

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

3

ANNO XXIX 2021

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

3

ANNO XXIX 2021

PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA
Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Anno XXIX - 3/2021
ISSN 1122-1917
ISBN 978-88-9335-906-1

Comitato Editoriale

GIOVANNI GOBBER, Direttore
MARIA LUISA MAGGIONI, Direttore
LUCIA MOR, Direttore
MARISA VERNA, Direttore
SARAH BIGI
ELISA BOLCHI
MAURIZIA CALUSIO
GIULIA GRATA
CHIARA PICCININI
MARIA PAOLA TENCHINI

Esperti internazionali

THOMAS AUSTENFELD, Université de Fribourg
MICHAEL D. AESCHLIMAN, Boston University, MA, USA
ELENA AGAZZI, Università degli Studi di Bergamo
STEFANO ARDUINI, Università degli Studi di Urbino
GYÖRGY DOMOKOS, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
HANS DRUMBL, Libera Università di Bolzano
JACQUES DÜRRENMATT, Sorbonne Université
FRANÇOISE GAILLARD, Université de Paris VII
ARTUR GAŁKOWSKI, Uniwersytet Łódzki
LORETTA INNOCENTI, Università Ca' Foscari di Venezia
VINCENZO ORIOLES, Università degli Studi di Udine
GILLES PHILIPPE, Université de Lausanne
PETER PLATT, Barnard College, Columbia University, NY, USA
ANDREA ROCCI, Università della Svizzera italiana
EDDO RIGOTTI, Università degli Svizzera italiana
NIKOLA ROSSBACH, Universität Kassel
MICHAEL ROSSINGTON, Newcastle University, UK
GIUSEPPE SERTOLI, Università degli Studi di Genova
WILLIAM SHARPE, Barnard College, Columbia University, NY, USA
THOMAS TRAVISANO, Hartwick College, NY, USA
ANNA TORTI, Università degli Studi di Perugia
GISÈLE VANHESE, Università della Calabria

*I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti
alla valutazione di due Peer Reviewers in forma rigorosamente anonima*

© 2021 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano | tel. 02.7234.2235 | fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*)
web: www.educatt.it/libri

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it | *web*: www.analisinguisticaeletteraria.eu

Questo volume è stato stampato nel mese di dicembre 2021
presso la Litografia Solari - Peschiera Borromeo (Milano)

INDICE

La lettura della poesia italiana del secondo Novecento: una proposta di studio fonetico	5
<i>Valentina Colonna</i>	
Prosodische Realisierung von Fragesätzen in den politischen Reden im deutschen Bundestag	27
<i>Vincenzo Damiazzi</i>	
Phonological wordhood issues in Guro (South Mande)	43
<i>Natalia Kuznetsova</i>	
The Anglo-Italian Afterlives of the Finzi-Continis. Tim Parks reads Giorgio Bassani	55
<i>Paola Spinozzi</i>	
Sociopoétique des étapes iraniennes chez les voyageurs français au XIX ^e siècle: Etude du cas <i>Trois ans en Asie</i> de Gobineau	67
<i>Mohammad Reza Farsian, Fatemeh Ghasemi Arian</i>	
L'autore sconosciuto e l'autonomia del testo: una lettura delle <i>Epistole dei Fratelli della Purezza</i>	87
<i>Wael Farouq</i>	
Integration of computer-aided language learning into formal university-level L2 instruction	117
<i>Nataliya Stoyanova, Jue Hou, Mikhail Kopotev, Roman Yangarber</i>	
What American politics is up to. A pedagogical study	127
<i>Denise Milizia</i>	
Das Partizip Präsens als Attribut in sprachvergleichender Perspektive (Deutsch-Italienisch): Gemeinsamkeiten, Unterschiede und ihre DaF-/DaZ- didaktischen Implikationen	157
<i>Patrizio Malloggi</i>	
RECENSIONI	179
INDICE DEI REVISORI	191

L'AUTORE SCONOSCIUTO E L'AUTONOMIA DEL TESTO: UNA LETTURA DELLE *EPISTOLE DEI FRATELLI DELLA PUREZZA*

Wael Farouq

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE DI MILANO

wael.farouq@unicatt.it

The *Epistles of the Brethren of Purity* (10th century) are an enigma for scholars. The limited historical information available has so far not allowed to determine with certainty neither the identity of the authors, nor the date nor the place of publication. Even the affiliation of the *Brethren of Purity* to a given philosophical-doctrinal school is uncertain. In this article, the choice of the *Brethren of Purity* to erase their own identity and to adopt the epistolary genre is discussed, arguing that it is a conscious strategy to put the text at the center of attention, in line with the all-embracing philosophy of the *Epistles*, which aspires to a universal humanity united in plurality.

Le *Epistole dei Fratelli della Purezza* (X secolo) sono un enigma per gli studiosi. Le limitate informazioni storiche disponibili non hanno finora consentito di determinare con certezza né l'identità degli autori, né la data né il luogo di pubblicazione. Anche l'appartenenza dei *Fratelli della Purezza* a una specifica scuola filosofico-dottrinale è incerta. In questo articolo si discute la scelta dei *Fratelli della Purezza* di cancellare la propria identità e di adottare il genere epistolare, sostenendo che si tratti di una strategia consapevole per porre il testo al centro dell'attenzione, in linea con la filosofia onnicomprensiva delle *Epistole* che aspira a un'umanità universale unita nella pluralità.

Keywords: *The Brethren of Purity*, authorship, epistolary genre

*You must say words,
as long as there are any,
until they find me,
until they say me*

Samuel Beckett, *The Unnamable*

Le *Epistole dei Fratelli della Purezza e degli Amici della Fedeltà* (*Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa-Hullān al-wafā'*, d'ora in poi *Epistole*) sono un testo unico nel loro genere¹. Ciò non tanto per la loro natura enciclopedica che racchiude in sé gran parte delle conoscenze della loro epoca, né per la loro ricchezza stilistica ed estetica che abbraccia una vasta gamma di forme di oralità e scrittura, né per la loro ineguagliata apertura nei confronti della maggioranza delle correnti intellettuali, scuole filosofico-dottrinali e movimenti politici dell'epoca, e

¹ Le citazioni dalle *Epistole* (traduzione dell'autore) sono tratte da *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa-Hullān al-wafā'*, B. al-Bustānī ed., Dār Ṣādir, Beirut 1957 (ristampa del 1975).

nemmeno per la grande influenza avuta sulla cultura, letteratura e filosofia arabe. L'unicità delle *Epistole* nasce dalla contraddizione insanabile fra le caratteristiche precedentemente elencate e le informazioni storiche su di esse disponibili. Le *Epistole* si presentano come un fiume impetuoso che rifiuta di lasciarsi arginare dalla realtà storica. I legami con la propria epoca sono stati intenzionalmente recisi e nessuno è stato in grado, finora, di determinare con precisione né il luogo né il tempo di composizione, né l'identità degli autori. Non è stato nemmeno possibile, finora, inquadrare con certezza il loro pensiero politico, religioso e filosofico entro un unico orientamento filosofico-dottrinale.

La realtà storica delle *Epistole* continua a essere un rompicapo che disorienta i ricercatori. Come afferma al-'Awā:

Studiare la scuola e l'organizzazione di questi pensatori non è una faccenda semplice. Le difficoltà che si incontrano in questo tentativo sono consistenti. I dati storici di cui siamo in possesso sono solo frammenti di rare e succinte cronache storiche (*ahbār*), nella maggior parte dei casi non imparziali, se non addirittura contraddittorie².

Inoltre, "queste *Epistole* si scontrano con un importante elemento aggiuntivo di complessità, cioè la volontà dei Fratelli di omettere completamente i propri nomi"³. Questa sconcertante realtà storica ha spinto molti studiosi a cercare un indizio o un nome nei testi stessi, ma senza successo, perché:

Le *Epistole* dei Fratelli, così come il loro *Trattato onnicomprensivo* (*al-Risāla al-Jāmi'a*), sono testi anonimi [...] Le loro numerose pagine non contengono nessun nome, né i nomi delle città in cui furono pubblicate; e non menzionano nemmeno il tempo in cui furono composte⁴.

La mancanza di informazioni storiche ha fatto emergere numerose teorie sulle *Epistole*, fondate su questa o quella cronaca storica. In quel che segue, si esporranno soltanto gli elementi fondamentali di alcune di tali teorie: identità degli autori; tempo e luogo di pubblicazione; movimenti, partiti o gruppi religiosi di appartenenza dei Fratelli, che sono stati contemporanei e conterranei del proselitismo ismailita, di altri gruppi confluenti nello scismo, dei Carmati e dei mutaziliti.

1. *Gli autori delle Epistole*

Leggere le *Epistole* dei Fratelli della Purezza è un'esperienza curiosa. Da una parte, si nota subito come gli autori facciano tutto il possibile per restare anonimi – tentativo riuscito fin troppo bene – dall'altra, si sviluppa presto un senso di familiarità, di intimità con il testo e con i Fratelli stessi. Questo sentimento di prossimità è dovuto

² 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḥiqat Iḥwān al-Ṣafā*, al-Aḥālī, Damasco 1993, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 45.

soprattutto al genere letterario, cioè una serie di trattati scientifici in forma di epistole individuali⁵.

Il testo più celebre che cita dei nomi per gli autori delle *Epistole* si trova nei due libri di al-Tawhīdī (923-1023), in un dialogo fra lo stesso al-Tawhīdī e l'emiro Buyide dell'Iraq Ṣamṣām al-Dawla b. 'Aḍud al-Dawla, il quale gli chiede della scuola filosofico-dottrinale di Zayd b. Rifā'a. Al-Tawhīdī risponde:

Abitò a Bassora per lungo tempo, dove s'imbatté in una confraternita di persone dedite alle scienze e alle arti, fra i quali Abū Sulaymān Muḥammad b. Ma'ṣar al-Bustī, detto al-Maqdisī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Hārūn al-Zanjānī, Abū Aḥmad al-Mihrajānī, al-'Awfī e altri ancora, con i loro compagni e servi. Era una compagnia che conviveva fraternamente, purificando (le proprie anime) con l'amicizia e concordava su santità, purezza ed esortazione degli altri. Avevano fondato una dottrina che sostenevano mostrasse la via per ottenere l'approvazione di Dio. Questo perché dicevano: la *ṣarī'a* è stata contaminata dall'ignoranza e corrotta da aberrazioni, e non c'è modo di lavarla e purificarla se non con la filosofia, poiché essa contiene la saggezza del dogma e il beneficio dello sforzo intellettuale. Sostenevano che unendo lo sforzo intellettuale della filosofia greca alla *ṣarī'a* araba si potesse raggiungere la perfezione. Composero un trattato su tutti gli aspetti della filosofia, teorici e pratici, gli approntarono un indice e lo chiamarono *Epistole dei Fratelli della Purezza*⁶.

Questo testo è usato come prova da alcuni ricercatori⁷ per identificare gli autori delle *Epistole*, poiché quel che è citato a proposito dei Fratelli non contrasta con le idee espresse nei loro scritti⁸.

Tuttavia, tale narrazione non gode di credibilità assoluta⁹, poiché – come affermano gli oppositori di tale teoria – non fornisce alcuna informazione sulla vita, sul pensiero e sugli scritti dei collaboratori di Zayd b. Rifā'a. Anzi, non fornisce informazioni sufficienti nemmeno sullo stesso Zayd b. Rifā'a. Di lui non si conoscono né il luogo né la data di nascita, né il luogo né la data di morte. Su di lui si citano soltanto alcuni aneddoti e racconti, dai quali si evince solo un'immagine confusa¹⁰.

⁵ G. De Callatay, *Ikhwan al-Safā', A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oneworld Publications, Oxford 2005, p. 1.

⁶ Abū Ḥ. al-Tawhīdī, *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, A. Amīn – A. al-Zayn ed., vol. 2, Lajnat al-ta'lif wa-l-tarjama wa-l-naṣr, il Cairo 1942, pp. 5-7.

⁷ T.J. de Boer, *Tārīḥ al-falsafa fi al-islām* (traduzione araba a cura di 'A.H. Abū Rayda), Dār al-Nahḍa al-'Arabīyya, il Cairo 1954³.

⁸ Per una discussione approfondita del testo di al-Tawhīdī si veda J.L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Brill, Leiden 1986.

⁹ N. El Bizri, *Forward*, in *On the Natural Sciences: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15-21*, C. Baffioni ed., Oxford University Press, Oxford 2013, p. XVIII; C. Baffioni, "Ikhwān al-Safā'", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta ed., Metaphysics research Lab, Stanford University 2021, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ikhwan-al-safa/> (ultima consultazione 28 giugno 2021).

¹⁰ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaqīqat Iḥwān al-Ṣafā'*, p. 84.

Altri testi che determinerebbero i nomi degli autori delle *Epistole* non godono di maggior precisione storica. Anzi, forse si distanziano ancor di più dal vero. Fra questi vi è la narrazione che attribuisce le *Epistole* a *imām* ismailiti quali Aḥmad b. ‘Abd Allāh¹¹ o Ja‘far al-Ṣādiq. Questa teoria, tuttavia, solleva molti problemi. L’attribuzione a Ja‘far al-Ṣādiq non può evidentemente essere corretta, perché la data di morte di questo *imām* (765) è di molto antecedente alle *Epistole*. Sull’attribuzione ad Aḥmad b. ‘Abd Allāh, invece, al-‘Awā dice: “Inutile indugiare sull’evidente parzialità di questa teoria ismailita”¹². Questo perché, continua al-‘Awā:

L’argomento più importante a sostegno del ragionamento del predicatore [Idrīs]¹³ sta nel fatto che le *Epistole* sarebbero state composte per confutare la scienza e la filosofia greche, ma questo è un argomento del tutto assurdo. Chi esaminasse le *Epistole* seriamente, comprenderebbe la totale inutilità di tale teoria e dubiterebbe degli argomenti dei suoi sostenitori, anche a una lettura superficiale¹⁴.

In anni recenti sono state proposte alcune nuove teorie interessanti¹⁵, per esempio quella sostenuta da Guillaume de Vaulx d’Arcy, secondo la quale l’autore delle *Epistole* sarebbe Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Saraḥsī (m. 899), allievo di al-Kindī, sulla base di una comparazione filologica e stilistica di testi attribuiti ad al-Saraḥsī e le *Epistole*¹⁶. Tuttavia, anche questa teoria resta per ora un’ipotesi fondata su altre ipotesi che, fino ad ora, non sono state dimostrate con ragionevole certezza scientifica. Lo stesso autore della teoria afferma che “al-Saraḥsī potrebbe essere l’autore delle *Epistole*”¹⁷.

¹¹ A.-L. al-Ṭibāwī, *Jamā‘at Iḥwān al-Ṣafā*, Idārat al-Ma‘ārif, Gerusalemme 1931, pp. 21-37; ‘Ā. Tāmīr, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā wa Ḥullān al-wafā*, al-Maṭba‘a al-Kāḡūlikiyya li-l-Ābā’ al-Yasū‘iyyīn, Beirut 1957, pp. 15-17; M. Ġālib, *Falāsifa min al-sharḡ wa-l-ġarb*, Manṣūrāt Ḥamd, Beirut 1967, p. 38.

¹² ‘Ā. al-‘Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā*, p. 78.

¹³ Grande predicatore, teologo e storico ismailita yemenita vissuto nel XIV secolo. Si veda I. Poonawala, “Idrīs b. al-Ḥasan”, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, P. Bearman – Th. Bianquis – C.E. Bosworth – E. van Donzel – W.P. Heinrichs ed., URL = https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/idris-b-al-hasan-SIM_8683?s.num=10&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Idris (ultima consultazione 9 ottobre 2021).

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵ Fra queste teorie vi è anche quella secondo la quale l’autore delle *Epistole* sarebbe l’andaluso Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī (m. 964), poiché in alcuni passaggi del suo libro *Rutbat al-Ḥakīm* parla di sé come tale. Tuttavia, in altri passaggi egli afferma invece che gli autori delle *Epistole* sono sconosciuti, in evidente contraddizione con se stesso. Ciò porta a escludere che la paternità delle *Epistole* possa davvero essergli attribuita. Ciò che invece gli viene attribuita è l’introduzione delle *Epistole* in Andalusia che ha permesso di fissarne la composizione alla prima metà del X secolo (si vedano per esempio: G. de Callataÿ e S. Moureau, *Again on Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī, the Iḥwān al-Ṣafā and Ibn Khaldūn: New Evidence from Two Manuscripts of Rutbat al-Ḥakīm*, “Al-Qanṭara”, XXXVII, 2016, vol. II, pp. 329-372).

¹⁶ G. de Vaulx d’Arcy, *Al-Saraḥsī versus al-Kaskarī – Plus qu’une dispute religieuse, un événement philosophique*, “Bulletin d’études orientales”, 66, 2018, pp. 275-321; G. de Vaulx d’Arcy, *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā wa-Ḥullān al-wafā*, a l-Ḥay’ā al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, il Cairo 2018.

¹⁷ G. de Vaulx d’Arcy, *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā wa-Ḥullān al-wafā*, p. 7.

Altre teorie paiono più incongruenti, perché basate su cronache incomplete e contrastanti, inutili per giungere all'identificazione di un autore che, comunque, non aggiungerebbe nulla al testo e alla sua conoscenza. Pertanto, resta per ora valida l'affermazione di al-'Awā che sostiene "la sterilità delle indagini attuali che si muovono in questa direzione"¹⁸. Il progredire della scienza filologica e dell'analisi testuale potrà forse un giorno provare in modo definitivo e indiscutibile l'identità dell'autore o degli autori delle *Epistole*, ma ciò non cancellerà la decisione dei Fratelli di nasconderla, una scelta che, come si cercherà di dimostrare in questo articolo, è stata consapevole e volontaria.

2. Tempo e luogo di composizione delle *Epistole*

Il luogo e il tempo di composizione delle *Epistole* non sono meno controversi del nome degli autori, stando a quanto si può leggere nei libri degli studiosi¹⁹. Mentre alcuni forniscono una data precisa, altri concludono che "non sia possibile determinare con certezza il tempo in cui sono vissuti i Fratelli"²⁰. Tuttavia, un numero non trascurabile di teorie converge sul IV secolo dell'Egira, che è anche la datazione in generale accettata dagli studiosi. I ricercatori fanno coincidere tale periodo del calendario islamico con l'intero X secolo del calendario gregoriano, oppure con la seconda metà, l'ultimo quarto o la fine dello stesso secolo²¹. Alcuni ricercatori si accontentano di fornire una data approssimativa della composizione delle *Epistole*, ricollegandola al periodo di esistenza della stessa Confraternita. Louis Massignon, seguendo un metodo basato sulla compilazione di una lista di poesie arabe e persiane citate nelle *Epistole*, ha adottato come limite inferiore per la loro datazione la data di morte del poeta Ibn al-Rūmī (836-896) e come limite superiore l'anno di morte del matematico al-Battānī (858-929)²², poiché la definizione del seno (*al-jayb*) fornita nelle *Epistole* non è ancora quella 'aggiornata' di al-Battānī. Anche al-'Awā ha seguito il metodo di Massignon:

In primo luogo, abbiamo confrontato la versione del Cairo delle *Epistole* con alcuni manoscritti della Biblioteca Nazionale di Parigi e abbiamo verificato la correttezza dei versi di poesia araba che ancora non erano stati esaminati criticamente. Al termine della nostra ricerca, siamo riusciti a individuare l'autore della maggior parte

¹⁸ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḡiqat Iḥwān al-Ṣafā*, p. 84.

¹⁹ L. Massignon, *Sur la date de la composition des "Rasā'il Ikhwān al Safā"*, "Der Islam", 4, 1913, p. 324; P. Casanova, *Une date astronomique dans les Epitres des Ikhwān as-Safā*, "Journal Asiatique", 5, 1915, pp. 5-17; F. Dieterici, *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr., Gesamtdarstellung und Quellenwerke*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1969; A. Hamdani, *A Critique of Paul Casanova's Dating of the Rasā'il Ikhwān al-Safā*, in *Medieval Isma'ili History and Thought*, F. Daftary ed., Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 145-152; Y. Marquet, *La réponse ismailienne au schisme qarmate*, "Arabica", 45, 1998, pp. 1-21; A. Hamdani, *The Arrangement of the Rasā'il Ikhwān al-Safā' and the Problem of Interpolations*, in *The Ikhwān al-Safā' and their Rasā'il*, N. El-Bizri ed., Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, New York 2008, pp. 83-100.

²⁰ 'U. Farrūh, *Iḥwān al-Ṣafā: dars, 'arḍ, taḥlīl*, Aa.Vv., Maktabat Munaymina, Beirut 1953² (Dirāsāt qaṣīra fi al-adab wa-l-tārīḥ wa-l-falsafa, 15), p. 14.

²¹ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḡiqat Iḥwān al-Ṣafā*, p. 58.

²² L. Massignon, *Sur la date de la composition*, p. 324.

di questi versi. Ci sembra che alcuni, soprattutto quelli relativi all'ascetismo e alla metafisica, siano di pugno degli stessi autori. I più recenti fra i brani poetici dei quali siamo riusciti a determinare i nomi degli autori risalgono a una poesia recitata dal celebre poeta al-Mutanabbī davanti a Kāfūr, governatore dell'Egitto, nel mese di Šawwāl dell'anno 349 dell'Egira [...].

Questa data, cui va aggiunto un numero di anni presumibilmente sufficiente a consentire la diffusione della suddetta poesia, sino a giungere a conoscenza dei Fratelli, può ragionevolmente essere considerata un limite inferiore certo per la datazione della composizione delle *Epistole*²³.

Ciononostante, lo studioso non è soddisfatto di questa datazione storica, perché manca ancora di prove e precisione, come conclude lo stesso al-'Awā: "La collocazione della presenza storica dei Fratelli nel IV secolo dell'Egira/X secolo dell'era cristiana ha dunque solo carattere di verità relativa, per non dire temporanea"²⁴. L'attribuzione delle due opere *Rutbat al-ḥakīm* e *Ġāyat al-ḥakīm*, nelle quali le *Epistole* sono ampiamente citate, a Maslama al-Qurṭubī collocherebbe la loro datazione nella prima metà del X secolo²⁵, mentre, se l'ipotesi di Vaulx d'Arcy si dimostrasse corretta, la loro composizione sarebbe avvenuta verso la fine del IX secolo.

Anche discutere del luogo di composizione delle *Epistole* pare problematico, senza prima affrontare la questione della sede della Confraternita. La città di Bassora è l'ipotesi accettata da molti ricercatori: "Sorsero in Iraq, forse a Bassora, ma è una supposizione, non una certezza"²⁶. Secondo altre opinioni, il centro della Confraternita sarebbe stato Bagdad. Tuttavia, il testo delle *Epistole* menziona chiaramente, in più di un punto, che i Fratelli erano sparpagliati nel paese e si riunivano in assemblee dove si potevano incontrare, in sintonia con l'universalità del loro messaggio che richiedeva "un raggio d'azione più vasto e adeguato dei confini di Bassora o dei dintorni di Bagdad"²⁷. Pertanto, la teoria più accreditata da al-'Awā sulla sede della Confraternita sostiene che: "La Confraternita dei Fratelli della Purezza aveva centro a Bassora e in altri centri, per poter tenere sedute in tutte le città nelle quali vi era un numero di seguaci sufficiente a formare una congregazione"²⁸.

3. La scuola di pensiero degli autori delle *Epistole*

Il fallito tentativo di identificare gli autori delle *Epistole* o i membri della Confraternita ha spinto i ricercatori a concentrare le indagini sull'appartenenza dei Fratelli a gruppi religiosi o movimenti di propaganda politica e filosofico-religiosa. Gruppi diversi di ricercatori hanno riscontrato delle similitudini fra alcune idee presentate nelle *Epistole* e quelle di mu-

²³ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Šafā*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²⁵ C. Baffioni, *L'astrologia politica islamica: il caso degli Iḥwān al-Safā*, "Quaestio", 19, 2019, pp. 33-49.

²⁶ 'U. Farrūḥ, *Iḥwān al-Šafā: dars, 'arḩ, taḥlīl*, p. 14.

²⁷ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Šafā*, p. 65.

²⁸ *Ibidem*.

taziliti²⁹, sufi³⁰, Carmati³¹, sciiti³², ismailiti³³ e altre dottrine batinite (esoteriche), suggerendo l'affiliazione dei Fratelli a questi gruppi.

Sulla base delle loro idee riformiste e di giustizia sociale, Massignon, de Boer, McDonald e altri hanno tentato di collegare i Fratelli della Purezza ai Carmati³⁴. Tuttavia, questo accostamento non è privo di difficoltà, a causa dell'atteggiamento fortemente antireligioso dei Carmati che li portò a saccheggiare i luoghi sacri dell'islam nel 930 e che non si accorda con il pensiero delle *Epistole*. Secondo al-'Awā, il comportamento sanguinario dei Carmati li distinguerebbe nettamente dai Fratelli della Purezza. Anche a livello organizzativo si riscontrano grandi differenze: mentre l'appartenenza ai Carmati richiedeva un'obbedienza cieca, ai membri della Confraternita era richiesto di ubbidire soltanto alla propria ragione, senza alcuna costrizione³⁵.

Un recente campo di indagine riguarda invece l'ipotesi che gli autori delle *Epistole* siano un gruppo di Sabei di Ḥarrān³⁶, sulla base di somiglianze filosofico-dottrinali e liturgiche fra i due gruppi. Un gruppo consistente di ricercatori collega invece i Fratelli della Purezza agli ismailiti. Qualcuno ritiene addirittura che le *Epistole* siano un solido fondamento della dottrina ismailita³⁷. Altri pensano che quella ismailita sia "la filosofia della quale i Fratelli della Purezza hanno seminato il seme, che poi si è sviluppato, è fiorito e si è infine distinto in Egitto, nello stato Fatimide"³⁸. Il consenso predominante su un'affiliazione sciita dei Fratelli è probabilmente dovuto alla presenza diffusa nelle *Epistole* di testi in cui si concentrano espressioni idiomatiche, terminologie e concetti di stampo sciita. Dato il favore di cui gode questa ipotesi, in quel che segue se ne discuteranno più a fondo i dettagli.

²⁹ Si veda per esempio: 'Ā. al-'Awā, *L'esprit Critique des "Frères de la Pureté": Encyclopédistes Arabes du IV/X siècle*, Imprimerie Catholique, Beirut 1948, pp. 300-301.

³⁰ Si veda per esempio: S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-ṣafā (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 21-23.

³¹ Si veda per esempio: G. Widengren, *The Pure Brethren and the Philosophical Structure of Their System*, in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, A.T. Welch – P. Cachia ed., Edimburgo 1979, pp. 57-69.

³² Si veda per esempio: G. De Callataj, *Iḥwān al-Ṣafā'*, p. 11.

³³ Si veda per esempio: A. Hamdani, *Brethren of Purity, a secret Society for the Establishment of the Fāṭimid Caliphate: new Evidence for the early dating of their Encyclopaedia*, in *L'Égypte fatimide: son art et son histoire*, Marianne Barrucand ed., Sorbonne University Press, Parigi 1999, pp. 73-78.

³⁴ Per un riepilogo esaustivo della storia e delle problematiche riguardanti i Carmati si veda per esempio: F. Daftary, "Carmatians", in *Encyclopaedia Iranica*, E. Yarshater ed., New York – London 1990, vol. IV, pp. 823-832 (disponibile anche online: URL = <https://www.iis.ac.uk/encyclopaedia-articles/carmatians>, ultima consultazione 6 novembre 2021).

³⁵ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā'*, pp. 86-89.

³⁶ M. 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥamd, *Ṣābi'at Ḥarrān wa-Iḥwān al-Ṣafā'*, al-Aḥālī li-l-Ṭab', Damasco 1998.

³⁷ M. Ġalīb, *Falāsifa min al-sharq wa-l-ġarb*, p. 17.

³⁸ 'Ā. Tāmīr, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā' wa Ḥullān al-wafā'*, al-Maṭba'a al-Kāḡūlikīyya li-l-Ābā' al-Yasū'iyyīn, Beirut 1957, p. 8.

3.1 La famiglia del Profeta, i suoi compagni e i suoi successori

I Fratelli della Purezza descrivono la famiglia del Profeta (*abl al-bayt*) come “i depositari del sapere divino e gli eredi del sapere profetico”³⁹ e ‘Alī b. Abī Ṭālib come *al-waṣī*, il reggente: “Null’altro ci unisce, o devoto e misericordioso fratello, che l’amore per il nostro Profeta – su di lui la pace – per la gente pura della sua casa e la custodia (*walāya*) del principe dei credenti ‘Alī b. Abī Ṭālib, il migliore dei reggenti – su tutti loro le preghiere di Dio”⁴⁰. Essi ritengono che Dio abbia riservato ad ‘Alī la facoltà di interpretare il Corano e narrano *ahādīṭ* (tradizioni profetiche) che lo glorificano, per esempio: “L’Inviato di Dio (su di lui la pace e la benedizione di Dio) disse ad ‘Alī (Iddio sia soddisfatto di lui): Io e te, ‘Alī, siamo i padri di questa Umma”. I Fratelli precisano che questa paternità è spirituale, non fisica⁴¹. Parlando dei santi, dei reggenti e dei sapienti, i Fratelli dicono: “Essi Lo vedono in qualunque situazione e in ogni cosa che fanno, di notte e di giorno, non li lascia soli nemmeno per un batter di ciglia”. E ancora: “Il leone di Dio in terra (*l’imām* ‘Alī) sosteneva: Se l’involucro fosse rimosso, non potrei aver fede più certa. Intendendo con ciò che io lo vedevo in quel momento esattamente come lo avrei visto nell’altra vita”⁴².

Tuttavia, altri testi delle *Epistole* contraddicono la dottrina sciita e il suo linguaggio. Per esempio, i Fratelli esaltano i compagni del Profeta, chiamando “ben guidati” (*nāṣidūn*) chi fra loro ha rivestito il ruolo di califfo dopo la morte del Profeta. Anzi, attribuiscono loro la qualità esclusiva di essere dei sapienti⁴³.

I Fratelli riconoscono lo status di Abū Bakr, ‘Umar e ‘Uṭmān, poiché affermano: “In seguito, in assenza del detentore della *ṣarī’a* (su di lui la pace e la benedizione di Dio), furono uccisi i suoi compagni più eminenti che l’avevan aiutato a istituire la Legge, come al-Ṣiddīq, al-Fārūq, Dū al-Nūrayn⁴⁴, poi altre disgrazie han colpito i suoi familiari, una dopo l’altra”⁴⁵. Dicono inoltre: “Una cronaca narra che ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb – Iddio sia soddisfatto di lui – fosse solito ordinare alla gente la lettura di queste *sure* (il Bottino, il Pentimento, le Fazioni alleate) e ordinava loro di memorizzarle e studiarle”⁴⁶. Mentre di ‘Uṭmān b. ‘Affān descrivono il coraggio e la rassegnazione al volere divino:

Quando entrarono da lui per ucciderlo, i suoi servitori sguainarono le spade dicendo “moriremo per te”, ma lui aborrì quell’idea e citò le parole di Anas⁴⁷, quando l’Inviato di Dio – su di lui la pace e la benedizione di Dio – disse: “Aprigli la porta e annuncialgli che lui è il custode di questa Umma dopo ‘Umar”. E gli promise che sarebbe stato colpito da una calamità e il suo sangue sarebbe stato versato. Poi disse ai suoi servi: “Chi riporrà la spada nel fodero sarà libero agli occhi di Iddio Altissimo”. Quindi si

³⁹ *Epistola* 48, p. 186.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 195.

⁴¹ *Epistola* 5, p. 213.

⁴² *Epistola* 39, pp. 336-337.

⁴³ *Epistola* 9, p. 323.

⁴⁴ Appellativi, rispettivamente, di Abū Bakr, ‘Umar e ‘Uṭmān.

⁴⁵ *Epistola* 50, p. 269.

⁴⁶ *Epistola* 9, p. 346.

⁴⁷ Anas b. Mālik, compagno del Profeta.

sedette al suo posto, posò il Corano in grembo e lesse: “Contro di loro Dio ti basta”. E soddisfatto del decreto divino, consapevole che sarebbe stato ucciso, si abbandonò al suo destino con l'anima in pace⁴⁸.

Su 'Ā'īša, moglie preferita del Profeta – della quale lo sciismo non ha un'opinione positiva, a causa della sua ribellione contro 'Alī nella Battaglia del Cammello (656) – i Fratelli riportano un *ḥadīth*, a sostegno del loro orientamento ascetico:

'Ā'īša – Iddio sia soddisfatto di lei – riferì di aver detto: “La prima calamità che ha colpito questa Umma dopo la scomparsa del suo Profeta – la pace e la benedizione di Dio su di lui – fu l'abbondare della sazietà. Perché, quando i ventri di un popolo sono sazi, i corpi ingrassano, i cuori si induriscono, le anime si imbarbariscono, gli appetiti crescono”⁴⁹.

Di Abū Hurayra – che gli sciiti descrivono come un bugiardo delle cui parole non ci si può fidare – le *Epistole* non hanno un'opinione negativa e raccontano invece un episodio in cui il Profeta, nelle sue ultime raccomandazioni, gli disse:

Devi seguire, Abū Hurayra, la via di quelle genti che, quando le persone s'impauriscono, non s'impauriscono; e quando le persone domandano protezione e sicurezza, non hanno paura. Disse: “E chi sono costoro, Inviato di Dio? Elencameli e descrivimeli, cosicché io possa conoscerli”. Disse: “Gente della mia Umma che alla fine dei tempi risorgerà come risorgeranno i profeti”⁵⁰.

Pare dunque problematico sostenere un'affiliazione sciita dei Fratelli sulla base di questi testi sulla famiglia e sui Compagni del Profeta.

3.2 La questione dell'imamato

Fu'ad Ma'šūm indaga l'opinione dei Fratelli della Purezza a proposito dell'imamato⁵¹, il principale oggetto di discordia fra sunniti e sciiti. Egli trae la conclusione che i Fratelli esprimano un chiaro rifiuto per l'idea di imamato sostenuta dallo sciismo, indipendentemente dalle sue diverse scuole e ramificazioni. I Fratelli ritengono che l'imamato sia:

[...] una delle questioni che più ha generato discordia fra gli '*ulamā'* e ha disorientato quanti si son avventurati nelle argomentazioni più disparate in suo sostegno, affermando al riguardo di tutto e di più. Fra costoro son sorti odio e inimicizia, fra i loro discepoli son intercorse lotte e guerre, a causa di tale questione si son sperperati sangue e ricchezze. Essa perdura anche oggi, senza sosta. Anzi, i vari contendenti aggiungono, ogni giorno, discordia su discordia; in essa e da essa si diramano nuove opinioni e nuove scuole, tanto che solo Dio è forse in grado di contarne il numero. È

⁴⁸ *Epistola* 46, pp. 74-75.

⁴⁹ *Epistola* 9, p. 358.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 359.

⁵¹ F. Ma'šūm, *Iḥwān al-Ṣafa: falsafatu-hum wa-ġāyatu-hum*, Dār al-Madā, Damasco 2008³, pp. 278-281.

necessario innanzitutto ricordare la comune origine di tutti costoro, sulla quale vige il consenso, e poi le cause della discordia e le varie direzioni prese. Diciamo: “Sappi che l’intera Umma afferma la necessità di un successore (*ḥalīfa*) del Profeta dopo la sua morte. Questo per diverse ragioni e numerosi motivi: uno è che l’*imām* deve preservare la *ṣarīʿa* nella Umma; mantenere viva la Sunna nella comunità religiosa, ordinare il bene e proibire il male; e la Umma deve seguire la sua opinione. L’imamato è una cosa necessaria, nell’interesse della religione e della vita terrena”⁵².

I Fratelli cercano una ragione per questa discordia e investigano il momento in cui ha avuto inizio. Affermano che l’imamato è il califfato, il quale è di due tipi: un califfato profetico (*ḥilāfat al-nubuwwa*) e un califfato amministrativo (*ḥilāfat al-mulk*). Il primo rappresenta la successione spirituale del Profeta e include la divulgazione e spiegazione del messaggio della rivelazione, l’ammaestramento delle persone, il chiarimento della prassi religiosa. Il secondo tipo di califfato, invece, si concretizza nell’autorità politica e amministrativa, e si presuppone che colui che assume tale funzione applichi quanto pervenuto con il Profeta⁵³.

I Fratelli sostengono la stretta unione fra i due tipi di califfato, citando le parole di Artaserse:

Religione e governo sono gemelli che non possono sussistere l’uno senza l’altro. La religione è il fondamento del governo e il governo è il custode della religione. Ciò che non ha fondamento è destinato alla rovina e ciò che non ha custode è destinato a perdersi. Il governo deve avere un fondamento e la religione deve avere un custode⁵⁴.

Essi aggiungono che difficilmente le doti della profezia e del governo possono combinarsi in una persona sola (eccetto che in alcuni profeti), perché si tratta di due opposti. Le stesse doti della profezia difficilmente si trovano riunite in una persona sola, così come nessuno ne è mai completamente privo. Dunque, è necessario che le persone, nella cui collettività sono riunite tutte le doti della profezia, cooperino⁵⁵. Questi passaggi delle *Epistole* lasciano pochi dubbi sulla distanza dei Fratelli dalle affermazioni sciite sull’imamato.

Il tema dell’imamato/califfato è ripreso anche da Baffioni che parla di “politica profetica” e “politica regale”⁵⁶, citando, oltre all’*Epistola* 42, anche l’*Epistola* 7. Baffioni, nel commento agli scritti di Alessandro Bausani sui Fratelli della Purezza, cita anche la versione dell’*Epistola* 31 e scrive che:

Gli Iḥwān, dibattendo sui diversi modi in cui la *ṣarīʿa* è stata trasmessa e sui suoi significati, affermano che ognuno l’ha appresa nella sua propria lingua (parlare a ciascuno nella lingua che quello poteva capire sarebbe stato, infatti, fra i miracoli del Profeta). Tale asserzione, già in netto contrasto con l’idea di ‘rivelazione araba’, è

⁵² *Epistola* 42, p. 493.

⁵³ *Ibid.*, p. 495.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 496; si veda anche *ibid.*, p. 498.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 489.

⁵⁶ C. Baffioni, *Les Iḥwān al-Ṣafāʾ et l’ismaélisme*, “Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses”, 119, 2012, pp. 97-100.

ulteriormente radicalizzata allorché gli Iḥwān osservano che proprio a causa di ciò si moltiplicano le opinioni sul 'vicario dell'Inviato', costituendo uno dei maggiori punti di contrasto all'interno della ummah 'fino ad ora'⁵⁷.

I Fratelli non concordano nemmeno con il principio fondamentale degli sciiti duodecimani dell'occultamento del *mahdī*⁵⁸, assumendo una posizione nettamente contraria. Attaccano questa credenza, spiegandone l'effetto negativo sulla psicologia di chi vi aderisce⁵⁹. I Fratelli dicono: "Fra le convinzioni religiose errate c'è quella di chi crede che il proprio *imām* si nasconda per paura dei suoi avversari. Questa credenza arreca dolore, sconcerto e dubbio alle anime di chi vi crede"⁶⁰. Nell'*Epistola* 30, coloro "che credono che il loro *imām* si nasconda per paura dei suoi avversari" sono collocati fra i miscredenti assieme a "coloro che credono che gli ebrei abbiano ucciso il loro Signore" e "coloro che credono che il Signore dei mondi abbia creato delle creature destinandole all'inimicizia (con l'uomo), cioè Iblīs e i suoi soldati"⁶¹.

Questi passaggi provano definitivamente che i Fratelli non erano duodecimani⁶². Tuttavia, vi è ancora la possibilità che fossero ismailiti, come sostenuto da alcuni studiosi sulla base di passaggi che contengono abbondanti esempi di terminologia e concetti di tale dottrina. Per esempio:

Questa custodia (*walāya*), riservata alla famiglia del Profeta – pace su di loro – non necessita di altri gerenti oltre a loro, né di altri sapienti. La gente non è informata dei loro segreti, non conosce gli eventi che li riguardano, non sa quando sono nati, né conosce gli anni della loro morte. Possiedono saperi che li distinguono, si separano dal mondo con la loro conoscenza e compiono opere alle quali nessun altro contribuisce. Per questo han meritato di essere alla guida ed è stato loro conferito il califfato. Essi non esibiscono alcuna opera o azione, se non per volere divino e nel momento in cui si deve mostrare quel sapere, poiché essi son medici dell'anima e curatori dello spirito⁶³.

Bausani sostiene che "gli *Iḥwān* sono nettamente sciiti", ma che "non sono però sciiti duodecimani", concludendo: "[...] mi sembra indubbio che gli *Iḥwān* formassero una specie di 'massoneria', non identificantesi con una corrente ismailita organizzata essotericamente, ma senza dubbio di tendenze ismailite"⁶⁴.

⁵⁷ C. Baffioni, *La lettura di Alessandro Bausani degli Iḥwān al-ṣafā'*, "Oriente Moderno", 78, 1998, 3, pp. 421–433.

⁵⁸ Figura dell'escatologia islamica, specialmente sciita, destinata a restaurare la religione e la giustizia prima della fine del mondo.

⁵⁹ F. Maṣūm, *Iḥwān al-Ṣafa'*, p. 281.

⁶⁰ *Epistola* 30, p. 72. Lo stesso concetto è ripetuto anche nell'*Epistola* 42, p. 522.

⁶¹ *Ibid.*, p. 149.

⁶² F. Maṣūm, *Iḥwān al-Ṣafa'*, p. 281.

⁶³ *Epistola* 52, pp. 375–376. Altri esempi si trovano nell'*Epistola* 52, pp. 379–381.

⁶⁴ A. Bausani, 1978, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto con Introduzione e breve commento dei 52 Trattati o Epistole degli Iḥwān aṣ-ṣafā'*, Aa.Vv., Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli 1978 (Series Minor, IV), pp. 14–16.

A una disamina affrettata, si potrebbe effettivamente pensare che i Fratelli siano ismailiti, ma indagando in profondità, si constaterà come essi rivolgano pesanti critiche a batiniti e ismailiti, svalutandone le credenze. Per esempio, a proposito dei batiniti affermano:

Sappi che i sostenitori di idee errate e credenze perverse si dividono in due gruppi: uno è quello dei demoni degli umani, cioè i sostenitori di idee errate essoteriche (*zāhira*) alle quali si son abituati e affezionati. Poi ci sono i demoni dei *jinn*, i sostenitori di idee errate esoteriche (*bāṭina*) che hanno mantenuto segrete e con le quali hanno ingannato i loro fratelli, seguaci, discepoli e i membri della loro fazione (*šī'a*), i quali aderiscono alle loro opinioni e alla loro prassi⁶⁵.

Pertanto, i Fratelli non possono essere ismailiti, altrimenti non criticerebbero in questo modo le loro idee, ma forse ciò che più distanzia i Fratelli dagli ismailiti è il loro riconoscere soltanto alla ragione il ruolo di *imām*:

Sappi che non esiste comunità riunita attorno a qualche faccenda religiosa o terrena che, se vuol agire rettamente ed esser guidata sulla retta via, non debba dotarsi di una guida, la quale a sua volta dovrà avere un fondamento sul quale costruire il proprio comando e giudizio, sulla base del quale ne manterrà l'ordine. Quanto a noi, siamo concordi su chi debba essere la guida della nostra comunità di Fratelli e su chi debba giudicare fra noi: la ragione che Iddio Altissimo ha posto a guida delle sue creature virtuose che sottostanno al comando (del bene) e alla proibizione (del male). E siamo concordi che nelle questioni che gli competono debba sottostare alle condizioni menzionate nelle nostre *Epistole* e che abbiamo raccomandato ai nostri Fratelli⁶⁶.

Con ragione (*ʿaql*), in questo passaggio, non si intende l'*imām*, perché i Fratelli della Purezza, in un altro passaggio, spiegano che in presenza della ragione e della *šarī'a* non c'è più bisogno di un *imām*:

Sappi che le persone buone e ragionevoli, quando alla ragione si unisce il modello ideale stabilito dal Legislatore, non han più bisogno di una guida che le comandi, ordini loro il bene e proibisca il male, ponga loro dei limiti e le giudichi, perché la ragione e il modello ideale stabilito dal Legislatore prendono il posto della guida e dell'*imām*. Forza, fratello! Lasciamoci guidare dalla *šarī'a*, affinché sia il nostro *imām* in tutto ciò che siamo determinati a fare⁶⁷.

In un altro passaggio, i Fratelli dicono: “Se venisse a mancare (il califfo presso il quale stan la verità e la certezza), fai della tua ragione il califfo di te stesso, accetta i suoi comandamenti e le sue proibizioni, ed evita la passione, poiché in essa c'è il califfo di Iblīs”⁶⁸.

⁶⁵ *Epistola* 42, p. 524.

⁶⁶ *Epistola* 47, p. 127.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁸ *Epistola* 52, p. 380.

L'idea che la ragione prenda il posto dell'*imām* contraddice il principio ismailita della necessità di un *imām*, sia esso palese o nascosto. Di conseguenza, questi testi contraddicono quelli dal tono ismailita precedentemente citati⁶⁹, così come li contraddice fortemente il seguente passaggio:

Se il detentore della Legge ha raggiunto la perfezione della *šarī'a*, delle consuetudini e delle pratiche religiose, e ha esemplificato la prassi, chiarito la via da percorrere e camminato su di essa [...] tali doti sono poi state ereditate dai suoi compagni e dai virtuosi sostenitori nella Umma. Tuttavia, difficilmente esse sono eredità di una persona sola, né vi sarà mai qualcuno che ne sarà completamente privo [...] ⁷⁰.

I Fratelli non citano la discendenza del Profeta quando parlano dell'eredità delle sue doti, perché l'eredità, nella concezione dei Fratelli, si fonda sull'imitazione della prassi del Profeta. Non prestano nessuna attenzione alla relazione genealogica che invece, nella concezione ismailita e in quella duodecimana, è il fondamento dell'imamato. C'è un altro testo che esclude categoricamente che i Fratelli possano appartenere alla scuola ismailita, poiché citano il termine *rawāfiḍ*, usato dai nemici degli sciiti come insulto:

Allo stesso modo, i fedeli delle varie religioni si uccidono a vicenda, si maledicono a vicenda, come fanno i *nawāṣib* (sunniti) e i *rawāfiḍ* (sciiti), coloro che credono nella predestinazione e coloro che credono nel libero arbitrio, i *kharigiti* e gli *ashariti*, e altri ancora⁷¹.

Rāfiḍa, o *rawāfiḍ*, è l'appellativo che Zayd b. 'Alī b. Ḥusayn (695-740) assegnò a coloro che infransero il giuramento di fedeltà prestatogli a Kufa, poiché lui aveva riconosciuto la legittimità dei califfi Abū Bakr e 'Umar. In seguito, i sunniti hanno usato questo appellativo per gli sciiti in generale, a eccezione degli *zayditi*. Al-Aṣ'arī, elencando le denominazioni sciite, include nei *rawāfiḍ* duodecimani, ismailiti e Carmati⁷². Come conferma Ma'šūm, se i Fratelli fossero stati ismailiti non avrebbero usato la parola *rawāfiḍ*, perché è considerata un insulto rivolto dai sunniti a gran parte delle denominazioni sciite, fra le quali proprio l'ismailita⁷³.

4. L'inclassificabilità dei Fratelli della Purezza

Di fronte alla contraddittorietà dei testi delle *Epistole*, Ma'šūm considera tre possibili spiegazioni⁷⁴: i Fratelli vogliono ingraziarsi tutte le denominazioni e tutte le scuole dottrinali, anche se ciò li porta a contraddirsi; i Fratelli cadono in contraddizione sulla questione

⁶⁹ F. Ma'šūm, *Iḥwān al-Šafa*, p. 284.

⁷⁰ *Epistola* 42, p. 489.

⁷¹ *Epistola* 31, p. 160.

⁷² F. Ma'šūm, *Iḥwān al-Šafa*, p. 285.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

dell'imamato e sul ruolo dell'*imām* nel guidare la Umma; i testi delle *Epistole* che trattano uno dei due concetti di imamato sono spuri.

La prima ipotesi non pare verosimile. Se i Fratelli avessero voluto ingraziarsi le diverse denominazioni non avrebbero attaccato la dottrina duodecimana del *mahdī* con tanta violenza e sarcasmo proprio in Iraq, centro spirituale dello sciismo duodecimano, e soprattutto non sotto il regno della dinastia sciita dei Buyidi. Inoltre, i Fratelli dichiarano guerra a molte denominazioni e scuole dottrinali: i teologi speculativi (*mutakallimūn*) in generale e i mutaziliti e la *ḥašwiyya*⁷⁵ in particolare. Se i Fratelli avessero voluto ingraziarsi tutte le denominazioni non avrebbero intrapreso dure campagne contro le loro idee, ma avrebbero tentato di aprire un dialogo con loro per attirarle dalla loro parte.

La seconda ipotesi di Mašūm pare a sua volta da escludere, perché in molti punti delle *Epistole* i Fratelli attaccano chi si auto contraddice. È inoltre improbabile che essi cadano in contraddizione su una questione così importante come l'imamato, considerato dalla dottrina ismailita come il sesto pilastro dell'islam.

Non resta che la terza possibilità prospettata da Mašūm, cioè che i testi di stampo ismailita siano spuri. A favore di tale ipotesi vi sono alcune prove, la più rilevante delle quali è che non si rinviene alcun riferimento ai Fratelli e alle loro *Epistole* nelle fonti ismailite a loro contemporanee, cioè del IV secolo dell'Egira, e nemmeno in quelle dei secoli V e VI dell'Egira. Per esempio, Abū Ḥanīfa al-Nu'mān al-Mağribī (m. 973/974), gran giudice del califfo Fatimide al-Mu'izz li-Dīn Allāh e gran predicatore, non parla mai dei Fratelli nei suoi libri. Se davvero le *Epistole* fossero state il primo seme del pensiero ismailita, come sostengono alcuni studiosi, o il Corano della scienza dell'ismailismo yemenita, come sostengono altri, i Fratelli dovrebbero essere citati esplicitamente nei loro libri. Nemmeno il gran predicatore Aḥmad Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. 1021) parla dei Fratelli nelle sue opere a noi pervenute. Lo stesso vale per il gran predicatore Hibat Allāh al-Šīrāzī (m. 1077) e per il viaggiatore ismailita Naser-e Khosrow (m. 1088)⁷⁶.

Mašūm spende lunghe pagine per provare la falsificazione ismailita delle *Epistole*⁷⁷. Al-'Awā afferma: "La verità è che quella ismailita è una dottrina che ha attinto alle *Epistole*, non il contrario"⁷⁸. Mentre Farrūḥ conclude: "I primi predicatori ismailiti non conoscevano le *Epistole*, il primo a beneficiare del contenuto di quelle *Epistole* fu il terzo predicatore yemenita"⁷⁹. Quest'uso delle *Epistole* da parte dei predicatori ismailiti, e l'influenza che hanno avuto su di loro, spiegherebbe la somiglianza parziale fra la dottrina ismailita e le idee dei Fratelli sull'imamato. Al-'Awā, tuttavia, confuta l'utilizzo di queste somiglianze come base per associare i Fratelli all'ismailismo, mettendo in evidenza la contraddizione fra il con-

⁷⁵ Si veda "Ḥašwiyya", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman – Th. Bianquis – C.E. Bosworth – E. van Donzel – W.P. Heinrichs ed., URL = http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2795 (ultima consultazione 13 ottobre 2021).

⁷⁶ Sebbene sia possibile riscontrare, per esempio negli scritti di Naser-e Khosrow, affinità con i temi filosofici trattati nelle *Epistole*, non si trovano mai esplicite citazioni dei Fratelli, né un esplicito riconoscimento della loro opera come opera fondante dell'ismailismo.

⁷⁷ F. Mašūm, *Iḥwān al-Šafā*, pp. 284-293.

⁷⁸ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Šafā*, p. 98.

⁷⁹ U. Farrūḥ, *Iḥwān al-Šafā: dars, 'ard, taḥlīl*, p. 5.

cetto, puramente sciita, di immacolatezza (*ʿiṣma*) degli *imām* e il sostanziale rifiuto della *ʿiṣma*, da parte delle *Epistole*, non soltanto per gli *imām*, ma anche per ‘Alī b. Abī Ṭālib e tutti i profeti⁸⁰.

Secondo un'altra teoria, i Fratelli sarebbero stati legati ai mutaziliti. Alcuni studiosi ritengono che questi ultimi, pur avendo subito la repressione sunnita seguita al califfato di al-Ma'mūn (813-833), abbiano trovato nei Fratelli i difensori e i divulgatori dei loro insegnamenti. Farrūḥ ritiene che i Fratelli siano una scuola filosofica, etica e spirituale, convinta che la vera religione sia amicizia autentica, buone relazioni, studio delle scienze, purificazione dell'anima e ascolto della ragione, convinzione che li avvicinerrebbe appunto ai mutaziliti⁸¹.

Al-'Awā, al termine della sua lunga rassegna di teorie sulle possibili affiliazioni dei Fratelli, commenta:

La lacunosità e sgradevole manchevolezza di tutte le teorie che abbiamo discusso ci costringono a chiudere con questi dati storici e indirizzare i nostri studi quasi soltanto in direzione di ciò che chiameremo 'identità spirituale' dei Fratelli della Purezza. Questa identità è una scuola che rivela una natura teologica, anzi soprattutto mutazilita⁸².

Questa teoria, tuttavia, non pare più fortunata delle precedenti. Oltre a mancare di una prova storica attendibile, si affida anch'essa a somiglianze concettuali fra alcuni testi delle *Epistole* e il pensiero mutazilita, ma lo stesso al-'Awā critica questo procedimento, quando è usato per sostenere un collegamento fra i Fratelli e i Carmati o gli ismailiti. Egli si giustifica dicendo: "La scuola dei Fratelli rifletteva le caratteristiche delle tante scuole filosofico-dottrinali che connotavano l'intelligenza collettiva della società abbaside dell'epoca"⁸³. La "intelligenza collettiva" qui citata, tuttavia, si presta a essere usata anche per giustificare il collegamento dei Fratelli con altre dottrine e la contraddizione fra le *Epistole* e la teoria mutazilita non è meno rilevante di quella con altre dottrine.

Pertanto, "la paternità e le affinità dottrinali degli autori restano ancora oggi dei punti controversi, anche se significativi progressi si sono realizzati nel corso degli ultimi anni per ciò che riguarda la cronologia della redazione delle *Epistole* e della loro introduzione in Andalusia"⁸⁴. Forse non si commette errore, allora, a sostenere che la sorprendente prossimità delle *Epistole* al pensiero di dottrine, denominazioni religiose e filosofie così diverse sia la prova decisiva che i Fratelli non appartenessero a nessuna di esse in particolare. Sono forse state la loro stupefacente tolleranza e incondizionata accettazione dell'altro a permettere

⁸⁰ Il rifiuto si deduce dalla totale assenza di riferimenti alla *ʿiṣma* nelle *Epistole*, anche quando il contesto lo renderebbe necessario se i Fratelli fossero ismailiti, come per esempio in *Al-risāla al-sādisa min al-ʿulūm al-nāmūsiyya wa-l-ṣarʿiyya*, dove si parla degli attributi dei profeti e degli *imām*, ma fra questi non si cita mai la *ʿiṣma*.

⁸¹ U. Farrūḥ, *Iḥwān al-Ṣafā: dars, ʿarḍ, taḥlīl*, p. 17.

⁸² ʿĀ. al-'Awā, *Ḥaḳīqat Iḥwān al-Ṣafā*, p. 101.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ G. de Callatay, *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, "Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses", 124, 2017, pp. 353-362.

a tutte queste fazioni di riconoscersi nei Fratelli della Purezza? La cosa non stupisce, visto che il modello ideale cui ambisce la loro scuola è quello di un essere umano che sia:

Sapiente, abile, virtuoso, intelligente, chiaroveggente, persiano di origine, arabo di religione, hanafita nella dottrina, iracheno nell'educazione, ebreo nell'esperienza, cristiano nella prassi, levantino nell'ascetismo, greco nella scienza, indiano nel discernimento, sufita nel modo di vivere, angelico nell'etica, teologo nell'opinare, divino nella conoscenza, appartenente all'Eternità⁸⁵.

Non c'è dubbio che questa incredibile combinazione di elementi rappresenti l'essere umano con la 'è' maiuscola.

I Fratelli han trovato un seme di verità in ogni cosa, anche nella menzogna. Il loro metodo educativo si basava sullo studio di tutte le scienze e le conoscenze che riuscivano a raggiungere. Essi dicono: "I nostri Fratelli – Iddio Altissimo li sostenga – non devono disprezzare nessuna scienza, né tralasciare alcun libro, né aggrapparsi a una sola scuola, perché le nostre opinioni e la nostra dottrina son radicate in tutte le scuole e riuniscono tutte le scienze"⁸⁶.

È dunque possibile affermare con 'Abd al-Nūr che "i Fratelli della Purezza sono alawiti, batiniti, ismailiti, mutaziliti, pitagorici, platonici, zoroastriani"⁸⁷. El Bizri esprime un'opinione simile quando scrive:

Accanto a una fedele osservanza dei precetti del Corano e del *ḥadīṭ*, i Fratelli si appellano con riverenza anche alla Torah del giudaismo e ai Vangeli della cristianità. Inoltre, tengono conto del lascito degli Stoici e di Pitagora, di Ermete Trismegisto, Socrate, Platone, Aristotele, Plotino, Nicomaco di Gerasa, Euclide, Claudio Tolomeo, Galeno, Proclo Licio Diadoco, Porfirio e Giamblico di Calcide⁸⁸.

Ognuna di queste correnti può ritrovare un'eco delle proprie idee nelle *Epistole* e bisogna ammettere, come ha fatto al-'Awā, che:

L'unico mezzo con il quale il ricercatore può/deve intraprendere una precisa e accurata indagine delle cinquantuno o cinquantadue epistole che costituiscono l'enciclopedia dei Fratelli è costituito, quasi soltanto, dalle *Epistole* stesse. Il passar dei secoli ha conservato un'immagine esatta di queste *Epistole* che paiono essere l'unica fonte corretta di quanto possiamo conoscere attualmente con sufficiente certezza⁸⁹.

⁸⁵ *Epistola* 22, p. 376.

⁸⁶ *Epistola* 3, p. 85.

⁸⁷ J. 'Abd al-Nūr, *Iḥwān al-Ṣafā*, Aa.Vv., Dār al-Ma'ārif, il Cairo 1954 (Nawābiḡ al-fikr al-'arabī, 7), p. 11.

⁸⁸ N. El Bizri, *Forward*, p. 18. Sull'appartenenza ideologica dei Fratelli si veda anche I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Routledge, Abingdon/New York 2013.

⁸⁹ 'Ā. al-'Awā, *Ḥaḡīqat Iḥwān al-Ṣafā*, p. 42.

È la stessa conclusione cui giunge Gustave Flügel quando dice: “Prendiamo dunque in mano gli scritti dei Fratelli senza preoccuparci della loro origine, dei loro autori e nemmeno delle loro opinioni”⁹⁰.

È ora possibile chiedersi: che significato ha questa cancellazione volontaria dell'identità degli autori delle *Epistole*, così come della relazione fra il testo e la sua realtà storica? Come ha influenzato il discorso delle *Epistole* stesse? Era un messaggio preciso, in un'era in cui l'unità della Umma si frantumava? La 'genealogia' del testo e l'appartenenza a una denominazione, a un gruppo politico, a una religione o a un'etnia erano un ostacolo per l'umanità universale, unita e plurale che i Fratelli sognavano di realizzare, ideando un essere che non poteva essere associato a nulla e al quale tutto poteva essere associato? Non è forse questo quel che si può comprendere dai vani sforzi compiuti dai ricercatori per identificare i Fratelli e ricollegarli alla loro realtà storica? Non pare forse evidente, ripercorrendo questi sforzi, come ogni tentativo di associare un gruppo o una dottrina ai Fratelli sia risultato accettabile, mentre il tentativo opposto di associare i Fratelli a un gruppo, una scuola, un'idea, una città, un autore sia risultato inaccettabile e lontano dalla realtà?

Ṭaha Ḥusayn rileva che:

I Fratelli vogliono sovvertire il sistema politico dominante nel mondo islamico e ci riescono sovvertendo il sistema di pensiero dominante nella vita dei musulmani, instaurando una filosofia degna di nota, in grado di costruire la vita intellettuale e pratica degli individui, e della società in egual misura, su nuove basi⁹¹.

Ma il sistema politico dominante nel mondo islamico, all'epoca, non era forse la faziosità e la lotta fra fazioni? E qual è questa filosofia capace di costruire su nuove basi? Cosa c'è di innovativo nelle *Epistole* dei Fratelli che, apparentemente, si son limitati a raccogliere le conoscenze della loro epoca, senza modifiche sostanziali? È il meccanismo con cui le hanno strutturate che fa di queste conoscenze una costruzione nuova, compatta, radicata in tutte le scuole di pensiero? La panoramica storica sulla disputa intorno all'appartenenza delle *Epistole* a una determinata 'realtà' ha rivelato che i Fratelli sono stati capaci di costruire qualcosa “che non può essere ricondotto a nulla e alla quale tutto può essere ricondotto”. I Fratelli hanno costruito un testo autonomo che raccoglie in sé tutti gli altri testi, appartiene a ogni luogo e a ogni tempo, dà voce a tutti gli autori possibili e sostiene ogni scuola di pensiero.

5. Domande all'autore sconosciuto

Fra le opere più celebri attribuite al grammatico e letterato Ibn Durayd (837-933) ci sono quaranta racconti in prosa rimata (*Aḥādīṭ Ibn Durayd*) che sono considerati un'opera pio-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁹¹ Ṭ. Ḥusayn, *Muqaddima*, in *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa Ḥullān al-wafā'*, Ḥ.D. al-Zarkalī ed., al-Maṭba'a al-'Arabiyya, il Cairo 1928, pp. 8-9.

nieristica nel settore della prosa araba, sia a livello formale sia a livello contenutistico⁹². Questi *Aḥadīṭ* continuano a essere discussi, perché costituiscono un ‘testo letterario assente’, cioè che ha perduto la capacità di influire, o di permanere nel tempo, nel momento in cui ha smesso di essere un testo/corpo letterario completo⁹³, limitandosi a esistere in frammenti sparpagliati all’interno di libri appesantiti da catene di trasmissione (*isnād*). Ci si può domandare: questa ‘assenza’ del testo è in contraddizione con la sua ‘esistenza’? No, perché il testo – sebbene il suo contenuto (*matn*)⁹⁴ sia andato perduto – ha mantenuto le sue catene di trasmissione e quindi la sua relazione con un autore che lega saldamente il testo alla realtà che gli dà corpo, a una presenza che compensa la sua assenza.

All’estremo opposto degli *Aḥadīṭ* di Ibn Durayd si colloca il testo delle *Epistole dei Fratelli della Purezza*. In questo caso è l’autore (o gli autori) a essere assente e, come si è visto, ciò ha spinto gli studiosi a verificare la possibilità di recuperarne l’identità. Tuttavia, la questione è più complessa, perché l’assenza dell’autore, nel caso delle *Epistole*, è volontaria. Egli ha scelto di nascondersi, cancellando ogni traccia della propria presenza. In realtà, però, l’autore non è veramente assente, ma sconosciuto, perché fondendosi con il testo non appare separatamente. Ma era consapevole, questo autore sconosciuto, che in tal modo stava recidendo l’arteria vitale che ancorava il testo alla realtà e ne provava l’esistenza? Quel testo, infatti, proviene da una cultura nella quale:

Non basta che delle parole qualsiasi siano dotate di una propria organizzazione interna per essere considerate testo. Devono anche provenire da – o devono essere fatte risalire a – un parlante sul quale esista il consenso unanime che esso sia un autore-prova (*ḥujja*). In quel caso, il testo acquisisce legittimità e autorevolezza, in quanto parole attribuite a un autore-prova. Di conseguenza, l’idea di un autore indefinito era una cosa inconcepibile. In tal senso, l’espressione ‘testo di autore sconosciuto’ può essere considerata una contraddizione in termini⁹⁵.

Considerando l’orientamento filosofico e politico dei Fratelli, si potrebbe rispondere affermativamente, cioè che essi erano effettivamente consapevoli di quel che facevano nascondendo la propria identità. In più di un punto della loro enciclopedia, per esempio nell’*Epistola* 38, essi constatano che il male ha ormai sopraffatto il mondo e che ingiustizia e oppressione hanno prevalso⁹⁶, cosicché qualcuno potrebbe pensare che nascondere l’autore sia una forma di *taqiyya*⁹⁷ in un’epoca dominata da tirannia e ingiustizia⁹⁸. Versteegh commenta:

⁹² A. Darwīš, *Al-binā’ al-fannī li-ahādīṭ Ibn Durayd wa-aṣḍā’u-hu fī maqāmāt Badī’ al-Zamān*, “Fuṣūl”, 3, 1994, pp. 20-39.

⁹³ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁴ Il termine *matn* è usato qui nel suo senso lato fornito dal *Lisān al-‘Arab*: “Il *matn* di qualunque cosa: ciò la cui schiena è robusta” (Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘Arabī, Beirut 2003). Il *matn* come una sorta di ‘spina dorsale’, quindi, una struttura solida che tiene insieme il testo.

⁹⁵ ‘A.-F. Kiliṭū, *Al-kitāba wa-l-tanāsul: maṣḥūm al-mu’allif fī al-taqāfa al-‘arabiyya* (traduzione araba a cura di ‘A.S. b. ‘Abd al-‘Ālī), al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, Beirut 1985, p. 14.

⁹⁶ *Epistola* 38, p. 311.

⁹⁷ Dissimulazione della propria fede in situazioni di pericolo.

⁹⁸ M. Ġalīb, *Iḥwān al-Ṣafā wa Ḥullān al-wafā. Fī sabīl mawsū’a falsafīyya*, Maktabat al-Hilāl, Beirut 1989, p. 102.

Il motivo per il quale i Fratelli hanno preferito restare anonimi non è chiaro. Forse temevano la persecuzione, perché alcune delle loro dottrine difficilmente potevano essere considerate ortodosse. Un'altra ragione potrebbe essere stata che essi pensavano che il tempo di realizzare le loro idee non fosse ancora venuto, specialmente perché il loro intero approccio era elitario: solo le persone dall'anima e dall'intelletto puri erano in grado di capire le loro idee⁹⁹.

Tuttavia, nascondere l'identità dell'autore ha conseguenze che mettono in dubbio tali risposte, perché si tratta di una trasgressione epistemologica delle tradizioni culturali dell'epoca che va oltre il carattere circostanziale della situazione politica. Prima dei Fratelli, al-Jāhiz (781-868), parlando di aneddoti, aveva decretato che:

Non se ne può apprezzare la bontà, a meno che non se ne conoscano gli autori, non siano riconducibili ai loro protagonisti e alle loro fonti, e non si riferiscano a personaggi verosimili. Spezzare ciò che li unisce a questi elementi e ai loro significati vuol dire inficiare metà dell'aneddoto¹⁰⁰.

Questa tradizione della genealogia (*nasab*) del testo non riguarda solo la cultura araba. Foucault, per esempio, considera l'autore come "principio di raggruppamento dei discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza"¹⁰¹. E continua: "L'attribuzione ad un autore era, nel Medioevo, indispensabile, in quanto costituiva un indice di verità", poiché "si riteneva che una proposizione detenesse dall'autore stesso il suo valore scientifico". Foucault commenta che non si può comprendere il ruolo fertile di alcuni autori "se non si prende in considerazione la loro funzione restrittiva e costrittiva"¹⁰². Il nascondimento dell'autore delle *Epistole*, dunque, non è esclusivamente dovuto alla situazione politica, ma è un'asserzione epistemologica che nasconde una presa di posizione contro le tradizioni culturali orali che limitavano e minacciavano la sopravvivenza materiale del testo, bloccandone l'evoluzione. Il testo inteso come pura e semplice voce dell'autore implica la sua scomparsa nel momento stesso in cui viene a esistere, perché "il suono" – e dunque la voce – "esiste solo nel momento in cui sta morendo"¹⁰³. Nel prendere tale posizione, i Fratelli sono consapevoli che questa 'eredità' orale è parte integrante dell'essere e del divenire della loro cultura. Ciò è evidente perché, pur nella loro ribellione, essi si affidano ai valori positivi della cultura orale, nella quale "il linguaggio è un modo dell'azione e non semplicemente il contrassegno del pensiero"¹⁰⁴.

⁹⁹ K. Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London 2007, pp. 90-91.

¹⁰⁰ al-Jāhiz, *al-Buḥalā'*, Ṭ. al-Ḥajirī ed., Dār al-Ma'ārif, il Cairo s.d.⁵ (Ḍaḥā'ir al-'arab, 23), p. 7.

¹⁰¹ M. Foucault, *L'ordine del discorso* (traduzione italiana a cura di A. Fontana), Einaudi, Torino 1972, p. 22.

¹⁰² *Ibid.*, p. 29.

¹⁰³ W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (traduzione italiana a cura di A. Calanchi), il Mulino, Bologna 1986, p. 59.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 60.

6. *L'autore sconosciuto e l'autorità del genere letterario*

A questo punto occorre ritornare alla citazione di Beckett all'inizio dell'articolo. Beckett ha trasformato le parole in agenti: sono loro l'emittente, il 'parlante' che precede il discorso, il soggetto che pone in essere l'oggetto. Forse l'ignoto autore voleva liberare il testo delle *Epistole*, affinché potesse svolgere il ruolo di agente? Stava offrendo loro l'autonomia necessaria a costruire il proprio mondo e a crearsi un luogo nello spazio e nel tempo che non fosse sottomesso alla gerarchia degli autori e dei testi, in modo che il messaggio potesse diventare emittente? In modo che potesse dar vita a una nuova forma di comunicazione con il destinatario che, negli antichi libri di critica letteraria, era un 'prigioniero' destituito di autorità?¹⁰⁵

Prima di lasciarsi travolgere dalle domande, va tuttavia considerata anche l'autorità del genere letterario. L'indipendenza del testo è infatti minacciata da tale autorità. La sua manifesta ribellione potrebbe in realtà nascondere una sottomissione alla tradizione estetica del genere, perché esiste un solido legame nella cultura araba classica fra "il concetto di autore e quello di genere, considerando che il primo è un concetto arbitrario, mentre il secondo è definito con massima precisione, tanto che forse l'autore non è altro che il figlio del genere"¹⁰⁶.

L'autore, pertanto, è prigioniero del genere e il significato della sua assenza dipende dalla funzione che il genere del testo gli assegna, ciò perché "molti autori si sono distinti in un particolare genere letterario diventandone l'emblema e ognuno di essi sarebbe adatto come autore del testo di cui si ignora il padrone"¹⁰⁷ e:

A ogni genere sono collegati molti nomi e il discorso che appartiene a un certo genere può essere attribuito soltanto a uno di questi nomi. Questi nomi, che possono prendere il posto l'uno dell'altro, sono legati al genere per antonomasia. Anzi, sono quel che da forma alla sua sostanza¹⁰⁸.

L'imprigionamento del genere da parte dell'autore è il pericolo che i Fratelli della Purezza hanno cercato di evitare nascondendosi: il pericolo della classificazione e della riduzione del significato; il pericolo della limitazione dell'assoluto, nel quale sono riunite tutte le sue parti discordanti; il pericolo di un'appartenenza che esclude necessariamente l'Altro che invece il testo si sforza di includere e interpellare. Si è visto come i Fratelli abbiano fatto in modo che il testo non potesse essere attribuito a nessuna scuola e che tutte le scuole potessero esser loro attribuite. Era dunque naturale pensare che l'autore fosse un pericolo per il testo, perché "l'autore è il principio di economia nel proliferare del senso"¹⁰⁹. Infatti:

¹⁰⁵ Ḥ. al-Zankarī, *Al-mutalaqqī 'ind al-nuqqād al-quḍāmā: al-sulṭā al-maḥbūsa*, "Fuṣūl", 3, 1994, pp. 289-300.

¹⁰⁶ 'A.-F. Kiliṭū, *Al-kitāba wa-l-tanāsuh*, p. 9.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ M. Foucault, *Al-mu'allif* (traduzione araba a cura di Ḥ. Dūma), Dār al-Šarqiyyāt, il Cairo 1997, p. 212.

L'autore non è una sorgente indefinita di significati che riempiono l'opera. L'autore non precede le opere, è un certo principio funzionale con il quale, nella nostra cultura, si limita, si esclude, si seleziona. In breve, il principio con il quale una persona previene la libera circolazione, la libera manipolazione, la libera composizione, decomposizione e ricomposizione della *fiction*¹¹⁰.

L'assenza dell'autore riformula la relazione comunicativa con il destinatario, rimuovendolo dallo spazio storico del testo per fissarlo al corpo che gli dà forma. L'assenza dell'autore porta alla centralità del testo, trasformandolo in luogo dove si interroga e ci si interroga. Con l'assenza dell'autore:

Non sentiremo più le domande trite e ritrite: "Chi ha parlato effettivamente? È davvero lui o qualcun altro? Con quale autenticità od originalità? Cosa ha espresso dal più profondo di sé nel suo discorso?" Ma altre come queste: "Quali sono le modalità di esistenza di questo discorso? Dove è stato tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene?"¹¹¹

Tuttavia, potrebbero essere le modalità di esistenza del testo che l'assenza dell'autore enfatizza a ricondurre un'altra volta il testo all'autore attraverso l'appartenenza a un genere, perché:

Non può esistere un discorso che non sottostia e non si iscriva in un genere linguistico. Non può esistere un testo, e nemmeno un enunciato, che un codice linguistico possa autoprodurre. Altri codici di natura sociale, il più rilevante dei quali è il genere del discorso, vanno a iscriversi nel processo di scambio verbale¹¹².

"Poiché non c'è frase né tanto meno enunciato che possa sottrarsi alle convenzioni che governano il genere"¹¹³.

Il genere letterario, perciò, "non è un puro e semplice nome, perché la convenzione estetica alla quale l'opera contribuisce ne modella il carattere. I tipi letterari possono considerarsi come degli imperativi istituzionali che vincolano, e sono a loro volta vincolati, allo scrittore"¹¹⁴.

La complessità imposta dall'autorità del genere conduce dunque a un circolo vizioso che obbliga a investigare il genere del testo. I Fratelli della Purezza erano coscienti di questa autorità che priva il testo della sua autonomia. La scelta del genere epistolare non è stata casuale. Benché l'epistola sia anch'essa un genere letterario che esercita la propria autorità sul testo, essa non gli sottrae l'autonomia, ma la sostiene, come si mostrerà nella prossima sezione.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 213.

¹¹² M.N. al-'Ajīmi, *Siyāq al-talaffuẓ wa-qīmatu-hu fi taḥlīl al-ḥiṭāb tā'mīm^{an} wa-l-ḥiṭāb al-sardī taḥṣīṣ^{an}*, "Fuṣūl", 62, 2003, pp. 46-69.

¹¹³ *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁴ R. Wellek – A. Warren, *Theory of Literature*, Harcourt, Brace and Company, New York 1949, p. 235.

7. *L'epistola e il testo-messaggero*

Come si sono sottratte le *Epistole* all'autorità del genere che avrebbe ridotto l'autonomia del testo, condizione fondamentale, invece, per poter esercitare la sua funzione di messaggero? Perché i Fratelli della Purezza hanno scelto l'epistola per classificare quel che non può essere classificato o, meglio, quel che non si voleva classificare? Quali sono le peculiarità del genere epistolare che li ha spinti a sceglierlo come recipiente del proprio discorso onnicomprensivo?

Al-Tahānāwī afferma che "l'epistola è il discorso che si indirizza all'altro"¹¹⁵. Questa concisa definizione contiene alcune risposte a queste domande. È sorprendente come al-Tahānāwī sia riuscito in una sola frase a condensare la struttura del testo delle *Epistole*: gli elementi di questa definizione sono infatti l'epistola-discorso e il destinatario-altro, mentre il mittente dell'epistola è ignoto.

L'epistola è un'arte che ha due pilastri: assenza e presenza. È il punto di incontro fra questi due elementi e il loro rapporto dialettico ha l'effetto di porre al centro l'epistola stessa che da semplice ponte fra due parti, o recipiente di significato, diventa depositaria di esistenza reale e possibile. L'autore è fortemente presente, ma è cancellato. Il destinatario è fortemente assente, ma è evocato attraverso l'uso esplicito del pronome di seconda persona. L'epistola, dunque, è un'armonica unione di presenza e assenza. L'elemento dell'assenza dona all'epistola l'autonomia, mentre l'elemento della presenza le dona la capacità di trasmettere un messaggio.

Nonostante l'unione indissolubile fra genere e autore, l'epistola non preclude l'autonomia del testo, perché, come afferma Carl Brockelmann, nell'arte delle epistole non c'è un elemento che accomuna tutti i loro autori¹¹⁶. Essa, infatti, comprende oratoria, poesia, prosa e abbraccia tutti gli argomenti della conoscenza, dalla medicina alla chimica, all'astronomia. In generale, quindi, l'arte dell'epistola non si attiene alle norme stilistiche di un autore. Non esiste un autore emblematico per questo genere, al quale si possa attribuire il testo di un autore sconosciuto.

Pertanto, la prima conclusione cui si può giungere è che i Fratelli della Purezza abbiano scelto il genere epistolare, perché è l'unico a intrattenere una relazione tenue con il proprio autore e con testi analoghi. L'epistola è l'unico genere letterario che non costituisce una minaccia per l'autonomia del testo.

L'epistola è anche conosciuta come "la pagina (*ṣahīfa*) che include un certo numero di questioni riguardanti un'unica arte"¹¹⁷. La parola *ṣahīfa* rimanda alla disputa tutta interna alla ragione araba, divisa fra una coscienza orale culturalmente ben radicata e un'altra legata alla scrittura che rispondeva, invece, alle necessità del tempo. L'arte dell'epistola era espressione epistemologica ed estetica di questa coscienza emergente che andava ad aprire una nuova era, nella quale lo scrittore prendeva il posto del poeta, perché il primo diventava

¹¹⁵ M.ʿA. al-Tahānāwī, *Kaṣṣāf iṣṭilāḥāt al-funūn* (edizione araba a cura di ʿA.M.M. Ḥasanayn), vol. III, al-Hayʿa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, il Cairo 1972, p. 73.

¹¹⁶ C. Brockelmann, *Tārīḥ al-adab al-ʿarabī* (traduzione araba a cura di M.F. Ḥijāzī), al-Hayʿa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, il Cairo 1993, pp. 321-323.

¹¹⁷ M.ʿA. al-Tahānāwī, *Kaṣṣāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, p. 74.

ministro e il secondo mendicante. Dice al-'Askarī: “È inoltre noto che l'arte oratoria e la scrittura si occupano in special modo di questioni religiose e di potere. Da esse dipende la vita, mentre la poesia nulla ha a che fare con loro”¹¹⁸.

Le epistole divennero, nella società, un'arte vitale dalla quale “dipendeva il potere”¹¹⁹. Tuttavia, quest'arte non rimase esclusiva dell'élite e dell'ambiente di governo, perché:

La scrittura in prosa, nel Medioevo araboislamico, si divideva in due grandi settori: la scrittura ufficiale degli impiegati (la scrittura dei registri) e la prosa dei letterati [...]. Circolavano diffusamente lettere non ufficiali [...] e il termine 'epistola' era utilizzato per indicare alcune lettere dal carattere di racconti, come la *Risālat al-tawābī' wa-l-zawābī'* dell'andaluso Ibn Šuhayd o la *Risālat al-ġufrān* di Abū al-'Alā' al-Ma'arī. Degna di attenzione è l'esistenza, sin dall'inizio, fin da prima della comparsa della *Risālat al-tawābī'* e della *Risālat al-ġufrān*, di una certa relazione fra l'epistola e il genere del racconto¹²⁰.

La conclusione cui si vuole arrivare è che l'epistola diventò una forma di prosa scritta che presupponeva l'esistenza di un lettore invece che di un ascoltatore:

Il significato dominante dell'epistola fu applicato al testo su carta, indirizzato all'altro. Le epistole si differenziavano, secondo gli obiettivi che venivano prefissati nel contesto ufficiale, in politiche, religiose, ecc. Dalla metà del primo secolo dell'Egira, dopo la nascita dei ministeri in epoca omayyade, le lettere ministeriali divennero una forma accettata di scrittura letteraria. Di conseguenza, l'epistola come discorso indirizzato all'altro fu considerata dagli antichi critici letterari arabi una forma di prosa letteraria scritta¹²¹.

Il riconoscimento delle epistole come arte della scrittura è uno dei fattori importanti che si ritiene abbia contribuito a sciogliere il legame fra genere e autore. Il genere, del quale la scrittura è strumento e riferimento epistemologico, si libera della propria 'sorgente', perché la scrittura pone fine alla presenza simultanea, nel 'qui e ora', di emittente, messaggio e destinatario. La scrittura “separa chi conosce da ciò che viene conosciuto, stabilendo così le condizioni per l'oggettività, il distacco personale”¹²². La presenza dell'autore non è più una delle condizioni per portare a termine l'atto comunicativo, perché la natura della scrittura assicura l'autonomia del discorso contenuto nelle epistole: un discorso che “a differenza di quello orale, non può essere immediatamente discusso con il suo autore, poiché ha perso contatto con esso”¹²³. L'epistola, perciò, è un'arte che si separa dal proprio autore e ciò spiega

¹¹⁸ A.-H. al-'Askarī, *Kitāb al-šinnā'atayn*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1984, p. 154.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ A.K. al-Rūbī, *Balāġat al-tawšīl wa-ta'sīs al-naw'*, al-Hay'a al-'Āmma li-Quṣūr al-Ṭāqāfa, il Cairo 2001 (Kitābāt naqdiyya, 112), p. 24.

¹²¹ W. Ong, *Oralità e scrittura*, p. 110.

¹²² *Ibid.*, p. 75.

¹²³ *Ibid.*, p. 119.

la scelta dei Fratelli della Purezza: era l'unico genere che potesse promuovere l'autonomia del testo.

Leggendo la storia della letteratura araba, si osserva facilmente come l'arte epistolare fosse legata, da un lato, ai *mawālī*, i non arabi convertiti all'islam, e dall'altro al movimento di traduzione dalle lingue dei *mawālī* all'arabo¹²⁴. Gli esempi non mancano, cominciando da Ibn al-Muqaffa' (724-759) e continuando con Ibn al-'Amīd (912-970), 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (m. 750) e Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī (969-1007).

L'emergere dell'arte epistolare accompagnò i movimenti politici che si opponevano al governo omayyade e poi abbaside, principalmente legati ai *mawālī*. La scrittura assumeva un tono simbolico e perifrastico che rivelava, senza esplicitare, gli orientamenti politici di questi movimenti ostili allo Stato. La scrittura simbolica fu il primo passo verso una scissione fra significante e significato che trasformava il testo in un campo dalla vegetazione così intricata da nascondere il terreno dal quale spuntava.

L'epistola fu la forma letteraria che accolse questa ribellione, come quella di Ibn Ṣuhayd che:

Non smise mai di ribellarsi a queste tradizioni e andò oltre, scegliendo una forma letteraria nuova che creò fondendo alcune forme letterarie emarginate, non riconosciute ed escluse dai circoli letterari ufficiali. Volendo che questa sua opera acquisisse una legittimità che la rendesse 'accettabile', la chiamò epistola¹²⁵.

L'epistola, perciò, è il genere letterario che legittima la ribellione. In tale forma la ribellione diventa accettabile, perché l'epistola è un genere privo di 'imperativi istituzionali' – secondo la definizione di Wellek e Warren – ai quali lo scrittore non può far a meno di conformarsi¹²⁶. L'epistola, dunque, si libera dalle leggi del genere letterario. È un genere che contiene tutti gli altri e non è contenuto da nessun altro, al quale appartiene ogni altro genere, ma che non appartiene a nessuno in particolare. La principale caratteristica delle epistole è la capacità di mettere insieme più generi e affiancarli l'uno all'altro, risultando in una pluralità di voci sovrapposte e nella mimetizzazione delle loro fonti l'una con l'altra.

Ibn al-Aḡīr afferma: "Gli scambi di lettere sono un mare sconfinato, perché in questi scambi i significati si rinnovano con il rinnovarsi degli eventi quotidiani e dunque si rinnovano a ogni respiro"¹²⁷. Il continuo rinnovarsi di questo mare, secondo Ibn al-Aḡīr, è da attribuirsi al suo stretto legame con gli 'eventi quotidiani'. L'epistola, infatti, è un'arte fortemente legata alla realtà. Anzi, è proprio nata dall'imporsi della realtà sociale e della cultura araba di quel tempo. Tuttavia, la vastità del genere epistolare non può essere solo attribuita al legame con una realtà mutevole, ma anche alla sua trasformazione in arte onnicomprensiva che contiene in sé tutte le altre arti e ingloba tutte le forme di scrittura: cronache, aneddoti, storielle buffe, racconti, lettere, proverbi, frasi celebri, aforismi, episodi della vita

¹²⁴ Ṣ. Ḍayf, *Al-'aṣr al-'Abbāsī al-'awwal*, Aa.Vv., Dār al-Ma'ārif, il Cairo 1978² (Tārīḥ al-adab al-'arabī, 3), p. 445; A.K. al-Rūbī, *Balāḡat al-tawṣīl*, pp. 13-15.

¹²⁵ A.K. al-Rūbī, *Balāḡat al-tawṣīl*, p. 23.

¹²⁶ R. Wellek – A. Warren, *Theory of Literature*, p. 235.

¹²⁷ Ibn al-Aḡīr, *Al-maṭal al-sā'ir fi adab al-kātib wa-l-šā'ir*, A. al-Ḥawfī ed., Dār Nahḍat Miṣr, il Cairo s.d., p. 57.

di personaggi famosi, ma anche avvenimenti storici e conoscenze sugli animali e su tutti gli esseri in generale, cui vanno ancora aggiunti la citazione di poesie, l'oratoria, il dialogo filosofico e mistico, la disputa teologica, l'astronomia, la magia, la logica, ecc. L'epistola è un testo aperto a tutti gli altri testi: un caso di intertestualità stilistica con tutti gli altri generi e tutti gli altri testi.

Nonostante questa natura aggregante, questa apertura, intertestualità, pluralità di voci e varietà di stili, le epistole possiedono nondimeno delle caratteristiche stilistiche che le distinguono come genere letterario indipendente e, al tempo stesso, garantiscono l'autonomia del testo. La prima e più importante è la presenza dell'interlocutore attraverso l'uso intensivo dei pronomi di seconda persona che evocano il lettore, al punto che egli diviene un personaggio del testo, poiché "non solo si ipotizza la presenza di un lettore, ma anche delle sue reazioni in forma di domanda"¹²⁸, essendo l'epistola "una forma letteraria basata sulla comunicazione con l'altro"¹²⁹.

La seconda caratteristica è legata alla prima: la maggior parte delle epistole hanno la struttura di un dialogo, indipendentemente dal loro carattere filosofico, scientifico o narrativo. Le parole di al-Rūbī sulle epistole di al-Tawḥīdī potrebbero essere valide per tutte le epistole di quell'epoca e in particolare per le *Epistole dei Fratelli della Purezza*:

Al-Tawḥīdī ha scelto la forma della conversazione per esporre argomenti speculativi e filosofici e persino argomenti di conoscenza generale e di politica che interessavano lui e gli intellettuali della sua epoca, andando oltre le forme di scrittura unilaterali. La sua è stata una scelta consapevole in un quadro concettuale a lui gradito, secondo il quale era necessario considerare la presenza dell'altro, delle sue idee e delle sue opinioni, anche volendone sostenere una sola. Sebbene questi dialoghi contengano argomenti di natura filosofica o speculativa, essi non rientrano nella categoria delle opere filosofiche, perché si distinguono da opere di filosofi quali – tanto per fare un esempio – al-Kindī e al-Farābī. Le conversazioni di al-Tawḥīdī si presentano come una forma di scrittura in prosa che si regge intenzionalmente sul dialogo e sulla disputa. Questa forma incarnava la natura dialogica dell'epoca di al-Tawḥīdī, teatro di interrogativi, opinioni e concetti proposti da tanti punti di vista differenti¹³⁰.

Queste due caratteristiche vanno nella stessa direzione di quanto già discusso a proposito dell'autonomia del testo delle *Epistole*, poiché trasformano il testo in 'messaggero'.

8. I pronomi di seconda persona e la relazione fra il lettore e l'autore

La pervasività dei pronomi di seconda persona è forse la cifra stilistica più evidente del testo delle *Epistole*. Dal punto di vista statistico-quantitativo i pronomi di seconda persona di ogni tipo sono quelli che si ripetono più di frequente, seguiti dai pronomi di prima persona e poi da tutti gli altri, ma il pronome di seconda persona più importante e ripetuto

¹²⁸ A.K. al-Rūbī, *Balāġat al-tawṣil*, p. 30.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 177-178.

è quello che svolge il ruolo di agente (*fā'il*), soprattutto con la forma imperativa del verbo (*fī'l al-amr*).

Questo uso piuttosto intensivo del pronome di seconda persona mostra come esso sia l'elemento che garantisce la continuità del discorso, in modo che possa procedere ininterrotto, senza cadute di tensione, sempre teso fra due parti in dialogo. Il pronome di seconda persona è disseminato in ogni discorso, dialogo, commento, poesia, proverbio delle *Epistole*. È come un ponte in grado di collegare insieme tutte queste isole stilisticamente lontane che danno forma al testo.

La sequenza di pensieri delle *Epistole* è di solito collegata al suo interno da frasi rivolte all'interlocutore, normalmente coincidente con il lettore, quali: "Guarda, fratello mio..."; "Sappi, fratello mio..."; "Considera, fratello mio..."; "Non supporre, fratello mio, che tu possa tornare da solo..."; "e sappi, fratello mio, che la strada è lunga..."; "Guarda, fratello mio, con la luce della tua ragione, rifletti con la tua comprensione, fermati lì dove stai e dirigiti verso casa, forse saprai, fermandoti sul monte 'Arafāt..."¹³¹. Queste frasi, contenute in due sole pagine dell'*Epistola 6, Sull'essenza della natura*, sono un ottimo esempio del ruolo giocato dal pronome di seconda persona. Collocate all'inizio di ogni paragrafo, esse servono a mantenere il discorso coeso e incessante, in modo da non allentarne la tensione né disarticolarlo.

I pronomi di seconda persona, perciò, rappresentano l'elemento coesivo del testo. Tuttavia, non svolgono solo una funzione di collegamento, ma si spingono oltre. Chiamando in causa il lettore, essi giocano un ruolo decisivo nel tessere il significato del testo e nel divulgarlo, rispettando il concetto-cardine del 'testo-messaggero', come negli esempi seguenti:

Guarda, fratello mio, rifletti su quel che ascolti, pondera ciò che ti viene descritto, distingui con il tuo discernimento, esponilo alla tua ragione, che è la prova che Dio può usare contro di te e il giudice fra te e i figli della tua specie¹³².

Sappi, fratello mio – che Dio sostenga te e noi con uno spirito da Lui – che devi esser certo di non poterti salvare da solo dall'ordalia e dalle afflizioni di questa vita per il crimine che fu di nostro padre Adamo – su di lui la pace – perché tu hai bisogno – per salvarti e liberarti da questa vita che è il mondo dell'esistenza e della corruzione; e dal tormento dell'inferno e dalla prossimità dei demoni e di tutti i soldati di Iblīs; e innalzarti verso il mondo degli astri, la vastità dei cieli e la dimora dell'Altissimo, presso gli angeli vicini al Misericordioso – dell'aiuto di Fratelli che siano per te consiglieri e amici, virtuosi e perspicaci in materia di religione, sapienti nelle verità delle cose, affinché ti facciano conoscere le vie dell'Altra vita e il modo per raggiungerla, e la salvezza dal dilemma in cui tutti siamo caduti per il crimine di nostro padre Adamo – su di lui la pace. Considera la storia della colomba dal collare citata nel libro *Kalīla e Dimma*, e come si salvò dalla rete, per conoscere la verità di ciò che abbiamo detto¹³³.

¹³¹ *Epistola 6*, pp. 139-140.

¹³² *Epistola 3*, p. 290.

¹³³ *Epistola 2*, p. 100.

Come si può constatare, in queste citazioni compaiono tutte le forme possibili del pronome di seconda persona presenti nelle *Epistole*. Questi pronomi si possono dividere in due gruppi, in base alla persona alla quale si riferiscono: il *tu-lettore* (il destinatario del racconto esterno al testo) e il *tu-raccontato* (il personaggio di una storia all'interno del testo, in dialogo con un altro personaggio). Il frequente ripetersi di tanti e diversi *tu-raccontati*, pur occupando uno spazio maggiore nel testo, ha una minore efficacia nel dar forma al significato del testo, rispetto al ripetersi del *tu-lettore*, perché i *tu-raccontati* possono riferirsi, di volta in volta, a una persona diversa: un pescatore, un re, un animale, uno *šayb*, ecc.:

Disse – cosa fai in questo luogo in cui non vi è che annegamento o distruzione?

Disse – io son colui che ha abbandonato la via chiara... per un facile piacere e una vile lussuria.

Non lasceresti quel che hai per le mani per salvare la tua anima?

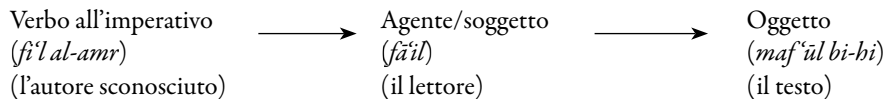
Disse – io bramo la sicurezza e quel ch'ero solito raccontare a me stesso.

Disse – sei un ignorante e non vedo nessuno più meritevole di te di annegare¹³⁴.

I pronomi di seconda persona presenti in questo testo sono privi della funzione strutturante e formativa del discorso che invece svolgono i pronomi di seconda persona riferiti al lettore, al quale i Fratelli si rivolgono all'inizio di ogni *Epistola*, ogni capitolo e (quasi) ogni paragrafo, oltre che alla fine di ogni *Epistola*. Quasi tutte le *Epistole* e quasi tutti i capitoli iniziano con questa formula: “Sappi, fratello mio – che Dio sostenga te e noi con uno spirito da Lui – che...”¹³⁵; e di solito finiscono con la formula: “Guardati, fratello, dal sonno dell'incuria e dal torpore dell'ignoranza, che Iddio conceda a te, a noi e a tutti i nostri Fratelli la giusta misura delle cose; che Iddio indichi a te, a noi e a tutti i nostri Fratelli la strada della ragione; Egli è Premuroso con chi lo adora”¹³⁶.

Analizzando la forma imperativa del verbo (*fī'l al-amr*) – “sappi, guarda, rifletti, pondera...” – con la quale di solito inizia l'elaborazione di qualsiasi pensiero nelle *Epistole*, si vede come il lettore diventi il soggetto (*fā'il*) di questo verbo, mentre il testo ne diventa l'oggetto (*maf'ūl*).

Il pronome di seconda persona, dunque, svolge la funzione tutta interna al testo di collegare le sue diverse unità l'una con l'altra, rendendolo così oggetto del lettore esterno al testo. Pertanto, la sintassi di questo tipo di frase ben rappresenta la struttura della relazione fra emittente, messaggio e destinatario nelle *Epistole*:



Il testo acquisisce la propria unità dalla presenza di un lettore che viene invitato a riflettere sulle idee dei Fratelli. È proprio il lettore l'elemento di coesione del testo. Pertanto, l'analisi

¹³⁴ *Epistola* 17, p. 173.

¹³⁵ Si veda per esempio: *Epistola* 2, p. 98.

¹³⁶ *Epistola* 12, p. 479.

sintattica di queste frasi ci riporta all'idea centrale sulla quale si basa l'argomentazione di questo articolo, cioè l'idea di un 'testo indipendente', o di un 'testo messaggero', nel quale l'assenza dell'autore è bilanciata dalla presenza del lettore. L'invito a conoscere, pensare, riflettere e considerare è portato dal testo, cosicché è quest'ultimo a farsi messaggero; ma al testo non può essere attribuito il ruolo di messaggero, se non dopo esser divenuto indipendente grazie all'occultamento dell'autore.

Ci sono anche delle strutture sintattiche secondarie, anche se meno ripetute, che ottengono lo stesso risultato e svolgono lo stesso ruolo nel dar forma alla struttura del discorso. Si osservi il seguente esempio:

Se ti si dicesse: cos'è la materia? Si direbbe: una sostanza semplice alla quale si può dar forma [...] Se si dicesse: cos'è la sostanza? Si direbbe: è ciò che auto-sussiste e può possedere attributi. Se si dicesse: cos'è l'attributo? Si direbbe: un accidente dell'essenza che non è parte di essa [...] Se si dicesse: cos'è l'esistente? Si direbbe: è ciò che è colto con uno dei sensi, o concepito dalla ragione, o indicato dall'evidenza. Se si dicesse: cos'è il non esistente? Si direbbe: il contrario delle cose menzionate per l'esistenza...¹³⁷

Questa struttura del discorso – “Se ti si dicesse (*in qīla la-ka*)... Si direbbe (*yuqāl*)...” – si ripete fino alla fine del capitolo. Sebbene differisca dalla struttura con il verbo all'imperativo, essa ottiene, in ultima analisi, lo stesso risultato dal punto di vista del significato:

Verbo impersonale (<i>fi'l mabnī li-l-majhūl</i>) (ciò che si dice)	—————→	sostituto dell'agente (<i>nā'ib al-fā'il</i>) (il testo-messaggio)
--	--------	---

Il parlante sconosciuto è un'altra immagine dell'autore assente, mentre il sostituto dell'agente (il messaggio), legato alla preposizione *li-*, è un altro modo di indicare la presenza del lettore. L'assenza del parlante rende il testo indipendente. Quando ciò succede, il testo stesso diventa portatore del messaggio.

9. Conclusioni

La scelta del genere epistolare da parte degli autori delle *Epistole* e quella di nascondere la propria identità paiono dunque essere, come si è cercato di dimostrare nel presente studio, una strategia consapevole dei Fratelli della Purezza per rendere il proprio testo libero e autonomo, in linea con la loro filosofia. È come se il testo delle *Epistole* avesse reciso i legami con la propria realtà per potersi immergere più a fondo in essa e nascondesse una parte di sé per renderne visibile un'altra, come una luce accecante che, nello svelare le cose, nasconde sé stessa.

Il genere epistolare non minaccia l'autonomia del testo, conquistata con la cancellazione dell'autore, ma ne è sostegno, perché raggiunge l'obiettivo di trasmettere un messaggio. Cancellare l'autore implica porre il testo al centro dell'attenzione. L'autore della storia è

¹³⁷ *Epistola* 10, p. 385.

assente, perché ciò che conta è la storia stessa. La cancellazione dell'autore nega al testo la sua natura inventata. Le *Epistole* non sono un testo inventato, bensì la conoscenza che circola dall'eternità. Il nostro ruolo è solo quello di raccontarla, farla esistere di nuovo con voci diverse.

La cancellazione dell'autore, infine, è una rivoluzione epistemologica in una cultura dove la genealogia (*nasab*) e la catena di trasmissione (*isnād*) sono le due condizioni imprescindibili del sapere. Afferma Ibn Ḥazm: "La scienza della genealogia è una scienza splendida e sublime, perché per suo mezzo ci si conosce"¹³⁸. Non abbiamo mai saputo – e forse non lo sapremo mai – chi sono i Fratelli della Purezza, ma conosciamo il testo che fa da corpo a quel gruppo ed è l'unica realtà che possiamo conoscere.

La genealogia, l'affiliazione a un'etnia, a una dottrina filosofico-religiosa, a una fazione politica o persino a uno stile letterario sono una disgrazia che discrimina e divide per i Fratelli della Purezza e la faziosità è fonte di corruzione e male. La cancellazione dell'autore è il segnale più grande del rifiuto della genealogia come componente costitutiva della cultura e come condizione per la conoscenza. La genealogia è prigione e confinamento che contrasta con la libertà dei Fratelli e la loro apertura verso il mondo.

La cancellazione dell'autore, dunque, è un vero e proprio elemento del testo delle *Epistole* che andrebbe letto come si fa con una frase, un'espressione o una scena narrativa. Come dice Ibn 'Arabī nelle sue *Futūḥāt*: "Nella vera azione non vi è costrizione né scelta, perché essa è ciò che il sé richiede"¹³⁹. L'assenza dell'autore, nelle *Epistole*, è l'azione richiesta per rendere presente il testo e noi, d'accordo con Foucault, non dobbiamo far altro che risvegliare il significato che il testo ci sussurra.

¹³⁸ Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-'arab*, 'A.S.M. Hārūn ed., Dār al-Ma'ārif, il Cairo s.d.² (Ḍaḥā'ir al-'arab, 2), p. 2.

¹³⁹ Ibn 'Arabī, *Al-futūḥāt al-makkiyya*, M'A.R. al-Mar'asli ed., Dār Ihya' al-Turāt al-'Arabī, Beirut 1998.

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

ANNO XXIX - 3/2021

EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.72342235 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione)
librario.dsu@educatt.it (distribuzione)
redazione.all@unicatt.it (Redazione della Rivista)
web: www.educatt.it/libri/all

ISSN 1122 - 1917



9 788893 359061