione dello stesso tipo di quella proposta dal grammatico ebreo si trovi in uno scritto di al-Fārābī (m. 950/339), prestigioso propagatore della filosofia greca in ambiente musulmano. Egli scrive infatti nell'*Enumerazione delle scienze* (*Ihsā' al-'ulūm*)⁴⁶:

« Le espressioni significative, nelle lingue di tutte le genti, sono di due tipi: semplici e composte; le semplici sono, per esempio: 'il bianco, il nero, l'uomo, l'animale'; le composte sono come (quando) diciamo: 'l'uomo è animale, 'Amrū è bianco'. Tra le semplici, alcune sono nomi propri, come: 'Zayd, 'Amrū', altre indicano i generi delle cose, e le specie, come: 'l'uomo, il cavallo, l'animale, il bianco, il nero'. Le (espressioni) semplici, che indicano i generi e le specie (possono essere) nomi, verb e particelle ».

(su questo importante libro si veda la recensione di J. Wansborough in «BSOAS» 41 [1978], pp. 372-3, e le osservazioni di H. Fleisch, *Traité de Philologie Arabe*, vol. II, *Pronoms, Morphologie Verbale, Particules*, Beyrouth 1979, p. 506 s.).

⁴⁴ Già Bacher (*Leben*, p. 38 nota 179) aveva visto in questo passo di Ibn Ġanāḥ una polemica indiretta contro l'inizio del *Kitāb* di Sibawayhi, che limita l'elenco (in base a una lezione non accolta nella citata edizione di H. Derenbourg) alla sola lingua araba.

⁴⁵ Un documento assai interessante dello scontro tra le pretese universalistiche della logica greca e il particolarismo di gran parte della filologia araba è la famosa disputa che oppone Abū Bišr Mattā ibn Yunūs (m. 940/328), traduttore nestoriano di Aristotele, e Abū Sa'id al-Širāfi (m. 979/368), teologo musulmano, giurista e filologo. Tale disputa è riportata da Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (sec. x), nel *K. al-imtā' wa-'l-mu'ānaš* (Ed. A. Amīn - A. al-Zayn, 3 vol., Cairo 1939-1944: vol. I, pp. 108,5-128,19). Una versione abbreviata è riportata anche nel *K. al-iršād al-arib* di Yāqūt (m. 1229/626) (Ed. Margoliouth, vol. III, London 1910, pp. 105-123. Trad. ingl.: Id., *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar*, «JRAS» 1905, pp. 79-129). Per una dettagliata analisi di questa discussione si rinvia a M. Mahdi, *Language and Logic in Classical Islam*, in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islam*, First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Wiesbaden 1970, pp. 51-83.

⁴⁶ al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, Edición y traducción castellana por A. Gonzales Palencia, Madrid 19532, p. ١١,11-١٢,3: « وبقول ان [ونقول ان] الالفاظ الدالة في لسان كل امة ضربان مفرد ومركب فالمفرد كالبياض والسواد والانسان والحيوان والمركب كقولنا الانسان حيوان وعمرو ابيض فالمفردة منها ما هي القاب اعيان مثل زيد وعمرو ومنها ما يدل على اجناس الاشياء وانواعها مثل الانسان والفرس والحيوان والبياض والسواد والمفردة الدالة على الاجناس والانواع ومنها اسماء ومنها كلم ومنها ادوات ».

E, più avanti ⁴⁷: « La scienza del linguaggio, *presso tutti i popoli*, si divide in sette grandi parti ... ».

Anche Ibn Ġanāḥ adotta una terminologia filosofica:

« È ben vero, come testimoniano le intelligenze avvedute, ed è certo, come dimostra una riflessione serena, che, a parte il Creatore – sommo e potente – non vi è che sostanza e accidente.

È risaputo che la sostanza è ciò che sussiste in sé e sostiene gli accidenti, mentre l'accidente è ciò che è 'sostenuto' dalla sostanza e non è dotato di sussistenza propria; abbiamo bisogno del nome, e lo attribuiamo a ogni sostanza, per distinguere per mezzo suo l'una dall'altra [...], ed è necessario anche imporre nomi agli accidenti per distinguere gli uni dagli altri, sia per mezzo degli infiniti (sostantivati) [...] sia con nomi diversi degli infiniti [...]. Questi due tipi di nomi sono stabiliti per convenzione, non per derivazione né per analogia » ⁴⁸.

9. Di particolare interesse risulta l'ultima frase del passo ora citato, frase in cui Ibn Ġanāḥ sembra affermare la natura convenzionale del linguaggio, o perlomeno di una sua parte fondamentale, il nome ⁴⁹.

In effetti, questa affermazione così esplicita contraddice, almeno apparentemente, l'asserzione con cui il Nostro apre il *Kitāb al-luma'*: « Gloria a Dio che ha creato l'uomo e gli ha insegnato il linguaggio » ⁵⁰.

Va detto che l'origine divina del linguaggio rappresenta un problema molto discusso dai teologi musulmani, che fondavano le loro riflessioni su alcuni precisi riferimenti coranici.

Il passo più importante è, da questo punto di vista, Cor. 2,31: « Ed [il Signore] insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose » ⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12,7: وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظيمة.

⁴⁸ *Luma'*, p. 19,13-20,4 [= *Riqmah*, p. 12,3-12,12]: [פנקול אנה] קד צח בשהאדה: [ל-3, לא, 12] [= *Riqmah*, p. 12,3-12,12]. אלעקול אלצחיה ות'בת בדלאלה אלפכאר אלצריחה אנה לא שי בעד אלבארי ג'ל ועז אלא ג'והר וערצ' פקט. וקד עלם אן אלג'והר הו אלקאים בד'אתה אלחאמל ללאעראץ' ואן אלערץ' הו אלמחמול באלג'והר ג'יר קאים בד'אתה פאחתג'נא אלי אסם נצ'עה לכל ואחד מן אלג'והר לנפצל בה בעצ'ה מן בעץ' [...] ואחתג'נא איצ'א אן נסמי ללאעראץ' באסמא נפצל בהא בין בעצ'הא ובעץ' כקולך פי אלמצאדר [...] ופי אלסמא ג'יר אלמצאדר [...] והד'אן אלצ'רבאן מן אלסמא מוצ'ועאן באתפאק ג'יר משתקן מן שי ולא מאכוד'אן מן שי.

⁴⁹ Nel passo citato, Ibn Ġanāḥ usa l'espressione *מודיעאן באתפאק*. Va detto che *ittifāq*, tradotto qui con « convenzione » è il *maṣḍar* dell'ottava forma della radice WQF, radice da cui deriva anche il termine *tawfiq* (« fissazione [per rivelazione] »), *maṣḍar* della seconda forma, solitamente usato per indicare l'origine rivelata del linguaggio (cf. H. Loucel, *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes*, « Arabica » 10 (1963) pp. 189-208, 253-281: 254). Anche se il contrario di *tawfiq* è di solito, presso gli autori arabi, *iṣṭilāḥ* (« convenzione ») [cf. *ibidem*, p. 255] sembra indubbio che Ibn Ġanāḥ usi qui *ittifāq* nell'accezione di « accordo », « convenzione » (la traduzione di Ibn Tibbon [*Riqmah*, p. 12,3] ha infatti הסכמה).

⁵⁰ *Luma'*, p. 1,1 [= *Riqmah*, p. 2,2]: אלחמד ללה אלד'י כ'לק אלאנסאן פעלמה אלנטק.

⁵¹ La traduzione di questo e degli altri passi coranici è tratta da *Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Firenze 1978 (I ed. 1955).

I propugnatori dell'origine divina potevano appoggiarsi anche su quest'altro luogo: «E uno dei suoi segni è la creazione dei cieli e della terra e la varietà delle lingue vostre e dei vostri colori»⁵²; se il linguaggio non fosse una creazione di Dio, non lo si potrebbe infatti annoverare tra i segni dell'onnipotenza divina.

Più controversa l'interpretazione di questo passaggio: «Esse non sono che nomi dati da voi e da' padri vostri, pei quali Iddio non v'invio autorità alcuna»⁵³. Da esso si può infatti dedurre che solo una parte della lingua sia stata rivelata da Dio, mentre un'altra parte sia restata dominio dell'uomo.

Bisogna osservare peraltro che il corrispondente passo biblico si offre a un'interpretazione del tutto opposta a quella di Cor. 2,31. Nel *Genesi* (2,19-20) è infatti scritto:

«[Dio] formò dunque dal suolo ogni sorta di animali campestri e di uccelli dell'aria e li condusse all'uomo per vedere come li chiamerebbe, e perché tale fosse il nome d'ogni animale vivente, quale l'uomo lo chiamasse. E l'uomo impose il nome a tutte le bestie, a ogni uccello dell'aria, ad ogni animale campestre»⁵⁴.

Il fatto che Ibn ʿĠanāḥ trascuri questo preciso precedente biblico e cominci la sua grammatica ebraica con una formula di chiara ispirazione coranica dà un'idea precisa della profondità della simbiosi giudeo-araba nella Spagna del secolo XI⁵⁵.

Tra gli stessi musulmani, comunque, vi fu chi volle conciliare le due teorie – origine divina e natura convenzionale del linguaggio – supponendo che l'accordo fra gli uomini fosse stato reso possibile dall'ispirazione divina⁵⁶. Il poligrafo egiziano al-Suyūṭī (m. 1505/911)⁵⁷, fonte assai impor-

⁵² Cor. 30,22. Cf. L. Kopf, *Religious Influences on Medieval Arabic Philology*, «Studia Islamica» 5 (1956), pp. 33-59: 56; Loucel, *L'origine* cit., «Arabica» 11 (1964), pp. 57-72: 69. 151-187: 157.

⁵³ Cor. 53,23. Cf. Kopf, *Religious* cit., p. 57; Loucel, *L'origine* cit., pp. 69-70.

⁵⁴ La traduzione di questo e degli altri passi biblici è tratta da *La Sacra Bibbia*, Tradotta [...] a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma [A. Vaccari], Firenze 1961.

⁵⁵ Sempre all'inizio del *K. al-luma'* (1,3-4; *Riqmah* 7,4-5), Ibn ʿĠanāḥ usa, per indicare la rivelazione del *Miqra'*, un caratteristico termine coranico: פִּאֲנוּל בְּהָא כְּתָבָה אֶלְמִקְרָסָה «[Dio] ha rivelato ['ha fatto scendere (dal cielo)'] in essa [= nella lingua ebraica] i suoi libri sacri». Cf. Allony, «הַשְׁתַּקְפוֹת הַמֵּרָד ב' עִרְבִיָּה» בספרותנו בימי, «Sefer Me'ir Wallenstein», Jerusalem 1979, pp. 80-136: 127. Sulle opinioni degli autori ebrei sull'origine del linguaggio vedi anche A. Scheiber, *Das Problem des Ursprungs der Sprache im jüdischen Schrifttum*, «Emlékkönyv Dr. Mahler Ede», Budapestini 1937, pp. 494-509.

⁵⁶ Cf. Versteegh, *Greek Elements* cit., p. 177; Wansborough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, p. 103.

⁵⁷ *al-Muzhir fi 'ulūm al-luġa*, Cairo 1958, p. 13 [cf. Loucel, *L'origine* cit., «Arabica» 11 (1964), p. 160].

Va detto, comunque, che quest'ultimo giudizio è messo in bocca al re dei Cazari, e serve semplicemente a orientare la discussione – avviata dalla precedente domanda del saggio ebreo: «Ti sembra che le lingue siano esistite *ab aeterno*, che non (abbiano avuto) un inizio?»⁶³ – verso una risposta favorevole all'attribuzione delle conoscenze comuni a tutti gli uomini a un solo progenitore, Adamo (tesi questa che non contrasta affatto con quella della rivelazione divina del linguaggio)⁶⁴.

10. I capitoli XXIV–XXXIII del *Kitāb al-luma'*⁶⁵ costituiscono probabilmente la parte più interessante dell'opera. Gli studiosi che si sono occupati della grammatica di Ibn Ǧanāḥ hanno notato la grande originalità e importanza della trattazione che egli dedica alle irregolarità della lingua biblica, alle figure grammaticali e retoriche⁶⁶.

Ibn Ǧanāḥ tratta, basandosi su un grandissimo numero di esempi, dell'ellisse [מא אסתעמל פיה אלחד'ף]⁶⁷, della ripetizione [מא זיד פיה] מא כרר אצ'טרארא או שביהא e ללתאכיר ממא פי אלכלאם גני ענה מא קיל בלפט' מא ואלמראד בה]⁶⁸, della sostituzione [ד'כר גמלה מן אלפאט' שאד'ה כ'ארג'ה]⁶⁹, delle parole irregolari [נד'כר] נד'כר]⁷⁰, di che cosa si debba intendere per irregolarità [פיה מעני אלשד'וד]⁷¹, della trasposizione [מן אלמקלוב]⁷², dell'inver-

ידל עלי ד'לך תאליפהא מן אלסמא ואלאפעאל ואלחרוף והד'ה מן אלשבהא אלמאכ'וד'ה מן מכ'ארג' אלנטק.

⁶³ *Ibidem*: בן אלסמא קדימה לא אול להא.

⁶⁴ Cf. Bacher, *The Views* cit., p. 139; Allony, *השתקפות* cit., p. 130 nota 178. Menahem ben Saruq, grammatico spagnolo vissuto nel sec. x, comincia la sua *Maḥberet* con queste parole: בעזרת בורא ייב שפתים, «Con l'aiuto del Creatore del frutto delle labbra» (Ed. H. Filipowsky, London-Leipzig 1854, p. 1a,1), riprendendo l'espressione del libro di Isaia (57,19 [ketiv גרב qere גרב]). Più avanti (1a,21–23) lo stesso Menahem scrive: או בטרם שום שכל ליושבי תבל בלשון הזה בחר אלהינו ואותו חקק במכתב חרות ובו דבר ביום הראותו בחורב, «Dio scelse questa lingua prima che gli abitanti della terra avessero alcuna conoscenza. La scolpì con scrittura incisa, e in essa parlò nel giorno della sua rivelazione all'Horeb». Il caraita Ya'aqūb al-Qirqisānī scrive (ca. 938), nella versione breve del commento al *Genesi* (a proposito di Gen 2,19): «Adamo chiamò (ogni cosa) col suo nome [...] in lingua ebraica, e ciò per istruzione [ta'lim] del Creatore» (B. Chiesa, *Scrittura e linguaggio secondo Qirqisānī*, «Annali di Ca' Foscari» XX,3 [1981], pp. 1–8: 7 nota 27).

⁶⁵ *Luma'*, pp. 249–353 [= *Riqmah*, pp. רסג–שסח].

⁶⁶ Cf. R. Kirchheim in *Sefer Harikma* cit., p. 149,12; *Opusculum*, p. XCII s.

⁶⁷ *Luma'*, pp. 249–278 [= *Riqmah*, pp. רסג–רצג]; cf. *Schrifterklärung*, pp. 1–11.

⁶⁸ *Luma'*, pp. 278–293 [= *Riqmah*, pp. רצג–שז]; cf. *Schrifterklärung*, pp. 11–15.

⁶⁹ *Luma'*, pp. 294–320 [= *Riqmah*, pp. שז–שלה]; cf. *Schrifterklärung*, pp. 19–29.

⁷⁰ *Luma'*, pp. 320–335 [= *Riqmah*, pp. שלז–שנ].

⁷¹ *Luma'*, pp. 335–337 [= *Riqmah*, pp. שנב–שנ].

⁷² *Luma'*, pp. 337–342 [= *Riqmah*, pp. שנב–שנח]; cf. *Schrifterklärung*, pp. 15–19.

sione [מן אלמקד'ם ואלמוכ'ר]⁷³, di quanto nel discorso si riferisce a ciò che è più lontano e non a ciò che è più vicino [מא חמל מן אלכלאם] ⁷⁴עלי אקצי לא עלי אלדני.

Come risulta anche da questo sommario, non c'è quasi aspetto dello stile della Scrittura che Ibn Ġanāḥ non prenda in esame. L'intento fondamentale del grammatico andaluso è quello di fornire un valido ausilio alla comprensione del testo biblico, chiarendone le particolarità e analizzandone i moduli stilistici. Il carattere esegetico di questa parte del *Kitāb al-luma'* è confermato dall'ingente numero di esempi, e dalla rarità e brevità delle affermazioni teoriche; soltanto alcune rapide osservazioni generali vengono poste dall'A. all'inizio dei singoli capitoli, per annunciarne l'argomento e indicare le caratteristiche che accomunano i diversi luoghi biblici presi in esame. Soprattutto sulla base dei capitoli XXIV-XXXIII del *Kitāb al-luma'*, Bacher ha potuto ricostruire nei dettagli il metodo adottato da Ibn Ġanāḥ nell'interpretazione della Scrittura, dimostrando l'importanza di questo autore nella storia dell'esegesi oltre che in quella degli studi di grammatica ebraica⁷⁵.

11. Il prevalente interesse esegetico delle considerazioni di Ibn Ġanāḥ sul ricorrere nella Scrittura di ellissi, pleonasmi ed espressioni figurate, non deve comunque impedirci di apprezzare il valore di queste stesse considerazioni ai fini della fondazione di una vera e propria retorica della Bibbia.

I secoli XI-XII furono uno dei periodi più ricchi della storia della letteratura ebraica; i risultati raggiunti in quel tempo nella Spagna musulmana, soprattutto nel campo della poesia profana, restano per certi versi ancora oggi ineguagliati. Alla produzione artistica si accompagnò la riflessione teorica sui mezzi e sui modi dell'espressione letteraria; il documento più interessante in questo campo è senza dubbio il *Kitāb al-muḥāḍara wa-l-mudākara* (Il libro della discussione e della rimembranza)⁷⁶

⁷³ *Luma'*, pp. 342-345 [= *Riqmah*, pp. שט-שטב].

⁷⁴ *Luma'*, pp. 346-353 [= *Riqmah*, pp. שטב-שטז].

⁷⁵ *Schrifterklärung* cit.; cf. anche Rabinowitz, פירוש cit.

⁷⁶ Ed. A. S. Halkin, Jerusalem 1975. Per la bibliografia su Mošeh ibn 'Ezra' vedi Valle Rodríguez, *Gramáticos Hebreos Españoles. Notas bibliográficas*, Salamanca 1976, p. 37 s. In particolare, per quanto riguarda il *Kitāb al-muḥāḍara wa-l-mudākara* basti qui rinviare a M. Schreiner, *Le Kitāb al-Muḥāḍara wa-l-Mudākara de Moïse b. 'Ezra et ses sources*, «REJ» 21 (1890), pp. 98-117; 22 (1891), pp. 62-81. 236-249; A. Díez Macho ha analizzato l'ottava (e ultima) questione del *K. al-muḥāḍara* (sulle figure retoriche) in una serie di articoli apparsi su «Sefarad»: 4 (1944), p. 255-274; 5 (1945), p. 49-81; 7 (1947), p. 3-29. 209-230; 8 (1948), p. 293-321; 9 (1949), p. 269-309; 10 (1950), p. 135-164; 11

di Mošeh ibn 'Ezra' (m. dopo il 1135), una vera e propria Poetica ebraica, dettagliata ed esauriente.

Va detto che sia l'evoluta riflessione di Mošeh ibn 'Ezra' sia l'esegesi di Ibn Ġanāḥ, particolarmente attenta allo stile del testo sacro, sono frutti della medesima temperie culturale. In effetti, le osservazioni raccolte nel campo dell'interpretazione della Scrittura servirono spesso di base e di sostegno alla critica letteraria⁷⁷, così come la nuova sensibilità per la lingua e lo stile, affinata nell'esercizio della poesia profana, dovette certo far parte anche del patrimonio spirituale di Ibn Ġanāḥ. Come si è già ricordato, tra i maestri del grammatico andaluso vi fu il poeta Yiṣḥaq ben Mar Ša'ul, e lo stesso Ibn Ġanāḥ racconta di essersi cimentato in gioventù nella difficile arte della poesia, anche se ammette di essersi convinto ben presto che non era quella la sua vocazione⁷⁸. Nelle sue opere grammaticali egli fa frequente ricorso, a scopo esemplificativo, a citazioni di versi, e all'uso dei poeti, riprendendo un costume diffuso fra i filologi arabi⁷⁹.

Quello della liceità dell'assimilazione della lingua del testo sacro alla lingua usata comunemente nei testi profani è un problema assai importante dell'ermeneutica giudaica, e ancor più, di quella musulmana⁸⁰.

12. Nella tendenza a interpretare le particolarità stilistiche della Scrittura come espressioni di quella che si potrebbe chiamare « fenomenologia

(1951), pp. 3-35; cf. anche Chiesa, *Notizia ed estratti dalla Poetica Ebraica di Moshe ibn Ezra*, « Annali di Ca' Foscari » XX, 2 (1981), pp. 127-139.

⁷⁷ Per l'elenco dei passi in cui Mošeh ibn 'Ezra' cita Ibn Ġanāḥ, o riprende affermazioni di questi senza nominarlo, vedi l'indice dei nomi posto in appendice alla citata edizione di Halkin del *K. al-muḥāḍara*, s.v. אבן ג'נאח (p. 316). Cf. P. Fenton, *Gleanings from Mošeh ibn 'Ezra's Maqālat al-Hadiqa*, « Sefarad » 36 (1976), pp. 283-298: 286 (« He [i.e. M. ibn 'Ezra'] extensively relies upon Ibn Ġanāḥ's exegesis, without, however, expressly mentioning his indebtedness to him, a shortcoming common to many a mediaeval author »). Sulle critiche di due altri autori medievali - Abraham ibn 'Ezra e Dawid Qimḥi - contro alcuni aspetti dell'esegesi di Ibn Ġanāḥ vedi U. Simon, ראב"ע ורד"ק - שתי גישות, לשאלת מהימנות נוסח המקרא, « Bar-Illan ». Annual of Bar-Illan University. Studies in Judaica and Humanities, 6 (1968), pp. 191-237: 229-233.

⁷⁸ Luma', p. 305, 1-11 [= *Riqmah*, p. שכ, 5-12]. Cf. anche il *K. al-muḥāḍara* di Mošeh ibn 'Ezra' (Ed. Halkin cit., p. נ 74, 88-95).

⁷⁹ Sui rapporti tra Ibn Ġanāḥ e la poesia ebraica profana del suo tempo vedi Bacher, *Abulwalid Ibn Ġanāḥ und die neuhebräische Poesie*, « ZDMG » 36 (1882), pp. 401-409. Sull'amicizia che forse legò lo stesso Ibn Ġanāḥ e il poeta Šelomoh ibn Gabirol (m. ca. 1057) vedi F. P. Bargebuhr, *Salomo ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum*, Wiesbaden 1976, p. 215 s.

⁸⁰ Vedi H. Birkeland, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, « Avhandlingar det Norske Videnskaps-Akademi » 1 (1955), pp. 9-43 [cf. E. Almagor, *The Early Meaning of Majāz and the Nature of Abū 'Ubayda's Exegesis*, « Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata », Jerusalem 1979, pp. 307-326: 323].

del discorso in generale»⁸¹ si può individuare un ben preciso indirizzo esegetico. Tale indirizzo appare opposto, per definizione, a quell'altro metodo che considera il testo sacro come un *unicum*, conchiuso e autonomo, essenzialmente diverso dai consueti modi di comunicare adottati dall'uomo. Questo secondo metodo scopre nella lingua sacra una particolare pregnanza espressiva; anche dalle più piccole unità significative si possono infatti trarre messaggi di grande valore religioso, in base a specifici criteri ermeneutici, inapplicabili ai testi profani. Il moltiplicarsi di tali espedienti interpretativi può ampliare all'infinito le possibilità di attualizzare il testo preso in esame; sebbene questo metodo si allontani sovente dai procedimenti della deduzione logica, nondimeno esso si rivela estremamente fecondo per un «uso religioso» del testo sacro.

In ambiente giudaico, un significativo esempio della diversità dei due metodi è dato dall'ampia applicazione del criterio esegetico del *ribbui* («inclusione»), propugnata da R. 'Aqiva' (m. 135) e avversata da R. Išma'el (prima metà del II secolo)⁸². R. 'Aqiva' parte dalla premessa che nessuna parola della Scrittura è priva di significato⁸³; per contro, R. Išma'el afferma che «la *Torah* parla secondo la lingua degli uomini» (דברה תורה כלשון בני אדם), e cioè che, per es., la ripetizione del verbo, con una connotazione d'enfasi, è in ebraico un fatto del tutto normale, e non adombra alcun significato ulteriore⁸⁴.

Ibn Ġanāḥ è senza dubbio convinto che la lingua della Scrittura presenti le stesse caratteristiche della lingua comune. L'analisi del linguaggio figurato della Bibbia non può infatti che basarsi sulla convinzione che la lingua della rivelazione presenti gli stessi fenomeni della normale comunicazione umana.

Già Sa'adyah Ga'on (m. 942) aveva prestato grande attenzione alle espressioni figurate che si riscontrano nel testo biblico; questa attenzione era dovuta, almeno in parte, all'esigenza – derivata in certa misura dal *kalām mu'tazilita*⁸⁵ – di interpretare metaforicamente le molte descrizioni antropomorfe di Dio contenute nella Scrittura.

⁸¹ La nozione di «discorso in generale» è tratta da H. Lausberg, *Elementi di retorica*, trad. dall'originale tedesco [= *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967] di L. Ritter Santini, Bologna 1969, p. 13.

⁸² Sull'esegesi di Rabbi Išma'el e di Rabbi 'Aqiva' vedi Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, vol. I, *Von Hillel bis Akiba. Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung*, Strassburg 1903, p. 232–342; D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète, Leiden 1963, pp. 3–15.

⁸³ Cf. *Berešit rabba'* I, 14. XXII, 2. LIII, 15 (Ed. J. Theodor–C. Albeck, 1965, vol. I, p. 12,6–10. 206,3–8; vol. II, p. 574,1–5); vedi anche *bSanh.* 51b.

⁸⁴ Vedi, p. es., *bSanh.* 64b, a proposito di *Num* 15,31 (הכרת תכרת). Cf. anche J. Weingreen, דברה תורה כלשון בני אדם, in *Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E.I.J. Rosenthal*, Edited by J. A. Emerton and S. C. Reif, Cambridge 1982, pp. 267–275.

⁸⁵ Cf. S. Rawidowicz, *Saadya's Purification of the Idea of God*, in E.I.J. Rosenthal

come senso. Questo (si ha) ad esempio in (Lev 14,3): Ed ecco la piaga della lebbra è guarita nel lebbroso, il cui significato è: (Ed ecco) è stato guarito il lebbroso dalla piaga della lebbra... »⁹⁰.

Il medesimo esempio viene riportato, significativamente, da Ibn Ġanāḥ nel XXXI capitolo del *Kitāb al-luma'*: « Quanto alla trasposizione riguardo al senso, come [...]: **נרפא נגע הצרעת מן הצרוע** per **נרפא הצרוע מן הצרעת** »⁹¹.

Anche nell'interpretazione del Corano ci si occupò sovente di problemi di stile. Un intento prettamente esegetico mosse Abū 'Ubayda (m. 824/209), che nel suo *Mağāz al-Qur'ān*⁹² propose un'analisi di alcuni luoghi coranici di difficile lettura, integrandoli e interpretandoli attraverso l'individuazione di fenomeni come l'ellisse, il pleonasma, l'apostrofe, il chiasmo, ecc.

Come ha dimostrato Wansborough⁹³, si tratta di una critica di tipo grammaticale piuttosto che retorico. Le espressioni coraniche prese in esame da Abū 'Ubayda non vengono considerate da questi come voluti artifici retorici (non sono esempi di bello stile), bensì come punti oscuri da chiarire.

Da strumento eminentemente interpretativo, l'analisi dello stile del Corano divenne ben presto fonte e sostegno di considerazioni di carattere estetico. Anche nella cultura araba pare esistere una stretta connessione tra la riflessione sul testo sacro e le teorie più generali sulla comunicazione letteraria. Egesi e apprezzamento estetico si mescolano già significativamente nel *Kitāb ta'wil muškil al-Qur'ān*⁹⁴ di Ibn Qutayba (m. 889/276); il campo in cui s'incontrano estetica e tradizione filologica è la discussione intorno al problema del cosiddetto *i'ğāz al-Qur'ān* (« inimitabilità del Corano »).

La necessità di affermare il carattere unico del Corano nasce da motivi di ordine teologico: dimostrazione del valore della missione del Profeta

⁹⁰ *Ibidem*, p. 51,9-11: العاشر في انه قد يقع في الكلم مثل ذلك ايضا وهو انه تقدم كلمة في القول وفي الحقيقة ان المتقدمة هو المؤخرة في المعنى وذلك مثل قوله وهما نرפא נגע הצרעת מן הצרוע. La traduzione italiana di questo passo è tratta da Chiesa, *Dai « Principi dell'esegesi biblica » di Qirqisāni, « JQR »* (NS) 73 (1982-3), pp. 124-137: 136.

⁹¹ *Luma'*, p. 339, 19-22 [= *Riqmah* שנו 6-9]: ואמא אלמקלוב פי אלמעני פמת'ל יקולה [...] נרפא נגא הצרעת מן הצרוע אלוג'ה נרפא הצרוע מן נגע הצרעת.

⁹² Ed. F. Sezgin, 2 vol., Cairo 1955-1962 [1374-1381]; su quest'opera vedi Wansborough, *Majāz* cit.; Almagor, *The Early Meaning* cit.

⁹³ *Majāz* cit., p. 254.

⁹⁴ Ed. A. Šaqr, *Muktabat Ibn Qutayba, Kitāb ta'wil muškil al-Qur'ān*, Cairo 1954/1373. Sul commento al Corano di Ibn Qutayba vedi G. Lecomte, *Ibn Qutayba (Mort en 276/889). L'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas 1965, pp. 275-301; cf. anche Wansborough, *Quranic Studies* cit., pp. 228-331.

e del fondamento trascendente del diritto e dei costumi dei musulmani⁹⁵. In effetti, la convinzione che l'inimitabilità del testo sacro si manifestasse anche come assoluta perfezione formale stimolò, anziché frenare, i tentativi di comparazione tra lo stesso Corano e i testi profani. Dalla nozione dell'eccellenza stilistica del Corano nasce il ricorso a esso per esemplificare e legittimare gli artifici retorici adottati nella poesia « moderna » dell'età degli Abassidi. Ibn al-Mu'tazz (m. 908/296) offerse nel suo celeberrimo *Kitāb al-badī'* (Libro del nuovo stile)⁹⁶ il saggio fondamentale di tale procedimento, ripreso in ambiente giudaico (ovviamente con riferimento al *Miqra'* anziché al Corano) da Mošeh ibn 'Ezra' nel *Kitāb al-muḥāḍara wa-'l-muḍākara*⁹⁷.

13. Un fattore importante, da tenere presente nella valutazione della riflessione musulmana, e giudaica, su poetica e retorica, è la diffusione delle teorie greche sulla letteratura nella cultura araba, durante la seconda metà del nono secolo e gli inizi del decimo.

La *Retorica* di Aristotele fu tradotta in arabo in epoca assai antica, forse prima del fiorire della scuola di Ḥunayn ibn Ishāq, ed è conservata in un unico manoscritto, piuttosto scorretto (Paris, Bibliothèque Nationale, ms arabo 2346)⁹⁸; nello stesso manoscritto si conserva anche la *Poetica*, tradotta in arabo, dal siriano, dal già citato Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, nella prima metà del sec. x⁹⁹.

⁹⁵ Sull'i'gāz al-Qur'ān vedi Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Theory and Criticism. The Sections on Poetry of al-Baḡillānī's I'jāz al-Qur'ān Translated and Annotated*, Chicago 1950; Id., s.v. I'djāz, « Encyclopédie de l'Islam », vol. III, Leyde-Paris 1971, col. 1044-1046. Per le reazioni giudaiche a questa teoria vedi Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache. Zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877, p. 313-316; F. Rosenthal, *A Jewish Philosopher of the Tenth Century*, « HUCA » 21 (1948), pp. 155-164: 155-157; Allony, השתקפות cit., p. 96 s.; Roth, *Jewish Reactions* cit., p. 78.

⁹⁶ I. Kratchkovsky (ed.), *Kitāb al-badī' of 'Abd Allāh Ibn al-Mu'tazz*, London 1935. Su quest'opera vedi S. A. Bonebakker, *Reflections on the Kitāb al-Badī' of Ibn al-Mu'tazz*, « Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici », Napoli 1967, pp. 191-209.

⁹⁷ Il riferimento è ovviamente all'ottava questione sulle figure retoriche.

⁹⁸ Aristūṭālīs, *al-Ḥaṭābā. Al-tarḡama al-'arabiya al-qadima*, Ed. A. Badawī, Cairo 1959; una seconda edizione è stata curata da M. C. Lyons, 2 vol., Cambridge 1982. Su tale traduzione vedi anche D. S. Margoliouth, *On the Arabic Version of Aristotle's Rhetoric*, in « Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut », Berlin 1897, pp. 376-387; S. M. Stern, *Ibn al-Samḥ*, « JRAS » 1956, pp. 31-44: 41-44.

⁹⁹ Edizioni: (i) Margoliouth, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London 1887; (ii) I. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*, 2 vol., Wien-Leipzig 1928-1932; (iii) Aristūṭālīs,

Queste due opere dello Stagirita restarono comunque piuttosto estranee al pensiero musulmano, e la loro influenza sulla critica letteraria araba fu relativamente scarsa. F. Gabrieli ha definito quella della *Poetica* aristotelica in Oriente «la storia di un errore»¹⁰⁰, e certo non ci si poteva aspettare che chi si era nutrito della cultura araba potesse comprendere a pieno testi così indissolubilmente legati alla civiltà dell'antica Grecia. Come ha bene messo in rilievo lo stesso Gabrieli, le differenze intrinseche tra la poesia araba e quella greca, oltre alle pessime condizioni della tradizione del testo, impedirono che sulla base delle teorie aristoteliche nascesse una riflessione davvero organica e feconda sulla letteratura e sull'estetica¹⁰¹.

L'influsso greco è apprezzabile in due importanti opere del sec. x, la *Critica della poesia* (*Naqd al-ši'r*)¹⁰² di Qudāma ibn Ġa'far (m. dopo il 932/320) e la *Critica della prosa* (*Naqd al-naṭr*) già attribuita allo stesso Qudāma, ma da ascriversi a Ibn Wahb (prima metà del sec. x)¹⁰³. Queste due opere, benché assai significative, non ebbero tuttavia molto seguito, e la critica dei secoli successivi proseguì nel filone autoctono della precettistica empirica¹⁰⁴.

Fann al-ši'r. Ma'a 'l-tarğama al-'arabiya al-qadima wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sina wa-Ibn Rušd, Ed. e trad. a cura di A. Badawī, Cairo 1953 [= 1973²]; (iv) S. M. 'Ayyad (ed.), *Kitāb Aristūṭālīs fī 'l-ši'r*, Cairo 1967.

¹⁰⁰ Intorno alla versione araba della *Poetica* di Aristotele, «Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Sc. mor. stor. e filol., VI serie, vol. V (1929), pp. 224-235: 235.

¹⁰¹ Cf. Gabrieli, *Estetica e poesia araba nell'interpretazione della Poetica aristotelica presso Avicenna e Averroè*, «RSO» 12 (1929), pp. 291-331: 295. Sul diffondersi della *Poetica* aristotelica in ambiente arabo vedi anche W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥazīm al-Qarṭāğānis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*, Beirut 1969, pp. 105-170; Bonebakker, *Aspects of the History of Literary Rhetorics and Poetics in Arabic Literature*, «Viator» 1 (1970), pp. 75-95; I. M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden 1974; G. Schoeller, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Wiesbaden 1975. Al tentativo dei pensatori arabi di comprendere il mondo della letteratura greca è dedicato un bel racconto di J. L. Borges, *La busca de Averroes*, incluso nella raccolta *El Aleph* [Buenos Aires 1952].

¹⁰² Ed. Bonebakker, Leiden 1956; cf. Id., s. v. *Kudāma b. Dja'far*, «Encyclopédie de l'Islam», vol. V, Leiden-Paris 1980, pp. 318-312: 320 s.

¹⁰³ Il *Naqd al-naṭr* fu edito per la prima volta da T. Husayn e A. al-'Abbadi, Cairo 1933/1351. Una seconda edizione, con l'attribuzione a Ibn Wahb e il titolo di *Kitāb al-burḥān fī wuğūḥ al-bayān*, è apparsa a cura di A. Maṭlūb e Ḥ. al-Ḥadiṭi (Bagdad 1967/1387); su quest'opera vedi anche Kratchkovsky, «*Retorika*» *Kudāmy Ibn Dža'fara*, «Izvestija Akademii Nauk SSSR» VII serija, 1930, p. 63-78; P. Shinar, s. v. *Ibn Wahb*, EI² Supplement, p. 402.

¹⁰⁴ Cf. Kratchkovsky, *Retorika* cit., p. 64; Bonebakker, introd. a *Naqd al-ši'r*

14. Almeno in un caso anche Ibn Ġanāḥ dimostra di dipendere direttamente dal pensiero aristotelico. A proposito dell'uso traslato delle parole egli scrive infatti nel *Kitāb al-luma'*:

«Talvolta si usa un certo termine e se ne intende un altro; questo non è possibile senza la comunanza delle due parole riguardo al genere, alla specie, alla qualità, o sotto (qualche) altro aspetto»¹⁰⁵.

La fonte di questo passo è senza dubbio la celeberrima definizione della metafora contenuta nella *Poetica* di Aristotele:

«La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro: e questo trasferimento avviene, o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia»¹⁰⁶.

Questa è forse l'unica definizione ampia e chiara proposta da Ibn Ġanāḥ, che si limita di solito a brevi osservazioni, senza pretese normative.

Così, all'inizio del capitolo sull'ellisse si legge:

«Sappi che spesso gli ebrei sopprimono e tolgono dal discorso ciò che non (serve) a completarlo, ma vi è implicito: e questo quando il lettore capisce quanto si intende (dire)»¹⁰⁷.

Si confrontino queste parole con quelle di un autore musulmano contemporaneo di Ibn Ġanāḥ, Šarīf Murtaḍā (m. 1044/436)¹⁰⁸:

«Sappi che fanno parte della consuetudine degli Arabi la concisione, la brevità e l'ellisse, come tendenza all'abbreviazione del discorso, rifiuto del superfluo, e preferenza per il poco piuttosto che per il molto [...]. E

cit., p. 44-60; Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1954, p. 326.

¹⁰⁵ *Luma'*, p. 294,3-5 [= *Riqmah*, שו"ת, 12-13]: אנהם קד יאתון בלפט' מא ואלמרעד בה גירה ואנמא יגיוון ד'לך מן אגיל אג'תמאע אללפט'תין פי אלג'נס או פי אלנע או פי אלכפיה או פי גיר ד'לך מן אלאמור.

¹⁰⁶ *Poet.* 21 1457b,7-9 (cito dalla traduzione italiana di Valgimigli, Bari 1973): cf. Aristūṭālīs, *Fann al-šī'r*, ed. Badawi cit., p. 129-130. Un'acuta analisi di questo importante passo aristotelico è fornita da U. Eco, s.v. *Metafora*, «Enciclopedia», vol. IX, Torino 1980, p. 191-236: 198-212. Su altre definizioni di metafora presso autori arabi del medioevo vedi T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943, pp. 1-34; A. Tarabulsi, *La critique poétique des Arabes. Jusqu'au V^e siècle de l'Hégire (xi^e siècle de J. C.)*, Damas 1956, pp. 149-156; Bonebakker, s. v. *Isti'āra*, «Encyclopédie de l'Islam», vol. IV, Leiden-Paris 1978, pp. 259-263 [apparso in fascicolo già nel 1973]; Heinrichs, *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti'āra in Arabic Poetics*, Wiesbaden 1977.

¹⁰⁷ *Luma'*, p. 249,9-11 [= *Riqmah*, שו"ת, 22-23]: אעלם אן אלעבראנין כת'ירא מא יחד'פון ויבתולון מן אלכלאם מא לא יתם ד'לך אלכלאם באלחקיקה אלא בה אסתכ'פאפא ואיג'אזא וד'לך אד'א עלם אלמכ'אטב מא יענן.

¹⁰⁸ Su questo autore vedi C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Erster Supplementband, Leiden 1937, p. 704.

se consideri le specie di espressioni figurate che usano le persone di lingua araba, nelle loro opere di poesia e nella loro prosa, troverai che sono tutte improntate all'ellisse e alla brevità »¹⁰⁹.

Per quanto riguarda la terminologia, accanto alla voce *isti'āra*, Ibn Ġanāḥ usa altre parole, o locuzioni, per indicare le connotazioni metaforiche: p. es. *ittisā'*, *tamṭil*, *tašbiḥ*¹¹⁰. Questa libertà terminologica ben si spiega con il carattere esegetico del *Kitāb al-humā'*, carattere che consente a Ibn Ġanāḥ di non lasciarsi prendere da quel « furore classificatorio » che tanto spesso complica e sfigura le trattazioni di retorica di impronta più letteraria¹¹¹.

16. I paralleli che abbiamo sin qui tracciato tra l'esegesi di Ibn Ġanāḥ e quelli degli interpreti musulmani dei secoli VII-X valgono a sottolineare le affinità e le reciproche influenze che legano le due esperienze culturali. Tali influenze non si intendono comunque come un succedersi di rapporti di causa ed effetto¹¹², quasi che alla cultura ebraica non restasse che un ruolo subordinato e passivo, di mera sudditanza ideologica. Se è vero che a quel tempo l'Islam improntava a sé ogni aspetto della vita sociale, non va tuttavia dimenticato il fecondo apporto di cristiani ed ebrei alla cultura di lingua araba¹¹³.

¹⁰⁹ *Amālī*, vol. II, Cairo 1954 (riprendo la citazione da Wansborough, *Quranic Studies* cit., p. 227): العلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلباً لتقصير الكلام: وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها وأطراح فضوله والاستغناء بقيلة عن كثره... وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان في منظومهم ومنثورهم وجدت كلها مبنية على الحذف والاختصار.

¹¹⁰ Per la lista completa di tali termini (e dei passi in cui compaiono) vedi *Schrifterklärung*, p. 31 nota 1.

¹¹¹ Cf. R. Barthes, *La retorica antica*, trad. dall'orig. franc. [= *L'ancienne rhétorique*, « Communications » 16 (1970), pp. 172-229] di P. Fabbri, Milano 1980, pp. 100-101.

¹¹² L'analisi del rapporto tra la cultura araba e quella ebraica può trarre utili suggerimenti dalla riflessione formalista (riassunta da V. Erlich, *Il formalismo russo*, trad. dall'orig. ingl. [= *Russian Formalism*, The Hague 1964] di M. Bassi, Milano 1966, p. 290-292) e strutturalista sul problema degli influssi letterari. Scrive J. Mukarovsky (*La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali*, Introduzione e trad. dall'orig. ceco [= *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*, Praha 1936] di S. Corduas, Torino 1971, p. 183 s.): « La concezione tradizionale intende gli influssi unilateralmente, mette in una opposizione stabile la parte che influenza e quella che è influenzata, senza tener conto del fatto che un'influenza, se deve essere accolta, deve essere preparata dalle condizioni locali, le quali decidono del senso e della direzione che essa avrà ».

¹¹³ Osservazioni assai interessanti sull'influenza cristiana e, soprattutto, giudaica sull'esegesi del Corano sono contenute nella *Muqaddima* (Introduzione) di Ibn Ḥaldūn (m. 1406/808): cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, Translated from the Arabic by F. Rosenthal, vol. II, London 1958, p. 445 s. (*Chapter VI: Section 10*); vedi anche M. Allard, *L'acculturation des Arabes vue par Ibn Haldūn*, « Mélanges de l'Université Saint-Joseph » 49 (1975-76), pp. 729-737: 735.

Se il paragone tra Ibn ʿĠanāḥ e gli esegeti musulmani si giustifica con la contiguità delle due culture, le somiglianze tra il grammatico ebreo e alcuni autori cristiani hanno un interesse puramente comparativo, dato che è difficile ipotizzare un diretto scambio culturale ¹¹⁴.

Anche nell'esegesi cristiana esiste infatti una tradizione di critica stilistica del testo biblico, volta a ritrovare nella Scrittura le figure codificate dalla retorica classica.

Il prestigioso iniziatore di questa tradizione è Agostino di Ippona (m. 430), che nel *De doctrina christiana* ¹¹⁵, scritto tra il 396 e il 426, ci ha lasciato un testo fondamentale nella storia della retorica di ispirazione cristiana. Nell'intento di fornire al predicatore la sostanza e la forma dei sermoni, egli elegge di sovente la Bibbia a modello di stile:

« Sciant autem litterati modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse multiplicius atque copiosus, quam possunt existimare vel credere, qui nesciunt eos et in aliis ista didicerunt » ¹¹⁶.

E, altrove:

« Quapropter et eloquentes quidem, non solum sapientes, canonicos nostros auctores doctoresque fateamur tali eloquentia, qualis personis eiusmodi congruebat » ¹¹⁷.

L'insegnamento di Agostino fu ripreso da Cassiodoro (m. 575), che incluse nelle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* osservazioni sull'importanza dello studio della retorica per la comprensione del testo sacro:

« Illud quoque commonendum esse credidimus: quoniam tam in litteris sacris quam in expositoribus doctissimis multa per schemata, multa per definitiones, multa per artem grammaticam, multa per artem rethoricam, multa per dialecticam [...] intellegere possumus, non ab re est instituta saecularium magistrorum, artes scilicet ac disciplinas cum suis divisionibus, in sequenti libro paucis attingere, quatenus et qui talia didicerunt breviter

¹¹⁴ Va comunque detto che Ibn ʿĠanāḥ mostra di conoscere almeno la *Vulgata* di Gerolamo (*Uṣūl*, p. 135,26. 155,15 [= *Šorašim*, p. 93,12. 107,10-11]); cf. *Opusculus*, p. xci nota 1. Sui paralleli tra analisi retorica del Corano ed esegesi cristiana vedi Grunebaum, *A Tenth Century Document* cit., pp. xiv-xvi. Numerose notizie sull'analisi dello stile della Scrittura presso i commentatori cristiani del medioevo sono fornite da J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven and London 1981.

¹¹⁵ *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana libri IV*, Cura et studio I. Martin, Turnholti MCMLXII.

¹¹⁶ *De doctrina christiana* III, xxxix (40), 1-5 (Ed. Martin cit., p. 100 s.).

¹¹⁷ *Ibidem*, IV, vii (21), 250-252 (Ed. Martin cit., p. 131).

ammoneantur, et qui latius legere fortasse minime potuerunt, aliquid exinde compendiosa brevitate cognoscant »¹¹⁸.

Nell'*Expositio psalmorum*¹¹⁹ lo stesso Cassiodoro ci ha fornito un interessantissimo esempio di analisi dei tropi e delle figure della Bibbia. Nella prefazione al commento si legge, tra l'altro:

« ... Sed dicit aliquis: Nec partes ipsae syllogismorum, nec nomina schematum, nec vocabula disciplinarum, nec alia huiuscemodi ullatenus inveniuntur in psalmis. Inveniuntur plane in virtute sensuum, non in effatione verborum: sic enim vina in vitibus, messem in semine, frondes in radicibus, fructus in ramis, arbores ipsas sensu contemplamur in nucleis. Nam et de profundissima abyssu deliciosus piscis attingitur, qui tamen ante captionem suam humanis oculis non videtur »¹²⁰.

Un'altra opera importante in questo filone esegetico è il *Liber de schematibus et tropis*¹²¹ di Beda (m. 735), in cui, sulla scorta dell'*Ars Maior* di Elio Donato (fiorito intorno al 350 d.C.), vengono definiti 27 schemata e 28 tropi, esemplificati da 122 passi della Scrittura¹²².

¹¹⁸ Cassiodori Senatoris *Institutiones divinarum et secularium litterarum*, Ed. A. B. Myrns, Oxford 1937, I, xxvii, 1 (p. 68). Cf. anche J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento*, Introduzione e trad. dall'orig. ingl. [= *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley 1974] di V. Licitra, Napoli 1983, p. 76.

¹¹⁹ Magni Aurelii Cassiodori *Expositio psalmorum*, Post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen, Turnholti MCMLVIII. Il testo anche in *Patrologiae cursus completus Series Latina*, accurante J. P. Migne, vol. LXX, col. 9-1056; vedi anche *ibidem*, col. 1269-1280: *De schematibus et tropis. Necnon et quibusdam locis rhetoricis S. Scripturae quae passim in commentario Cassiodori in Psalmos reperiuntur*. Sull'opera vedi J. M. Courtes, *Figures et tropes dans le psautier de Cassiodore*, « *Révue des études latines* » 42 (1964), pp. 361-375; A. Ceresa-Gastaldo, *Contenuto e metodo dell'Expositio psalmorum di Cassiodoro*, « *Vetera Christianorum* » 5 (1968), pp. 61-71; U. Hahner, *Cassiodors Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen*, München 1973.

¹²⁰ *Expositio psalmorum*, Ed. Adriaen cit., p. 20,92-99 (*Praefatio*, *Caput XV*).

¹²¹ Il testo in *Beda's Venerabilis Opera*, Pars I, *Opera didascalica*, Turnholti MCMLXXV, pp. 142-171 [Ed. a cura di C. B. Kendall]. Vedi anche G. H. Tanenhaus, *Bede's De schematibus et tropis: A Translation*, « *Quarterly Journal of Speech* » 48 (1962), pp. 237-253; Murphy, *La retorica* cit., p. 90.

¹²² Un connubio tra retorica classica (soprattutto la *Rhetorica ad Herennium* dello Pseudo-Cicerone) e Scrittura si ha, in ambiente giudaico, nel *Nofet sufim* (Il succo dei favi) (*Editio princeps*: [Mantova], Abraham ben Šelomoh Konat, [1475]) di Yehudah ben Yehi'el, detto Messer Leon (sec. xv): su questo autore e la sua opera cfr. l'introduzione del curatore a *The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon. First Published at Mantua, 1475/76. A Critical Edition and Translation by I. Rabinowitz*, Ithaca and London 1983, pp. xv-LXX; G. Busi, *Letteratura ebraica ed ebraico-cristiana nel XV e nel XVI secolo*, « *Henoch* » 6 (1984), p. 369-378. Più in generale, sugli studi di retorica presso gli ebrei nel corso del medioevo e del Rinascimento cfr. Kugel, *Some Medieval and Renaissance Hebrew Writings on the Poetry of Bible*, in I. Twersky (a cura di), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge (Mass.) 1979, pp. 57-81;

17. L'esegesi di Ibn ʿĠanāḥ è stata sin qui caratterizzata come eminentemente filologica e legata alla lettera del testo sacro. Nonostante questo indirizzo di fondo, lo stesso Ibn ʿĠanāḥ non rifugge da interpretazioni di tipo allegorico. La nostra analisi dell'opera del grammatico andaluso va quindi completata con la menzione di alcuni dei non numerosi luoghi in cui egli si allontana intenzionalmente dal senso piano della Scrittura.

Studio del linguaggio figurato e spiegazioni allegoriche parrebbero a prima vista concettualmente assai affini; in realtà, si tratta di due metodi d'analisi ben distinti e contrastanti. Sebbene l'allegoria venga comunemente definita come «una metafora continuata»¹²³, la tendenza a costruire sistemi simbolici di portata metafisica nega le singole metafore, sempre volte a un significato concreto e immediato¹²⁴.

In ogni modo, che uno stesso esegeta ricorra ora all'interpretazione letterale ora all'allegoria è cosa che non ci può certo stupire; il testo sacro si impone infatti al credente come un problema urgente e complesso, per la cui risoluzione egli non può lasciare nulla di intentato¹²⁵.

Assai interessante è la spiegazione che Ibn ʿĠanāḥ dà di *Gen* 22,2:

«La *lamed* ha il significato di 'invece di', 'in luogo di' [...]; di questo tipo, secondo me, è la *lamed* in *והעלהו שם לעולה על אחד ההרים* ('Ed offrilo ivi in sacrificio sopra un monte'). Io penso che Dio – sia egli benedetto ed esaltato – volendo mostrare agli uomini la pazienza di Abramo – il Signore lo benedica e lo protegga – e ricompensarlo per (tale) pazienza, gli rivolse questo suo discorso – *והעלהו שם לעולה* – in un linguaggio a doppio senso, l'uno generale e l'altro particolare. Il senso corrente che risulta dall'espressione letterale, è: 'offrilo in sacrificio', e la *lamed* indica (semplicemente) il complemento oggetto, come (in):

Id., *The Idea of Biblical Poetry* cit., pp. 171–203; A. M. Lesley, *A Survey of Medieval Hebrew Rhetoric, in Approaches to Judaism in Medieval Times*, Edited by D. R. Blumenthal, Chico 1984, p. 107–133.

¹²³ Così già Quintiliano, *Institutio oratoria*, VII, vi, 44; cf. Lausberg, *Elementi* cit., § 423, p. 234: «L'allegoria [...] è la metafora continuata come tropo di pensiero e consiste nella sostituzione del pensiero che si intende per mezzo di un altro pensiero che si trova in un rapporto di somiglianza con il pensiero che si vuole intendere».

¹²⁴ Cf. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris 1956, p. 76 nota 1.

¹²⁵ Sa'adyah afferma che l'interpretazione allegorica si impone quando il senso letterale del testo della Scrittura è in contrasto con la ragione e con la tradizione (cf. A. S. Halkin, *מפתחת רב סעדיה גאון לפרוש התורה*, «Louis Ginzberg Jubilee Volume», New York 1946, p. קכט–קמד. קמב–קמד. Un concetto simile viene espresso anche da Agostino: «Demostrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quicquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas» [*De doctrina christiana*, III, x (14), 4–8 (Ed. Martin cit., p. 86)].

וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ (‘E lo offerse in sacrificio in vece del figlio’ – Gen 22,13). Quanto al senso particolare, esso è: ‘fallo salire sopra un monte come se si trattasse di un sacrificio’. Il senso corrente venne (in mente) per primo ad Abramo, e già era prima intenzione di Dio – egli è potente ed eccelso – che questo senso corrente gli si offrisse per primo, giacché egli voleva mostrare alla gente la sua pazienza e ricompensarlo per essa. E quando Abramo fu giunto al concetto a cui Dio voleva (arrivasse), ed ebbe fatto salire suo figlio sul monte, gridò (una voce) dal cielo: ‘Abramo, lascia il ragazzo!’. Questa è – Dio ti assista – la mia opinione a tal riguardo; si tratta di un’idea singolare e mirabile, a cui non è arrivato alcuno all’infuori di me, in accordo con la sapienza e in conformità con l’uso della lingua; con essa viene stornata da noi la confusione di chi ci (vorrebbe) costringere (ad ammettere) che in essa [= nella *Torah*] (è possibile) l’abrogazione.

A tal riguardo ho anche un'altra idea mirabile, e cioè che nell'ordine (di Dio) non vi è un'imposizione assoluta, ma che con esso egli intende solamente che (Abramo) intraprenda questa cosa, non che la compia di tutto. (Questo) benché, in base a quanto sancisce la lingua, la sua espressione sia di ingiunzione categorica, e questo pensiero segreto non si riconosca dall'espressione (stessa), ma da un'indicazione di chi dà l'ordine o in base all'interpretazione di chi riceve l'ordine. Simile a questo è il discorso di Dio a Geremia a proposito dei figli di Yonadab, figlio di Rekeb: וְהִשְׁקִיתָ אוֹתָם יַיִן ('Offrirai loro vino da bere' – *Ger* 35,2), il cui significato, senza dubbio, non è 'falli bere', ma 'offri loro da bere'; il senso di וְהִעֲלֵהוּ שֵׁם לְעוֹלָה è (dunque) l'invito a questa cosa, cioè di cominciarla. Abramo tuttavia non si accorse del senso recondito, ma comprese (soltanto) il senso palese; l'intenzione del Creatore – Egli è potente ed eccelso – era quella che abbiamo ricordato come prima: mostrare la pazienza di Abramo e ricompensarlo » ¹²⁶.

[illegible]

Un'altra spiegazione curiosa è quella proposta per *Prov* 9,1:

«Quanto alle parole del saggio: **חכמת בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה** ('La sapienza ha costruito la sua casa, vi ha rizzato sette colonne'), mi sembra che riguardi in realtà il numero (sette), poiché questo numero, secondo me, non designa altro che i sette procedimenti su cui si fonda il sapere, e la cui conoscenza conduce a (tutte) le scienze, secondo quanto ritengono i filosofi. (Questi procedimenti sono): l'enunciazione, la comparazione, l'opposizione, la composizione, la distinzione, la dimostrazione e la conclusione. Si tratta di una spiegazione che, a quanto ho udito, nessun ebreo ha mai ricordato né si è accorto di essa» ¹²⁷.

Viene alla mente un celebre passo delle *Institutiones* di Cassiodoro:

«Nunc tempus est ut aliis septem titulis saecularium lectionum praesentis libri textum percurrere debeamus; qui tamen calculus, per septimanas sibimet succedentes in se continue revolutus, usque ad totius orbis finem semper extenditur.

Sciendum est plane quoniam frequenter, quicquid continuum atque perpetuum Scriptura sancta vult intellegi, sub isto numero comprehendit, sicut dicit David: *Septies in die laudem dixi tibi*, cum tamen alibi profiteatur: *Benedicam Dominum in omni tempore; semper laus eius in ore meo*, et Salomon: *Sapientia aedificavit sibi domum; excidit columnas septem*. in Exodo quoque dixit Dominus ad Moysen: *Facies lucerna septem, et pones eas ut luceant ex adverso*, quem numerum Apocalypsis in diversis rebus omnino commemorat. qui tamen calculus ad illud nos aeternum tempus trahit, quod non potest habere defectum; merito ergo ibi semper commemoratur, ubi perpetuum tempus ostenditur» ¹²⁸.

איצ'א מעני אכ'ר עניב והו אן אקול אן מן אלמר מא לא יכון ג'זמא חתמא בל יראד בה אלתערץ' לד'לך אלשי פקט לא אן יכון אלמרד בה אתמאמה ואכמאלה ואן כאן לפט'ה חתמא ג'זמא עלי מא אג'אזחה אללגה ולים יערף הד'א אלסר מן אללפט' לכן אמא בתנביה מן אלמר ואמא באעתבאר מן אלמאמור מת'ל ד'לך קול אללה לירמיהו ען בני יונדב בן רכב והשקית אותם יין אלד'י לים מענאה לא מחאלה ואסקהם בל מענאה ואערץ' עליהם שרבה פיוכן מעני והעלהו שם לעולה עלי הד'א אלתערץ' להד'א אלמר אי אשראפה אלא אנה מעני באטן לס יאבה אליה אברהים לכנה אבה אלי מענאה אלט'אהר וכאן אלמרד מן אלבארי עז וג'ל פיה והו אלד'י ד'כרנא פי אלוג'ה אלאל מן אט'האר צבר אברהים ותעווצ'ה עליה.

¹²⁷ Luma', p. 303,23-304,2 [= Riqmah, p. 16-21], שיב. בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה פה ענדי עלי חקיקה אלעדד וד'לך אן הד'א אלעדד אנמא ישיר בה ענדי אלי אלסבאב אלז' אלתי יכון בה אלעלם ובמערפתהא יחאט באלעלום עלי מא ד'כרה אלפלאספה והו אלכ'בר ואלמת'אל ואלכ'לף ואלתאלף ואלפצל ואלברהאן ואלתמאם והד'א שי לס אסמע קט ען אחד מן אלעבראנין אנה ד'כרה או אנה אבה אליה. Cf. anche Riqmah, p. תקמה, ה', 9, שיח.

¹²⁸ *Institutiones*, II, Praefatio, 1-2 (Ed. Mynors cit., p. 89).