

Francesca Gorgoni

LA IGGERET BA'ALE HAYYIM.

LA RICEZIONE DELL'EPISTOLA DEGLI ANIMALI DEGLI IḤWĀN AŞ-ŞAFĀ' NEL MONDO EBRAICO MEDIEVALE E MODERNO TRA PSICOLOGIA E ETICA

Tradotta dal famoso filosofo e poeta Qalonymos ben Qalonymos di Arles (1286 - c.1328 - noto come *Maestro Calo* nel mondo latino) la *Iggeret Ba'ale Hayyim*, l'*Epistola degli animali*, è, ad oggi, l'unico testimone conosciuto di una traduzione integrale di una delle celebri *Rasā'il* degli *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, le *Epistole dei Fratelli della Purità*.¹ Questo titolo identifica una delle più importanti summe filosofiche e scientifiche redatta dai Fratelli della Purità, ovvero un gruppo di filosofi e scienziati riuniti anonimamente sotto il nome di *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* e vissuti in Iraq attorno al X secolo.² L'opera che gli *Iḥwān* ci hanno lasciato si compone di cinquantadue lettere che raccolgono le conoscenze scientifiche trasmesse dagli autori antichi fino all'avvento dell'Islam, su argomenti quali le scienze del linguaggio, le scienze naturali, la psicologia, la matematica, la musica, l'astronomia, la metafisica, l'antropologia e la teologia.³ La tradizione scientifica e

filosofica tardo antica di stampo neoplatonico, con e il pensiero musulmano dei primi secoli vi si trovano armonizzati sotto il consistente influsso della corrente *shī'ita-ismā'īlīta* dell'Islam.⁴ L'importanza delle *Rasā'il* si riflette negli sviluppi del neoplatonismo arabo e nella formazione di sofisticate correnti di pensiero che intravedevano nella causa prima (la Causa delle cause, in arabo: *sabab al-'asbāb*) la fonte comune dell'origine di tutti gli esseri sulla terra.⁵ L'elaborato pensiero filosofico degli *Iḥwān* ha contribuito allo sviluppo di correnti di pensiero universaliste all'interno dell'Islam, di cui il pensiero filosofico e la mistica sufi rappresentano degli straordinari esempi. L'impatto delle *Epistole* inoltre non rimase limitato al mondo arabo ma cominciò presto a circolare anche negli ambienti ebraici nella penisola Iberica e provenzali dove l'opera ricevette una discreta attenzione.⁶

¹ Ringrazio qui Samuela Pagani per avermi segnalato, anni or sono, l'originalità di questa trasmissione arabo ebraica della *Iggeret*. Inoltre sono grata alla National Library of Israel per avermi permesso di condurre le ricerche da cui è nato il presente contributo, grazie alla borsa di studio Rothschild Yad ha Nativ-NLI. M. STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaux, Berlin 1893, p. 821.

² Della ricca bibliografia sugli *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* indico qui le opere essenziali a una introduzione di base: Y. MARQUET, *Ikhwan al-Safa'*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Volume III, Brill, Leiden 1960; A. BAUSANI, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwanas-safa'*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978; G. DE CALLATAÏ, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oneworld Academic, London 2006.

³ L'edizione araba qui di riferimento è *Risālat Jāmi'a al-Jāmi'a Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of*

Idealists on the Fringe of Orthodox Islam waKhullān al-Wafā', 'Ārif Tāmīr [ed.], vol. 2, Dār Maktabat al-Hayāt, Beirut 1970.

⁴ DE CALLATAÏ, *Ikhwan al-Safa'*, cit., pp. ix-xi; C. BAFFIONI, *Epistle 48 of the Ikhwan al-Safā' and their Ismā'īli Commitment*, in I. LINDSTEDT (cur.), *Case Studies in Transmission (The Intellectual Heritage of Ancient and Mediaeval Near East, 1)*, Ugarit Verlag, Münster 2014, pp. 11-21.

⁵ C. BAFFIONI, *Frammenti e testimonianze platoniche nelle Rasā'il degli Ikhwān al-Safā'*, in G. FIACCADORI (cur.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2001, pp. 163-178; EAD., *Éléments platoniciens et néo-platoniciens de la représentation d'Adam dans la Jāmi'a al-Jāmi'a*, in P. ARFÉ et al. (curr.), *Adorare coelestia, gubernare terrena*. International conference in honour of Paolo Lucentini, Naples 6-7 november 2007, (Instrumenta Patristica et medievalia, 58), Brepols, Turnhout 2011, pp. 99-111.

⁶ Per una più recente descrizione della ricezione nel mondo ebraico e latino si veda: M. ZONTA, *In-*

L'*Epistola degli animali* è la ventiduesima epistola contenuta nelle *Rasā'il* ed è contenuta nel volume dedicato alle scienze naturali. La struttura e il valore politico del testo sono stati messi in luce da due recenti contributi che hanno sottolineato l'adozione in ambiente arabo della favola animale al fine di veicolare temi e riflessioni radicate in posizioni eterodosse e minoritarie rispetto alla cultura ufficiale del tempo.⁷ Mascherata dalla apparente innocuità del racconto, gli animali sono portavoce di una aspra critica nei confronti degli uomini e dei soprusi a cui questi ultimi li sottopongono. Ad essere messa direttamente in questione è la presunta superiorità intellettuale e fisica degli uomini, e le loro ambizioni metafisiche, religiose, sociali che li portano a costruire una visione verticale del mondo nella quale gli animali occupano il posto più basso della gerarchia degli esseri.⁸ L'*Epistola* narra di un'isola immaginaria dove regna il Re dei Demoni. Indignati dei soprusi cui sono sottoposti da parte degli uomini, gli animali decidono di denunciarne i comportamenti e portarli a processo al cospetto del Re. Il dibattito che emerge è una accesa discussione sostenuta da riflessioni radicate nella tradizione medica, psicologica e filosofica tardo antica e nella tradi-

zione islamica.⁹ Il materiale composito di cui si sono serviti gli *Ihwān* fa sì che le argomentazioni siano supportate, da ambo le parti, da fonti scientifiche e coraniche dove l'elemento etico e morale è sempre coniugato con quello teorico speculativo. Infatti, l'epistola ventidue, seppur scritta in uno stile narrativo, favolistico, molto diverso dalle altre, non si allontana dalla riflessione filosofica, scientifica e teologica al cuore delle *Rasā'il*. La complessione fisica degli uomini e degli animali per esempio è argomentata con sottile precisione anatomica e mostrando una profonda familiarità con le conoscenze della fisiologia che si avevano fino a quel momento.¹⁰ L'analisi della natura è argomentata con aderenza ai principi della fisica aristotelica e nell'idea neo-platonica dell'esistenza di una Causa unica e prima a ragione di tutto l'esistente che si identifica con l'atto creativo divino.¹¹

Le *Epistole* degli *Ihwān as-Ṣafā'* circolarono in ambiente ebraico sotto forma di frammenti ed estratti ripresi da fonti sia dirette sia indirette ma di rado attribuiti esplicitamente ai loro autori.¹² Nel mondo arabo andaluso, ad esempio, le *Rasā'il* sembrano aver esercitato una certa influenza nell'opera di autori come Ibn Gabirol¹³ (c. 1021-1070), Ibn Paquda¹⁴ (c. 1150-1120),

fluence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007, on-line edition: <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/>; S. HARVEY, *The Author's Haqdamah as Literary Form in Jewish Thought*, in A.W. HUGES - J.T. ROBINSON (curr.), *Medieval Jewish Philosophy and its Literary Forms*, Indiana University Press, Bloomington 2019, pp. 150-152; per qualche evidenza nel mondo latino si veda P. GAUTIER DALCHÉ, *Epistola Fratrum Sincerorum in Cosmographia: une traduction latine inédite de la quatrième Risālah des Ihwān al-Safā'*, in «Revue d'histoire des textes» 18 (1988), pp. 137-167.

⁷ L. GOODMAN - R. MC GREGOR, *The Case of Animals versus the Man Before the King of the Jinn*, Oxford University Press, Oxford - New York 2009, pp. 47-50; H. RAYMOND, *Le tribunal des animaux en Islam (Ive/Xe siècle)*, in «Arabica» 61 (2014), pp. 116-152.

⁸ G. DE CALLATAÏ, *Who were the readers of the the Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'?*, in «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies» 24 (2016), pp. 269-302; G. DE CALLATAÏ, *'For Those With Eyes To See': On the Hidden Meaning of the Animal Fable in*

the Rasā'il Ikhwān al-ṣafā', in «Journal of Islamic Studies» 29,1 (2018), pp. 357-391.

⁹ DE CALLATAÏ, *For Those With Eyes To See*, cit., pp. 357-359; G. GOBILLOT, *L'éthique des Ikhwān al-Safā' dans son rapport au Coran*, in AMIR MOEZZI (cur.), *Islam, identité et altérité, Hommage à Guy Monnot*, Brepols, Paris 2013, pp. 199-247.

¹⁰ C. BAFFIONI, *The Role of the Divine Imperative (amr) in the Ikhwān al-ṣafā' and related works*, in «Ishraq» 4 (2013), pp. 46-70.

¹¹ *Ivi*, pp. 55-56.

¹² S. STROUMSA, *Una nota sull'attitudine di Maimonide riguardo Joseph Ibn Saddiq*, in «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 9 (1990), pp. 33-38 [in ebraico]; ZONTA, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy*, cit.

¹³ J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Brill, Leiden 1978.

¹⁴ G. VAJDA, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Imprimerie nationale, Paris 1947; G. VAJDA, *La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Ḥaddiq*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 17 (1949), pp. 93-181.

Moshe Ibn 'Ezra¹⁵ (c. 1058-1138) e sull'anonimo trattato giudeo-arabo di possibile provenienza andalusa, il *Kitāb ma'anī al-nafs* ("Sul significato dell'anima").¹⁶ Altre evidenze della conoscenza dei Fratelli della Purità si hanno nell'opera del filosofo e grammatico Abraham Ibn Ezra (c. 1089-1167).¹⁷ A partire dalla metà del XII secolo, la grande circolazione in ambienti ebraici arabofoni del *Kitāb al-ḥadā'iq* ("Il libro dei giardini") del filosofo arabo Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī (c. 1052-1127) ha contribuito notevolmente alla diffusione delle Epistole.¹⁸ La traduzione del trattato di Baṭalyawṣī *Kitāb al-Ḥadā'iq* ("Libro dei giardini"), tradotto in ebraico *Sefer ha-'agulat ha-ra'yoniyot* ("Il libro dei circoli immaginari"), è stata poi una fonte diretta per il mondo ebraico medievale e moderno.¹⁹ Infatti la sua influenza è rilevata nei circoli filosofici e cabbalistici yemeniti, spagnoli, provenzali e italiani rinascimentali come testimonia l'opera di Yoḥannan Alemanno.²⁰

La circolazione indiretta di questa summa mette bene in evidenza l'importanza della *Iggeret Ba'ale Hayyim*, in quanto la sua traduzione

è l'unico testimone dell'opera dei Fratelli della Purità in lingua ebraica.

Secondo la recente ricostruzione di Harvey, Qalonymos ben Qalonymos ha eseguito la sua traduzione nel 1316, periodo nel quale già lavorava alla traduzione dei commenti medi di Averroè alla *Fisica* e alla *Metafisica* di Aristotele.²¹ Non sono chiari i motivi che possono aver indotto Qalonymos a interrompere la traduzione di due fra le più importanti opere scientifiche medievali per eseguire la traduzione della *Iggeret*. Tuttavia, si possono avanzare alcune ipotesi. L'interesse per le fonti di natura zoologica, fisica e psicologica contenute nella *Iggeret* potrebbe aver avuto la funzione di stimolo a indagare questo testo che, come vedremo dalla *haqdamah* di Qalonymos egli non considerava affatto meramente haggadico. Sono gli Iḥwān stessi che nel prologo enunciano il tema centrale dell'*Epistola*, ovvero le scienze naturali e quindi anche sulla storia degli animali, dei generi, delle specie, delle differenze e dei principi fisici e psicologici che li determinano. Gli Iḥwān si soffermano lungamente sulla descrizione delle caratteristi-

¹⁵ P. FENTON, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIIe siècle*, Brill, Leiden 1977

¹⁶ I. GOLDZIEHER, *Kitāb ma'anī al-nafs. Buch vom Wesen der Seele*, Weidmann, Berlin 1907.

¹⁷ R. JOSPE, *Torah e astrologia secondo Abraham Ibn Ezra*, in «Daat» 32/33 (1994), pp. 31-52 [in ebraico].

¹⁸ B. RICHLER, *Identification of the Anonymous Translation of the Book of Intellectual Circles*, in «Kiryath sepher» (1977), pp. 53-57 [in Hebrew]; A. ELIYAHU, *Muslim and Jewish Philosophy in al-Andalus: Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī and Moses ibn Ezra*, in A. ASHUR (cur.), *Judeo-Arabic Culture in al-Andalus. 13th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Oriens Academics-CNERU-CSIC, Cordoba 2007, pp. 51-63.

¹⁹ Per una dettagliata disamina della trasmissione araba, giudeo-araba ed ebraica del testo di Baṭalyawṣī si veda l'importante contributo di A. ELIYAHU, *From Kitāb al-ḥadā'iq to Kitāb al-dawā'ir: Reconsidering Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī's Philosophical Treatise*, in «al-Qanṭara» n. 36,1 (2015), pp. 165-198. Il *Sefer ha-'agulat* è stato tradotto tre volte in ebraico. Una traduzione completa dell'opera è stata eseguita da Moshe Ibn Tibbon (Marsiglia, 1195-1274) ed è la versione che ha avuto maggior

successo. La traduzione di Samuel Ibn Motot (o Motut, XIV secolo) è inserita senza titolo all'interno della sua opera *Meshovev Netivot*. Queste due traduzioni sono state edite e studiate da J. KAUFMANN in *Die Spuren al-Baṭalyawṣis in der Juedischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1880. G. Vajda ha poi identificato un terzo esemplare anonimo del *Sefer ha-'agulat* successivamente attribuita da B. Richler a Abraham Ibn Da'ud. Per la discussione di questa fonte anonima del *Sefer ha-'agulat* si veda G. VAJDA, *Une version hebraïque inconnue des Cercles imaginaires de Baṭalyawṣi*, in A. SCHEIBER (cur.), *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*, Alexander Kohut Memorial Foundation, Budapest 1947, pp. 202-204; sulle ipotesi di attribuzione a Ibn Da'ud, si veda B. RICHLER, *The Identification of the Anonymous Translation of the Book of the Imaginary Circles*, in «Qiryat Sefer» n. 53 (1978) p. 555 [in ebraico] e il citato Elyahu, 2015.

²⁰ S.O. HELLER-WILENSKY, *Isaac Ibn Latif - Philosopher or Kabbalist?*, in A. ALTMANN (cur.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard University Press, Cambridge 1967, pp. 185-223; M. IDEL, *The Anthropology of Yoḥannan Alemanno: Sources and Influences*, in «Topoi» n. 7 (1988) pp. 201-210.

²¹ HARVEY, *The Author's Haqdamah*, cit., p. 150.

che degli animali e in particolare sul principio di movimento e sulle caratteristiche della facoltà sensibile comune a tutti gli animali. Ne riporto un passo in cui si evince bene la matrice neoplatonica emanazionista della visione della natura adottata dai Fratelli della purità.²² Questo passo, come vedremo, mostra anche il possibile nesso tra la *Iggeret* e i testi aristotelici della *Fisica* e della *Metafisica* su i quali Qalonymos lavorava:

Devi sapere, oh fratello, che Dio aiuti te e noi col suo sostegno, che le sostanze minerali sono il grado più basso di esistenza. Essi includono tutti i corpi costituiti dai quattro elementi (*arkān*) fondamentali ovvero il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. Anche le piante, come i minerali, si costituiscono di questi elementi da cui sono nutrite ma si distinguono per il fatto che crescono e possono espandersi in tre dimensioni: altezza, ampiezza e profondità. Anche gli animali condividono con le piante le funzioni della crescita e del nutrimento ma si distinguono per il movimento e [la facoltà] sensibile. L'uomo condivide questi aspetti con le piante e con gli animali ma si distingue da essi perchè dotato di ragione (*nāṭiq*) e tutte queste cose insieme costituiscono delle caratteristiche a lui proprie.²³

Proprio la questione del rapporto tra il movimento e le funzioni dell'anima animale e umana potrebbe essere all'origine della necessità di Qalonymos di interrompere la traduzione dei commenti alla *Fisica* e alla *Metafisica* per passare alla *Iggeret*. Più nello specifico a suscitare l'interesse per una più lunga trattazione sulla questione della locomozione potrebbero essere state le parti della *Fisica* e della *Metafi-*

sica dedicate alla definizione di cosa sia la natura, considerata da Aristotele nella sua accezione primaria come "la sostanza delle cose che hanno in se stesse un principio di movimento".²⁴ In termini molto simili a quelli usati dai Fratelli della Purità Aristotele individua negli animali, nelle piante e nei corpi semplici come la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco gli enti che per natura (*kata physin*) "mostrano di avere in se stesse il principio di movimento e della quiete".²⁵ La stessa questione è trattata in maniera più esplicita negli scritti zoologici di Aristotele e nel *De Anima*, dove il principio di movimento è indagato in relazione alla formazione dell'anima nella fase embrionale degli esseri viventi e della distribuzione delle sue facoltà nelle differenti specie: vegetali, animali, e nell'uomo.²⁶ Un passo di eccezionale interesse è la descrizione dell'anima data nel *De generatione animalium*, che costituisce per noi un testo importante. Infatti il codice BNF 899 in cui si trova conservata la *Iggeret Ba'ale Ḥayyim* si costituisce della traduzione di Qalonymos seguita dal *Sefer Ba'ale Ḥayyim* ovvero il supercommentario di Gersonide al commento di Averroè sul *De Partibus Animalium* e al *De Generatione*.²⁷ Torneremo su questo punto più avanti al fine di commentare il passaggio di Qalonymos sulla differenza tra l'uomo e l'animale che conclude la *Iggeret Ba'ale Ḥayyim*.

La traduzione della *Iggeret* venne eseguita probabilmente a Arles, e da un punto di vista stilistico segue i canoni sviluppati in seno alla tradizione traduttoria della scuola tibbonide: letteralismo, tendenza a sostituire le citazioni coraniche con citazioni bibliche, occasionali

²² DE CALLATAÿ, *For Those With Eyes To See*, cit., p. 4.

²³ *Risālat Jāmi'a al-Jāmi'ali-Ikhwān al-Safā'*, pp. 178-179.

²⁴ *Metafisica*, D, 4 1015a 13-15; *Fisica*, II, 1, 193 a 27-30.

²⁵ *Fisica*, II, 1, 192 b 8-15.

²⁶ *De gen. an.* II 3, 737a 16-18: «Ciò vuole dire che i concepiti, cioè gli embrioni, tutti gli embrioni, possiedono l'anima: quelli delle piante l'anima vegetativa, quelli degli animali l'anima sensitiva, quelli degli uomini l'anima intellettuale. Quest'ultima, come le altre, non proviene dal di fuori, ma dallo sperma, cioè dal genitore. Tuttavia l'anima, in ciascuno dei diversi tipi di concepiti, è presente in potenza,

non in atto. Ciò significa che essa è la capacità di svolgere una serie di funzioni: quella vegetativa è capace di svolgere la funzione di nutrirsi e di crescere; quella sensitiva è capace di svolgere, oltre alle precedenti, la funzione di percepire e di muoversi; quella intellettuale è capace di svolgere, oltre a tutte le precedenti, anche le funzioni di pensare e di volere. Ma ciascun tipo di anima esercita le sue funzioni in una serie di momenti successivi: dapprima quelle vegetative, poi anche quelle sensitive, infine tutte. L'anima intellettuale, dunque, in potenza è presente sin dal primo momento, ma passa all'atto gradualmente».

²⁷ Per una maggiore analisi di questo codice si veda più avanti la discussione della terza parte della *haqdamah* di Qalonymos.

omissioni nei passaggi più esplicitamente legati alla tradizione islamica. Uno degli aspetti più interessanti della traduzione di Qalonymos è la struttura della sua introduzione filosofica composta da tre parti: (1) una prima parte dove la *Iggeret Ba'ale Hayyim* è presentata come un testo apparentemente narrativo ma il cui valore filosofico nascosto può essere colto solo da un occhio attento capace di penetrare il segreto del significato letterale esterno del racconto (la sua buccia). Parlando dei segreti (*sodot*) nascosti nella filigrana del racconto, si evoca uno dei tratti centrali del pensiero filosofico degli Iḥwān aṣ-Ṣafā' che è anche al cuore del loro stile narrativo basato sul concetto di *i'tibār*, la “contemplazione intellettuale”.²⁸ In questa sezione della *haqdamah* Qalonymos avverte il lettore superficiale di non giudicare l'epistola come un semplice racconto, perché si trovano in essa *tante consolazioni e istruzioni morali, profondi segreti manifesti e dispersi, in un modo tale che, a una prima lettura, potrebbero passare inosservati perfino ai Sapienti*.²⁹

(2) La seconda parte è dedicata a una interessante descrizione degli Iḥwān e della composizione delle *Rasā'il*. Qalonymos sembra trasmettere una curiosa tradizione per la quale si riferisce all'autore con il nome di *Abu'a'l Zafah* alla terza persona singolare, salvo poi descrivere questa figura come parte di una setta segreta il cui nome venne rimosso dalla memoria storica islamica a causa delle posizioni eterodosse che l'opera conteneva. Leggiamo così nelle parole di Qalonymos:

Sappi, che ciò che è stato tradotto (*ne'etaq*) è parte di una più voluminosa opera chiamata in arabo *Iggeret Abu'a'l Zafah*. Egli [*Abu'a'l Zafah*] ha composto brevi scritti e li ha chiamati epistole brevi che raccolse in un'unica opera formata da cinquantuno lettere nelle quali [egli] tratta di tutte le scienze del mondo. Tutto ciò che è raccolto in questa opera è presentato sotto forma di parabola (*haggadah*), di racconto e di prove dimostrative per le quali non sono fornite dimostrazioni alcune salvo le spiegazioni raccolte dal primo all'ultimo dei filosofi [e giunte] fino ai nostri giorni, riguardo ogni tipo di questio-

ne individuata dai Saggi del mondo. Egli [l'autore] fu parte di una setta segreta che includeva molti filosofi, tra le menti più fini del popolo musulmano (*'ummat Ishma'el*). Nessuno sa chi era questo autore, il suo nome non viene mai menzionato e ci si riferisce a lui in maniera impersonale. Io credo che la ragione di ciò sia da trovarsi nel fatto che in molti luoghi [dell'opera] e nelle epistole che riguardano questioni controverse, a volte [egli] segue la religione e a volte segue i filosofi, cosicché, al di fuori delle [scienze] pratiche, non c'è una di queste lettere che non contenga opinioni (*de'ot*) diverse su temi di studio [*devarim limudyim*]. Per questo motivo il nome di quelli che hanno composto questa opera è sparito, un grande disaccordo è nato fra i Saggi musulmani (*hakhmey Ishma'el*) a seguito della sua redazione, e soprattutto su quelle parti [dell'opera] che trattano temi sui quali a quel tempo essi stessi dibattevano. Ciò che abbiamo tradotto è la parte finale della *Epistola* chiamata *Iggeret Ba'ale Hayyim* ma non la possiedo tutta intera. Poiché, ciò di cui ha parlato il filosofo e [i filosofi] che sono venuti dopo di lui precede questo racconto, allora non ho potuto tradurlo ma alla fine dell'opera si riassume l'intenzione generale racchiusa in questo trattato.³⁰

3) La terza parte della *haqdamah* spiega il valore filosofico della *Iggeret*, il cui tema centrale, argomenta Maestro Calo, è di discutere cosa distingue gli uomini dagli animali e di mostrare che in nulla la loro anima differisce se non quando gli uomini usano la loro mente al più alto grado, ovvero nello studio e nella attività intellettuale che è lo strumento attraverso il quale si perfezionano. Leggiamo così nella parte finale della *Iggeret*:

È nostra intenzione discutere dello scopo e della natura di ogni animale, della loro superiorità sugli uomini, o della [superiorità] degli uomini su di loro, e su chi è superiore a chi nella disputa. Dopo aver letto questo libro molte volte, ciò che abbiamo compreso è che la sua intenzione è di insegnare che nelle cose di natura politica e pratica l'uomo non è superiore all'animale né ha su di lui nessun vantaggio, ivi compreso per quel che riguarda ciò che pertiene l'intelletto pratico. Questo perché, ciò che di esso [l'intelletto pratico] si trova negli esseri umani nella deliberazione e in potenza (*ba-behinah w-*

²⁸ DE CALLATAÏ, *For Those With Eyes To See*, cit., pp. 6-9.

²⁹ Cito la *Iggeret Ba'aley Hayyim* dall'edizione

ebraica di Varsavia, 1879, p. 2.

³⁰ *Ibid.*

be-koah), lo si trova anche negli altri animali per natura e in attualità (*ba-ṭeva'a w-be-fo'al*). Questo è il motivo per cui la loro azione (*melaktam*) è più perfetta, così come è spiegato nel *De Anima*.³¹ Tuttavia sarà ben chiarito da questo racconto che la superiorità dell'uomo sugli animali è nell'intelletto soltanto quando questo è in atto e nella sua perfezione ultima (*ke-she hu po'el we'al shelemuto ha-aḥaron levad*).³²

Questa sezione della *haqdamah* è di particolare rilievo perchè ci permette di inquadrare la storia testuale della *Iggeret* e del nesso con la questione del movimento degli animali e delle facoltà dell'anima di cui si accennava prima. La prima osservazione che va fatta è di natura codicologica. Il manoscritto ebraico 899 conservato alla Bibliothèque Nationale de France è costituito dalla traduzione della *Iggeret Ba'ale Hayyim* di Qalonymos (f. 1-66v) seguita (f. 71r-208r) dal supercommentario di Gersonide al commento di Averroè al trattato sugli animali di Aristotele tradotto da Jacob ben Makhir Ibn Tibbon nel 1302, e intitolato *Sefer Ba'ale Hayyim*.³³ La traduzione di Jacob ben Makhir forniva in ebraico il *De Partibus* e il *De Generatione Animalium*³⁴ mentre la *Historia Animalium* era letta nel corso del trecento e del quattrocento attraverso l'en-

ciclopedia di Falaquera.³⁵ Il supercommentario è stato oggetto di studi recenti che hanno dimostrato l'importanza metodologica che per Gersonide aveva lo studio della vita animale.³⁶ Questo infatti permette di interrogare il rapporto epistemologico tra ragionamento teorico e percezione empirica, ovvero tra speculazione e sensazione, indagine questa a cui Averroè dedica diverse pagine del commento al *Trattato sugli animali*.³⁷ Oltre che un impegno scientifico, lo studio della vita animale ha secondo Ralbag un risvolto etico perchè se l'uomo ignorasse le questioni legate agli animali che gli sono inferiori, sarebbe questa una ragione per dubitare della sua sostanziale superiorità.³⁸ Nel supercommentario si trovano anche diverse espressioni che richiamano la definizione di Qalonymos sulla maggior perfezione dell'azione dell'animale (scrive Gersonide che nell'animale "l'azione è più perfetta", *yoter shalem ha-po'al*).³⁹

Qalonymos, che traduce la *Iggeret* qualche anno prima del supercommentario di Gersonide, nel ragionare sulla distinzione intellettuale tra l'uomo e l'animale, riassume le discussioni dei libri II e III del *De Anima* sulle cause del movimento negli animali e sulla natura dell'intelletto.⁴⁰ Essendo l'anima causa del movimen-

³¹ I passi nei quali Aristotele discute del movimento e della deliberazione negli animali sono numerosi: si vedano, *De Anima*, II, 413b, 20-415a, 15; III, 434a, pp. 1-22. Qui Qalonymos potrebbe riferirsi a uno dei commenti di Averroè al *De Anima* la cui tradizione ebraica è stata ricotruita da G. TAMANI, *La tradizione ebraica del De Anima di Aristotele*, in *Atti della VII Settimana Sangue e antropologia nella teologia medievale* (Roma 1989), Roma 1991, pp. 339-362, e completata dalla pubblicazione di M. GEOFFROY - C. SIRAT, *L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris 2005.

³² *Ivi*, pp. 2-3.

³³ M. ZONTA, *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Paideia 1996, p. 145.

³⁴ A. GAZIEL, *Questions of Methodology in Aristotle's Zoology: A Medieval Perspective*, in «Journal of the History of Biology» Vol. 45, No. 2 (Springer 2012), pp. 329-352.

³⁵ ZONTA, *La filosofia antica*, cit., p. 154. Sulla tradizione indiretta degli scritti zoologici di Aristotele nella tradizione ebraica si veda M. ZONTA, *The Zoological Writings in the Hebrew Tradition. The*

Hebrew Approach to Aristotle's Zoological Writings and to their Ancient and Medieval Commentators in the Middle Ages, in C. STEEL, G. GULDENTOPS, P. BEULLENS (curr.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XXVII, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 44-68.

³⁶ GAZIEL, *Questions of Methodology*, cit., pp. 329-352.

³⁷ *Ivi*, pp. 332-338.

³⁸ *Ivi*, p. 346.

³⁹ GAZIEL 2008.

⁴⁰ *De Anima*, II, 412 a 1-415 a 15; III, 432 a 15-434 a 22. Quella di Qalonymos sembra una sintesi più che una citazione letterale. I passi del *De Anima* sopracitati sono analizzati lungamente da Averroè nel commento grande noto al mondo medievale attraverso la traduzione latina di Michele Scotto. In più punti del commentario, Averroè si sofferma sulla perfezione prima degli animali dotati di intelletto pratico e sulla perfezione ultima degli esseri dotati di intelletto speculativo. Si vedano ad esempio i passi seguenti in F. STUART CRAWFORD (cur.), *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De*

to, Aristotele individua nella facoltà appetitiva (*orektikon*) e nell'immaginazione (*phantasia*) le cause all'origine del moto dei corpi che si muovono per natura in vista di un fine. A questo fine è legato l'intelletto pratico che è mosso a ricercare o a rifuggire qualcosa. Da esso si distingue l'intelletto speculativo caratterizzato dalla deliberazione (*boulé*) che è propria degli animali dotati di *logos*. Questa contiguità tra intelletto pratico e la facoltà appetitiva fa sì che esso si trovi nella maggior parte degli animali, mentre è l'intelletto teoretico, il cui scopo è l'opinione e la conoscenza della verità speculativa, che caratterizza l'anima intellettuale dell'uomo.⁴¹

Tenendo conto della trasmissione parziale e indiretta degli scritti zoologici di Averroè in lingua ebraica, la traduzione dell'*Epistola degli animali* potrebbe aver rappresentato per Qalonymos non solo un piacevole testo narrativo di morale ma anche una via di accesso allo studio delle facoltà dell'anima e la questione dei diversi tipi di intelletto implicati nel percorso di perfezionamento individuale. Citare esplicitamente la discussione sulla distinzione tra intelletto pratico e teoretico, sottolinea l'interesse psicologico e etico della discussione al centro dell'indagine del *De Anima* ovvero se l'intelletto sia una facoltà peculiare della sola anima umana e se quindi ne garantisca l'immaterialità e l'immortalità. psicologica e etica del testo, disciplina questa che riscosse particolare interesse da parte dei filosofi ebrei del XIV secolo e ha dei paralleli nel mondo latino.⁴² Come vedremo la lettura etica della *Iggeret* è poi quella che ha avuto più fortuna nella trasmissione del testo nel mondo ebraico.

Anima *Libros*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953, pp. 112, 379, 392, 530. Qalonymos potrebbe aver avuto accesso a questo commentario latino così come alla traduzione ebraica di altri commenti arabi al *De Anima* che probabilmente circolavano in lingua ebraica e giudeo-araba. Per altro uno dei frammenti giudeo-arabi editi da Geoffroy-Sirat tratta proprio della facoltà razionale intesa come unica differenza tra l'uomo e l'animale. (GEOFFROY-SIRAT, *L'original arabe du grand commentaire*, cit., pp. 92-94). Sulla tradizione ebraica del *De Anima* si veda il citato Tamani (si veda nota 31).

⁴¹ Si veda in particolare *De Anima* III, 432 b 25-30; 433 a 8-20; 434 a 5-10.

⁴² L. BERMAN, *Ibn Rushd's Middle Commentary*

I manoscritti ebraici e la prima stampa Rinascimentale

La tradizione ebraica della *Iggeret Ba'ale Hayyim* conta otto testimoni manoscritti.⁴³ Una stampa cinquecentesca ha continuato a circolare in Europa divenendo il testo di base per le versioni in lingua yiddish e in ladino. La storia dei codici riflette il contesto culturale nel quale la tradizione della *Iggeret* ha preso forma e si è trasmessa all'interno della tradizione ebraica. Per questo ho ritenuto necessario dare qui una descrizione codicologica dei manoscritti:

A) Paris 1396

M. SCHWAB, *Manuscripts du supplément hébreu de la bibliothèque de Paris*, in «REJ» 61 (1911), pp. 82-87.

ff. 1-54 Grafia corsiva provenzale. Datato XVI secolo. Appartenuto a Hananya Kaspi Mordechai Cohen.

B) Paris 899

H. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris 1866.

ff. 1-66 Grafia sefardita. Datato XIV-XV secolo. Il codice contiene anche la traduzione ebraica del commento di Averroè al *Trattato sugli animali* di Aristotele (f. 71-208). Il titolo ebraico delle due opere è esattamente lo stesso: אגרת בעלי חיים. Il manoscritto è appartenuto all'astronomo, medico e grammatico Mordechai Finzi (c. 1407-1476) e la data 1446 è riportata accanto al nome del proprietario.

on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature, in *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 287-321; S. HARVEY, *The Influence of the Nicomachean Ethics in the Jewish Medieval Thought*, in «Mélanges de l'Université St. Joseph» vol. LXV (2013-2014), pp. 120-142; una interessante riflessione su questo tema snella tradizione Latina si trova nell'articolo di B. VAN DEN ABEELE, *Une version moralisée du De Animalibus d'Aristotele (XIV siècle)*, in C. STEEL, G. GULDENTOPS, P. BEULLENS (curr.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Mediaevalia Lovaniensia Series I, Studia XXVII, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 338-354.

⁴³ STEINSCHNEIDER, *Die Hebräischen*, cit., p. 861.

C) Parigi 900

H. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris 1866.

172 ff. Grafia italiana. Datato XIV-XV secolo.

D) Vaticana Ms. 296

Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue, B. RICHTER - M. BEIT-ARIÉ (curr.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008 (Studi e Testi 438).

ff. 147r-182r Grafia sefardita. Datato XV secolo. Ai margini del f. 162 si trova una poesia di Shem Tob Falaquera e alla fine della copia, f. 182, si trova un'altro poema dal titolo על בחור הטוב "Al buon figliolo".

E) Ambrosiana n. Ms L45 Sup.

A. LUZZATTO, *Hebraica Ambrosiana* (Milano 1972), no. 36.

ff. 1r-97v Grafia sefardita. Datato XV secolo. Copiato nei dintorni di Ferrara e appartenuto, in successione, a Shelomo Yedid, a Abraham Yigal mi-Boloni[a], a Menaḥem mi-Fano e in ultimo a Elḥanan mi-Fano che lo ha acquistato a Bologna. Questo codice è stato impaginato con un manoscritto arabo e una breve lista di termini filosofici e scientifici arabi tradotti in latino la cui identificazione e descrizione è in corso d'opera da parte di scrive.

F) Turin

B. PEYRON, *Codices Hebraici manu exarati regiae bibliothecae quae in Taurinensi Athenaeo asservatur* (Rome, Turin, Florence 1880), no. 62.

Il catalogo Peyron segnala che il testo della *Iggeret* occupava i ff. 47-123 di un codice andato in buona parte perduto nell'incendio del 1904. Rimane un frammento della introduzione di Qalonymos. Il codice è descritto come redatto in grafia ashkenazita e datato 1469. Il colofone riportato dal Peyron indica che fu copiato da Me'ir ben Isaac per Moshe Castiglioni.

G) Caen Ms. 6

Catalogue général des manuscrits, tome XIV, 1890, n.199.

ff. 4-20 Lingue miste: latino e ebraico corsivo. Datato XVIII-XIX secolo. Copiato da Samuel Bochart (1599-1667), famoso biblista francese protestante che esercitò una grande influenza sulla cultura umanistica del diciassettesimo secolo. Lo stesso Bochart ha copiato il testo ebraico e aggiunto annotazioni a margine in latino.

Nel 1557 la *Iggeret Ba'ale Ḥayyim* venne stampata per la prima volta a Mantova dall'editore Joseph da Padova. Sul frontespizio si leggono alcuni versi che enunciano in tono poetico il contenuto dell'epistola. Segue una breve prefazione dell'editore:

La bocca aprì con saggezza,
l'uomo, l'animale e la bestia,
il volatile e gli insetti,
e tutto ciò che sotto il sole,
è in privazione e in perfezione,
delle nature, delle azioni e gli intelletti.⁴⁴

Alla stampa di Mantova seguirono le stampe di Francoforte (1703), Troka (1870) e Varsavia (1877); su questa ultima si basano le traduzioni in lingua yiddish e in ladino.

H) NLI 28°8639

Manoscritto italiano, copiato a mano, a Roma nel 1845.

La svolta etica: dalla tradizione ebraica alla versioni yiddish e in ladino

La prima traduzione yiddish della *Iggeret Ba'ale Ḥayyim* è contenuta in un esemplare manoscritto conservato alla biblioteca di San Pietroburgo (n. A 295) datato XVI-XVII secolo. Quattro edizioni in yiddish sono apparse tra il XVIII e il XIX secolo a Hanau, Ofibach, Levov

⁴⁴ *Iggeret Ba'aley Ḥayyim*, Mantova 1557, frontespizio.

e Vilna, e sono state più volte ristampate. Il poema in versi della stampa cinquecentesca rimane intatto mentre l'introduzione dell'editore rinascimentale è espunta.

L'interesse che questo libretto di tradizione araba medievale ha suscitato nella letteratura ashkenazita moderna, potrebbe trovare ragione nella nascita tra XVI-XVII secolo del movimento culturale del musar (*tenu'at ha-musar*). Animato dal Rabbino e intellettuale Israel Salanter (1810-1883), il movimento del musar individuava nella letteratura ebraica medievale le fonti del rinnovamento etico e spirituale dell'ebraismo ashkenazita.⁴⁵ J. Dan ha messo in luce il processo attraverso il quale a partire dal XVI-XVII secolo il mondo ebraico di lingua yiddish iniziò ad adottare come base teorica del movimento, i grandi classici della letteratura etica ebraica medievale.⁴⁶ Fra questi spiccano importanti trattati giudeo-arabi di *adab* (in arabo "etica", "condotta" "morale"): come il trattato filosofico *Sulle opinioni e le credenze* (in arabo: *Kitābal-amānāt wa-al-i'atīqādāt*, in ebraico: *Sefer Emunot ve-Deot*) di Sa'adya ha-Gaon (Egitto-Iraq, IX-X secolo) e *Il dovere dei cuori* (in arabo: *Al Hidāyah 'ila Farā'id al-Qulūb*, in ebraico: *Sefer ḥovot ha-levavot*) di Bahyia Ibn Paquda (al-Andalus, XI-XII), entrambi tradotti in ebraico, in Provenza, da Judah Ibn Tibbon (c. 1120-1190) alla fine del XII secolo. La *Iggeret Ba'ale Hayyim* può essere quindi senza dubbio annoverata tra questi testi di interesse etico-morale, la cui traduzione nel XIV secolo si colloca nel pieno della riscoperta ebraica per l'etica aristotelica.⁴⁷ Un aspetto interessante della tradizione yiddish si lega sua doppia traduzione. La prima versione venne realizzata da Hanoeh Segal ben Zwi Hirsh (XVI-XVII) e pubblicata a Hanau all'inizio del 1700. La seconda traduzione invece colpisce per la sua originale vicenda. Si tratta di una delle pochissime testimonianze

di una impresa editoriale legata al mondo femminile di Levov. Nel 1804, Rivka bat Mordechai tradusse per la stamperia della Rabbanit Yehudit bat Yoseph una versione yiddish della *Iggeret Ba'ale Hayyim*. I dettagli di questo progetto editoriale sono narrati nella *haqdamah* eseguita dalla Rabbanit Yehudi, che sostituisce, all'inizio della *Iggeret*, l'introduzione di Qalonymos. Riecheggia in questa versione yiddish il poema rinascimentale che abbiamo tradotto sopra. Riportiamo di seguito l'introduzione yiddish tradotta in italiano come testimonianza della consapevolezza storica con la quale un testo arabo del X secolo venne assorbito, tramite il medio ebraico medievale, dalla tradizione ebraica moderna:

Il libro *Igeres Bal Hayyim* è stato scritto da un grande sapiente [*khokhem*], un filosofo, in arabo, centinaia di anni fa. In seguito, un grande sapiente [*talmid khokhem*], Rabbi Qalonymus, lo tradusse dall'arabo all'ebraico nel 5070 dalla creazione del mondo, che è circa cinquecento anni fa. A quel tempo la stampa non esisteva! Il libro dunque non ebbe una grande fortuna nel mondo, e neanche la sua grande sapienza [*kokhme*] né le sue parole di saggezza [*divrey muser*] riguardo gli uomini. Il libro venne stampato a Mantova e da quando la stampa è stata inventata è stato edito benché fosse difficile da comprendere per le persone comuni e per le donne. [Per questo] si è distinta una donna timorata di Dio, la *muskeles* e sapiente Rivka bat Yosef bat Mordechai, che ha tradotto il libro dall'ebraico all'yiddish (lett: *taytesh*) affinché le persone comuni e le donne potessero leggere e conoscere la grande sapienza degli animali, del bestiame, degli uccelli e in che modo si disputarono con gli esseri umani. In questo modo, essi avrebbero potuto conoscere come *ha-Shem Yshborekh* dona a ogni creatura la saggezza e come [gli animali] risposero al Re dei demoni e come gli uomini reagirono. Tutte queste cose sono trasmesse con saggezza (*khokhme*) e conoscenza (*bineh*), con sapere (*da'as*) e comprensione (*tevune*) della natura di ogni singolo animale.

⁴⁵ D. KATZ, *Il movimento del musar: storia personalità e metodi*, Weiss Publisher, Gerusalemme 1978 [in ebraico]; I. ETKES, *Rabbi Israel Salanter e l'inizio del musar*, The Magnes Press, Hebrew University Press, Gerusalemme 1993 [in ebraico].

⁴⁶ Della ricca bibliografia di Joseph Dan a questo riguardo segnalò uno degli ultimi articoli dell'autore cui rimando anche per ulteriore bibliografia: J.

DAN, *The Cultural and Social Background of the Emergence of Traditional Ethical Literature*, in M. IDEL, W. HARVEY, E. SCHWEID (curr.), *Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Jerusalem 1988, pp. 239-264.

⁴⁷ L. BERMAN, *Ibn Rushd's Middle Commentary* cit., pp. 287-321; S. HARVEY, *The Influence of the Nicomachean Ethics*, cit., pp. 120-142.

Dunque, comprate questo libro! Tutti! E senza badare a spese! Realizzate così i versi: “Sarà ripiena la terra della conoscenza dell’Eterno, come il fondo del mare dall’acque che lo coprono”.⁴⁸

Alla tradizione yiddish segue una traduzione in Ladino eseguita dal pedagogo Yakov ben Hananya Qobo edita nel 1876. Qobo sembra essere stato una figura importante della comunità di Salonico. Ha redatto una grammatica ebraica in Ladino ed è autore di diversi “discorsi” diretti ai giovani della comunità. È probabile che questa traduzione fosse parte del suo programma educativo per le giovani generazioni.

Esemplari contemporanei: da George Orwell a una recente riduzione per l’infanzia

Se George Orwell abbia mai letto l’*Epistola degli Animali* prima di comporre e pubblicare nel 1945 la sua celebre opera *La Fattoria degli Animali* non è noto. Certo è che il tema de *La Fattoria degli animali*, ritenuto uno dei capolavori di Orwell, ripercorre molto da vicino la trama della *Iggeret*. Nato in India nel 1903 da padre ufficiale inglese dell’esercito britannico, Orwell visse molto vicino ai circoli intellettuali indo-britannici dove il padre era ufficiale e dove George Orwell stesso fu arruolato tra il 1922 e il 1928 prima di abbandonare la carriera militare in dichiarata opposizione alla politica repressiva della Corona Inglese. È proprio nel mondo militare britannico di stanza in India che il testo arabo dell’*Epistola degli animali* venne tradotto per la prima volta in urdu e successivamente in inglese, di cui esistono varie versioni eseguite da gli indologi britannici John Dowson (1820-1881), John Platts (autore del primo grande dizionario di Hindi-Inglese), A.C. Cavendish, T.P. Manuel e il persianista, indologo ed editore della *Calcutta Governement Gazette* J. Atkinson (1780-1852).⁴⁹ Tuttavia, se il contatto tra Orwell e l’*Epistola degli animali* rimane sepolto nella sua storia personale, sappiamo invece che l’alle-

goria politica è stata una delle cifre più intense nella sua ricerca letteraria messa spesso al servizio della passione anti totalitaria che anima gran parte dei suoi scritti. Durante gli anni quaranta, in pieno conflitto mondiale, Orwell scrisse *The Animal Farm*, pubblicato poi nel 1945.

Degli stessi anni è la pubblicazione new-yorkese della *Iggeret Ba’ale Hayyim*. Basata sulla stampa ottocentesca di Varsavia, la *Iggeret* fu stampata nel 1942 a New York all’interno di una raccolta di scritti di discepoli del Ba’al Shem Tov (1698-1760), figura centrale dell’ebraismo ashkenazita e ritenuto il fondatore del movimento Hassidico.⁵⁰ La *Iggeret* dunque, ancora una volta sembra essere inclusa in una collezione di scritti di *musar* legati al perfezionamento spirituale ed etico. Segue a questa pubblicazione, l’edizione del 1948 da parte della prima casa editrice israeliana *Mossad Rav Kook* che edita il libro fra le sue primissime pubblicazioni.

Un’ultima testimonianza del valore dell’*Epistola degli animali* nella tradizione ebraica è la pubblicazione di *The Animal Lawsuit Against Humanity*, Fons Vitae Publisher, Louisville, 2005. Questa edizione contemporanea è un adattamento letterario della *Iggeret* a opera di di Rav Anson Laytner e Rav Dan Bridge in collaborazione con Seyyed Hossein Nasr, professore di Filosofia araba e persiana e il miniaturista indiano Kulsum Begum. Gli autori sono due rabbini americani molto impegnati nel dibattito interreligioso e nella riflessione dell’accordo tra Legge e Etica. Come si legge nell’introduzione scritta a sei mani da Laytner, Bridge e Nasr, questo lavoro richiama l’attenzione su temi contemporanei fondamentali quali i diritti degli animali, l’ecologia e la convivenza tra esseri viventi. Nel prologo e nella postfazione al libro Laytner fa’ esplicito riferimento ai motivi che lo hanno spinto a collaborare all’edizione del testo:

È nostra speranza che, attraverso la trasmissione alle nuove generazioni e in una nuova terra di un classico dimenticato, la nostra riscrittura di questa storia possa sia riportare alla luce un magnifico

⁴⁸ Habakkuk 2,14; Isaiah 11,9. Ringrazio molto la Professoressa Claudia Rosenzweig (Università di Bar Ilan) per la sua traduzione del testo yiddish di questa *haqdamah* che mi ha consentito di approfondire la ricezione della *Iggeret*.

⁴⁹ L. GOODMAN - R. MC GREGOR, *The Case of Animals versus*, cit., p. 3.

⁵⁰ *Sefarim Qedoshim mi-talmide Ba’al Shem Tov ha-Qadosh*, Beyt Hillel Publisher, Brooklyn-New York 1942.

testo dalla sua oscurità, e allo stesso tempo dare vigore al nostro sforzo collettivo di fare *tikkun 'olam*, la riparazione del mondo.⁵¹

Tutti questi temi, centrali nel nostro tempo, trovano nell'*Epistola* dei Fratelli della purità e nella loro plurilingue tradizione, un precedente medievale di straordinaria importanza.

Conclusione

La tradizione filosofica arabo-ebraica medievale rappresenta uno dei momenti più importanti del pensiero filosofico e scientifico ebraico. La vicenda editoriale della *Iggeret Ba'ale Hayyim* suggerisce come la cultura ebraica medievale e moderna siano un punto di osservazione privilegiato per seguire sia la trasmissione di testi rappresentativi della cultura mediterranea e vicino orientale,⁵² che per seguire la trasformazione dei testi i quali subiscono letture e interpretazioni diverse a seconda dei luoghi geografici e delle lingue in cui approdano così come delle epoche nelle quali sono letti.

In questo articolo sono seguite le tracce della trasmissione di un testo filosofico-letterario in lingua araba redatto in Iraq nel X secolo nella tradizione ebraica provenzale e italiana medievale e rinascimentale; poi in quella ashkenazita moderna, sefardita di lingua Ladina e nella cultura ebraica contemporanea. Lo studio delle introduzioni all'*epistola* contenute nei manoscritti e nelle edizioni a stampa permette di notare cambiamenti significativi nel modo di leggere quest'opera. L'analisi dell'*haqdamah* di Qalonymos ci ha permesso di mostrare un aspetto della cultura ebraica medievale che si radica nella cultura filosofica della Provenza del XIV secolo. Inoltre, come ha notato Bland, l'intro-

duzione di Qalonymos contraddice e corregge il pregiudizio a lungo ripetuto che lo considera principalmente un traduttore testimoniando invece della sua statura intellettuale che lo ha portato a essere uno degli attori principali del mondo ebraico del quattordicesimo secolo.⁵³

Concepito come un testo filosofico ma scritto seguendo l'espedito narrativo letterario della favola allegorica, Qalonymos sembra essersi interessato alla *Iggeret* sia per i suoi contenuti di natura psicologica sulla differenza intellettuale tra uomo e animale che per le ricadute etiche che questo comportava. Il commento di Gersonide sopracitato, contenuto nel codice BNF 899, sull'importanza per l'uomo di studiare il mondo animale, mette in risalto uno dei valori principali dell'*Epistola* che è espresso dagli *Ihwān* in più punti del trattato: essendo l'uomo vicario di Dio sulla terra,⁵⁴ egli deve vivere celebrando la creazione e trovandosi in una posizione superiore alle altre creature, ha il compito di rispettare e conoscere i viventi che gli sono inferiori (per intelletto) così come tutto il creato.⁵⁵ Lo stile narrativo dell'*Epistola* sembra aver suscitato l'interesse di Qalonymos mostrando di avere un'idea del genere filosofico più vicina alla tradizione platonica e tardo antica che strettamente aristotelica. Inoltre la scrittura narrativa del testo ben si presta alla sua lettura da parte di un pubblico non specializzato e quindi ad essere diffusa in ambienti non strettamente filosofici dove il testo avrebbe fatto circolare un racconto intriso di simboli e messaggi di natura morale.

Questo studio mette in luce come questo aspetto etico della *Iggeret Ba'ale Hayyim* sia all'origine del suo successo e si sia trasmesso, attraverso stampe e traduzioni, nel mondo rinascimentale e moderno fino alla riduzione contemporanea del 2005.

⁵¹ *The Animal Lawsuit Against Humanity. A Modern Adaptation of and Ancient Animal Right Tale*, D. BRIDGE, A. LAYTNER, M. KAUFMANN (curr.), Fons Vitae Publisher, Louisville 2005, p. X.

⁵² Un altro noto esempio di questo genere di trasmissioni sul lungo periodo attraverso la traduzione e adattamento di uno stesso testo narrativo in diverse lingue semitiche e romanze è lo scritto sapienziale del saggio *Ahiqar*. A questo testo è stato dedicato uno studio approfondito da R. CONTINI - C. GROTTANELLI, *Il saggio Ahiqar*, in «Studi Biblici» n. 48,

(2005) dove i due studiosi dedicano anche attenzione alla riflessione metodologica sulla ricostruzione interculturale che la trasmissione di testi dal mondo antico a quello moderno consente.

⁵³ K.P. BLAND, *Animal Fables and Medieval Jewish Philosophy*, in *Medieval Jewish Philosophy and its Literary Forms*, Indiana University Press, 2019, pp. 8-39 [27].

⁵⁴ Corano, Sura della Vacca, 2, 30.

⁵⁵ *Risālat Jāmi'a al-Jāmi'ali-Ikhwān al-Safā'*, p.179.

Se l'attenzione per gli aspetti psicologici della *Iggeret* sembra conservarsi nella stampa rinascimentale essa sembra poi affievolirsi nella tradizione più tarda dove a prevalere è il suo valore etico-politico. Nell'introduzione yiddish la Rabbanit Yehudith definisce l'uguaglianza tra uomini e animali il significato principale del racconto. La stessa chiave di lettura è evidenziata in maniera ancora più decisa dall'edizione canadese del 2005 che arriva a farne un testo di etica interreligiosa e interspecie, volgendo addirittura verso una riflessione sullo sfruttamento degli animali da parte dell'industria alimentare. La lettura eco-sostenibile di questa edizione contemporanea non manca di riflettere anche sul ruolo della legge ebraica nel costruire una speciale attenzione in materia di difesa degli animali contro l'industria alimentare moderna.

Se da un punto di vista testuale, la tradizione moderna della *Iggeret* sembra mostrare poca coscienza dei ricchi e complessi rimandi alla filosofia e alle scienze della tarda antichità, alle fonti pitagoriche, neo-platoniche, alla cosmologia e l'angelologia degli Iḥwān e alle fonti propriamente islamiche, il generale sapore universalista dell'Epistola sembra essere preservato nella tradizione ebraica e rafforzato dai suoi adattamenti nelle numerose lingue adottate dall'ebraismo diasporico.⁵⁶

Francesca Gorgoni
Department of Jewish History
University of Haifa
e-mail: gorgoni2@gmail.com

SUMMARY

This paper intends to provide a survey of the Jewish reception of Iḥwān aṣ-Ṣafā's *Epistle on Animals* in Hebrew, Yiddish, Ladino and in English, from the Middle Ages to the modern times. The *Epistle on Animals*, composed in Arabic by the 10th century Neoplatonic philosophical circle of Iḥwān aṣ-Ṣafā', the "Brethren of Purity", is a philosophical allegory focusing on the dispute between animals and men against the King of the Jinn. The Hebrew version, the *Iggeret Ba'ale Ḥayyim*, was translated by Qalonymos ben Qalonymos of Arles around 1316 and it represents the only witness of a complete Hebrew translation of Iḥwān aṣ-Ṣafā's *Epistles*. Since the 14th century, the *Iggeret Ba'ale Ḥayyim* had a long reception in the Jewish milieu. It was copied several times in manuscripts, printed during the Renaissance and translated into Yiddish twice, then in Ladino, and finally in English by two Canadian Rabbis. This study aims at framing the Hebrew tradition of the *Iggeret* in order to resurface the multilingual journey of a 10th century Arabic allegorical treatise in the Jewish medieval and modern cultures.

KEYWORDS: Brethren of Purity; Animals; Hebrew.

⁵⁶ DE CALLATAÏ, *For Those With Eyes To See*, cit., pp. 34-36.