

SILVIA NAGEL

Università degli studi di Pavia

Sensi e passioni dell'anima nel *Libro della correzione dei costumi dell'anima* di Shelomoh ibn Gabirol

Il trattato sulla *Correzione dei costumi dell'anima* del poeta, filosofo ed esegeta Shelomoh ibn Gabirol, compiuto in Saragozza intorno alla metà dell'XI secolo (più esattamente nel 1045 o nel 1048¹), rappresenta, a concorde parere degli studiosi², non solo il capostipite dei testi di etica psico-fisiologica della tradizione medievale ebraica, ma anche la prima considerazione sistematica ed unitaria su basi non esclusivamente teologico-esegetiche ed apologetiche di questioni, quelle riguardanti la morale ed il comportamento, tradizionalmente ritenute di stretta pertinenza del diritto, e cioè della *halakhah*, piuttosto che della filosofia. Benché scritto in lingua araba, esso è, senza alcun dubbio, diretto ad un pubblico di lettori ebrei, fatto, questo, primariamente testimoniato dalle modalità di ricezione ed utilizzazione del testo stesso, il quale, tradotto in ebraico da Yehudah Ibn Tibbon

¹ Sulla datazione dell'opera v. Wise, S., *The Improvement of the Moral Qualities. An Ethical treatise of the Eleventh Century by Salomon Ibn Gabirol, Printed from an Unique Arab Manuscript, Together with a Translation and an Essay on the Place of Gabirol in the History of the Development of Jewish Ethics*, New-York 1902 (reprint 1966), p. 7, nota 1; Lomba Fuentes, J., nella sua traduzione spagnola (*La corrección de los caracteres*, Zaragoza 1990, p. 11) e Zonta, M. ("Il Tiqqun Ha-Middot di Shelomò Ibn Gabirol. Traduzione a cura di A. Ravenna. Presentazione di M. Zonta", *Rassegna Mensile di Israel*, LXV (1999) 55 e *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Bari 2002, p. 57) accettano la datazione 1045.

² V., ad esempio, "Il Tiqqun", introduzione di Zonta, M., p. 57 e Lomba Fuentes, J. *La corrección*, pp. 11 e 36; quest'ultimo afferma che si tratta della prima opera del genere anche per quanto riguarda l'ambiente musulmano e cristiano.

nel 1167³, è conservato in questa versione in numerosi manoscritti (6 contro un unico esemplare arabo) ed è stato, sempre in questa versione, ripetutamente stampato a partire dal 1550 fino alla fine dell'ottocento (due edizioni cinquecentesche e quattro risalenti all'ottocento); l'opera è stata poi edita, in una nuova traduzione ebraica, nel 1951⁴. La destinazione del testo è, inoltre, testimoniata dai numerosissimi riferimenti biblici, riferimenti che l'autore non a caso lascia in ebraico unitamente ad alcuni termini tecnici relativi alla pratica normativa o legale; l'utilizzazione emblematico-didattica⁵ di queste citazioni, opportunamente disposte e dispiegate al fine di confermare le proprie opinioni nonché il tentativo "concordistico" di dimostrare la sostanziale coincidenza fra la tradizione ebraica più fondante (la *Bibbia* e, più raramente, il *Talmud*⁶) e le affermazioni dell'autore, fanno sì che questa componente, oltre a rappresentare un fondamentale strumento mnemotecnico⁷, si configuri, all'interno di questa come di altre opere, anche quale

-
- 3 V. Loewe, R. *Ibn Gabirol*, Milano 2001 (tr. italiana di *Ibn Gabirol*, London 1989), p. 75, "Il *Tiqqun*", introduzione di Ravenna, A., p. 57, M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale*, p. 57 e Bertola E., *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, Padova 1953, p. 18; allo stesso Yehudah si deve anche la traduzione di un'altra opera a carattere prevalentemente etico attribuita a Gabirol, la *Selezione di perle*, una collezione di massime e sentenze scritta originariamente in arabo, della quale rimane solo, in numerosi manoscritti, la versione ebraica (v. traduzione spagnola del testo curata da Gonzalo Maeso, D., Barcelona 1977, pp. 16-17 e Zonta, M., *La filosofia ebraica medievale*, p. 57).
- 4 Questa edizione è dovuta a Baron, N., (Tel Aviv 1951); per l'elenco dei manoscritti e delle edizioni v. Wise, S., *The Improvement*, pp. 7-8.
- 5 Il termine, adottato da Agrimi, J. e Crisciani, C., in "Medicina e filosofia naturale nel Medioevo", *Storia delle scienze, Natura e vita dall'antichità all'Illuminismo*, Milano 1992, p. 142) per chiarire l'uso della dissezione nel contesto dell'attività magistrale nell'occidente medievale, uso diretto alla conferma e al commento del testo che si sta analizzando nella *lectio* e non all'effettiva verifica delle teorie, mi sembra possa essere adattato al caso del *Tiqqun*.
- 6 Il *Talmud* è citato due volte, probabilmente per avvalorare tesi che l'autore ritiene avere la maggiore possibilità di essere soggette a critica; la minor frequenza delle citazioni talmudiche rispetto a quelle bibliche è verosimilmente dovuta al fatto che i fruitori del testo conoscevano assai meglio la *Bibbia* del *Talmud*.
- 7 Lo stesso Ibn Tibbon, nella prefazione alla sua traduzione, oltre a sottolineare il fatto che il testo di Gabirol tratta i medesimi argomenti del capitolo IX dei *Doveri del cuore* di ibn Paquda (non a caso la prima edizione del *Tiqqun*, Costantinopoli 1550, presenta entrambe le opere) afferma che le citazioni scritturali del testo hanno carattere mnemonico (v. Wise, S., *The Improvement*, p. 106, nota 2; v. anche p.13 n. 4) e, verosimilmente, erano atte a richiamare alla memoria dei lettori determinati concetti. V. anche Lomba Fuentes, J., *La corrección*, p. 37.

elemento di carattere “ideologico”⁸ e cioè come mezzo per rimuovere le possibili critiche alla diffusione delle proprie idee chiamando in causa brani di quei testi costitutivi del pensiero religioso che egli propone come perfettamente convergenti con le proprie affermazioni. Ibn Gabirol ribadisce, infatti, più volte che il suo intento è quello di procedere attraverso l'utilizzazione congiunta e, secondo lui, del tutto complementare, di “dimostrazioni chiare dedotte dal ragionamento e dalla *Scrittura*” o dettate “dalla logica e dalle tradizioni”⁹, intendendo con ciò sottolineare di aver voluto elaborare un sistema etico-filosofico atto ad essere corroborato dai massimi testi religiosi; l'autore, del resto, non mette in discussione alcun principio di carattere teologico-scritturale e l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, il fatto che l'uomo rappresenti il vertice di questa creazione nonché il suo lo scopo ultimo, la sussistenza di un'anima “perfetta, saggia ed eterna che non si distrugge con il corpo”¹⁰ sono, insieme al libero arbitrio, punti fermi della sua trattazione¹¹.

Oltre a rappresentare un uso letterario assai consueto all'interno della letteratura ebraica ed islamica dell'epoca (ad esempio anche il contemporaneo *Libro dei caratteri e della condotta* di Ibn Ḥazm propone citazioni coraniche al fine di confermare quanto da lui affermato)¹², l'utilizzazione dei testi, che, più che strumentale, si presenta come funzionale agli intenti persuasivo-retorici del saggio, rimanda verosimilmente anche alla principale fonte non ebraica alla quale Ibn Gabirol fa riferimento per quanto riguarda la filosofia morale e cioè a Galeno, il quale, nella città di Smirne, alla scuola del medioplatonico Albino, era stato messo in contatto non solo con una concezione del patrimonio antico di sostanziale convergenza tra filosofia accademica, peripatetica e stoica, tutte derivanti dall'unico ceppo socratico e tutte opposte all'epicureismo, ma anche con una conoscenza diretta dei classici tale da permettergli di sistemarli in una compagine organica da cui poter attingere con sicurezza ogniqualvolta i temi della trattazione lo richiedessero.

8 V. “Il Tiqqun”, introduzione di Zonta, M., p. 57.

9 V. “Il Tiqqun”, traduzione di Ravenna, A., pp. 58 e 61.

10 V. “Il Tiqqun”, traduzione di Ravenna, A., p. 58.

11 Questo fatto è stato sottolineato sia da Wise, S., *The Improvement*, p. 9 che da Loewe, R., *Ibn Gabirol*, pp. 76-77 e da Schlanger, J., *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968, p. 40; Bertola E., *Salomon Ibn Gabirol*, p. 81, afferma che “Senza il presupposto dell'esistenza di Dio, cade (si può dire) tutta la metafisica, come tutto il sistema gabiroliano”.

12 V. Lomba Fuentes, J., *La corrección*, p. 43.

Galeno, nel *Quod animi mores* presenta, infatti, le proprie opinioni circa la dipendenza delle facoltà dell'anima dai temperamenti del corpo come accreditate dalla generale convergenza delle autorità filosofiche e le ampie citazioni degli autori risultano, appunto, selezionate in tal senso¹³.

Pur rientrando in un genere piuttosto diffuso all'interno della letteratura filosofica medievale in lingua araba, genere al quale appartengono, ad esempio, le "correzioni" del pensatore arabo-cristiano Yahya Ibn 'Adi (874-963) e del filosofo musulmano-persiano Ahmad Miskawayh (†1030), fonte principale del *Libro dei caratteri e della condotta* del cordovano Ibn Hāzīm (994-1063)¹⁴, e che dipende da alcune opere morali di Galeno (e cioè principalmente dal riassunto arabo di un'opera *Sui costumi*¹⁵ oggi non più posseduta, oltre che, almeno per quanto riguarda Ibn Gabirol, dal perduto *De indolentia*¹⁶, dal *De consuetudinibus* e, forse, anche dal *Quod animi mores*), l'opera sviluppa, all'interno del consueto tema della

¹³ Galeno stesso afferma di aver più volte verificato la propria tesi, e cioè che le facoltà dell'anima seguono di temperamenti del corpo, "...non per i miei soli controlli e svariate ricerche, ma sia all'inizio insieme con i miei maestri, sia in seguito con i migliori filosofi" all'inizio del *Quod animi*; v. Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a cura di Manghi, M. e Vegetti, M., p. 95; v anche l'introduzione di Menghi, M., pp. 10 e 19. Sull'utilizzo persuasivo-retorico delle autorità filosofiche v. Galeno, *Opere scelte*, a cura di Garofano, I. e Vegetti, M., Torino 1978, pp. 959 e 962, Ballester, L. G., "La utilizacion de Platon y Aristoteles en los escritos tardios de Galeno", *Episteme* V (1971) 112-133 e Lloyd, G., "Scholarship, Authority and Argument in Galen's *Quod animi mores*", in *Le opere psicologiche di Galeno*, a cura di Manuli, P. e Vegetti, M., Napoli 1988, pp. 14 e ss. L'opera di "fusione" dell'intero patrimonio filosofico della tradizione classica era già stata operata, in ambiente accademico, da Antioco di Ascalona (I secolo a. C.) e proprio da questo sincretismo sarebbe emersa, nel I e II sec. d. C., la corrente di pensiero medioplatonica (v. Vegetti, M., *Filosofia antica. Verità e valori nel pensiero filosofico e scientifico dell'antichità*, Bologna 1992, p. 200).

¹⁴ V. "Il Tīqqun", introduzione di Zonta, M., p. 56 e Lomba Fuentes, J., *La corrección*, p. 43.

¹⁵ "Il Tīqqun", introduzione di Zonta, M. p. 56 e Zonta, M., *Un interprete ebreo delle filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Faquera*, Torino 1995, p. 8, dove si indicano, alla nota 34, i passi del *De moribus* citati da Gabirol (pp. 84-85 e 44-45 della traduzione inglese di Wise, S.). Il testo di Zonta, M. presenta anche, alle pp. 125-145, una versione italiana del compendio arabo del *De moribus*. Sul riassunto arabo al *De moribus* v. Walzer, R., "New Light on Galen's Moral Philosophy", *The Classical Quarterly* 43 (1949) 82-96.

¹⁶ Zonta, M., *La filosofia ebraica medievale*, pp. 72-74; Idem, *Un interprete ebreo delle filosofia di Galeno*, p. 19. Le citazioni dal *De indolentia* riguardano l'analisi dell'ansia.

classificazione dei vizi e delle virtù, una ripartizione delle qualità del tutto inconsueta ed anomala rispetto ai testi sopraccitati. L'elencazione e l'analisi delle varie inclinazioni, che si riporta, attraverso la mediazione galenica, alle problematiche medioplatoniche riguardanti i "modi di rappresentazione della soggettività"¹⁷, a loro volta collegate alle classificazioni di vizi e virtù o cataloghi delle passioni di matrice stoica¹⁸, viene qui, infatti, messa in relazione, non alle quattro virtù cardinali o alla tripartizione dell'anima della tradizione platonica, bensì ai cinque sensi, disposti e descritti secondo l'ordine sia gerarchico che seriale che si ritrova in Aristotele¹⁹. Del tutto "platonica" è invece la strategia educativa di correzione delle passioni mediante una precisa politica di custodia e di dominio da parte della ragione: le passioni risultano, infatti, governabili secondo i meccanismi del controllo razionale esercitato sul comportamento²⁰, controllo che va praticato fin dalla più tenera età, secondo un modello di addestramento alla formazione ottimale

17 Vegetti M., "La terapia dell'anima. Patologia e disciplina del soggetto in Galeno", in Galeno, *Le passioni*, p. 132 e Galien, *L'âme et ses passions*, ed. Barras V.-Bircher T., Morand A.-F., introduction de Stobinski J., Paris 1995, p. XXXI.

18 Sulla tassonomia stoica v. Daraki, M., "Les fonctions psychologiques du logos dans le Stoïcisme ancien", in *Les Stoïcens et leur logique*, Actes du Colloque de Chantilly, Paris 1978, pp. 87-119.

19 La sequenza vista, udito, odorato, gusto e tatto (ARIST., *Hist. Anim.*, IV, 8, 532 b) appare anche in al-Farabi e, in epoca posteriore, a Gabirol, in Averroè (v. Kaufmann, D., *Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physik und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen*, Leipzig 1884, p. 44). P. Carusi "Les cinq sens entre philosophie et médecine (Islâm X^{ème}-XII^{ème} siècles)", *Micrologus* X (2002) 93-4) nota come, all'interno del dibattito fra medici e filosofi, la sopraccitata gerarchia dei sensi risulti ribaltata per i primi rispetto ai secondi in quanto i sensi più importanti per il medico (tatto, gusto e odorato) sono invece gli "ultimi" per il filosofo. I Fratelli della purezza, nell'*Epistola 5 sulla musica* antepongono l'udito alla vista (v. Bausani A., *L'Enciclopedia*, p. 65) come del resto nell'elencazione dei sensi contenuta nell'*Epistola 33 sui principi razionali secondo l'opinione degli Iḥwān al-Ṣafā'*, Beirut 1957, vol. III, pp. 206-207 (v. qui, nota 53), mentre descrivono un ordine dal meno (tatto, odorato, gusto) al più spirituale (udito e vista) nell'*Epistola 24 Sul senso ed i sensibili* (v. Baffioni, C. "Les sens chez les Iḥwān al-Ṣafā' et l'héritage aristotélicien", in *Micrologus* X (2002) 467); anche Dieterici, F., *Die Naturanschauung der Araber un die Naturphilosophie im X Jahrhundert*, Lepzig 1861 (rist. anastatica Hildersheim 1969), p. 198, cita, a proposito dei Fratelli della purezza, un ordine dei sensi degli animali "superiori" che inizia col tatto, al quale seguono gusto, odorato, vista ed udito.

20 Vedremo più tardi che il controllo riguarda anche la condotta percettiva, la quale deve essere sottoposta ad un "dosaggio" nell'uso dei sensi.

dell'individuo inserito nella società che Gabirol presumibilmente desume dal compendio arabo al *De moribus* e dal *De consuetudinibus* di Galeno²¹ anche se qualche suggestione potrebbe essergli derivata dalla tradizionale concezione ebraica delle due inclinazioni creative insite nell'uomo, quella al bene e quella al male (*jèser ha-tov* e *jèser ha-rà*), inclinazioni entrambe necessarie alla vita in quanto costituenti lo stimolo all'attività umana ed entrambe potenzialmente finalizzate al positivo qualora la seconda sia debitamente contenuta e convogliata²². Mancando la tripartizione dell'anima ed, in particolare, la divisione fra anima concupiscibile ed anima irascibile, la disciplina delle qualità dell'anima di Gabirol non implica, infatti, quella netta differenziazione nel trattamento delle passioni provenienti dai due diversi tipi di attività extra razionale che Galeno descrive²³ e cioè, da una parte, un atteggiamento di totale repressione della loro soddisfazione nei confronti dei desideri provenienti dall'anima concupiscibile al fine di annientarne completamente il vigore, in un atteggiamento del tutto analogo a quello che deve essere adottato nei confronti di animali selvatici e non addomesticabili o particolarmente violenti quali il cinghiale ed il caprone, oltre che con gli schiavi e con i bambini cattivi²⁴ e, dall'altra, l'applicazione di un sistema di ammaestramento e conformazione (*paideusis*) nei confronti di quelle derivanti dall'anima irascibile, sistema atto non a ridurre il vigore originario, ma a servirsene "come di un alleato" contro i derivati dell'anima concupiscibile nonché ad indirizzarli verso gli obiettivi auspicati esattamente con la medesima tecnica che deve essere utilizzata con animali

²¹ Il programma platonico di correzione della natura mediante una politica dell'educazione viene descritto nelle *Leggi* e nella *Repubblica*, opere delle quali risulta che Galeno abbia composto dei compendi, oggi perduti, ma probabilmente utilizzati da al-Farabi (*Leggi*), Averroè (*Repubblica*) Moshe Ibn 'Ezra (*Leggi*) e Ibn Falquera (*Repubblica*); v. Zonta, M., *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Brescia 1966, pp. 55, 59, 212 e Idem, "Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale", parte prima, *Annali dell'Istituto universitario medievale*, 57 (1997) 114.

²² Sulle due inclinazioni v. *Encyclopaedia Judaica*, Cd-rom Edition, Jerusalem 1997, alla voce *Inclination, Good and Evil* di S. Rosenblatt.

²³ V. Vegetti, M., "La terapia dell'anima", pp. 143-144.

²⁴ V. *La diagnosi delle passioni e degli errori propri di ciascuno*, I, 6, in Galeno, *Le passioni*, p. 40. Sui bambini cattivi v. anche Galeni *De placitis Hippocratis et Platonis Libri novem*, 5, in *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. Kühn, C. G., Lipsiae 1825, t. V, pp. 459 e ss.

domestici quali, ad esempio, i cavalli ed i cani²⁵ oltre che con i bambini buoni, con uomini *imperiti* e con alcuni barbari quali gli Sciti ed i Galati²⁶, nei quali bisogna esercitare la prontezza all'obbedienza senza avvilirne la forza. Questa seconda strategia è, quindi, contraddistinta non da un disegno di repressione e censura totali (*kolazein*), ma da un intento di correzione/raddrizzamento (*epanorthosis*) precoce e continuo, del tutto analogo all'operazione prodotta dal contadino al fine di ottenere l'uva dalla vite²⁷. E' chiaro che per Gabirol è solamente la seconda strategia quella da utilizzare, strategia che, del resto, si accorda perfettamente con la disciplina dello *jèser ha-rà*, le cui aspirazioni all'appagamento non devono in alcuno modo essere soppresse, ma solo demarcate e circoscritte, pena l'estinzione dell'uomo stesso²⁸.

Non è invece recuperata la tesi, esplicitata nel *Quod animi*, che, essendo le facoltà dell'anima dipendenti dal temperamento degli organi, l'unica cura adatta alle discrasie della psiche sarebbe la terapia medica della parte del corpo implicata;

²⁵ V. riassunto del *De moribus*, in Zonta, M., *Un interprete*, p. 127, *La diagnosi*, I, 6, in Galeno, *Le passioni*, pp. 39-40 e *De placitis*, III, 3, ed. cit. pp. 302-303; il rapporto fra ragione e anima concupiscibile è del tutto analogo a quello fra cavaliere e cavallo e cacciatore e cane.

²⁶ V. *De placitis* III, 3, ed. cit. p.303.

²⁷ V. *La diagnosi*, I, 7, in Galeno, *Le passioni*, p. 48. Il termine *epanorthousthai*, come del resto quello di *kolazein* (*ta epithymia*) si ritrova in Platone, *Leggi*, I, 644A-B; sulla possibilità della correzione "ortopedica" della natura mediante l'intervento educativo in Platone v. Vegetti M., "Il bambino cattivo: un problema dell'antropologia stoica", in *Per una storia del costume educativo (età classica e Medio Evo)*, *Quaderni della Fondazione G. Feltrinelli*, N. 23 (1983), pp. 55 e ss.

²⁸ "Se non fosse per questa inclinazione, nessuno edificherebbe una casa, sposerebbe una moglie, genererebbe figli o si affaccenderebbe in negozi" (*Gen. R.*, IX, 7); per Shabbatai Donnolo l'inesistenza dello *jèser ha-rà* porterebbe non solo all'estinzione dell'uomo, ma del mondo stesso in quanto Dio ha creato ha creato quest'ultimo "solo perché gli uomini avessero a sistemarlo..." (*Sefer Chakhmoni*, parte prima, in *Sefer Yetzirà. Libro della formazione con il commentario Sefer Chakhmoni (Libro Sapiente) di Shabbatai Donnolo*, traduzione di Mancuso, P., a cura di Sciunnach D., Milano 2001, p. 79; v. anche G. Sermoneta, "Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'occidente latino (riflessioni sul "Commento al Libro della Creazione" di Rabbì Sabbetai Donnolo, in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1980, XXVI, tomo II, pp. 898-899, nota 51: il riferimento scritturale è probabilmente *Gen.*, II, 3). Anche il compendio del *De moribus* afferma che il Creatore ha posto l'anima appetitiva nell'uomo perché "necessaria alla vita ed alla procreazione"; v. Zonta M., *Un interprete*, p. 126.

questa assunzione avrebbe, infatti, da una parte fatto cadere i principi della libera volontà e della responsabilità morale della persona, principi sostenuti da Gabirol in questo come in altri testi²⁹, intaccando, in tal modo, quella possibilità di un'etica filosofica suffragata da testi religiosi che l'autore tenta di esprimere, mentre dall'altra, essa avrebbe posto il medico e non l'individuo, debitamente istruito dal filosofo morale, ad assumere il controllo sulla disciplina del comportamento. Secondo Gabirol, non è sul temperamento dei vari organi del sistema percettivo che si deve operare, ma sul loro esercizio, il quale, al fine di ottenere un effettivo progresso etico, deve essere debitamente controllato e proporzionato dall'individuo in modo del tutto analogo a quello operato dal medico diligente che dispone la ricetta ed ordina le dosi delle varie componenti a seconda di ciò che egli ritiene possa determinare un effetto adeguato³⁰; le malattie dell'anima non possono, del resto, in alcun modo essere curate mediante la terapia farmacologica e/o dietetica del corpo in quanto, per esse, "...non è possibile trovare una cura...se non mediante la medicina spirituale..."³¹. Fermo restando che l'*habitus* non è immutabile, ma può essere modificato ed affinato, è unicamente l'esercizio della virtù, qualità di carattere "derivato", acquisita mediante l'azione di controllo e sottomissione all'intelletto, ad essere in grado di correggere ed assestare al meglio i fattori

²⁹ V. ad esempio, Wise, S., *The improvement*, pp. 48-49 e nota 1; Gabirol interpreta il passo del salmo 37, 23 "I passi dell'uomo dabbene sono diretti dall'eterno" negando che esso denoti una predestinazione divina e sottolineando il fatto che appartiene a Dio solo la ricompensa e la punizione di atti che sono totalmente liberi; è evidente, oltre all'aderenza alla tradizione scritturale e rabbinica, l'influsso della teologia mu'tazilita di contro a quella asharita. Tematiche relative al peccato ed alla penitenza vengono trattate anche nella *Corona reale*.

³⁰ "...se l'uomo sarà saggio si servirà di essi (i sensi), ma si asterrà dall'usarne in modo[misura] non adatto e sarà come un medico diligente il quale dispone la ricetta ed ordina di ogni medicamento quantità determinata ed i medicamenti saranno di diverso peso secondo quello che egli ritiene essere l'effetto della loro quantità e non si accontenta finché non li divide in modo da evitare danni"; "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna A., p. 61. Il passo verosimilmente si richiama direttamente a Saadiyah Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trattato X, cap. I, ed. Rosenblatt, S., New-Haven-London 1976, p. 358, ma potrebbe anche riportarsi alla ricerca di una proporzione perfetta nella composizione delle medicine, utili in determinate relazioni quantitative, dannose in altre, di cui parlano i Fratelli della purezza nel *Sesto trattato*, che ha per argomento le proporzioni (v. Bausani, A., *L'enciclopedia dei Fratelli della purezza*, Napoli 1978, pp. 25 e 67).

³¹ V. M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale*, p. 72, Wise, S., *The Improvement*, p. 78.

“naturali” connessi ai presupposti fisiologici dell'uomo, mentre, al contrario, una situazione di “vizio” può apportare una serie di affezioni fisiche legate ad un fattore comune; è il caso, ad esempio, della codardia, che, è in grado di provocare, fra l'altro, gotta, sciatica, elefantiasi ed altre patologie, tutte derivanti dalla cattiva digestione, specialmente se questa qualità negativa si impone all'interno di una disposizione flemmatica e durante l'età matura³². L'insorgenza e le manifestazioni delle affezioni dell'anima devono, infatti, essere collegate anche alla prevalenza, all'interno del corpo umano, di uno dei quattro umori e della relativa coppia di qualità³³, attuando, sulla base della tradizione medica, la consueta, sistematica connessione fra fattori fisici e fattori della personalità secondo la teoria psicosomatica dei temperamenti di derivazione ippocratico-galenica³⁴. In Gabirol

³² V. Wise, S., *The Improvement*, p. 101.

³³ E spesso anche alle stagioni dell'anno e della vita; ad esempio l'orgoglio è collegato all'età giovanile e al temperamento giallo-caldo e cioè bilioso (la caratteristica della bile è quella di “montare”; v. Wise S., *The Improvement*, p. 55); anche l'impudenza è legata al temperamento bilioso (*ibidem*, p. 67; la cura consiste nella “terapia dei contrari” e cioè nel far mente locale alla grandezza della creazione ed al valore di uomini veramente virtuosi e grandi); i sintomi dell'amore sono più evidenti nel temperamento sanguigno, nella giovinezza ed in primavera (*ibidem*, p. 68); la gioia è presente nelle persone di temperamento caldo-umido, come quello del sangue, nelle costituzioni sane ed in tarda età (insorge però anche quando le speranze, ben ordinate e mai “confuse”, sono esaudite e quando non sono state sperimentate sofferenza ed afflizioni, *ibidem*, p. 77); l'ansia è fredda e secca, come la bile nera, comune a quasi tutti gli uomini (solo chi è dotato di “anima superiore e di nobili disegni” ne è privo), è tanto più difficile da curare quanto più essa è radicata nell'anima e si manifesta con una sintomatologia riscontrabile nel volto del sofferente (*ibidem* p. 78 e traduzione di Zonta, M., *La filosofia ebraica medievale*, pp. 72-73); la generosità è di natura biliosa e insorge in persone prive di cattive qualità e di natura pura e nobile (v. Wise S., *The Improvement*, p. 91); il coraggio è legato al temperamento sanguigno, al cuore grande, all'abbondanza di vene ed alle braccia lunghe (*ibidem*, p. 98). V. S. Horovitz, *Die Psychologie Ibn Gabirols*, in *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Heft II, A., Breslau 1900, pp. 142-143, nota 164.

³⁴ Galeno eredita la teoria umorale fissata nello schema quaternario, che in tale forma entra nel mondo arabo (v. la *Isagoge ad Technè Galieni* di Johannicius-Ḥunain ibn Ishāq, ed. Maurach, G., *Sudhoffs Archiv* 62 (1978) 148-174; v. anche la tr. italiana parziale in Agrimi J.-Crisiani C., *Malato, medico e medicina nel medioevo*, Torino 1980, pp. 259-263), dall'ippocratico *La natura dell'uomo* (cap. IV), l'unico scritto del *Corpus* in cui gli umori e cioè gli elementi costitutivi dell'uomo siano, appunto, quattro, associati alle quattro qualità primarie, predominanti nel corpo in una delle quattro stagioni e causa, nelle loro alterazioni, di quattro tipologie fisio-pato-

quest'ultimo elemento non rappresenta, però, solo uno schema atto alla descrizione delle varie sfaccettature della sfera interna ed esterna dell'individuo, ma viene fruttuosamente inserito in un complesso sistema di rappresentazione ed interpretazione del mondo fisico che va dalla cosmologia alla psicologia e che si basa non solo sul presupposto di relazione analogica fra micro e macro-strutture, ma anche, presumibilmente, sulla simbologia dei numeri e cioè sulla loro conformità colle strutture del cosmo e sulla loro capacità di rappresentarlo. L'uomo si prospetta, infatti, secondo Gabirol, che in questo segue fedelmente Shabbatai Donnolo e la sua fonte, Isaac Israeli, oltre che l'*Enciclopedia dei fratelli della purezza*³⁵, come un microcosmo, un piccolo mondo fondato sui quattro umori corrispondenti ai quattro elementi ed alle quattro qualità del grande mondo e questo modello di corrispondenze analogiche,

psicologiche; Galeno reputa questo schema centrale nella teoria di Ippocrate (l'autenticità delle opere del *Corpus* viene, infatti, misurata proprio in base alla loro corrispondenza con le tesi di questo scritto), adottando questa teoria umorale e considerandola come pietra angolare delle proprie dottrine; v. Lloyd, G., *Le scienze biomediche nell'antichità greco-romana*, in *Storia delle scienze, Natura e vita dall'antichità all'Illuminismo*, p. 94. L'importanza de *La natura dell'uomo* anche nell'interpretazione dell'autorità platonica da parte di Galeno è sottolineata da Ballester, L. G., "La utilización", p. 117.

- ³⁵ V. *Sefer Yetzirà con il commentario Sefer Chakhmonì (Libro Sapiente) di Shabbatai Donnolo*, p. 91; la composizione del mondo e dell'uomo su quattro elementi è verosimilmente tratta da Donnolo da Isaac Israeli, il quale, a sua volta, dipende, secondo Wise, S., (*The Improvement*, p. 13), dal *Sefer Yetzirà*. Sulle descrizioni correlate dei quattro elementi, qualità e umori nel mondo e nell'uomo in Isaac Israeli, descrizione prevalentemente legata al concetto di "natura", v. Altmann, A.-Stern, S. M., *Isaac Israeli*, Oxford 1958, pp. 50 (*The Book of Definitions*), 83 (*The Book of the Substances*) e 122-3 (*The Mantua text*). Benchè il tema microcosmo-macrocosmo sia presente nella tradizione midrašica precedente a Donnolo, è lui che lo rielabora in modo da "applicare l'analogia fra macrocosmo e microcosmo a tutti i piani della realtà (fisica, metafisica, astrologica, fisiologico-medica e strutturale)..."; v. G. Sermoneta, "Il neo-platonismo", p. 915-16). I *Fratelli della purezza* non solo dedicano al tema micro-macrocosmo un'intera epistola, la XII, ma il tema della correlazione e della corresponsione fra elementi del grande e del piccolo corpo viene trattata anche all'interno di brani che si riferiscono alla numerologia che la prof. Carmela Baffioni mi ha gentilmente messo a disposizione nella sua traduzione italiana; secondo Bausani, A. (*L'enciclopedia*, p. 12) il "filo rosso unitario" che unisce tutte le epistole è proprio "l'idea della sostanziale unità di microcosmo e macrocosmo". Sul tema del microcosmo nella cultura ebraica v. Altmann, A., *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New-York 1969, pp. 15 e 19-28; Schipperges, H., "Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts",

simmetriche e simpatetiche si rivela, nel suo caso, particolarmente fecondo. Sono, infatti, la conformità, la proporzione nonché la sostanziale interrelazione delle sopraccitate entità che rendono possibile il radicamento corporeo delle qualità o passioni dell'anima e cioè di quelle potenzialità che il comportamento etico è in grado di tradurre in atto e rendere operative in quanto sono proprio gli organi percettivi, nel loro assetto umorale, corrispondente a quello elementare del mondo, nonché nel loro funzionamento, subordinato alla *temperatura* qualitativa degli umori stessi³⁶, che fondano queste dotazioni. Oltre che di ricercare ed analizzare gli elementi primari e costitutivi della complessa struttura psichica dell'uomo, si tratta, quindi, di trovare per essa, data la sussistenza di una precisa correlazione e consonanza fra le serie dei numeri ed i gradi delle entità naturali³⁷, un'adeguata espressione anche numerica, inquadrandola alla luce del principio di isonomia, elemento tradizionalmente considerato come essenziale all'intera compagine tanto

in *Antike und Orient im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia, Band 1, ed. P. Wilpert, Berlin-New-York 1971, pp. 146-7 e G. Vajda, "La Philosophie et la Theologie de Joseph ibn Çaddiq", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 17 (1949), soprattutto pp. 96-97; sul tema del microcosmo in Gabirol v. Schlanger J., *La philosophie*, pp. 313-316.

³⁶ La miscela delle quattro qualità elementari costituenti i quattro elementi realizza il temperamento (*krasis*) degli umori, che rappresentano l'attualizzazione, all'interno del microcosmo, delle qualità-elementi fondamentali del mondo fisico; il funzionamento sia delle parti omogenee del corpo umano (ossa, carne, nervi ecc.) che di quelle organiche (mani, ecc.), che sulle prime si formano, dipende, appunto, oltre che dalla *symmetria* delle parti organiche, dalla mescolanza proporzionata delle qualità delle parti omogenee (v. Barras, V.- Birchler, T., "La perfection de l'homme selon Galien", *Equinoxe* 11 (1994) 29-30 e Vegetti M., "La terapia dell'anima", pp. 135-6).

³⁷ La corrispondenza, probabilmente basata sulla lettura dell'*Enciclopedia dei Fratelli della purezza*, è asserita nella *Fons vitae*, IV, 13, ed. Baeumker, C., in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster 1895, p. 239, 5-17 (v. in particolare righe 12-14: "et omnino cum consideraveris omnia quae sunt, invenies ea ordinata et constituta secundum naturam numeri,.."); cfr. Schlanger, J., *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, p. 96 e Bertola, E., *Salomon Ibn Gabirol*, p. 71. Una delle fonti di questa concezione è, verosimilmente, *L'Enciclopedia dei Fratelli della purezza*; nell'*Epistola 33 sui principi razionali secondo l'opinione degli degli 'Ihwān al-Şafā'*, p. 205, 12-13, ad esempio si afferma: "...non c'è nessuno fra i numeri per il quale il Creatore... non abbia creato un genere fra gli esistenti corrispondente a quel numero, piccolo o grande..." (traduzione di Baffioni, C.). Cfr., a questo proposito, Marquet, Y., *La philosophie des Ihwān al-Şafā'*, Paris-Milan 1999, pp. 42-44, 303 e Bausani, A., *L'enciclopedia*, p. 139.

del macro quanto del micro mondo, dal complesso cosmico e biologico ai valori morali³⁸.

Gabirol disegna, a questo scopo, uno schema di venti qualità dell'anima collegate ai cinque sensi e disposte in una serie quadripartita di vizi e virtù considerati a coppie di contrari, in un'opposizione tassonomica che, più che riferirsi ai quattro generi principali di passioni riconosciuti dagli stoici³⁹, generi articolati sulle coppie piacere/dolore, desiderio/paura, più verosimilmente si potrebbe riportare alla concezione della dialettica delle due inclinazioni creative, al bene e al male (*jèser ha-tov* e *jèser ha-rà*), poc'anzi richiamata.

In questa rappresentazione la numerologia parrebbe assumere un carattere non irrilevante; sia sul versante della tradizione greco-ellenistica ed islamica che di quella ebraica i "valori" inerenti ai numeri quattro, cinque e venti presentano, infatti, caratteristiche particolarmente concordanti con le concezioni ed i testi alle quali l'autore, direttamente o indirettamente, fa riferimento. Il quattro, numero dell'ordine materiale⁴⁰, all'interno dell'*Enciclopedia dei fratelli della purezza* e cioè di una delle principali fonti di Gabirol per quanto riguarda la scienza antica, è il numero che, in corrispondenza con i propri "gradi" (unità, decine, centinaia e migliaia) e con le entità spirituali superiori (Dio, intelletto agente, anima universale e materia prima), raffigura e configura non solo gli elementi, le "nature" o qualità e gli umori, ma anche le stagioni dell'anno e della vita, le direzioni del mondo, i venti, nonché l'intera gamma dei "generati", e cioè i minerali, le piante, gli animali e l'uomo⁴¹. Il quattro

³⁸ V. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983, p. 8 e ss. Sul concetto di *ison* in Galeno v. Pigeaud, J., "L'esthétique de Galien", *Metis* VI (1991) 9 e ss; sull'importanza delle proporzioni nel pensiero dei *Fratelli della purezza* e sulla loro gerarchia, all'apice della quale sta la proporzione i cui membri sono ordinati secondo una serie armonica, cfr. Bausani, A., *L'enciclopedia*, pp. 25-26 e 65-67.

³⁹ V. M. Daraki, "Les stoïciens", pp. 89 e ss. e Vegetti, M., "La terapia dell'anima", p. 140. La tassonomia di Gabirol è, invece, la seguente: dalla vista derivano superbia ed umiltà, ritegno ed impudenza; dall'udito odio ed amore, clemenza e durezza d'animo; dall'odorato ira e benevolenza, invidia e sollecitudine; dal gusto gioia ed afflizione, sicurezza e incertezza; dal tatto generosità ed avarizia, coraggio e codardia.

⁴⁰ Cfr. *Fons Vitae*, ed. Baeumker, C., p. 239, 11-12: "...et forma naturae est similis quatuor, quia natura habet quatuor vires".

⁴¹ V. *Epistola I Sul numero*, Beirut 1957, vol. I, pp. 52-53, traduzione di Baffioni, C.: "...il Creatore... pose la maggior parte delle entità naturali come quadruplici: per esempio le quattro nature, che sono il caldo, il freddo, l'umido e il secco; i quattro elementi, che sono il fuoco, l'aria, l'acqua e la

è, però anche il numero che, nella tradizione pitagorica, designa la giustizia intesa come equilibrio o giusta proporzione delle parti⁴² e questo ci porta a qualche considerazione riguardante il significato della lettera *dalet* (ד), lettera che, essendo la quarta nell'ordine seriale dell'alfabeto ebraico, indica, appunto, il valore numerico di "quattro"; ogni lettera dell'alfabeto, formato, secondo il *Pirkei Avot*⁴³, insieme alla scrittura, al crepuscolo del sesto giorno e cioè al crinale fra l'ordine naturale del mondo creato e la cessazione della creazione stessa e derivando, proprio da questo carattere di elemento ultimo/ultimativo, un rilievo particolare⁴⁴, possiede ed indica, infatti, almeno a partire dal secondo secolo a. C., un preciso valore numerico, fornendo, in questo modo, gli strumenti anche ad un indirizzo esegetico, quello della *gematria*, il quale, pur non essendo giudicato atto a dar luogo a conclusioni di carattere normativo-legale, rappresenta, all'interno della tradizione ebraica, un indirizzo culturalmente assai significativo⁴⁵. Ora *dalet* allude, nella sua forma e nel suo nome (ogni lettera è, infatti, forma e nome oltre che numero⁴⁶)

terra; i quattro umori, che sono il sangue, il flemma e le due bili, la bile gialla e la bile nera; le quattro stagioni, che sono la primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno; le quattro direzioni, e i quattro venti: l'orientale, l'occidentale, il meridionale e il settentrionale; i quattro poli - del sorgere e del tramontare, del cielo e della terra -; i quattro generati, che sono i minerali, le piante, gli animali e l'uomo. E secondo questa esemplificazione la maggior parte delle entità naturali sono quadruplici. E sappi che la maggior parte di queste entità naturali si presentano come quadruplici per la provvidenza del Creatore ..., e per decreto della Sua sapienza, perché i gradi delle entità naturali fossero in corrispondenza delle entità spirituali che sono al di sopra di quelle naturali, e incorporee. Infatti, le cose che sono sopra le naturali sono secondo quattro gradi: il primo è il Creatore..., poi sotto di Lui l'Intelletto Universale Agente, poi sotto di esso l'Anima Universale e infine, sotto di essa, la Materia Prima, e tutti questi sono incorporei." V. anche la numerologia dell'*Epistola 33*, pp. 204-205.

⁴² V. Endres, F. C.-Schimmel, A., *Dizionario dei numeri, storia, simbologia, allegoria*, Como 1991 (traduzione italiana di *Das Mysterium der Zahl*, Köln 1984), p. 24; il quattro è il prodotto di fattori identici e primo numero quadrato.

⁴³ V, 7 (le lettere dell'alfabeto e la scrittura sono fra delle dieci cose create all'entrata del sabato); v. anche *Pessahim 54 a*; cfr. Sirat, C., *La lettre hébraïque et sa signification*, Paris-Jerusalem 1981, p. 19.

⁴⁴ V. *Pirque Aboth. Morale dei maestri*, tr. di Y. Colombo, Assisi-Roma 1977, nota 7, p. 53.

⁴⁵ La *gematria* rappresenta uno dei trentadue tradizionali modelli ermeneutici di interpretazione dei testi sacri (v. *Baraita of 32 rules*, n. 29) e consiste, appunto, nel definire un termine o un gruppo di termini mediante il valore numerico delle lettere che li compongono. Anche nel mondo islamico le lettere hanno un valore numerico; v. Marquet, Y., *La philosophie*, p. 320.

⁴⁶ V. Sirat, C., *La lettre hébraïque*, p. 22; nome e numero possono essere quelli delle lettere ideali, non scritte, mentre la forma è qualità delle sole lettere scritte.

ad una porta (*delet*) aperta, segno di relazione e a chi vi bussa in stato di necessità materiale (*dal*), focalizzando, in tal modo, la centralità delle problematiche morali e, soprattutto, di quelle riguardanti i doveri etico-normativi della redistribuzione dei beni (*zedakah*)⁴⁷, redistribuzione alla quale Gabirol stesso accenna nella sua analisi della generosità e dell'avarizia, riferendone, secondo un'interpretazione che appare anche nel *Talmud* e nella tradizione omiletica (*midràš*), sia il senso letterale, e cioè quello riguardante le oblazioni, che quello "nascosto" e cioè la trasmissione della scienza⁴⁸, e sottolineandone, oltre alle ripercussioni sociali⁴⁹, il vantaggio, materiale e morale, del singolo individuo⁵⁰.

Il cinque e cioè la lettera *hei* (ה) indica invece, nella tradizione rabbinica, la compiutezza del mondo creato⁵¹, mentre in quella greco-ellenistica esso rappresenta

⁴⁷ *Shabbath*, 104 a; v. Levy, G., *Alfabeto*, S. Salvatore Monferrato, 1996, pp. 18-19. L'assistenza materiale a chi è in stato di necessità non è un atto di "grazia", ma rappresenta, in quanto atto di equità/equilibrio, una precisa normativa; tutti i beni degli uomini sono, in realtà, beni di Dio, cui appartiene la terra e tutto ciò che in essa è contenuto e, quindi, con la *zedakah* si assicura semplicemente una più equa redistribuzione dei beni stessi.

⁴⁸ *Sanhedrin* 91 ("Il Tiquun", traduzione di Ravenna A., p. 71, nota 102); *Midraš Bemidbar Rabbah*, par. 15 (v. Wise, S., *The Improvement*, p. 97, nota 2). Secondo Lomba Fuentes, J., *La corrección*, p. 126, nota 104, la distinzione fra le due interpretazioni è tipicamente islamica e presente soprattutto nella tradizione sciita.

⁴⁹ Quello delle ripercussioni sociali è, del resto, un elemento presente nella trattazione di quasi tutte le dotazioni dell'animo, sempre descritte sullo sfondo dell'interazione sociale, segno, questo, della connotazione prettamente urbana del testo, come, del resto degli scritti morali di Galeno (v. Vegetti M., "La terapia dell'anima", p. 142).

⁵⁰ Secondo il *Talmud* (*Ketubot* 66b) la redistribuzione dei beni, oltre a rappresentare un elemento socialmente indispensabile (v. anche *Pirkei Avot*, 3, 18: "...le decime sono l'argine della ricchezza..." e *Talmud, Shabbath* 119 a), preserva ed accresce anche la ricchezza individuale di chi dona; Gabirol accenna a questa prerogativa nella trattazione della generosità (Wise, S., *The Improvement*, p. 94). Il fatto che il beneficio dalla *zedakah* sia diretto più al donatore che al beneficiario è sottolineato in *Lev. R.*, XXXIV, 8.

⁵¹ Secondo il *Talmud* (*Menachot* 29 b), Dio usò le lettere *iod* (י) e *hei* (ה), lettere che formano il Nome Divino, per creare l'universo; con la lettera *iod* creò il mondo a venire, con la lettera *hei* questo mondo; v. Levy, G., *Alfabeto*, p. 20. Cfr. anche *Alfabeto di rabbi 'Aqiva*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVII*, a cura di Busi G.-Loewenthal, E., Torino 1995, p. 112: "*He*. La *he* non è altro che l'ineffabile nome di Dio, sia benedetto, con cui fu creato il mondo tutto, come è detto: *Così furono compiuti i cieli e la terra* (*Gen. 2. 4*): qui non si leggono *furono compiuti* (*be-hibbar'am*), bensì 'con la *he* li compì' (*ba-he bar'am*)".

il numero che, per eccellenza, connota l'intera gamma dell'elemento vivente; per Filone, ad esempio,

“Dio si accinse a plasmare le specie.... degli esseri viventi cominciando il quinto giorno perché riteneva non vi fossero due cose legate da parentela più stretta che il numero 5 con le creature viventi. In nulla gli esseri animati differiscono dalle cose inanimate più che nella capacità di sensazione: la quale si divide in cinque parti...”⁵²

e cioè nei cinque sensi. Per i *Fratelli della Purezza*⁵³ cinque non sono solo i sensi che si trovano negli animali di costituzione completa, ma anche i “generi” degli animati (uomo, uccello, pesce, bipede e quadrupede, invertebrato) nonché le componenti comuni a tutto il mondo vegetale (radice, fusto, foglie, fiori e frutti). Il venti, infine, numero che nella *Bibbia*, rappresenta un'importante età di passaggio nella vita (è, ad esempio, l'età del servizio militare⁵⁴), è indicato, nella tradizione ebraica, dalla lettera *kaf* (כ), lettera che indica la compiuta realizzazione e che riproduce, in qualità di forma oltre che di significato, una “corona” (*keter*, כתר),

⁵² *La creazione del mondo secondo Mosè*, in *La filosofia mosaica*, Milano 1987, pp. 61-62 (*De opificio mundi*, XX, 62); ringrazio la collega Francesca Calabi per avermi indicato il passo.

⁵³ V. *Epistola 33*, pp. 206-207, traduzione di Baffioni, C.: “E i cinque generi degli animali[,] cioè: uomo, uccello, pesce (al-sā'ih), bipede e quadrupede, e invertebrato. E i cinque sensi [che] si trovano negli animali di costituzione completa e cioè: udito, vista, odorato, gusto e tatto. E le cinque parti [che] si trovano nelle piante e cioè: radice, fusto, foglie, fiori e frutti.” Cfr. anche dall'*Epistola 40 Sulle cause e gli effetti*, vol. III dell'ed. cit., p. 380; è da notare come anche Ruggero Bacono, nel *Secretum secretorum* (ed. Steele, R., Oxford 1920, p. 134, 20-30) affermi “Constitutio ergo et existencia corporis existit in istis quinque sensibus prenominatis. Perfeccio ergo cujuslibet rei est in .5. rebus...Et genera animalium sunt .5. scilicet homo, volatile, et aquaticum et gressibile, et quod serpit supra ventrem. Et quinque sunt sine quibus non perficitur aliqua planta que nascitur ex terra nisi concurrant et convenient in ea, et sunt stirpes et rami et folia et fructus et radices”. Cinque è anche il numero dei principi (volontà divina, materia, intelletto, anima e natura) che sono all'origine del mondo secondo il *Libro delle cinque sostanze* dello Pseudo-Empedocle, testo che Gabirol conosce (v. Kaufmann, D., *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899): la pentade si ritrova in Geber, Picatrix (v. Schlanger, J., *La philosophie*, p. 88), Razes ed al-Kindi (v. Endres, F. C.- Schimmel, A., *Dizionario dei numeri*, p. 116).

⁵⁴ V. *Num.* 1, 3. Nelle società arcaiche il 20 era figurativamente connotato dal disegno di un uomo (fornito di due mani e due piedi con cinque x quattro dita); v. Foster Hopper, V., *Medieval Number Symbolism. Its sources, Meaning and Influence on Thought and Expression*, New-York 1938 (rist. 2000), p. IX.

termine, quest'ultimo, che non a caso appare anche nel titolo di un famoso poema di Gabirol, la *Corona regale*⁵⁵.

Il fatto che il numero complessivo delle 5 x 4 dotazioni dell'anima sia 20 è, infine, ripetuto dall'autore un preciso numero di volte (tre)⁵⁶, numero verosimilmente ritenuto particolarmente atto a favorire la riuscita del proprio obiettivo; l'uso della triplice ripetizione liturgica delle formule benedicienti e di preghiera era ed è, del resto, assai comune sia in ambito religioso che magico-propiziatorio⁵⁷.

Al di là dell'analisi dei vizi e delle virtù che Gabirol descrive, desidererei sottolineare alcuni elementi che mi paiono non insignificanti nonché suggerire alcune eventuali linee di ricerca. Prima di tutto è da evidenziare la particolarità del radicamento corporeo delle qualità dell'anima ideato da Gabirol e cioè il fatto che il sistema percettivo, lungi dall'avere una mera funzione di mediazione e tramite tra sfera psichica, corpo e mondo esterno, rappresenta, invece, l'elemento base su

⁵⁵ Il *Talmud* (*Shabbat* 104 a) utilizza la sequenza alfabetica per affermare che “se fai ciò che נ-ב-ט-י dice, e cioè se studi la *Torah* e agisci a fin di bene, allora י-ה-ו-ה, Dio, ti darà ו-ה-ו-ט, sostentamento, accettazione, bontà e successione. Infine, Egli ti metterà un כתר (*keter*, corona)”; v. Levy, G., *Alfabeto*, p. 32. Le corone, secondo il *Pirkei Avot* (4, 17) sono tre, quella della *Torah*, quella del sacerdozio e quella del regno, sulle quali, tuttavia, eccelle quella del buon nome (si ribadisce cioè la superiorità dei valori morali, che sono alla portata di tutti, sui valori che subiscono una selezione di casta e/o di intelletto; v. ed. Y. Colombo, p. 43).

⁵⁶ V. Wise, S., *The Improvement*, pp. 37, 51, 54.

⁵⁷ V. ad esempio la benedizione di Aronne (*Numeri* 6, 24-26), l'asserto di *Isaia* 6, 3 (“Santo, santo, santo è il Dio degli eserciti”), l'uso musulmano di convalidare il giuramento utilizzando tre diverse formule di impegno ‘in Dio’ ecc.; cfr. Endres F. C.- Schimmel, A., *Dizionario dei numeri*, pp. 79-81. Aristotele (*De caelo*, I, 1, 268 a 14-16) testimonia che “avendolo direttamente dalla natura quasi legge di essa, ci serviamo di questo numero [tre] anche nei riti che celebriamo in onore degli dei”. Il *Talmud* (*Gevurot* 58) afferma che la *ghimel* (ג), che equivale al numero tre (e che, rappresenta, insieme alla *dalet* ד la beneficenza, focalizzando sia l'importanza che il buon fine di questa normativa), denota la capacità di neutralizzare le forze contrastanti per unirle in una unità più coesa e duratura; v. anche *Eccl.* 4, 12: “La corda a tre capi non si distaccherà facilmente”. La *ghimel* è, inoltre, termine imparentato, nella sua struttura, con *gamol*, che significa nutrire fino alla maturazione (v. ad es. svezzare) ed il portare a maturità e non-dipendenza è considerata azione particolarmente costruttiva oltre che buona (ad esempio *gemilut ḥasadim*, letteralmente conferimento di benevolenza, significa sia conferimento di denaro che azione buona per eccellenza); v. Levy, G., *Alfabeto*, pp. 16-17.

cui il complesso sistema di dotazioni che l'individuo, mediante un'adeguata condotta di custodia, misura e sottomissione all'intelletto, è in grado di tradurre in comportamento etico, si fonda nonché il primo anello della catena che, attraverso questa strategia educativa, può portare non solo alla felicità di questo mondo, che consiste nella fama acquisita mediante la nobiltà morale e la virtù, ma anche alla felicità eterna, che ha luogo nel mondo avvenire e che si conquista attraverso l'elevazione alla sfera dell'Intelletto. La pedagogia morale è, quindi, del tutto necessaria in quanto i costumi negativi, contrariamente alla tesi stoica (di Crisippo), secondo la quale l'uomo è naturalmente predisposto alla ragione e, quindi, alla virtù e che l'origine dei vizi è tutta "culturale", e cioè frutto dell'educazione⁵⁸, hanno invece per Gabirol, sulla scia di quanto affermato sia da Galeno che dalle fonti scritturali ed omiletiche⁵⁹, la loro origine nella natura e nella parte sensitiva dell'individuo, parte che non possiede affatto un'originaria propensione alla rettitudine; l'uomo non nasce totalmente buono, ma, al contrario, è dotato di impulsi negativi presenti fin dai primi anni di vita, impulsi che bisogna imparare a gestire per tempo al fine di conseguire quel comportamento etico ottimale che rappresenta la base ed il primo gradino del processo di elevazione che porta alla felicità eterna. In altri termini, mentre per Crisippo processi affettivi ed attività razionale hanno la medesima origine e cioè il cuore e sono, in quanto provenienti dal medesimo centro egemonico, fenomeni in qualche modo affini⁶⁰, in Gabirol, come, del resto, in

⁵⁸ V. Vegetti M., "La terapia dell'anima", p. 133 e Galien, *L'âme et ses passions*, p. XXXII.

⁵⁹ La polemica antistoica contro la bontà "naturale" degli uomini e l'affermazione che "C'è un seme di malvagità in noi" è presente nel *Quod animi*, 11, v. Galeno, *Le passions*, pp. 127-128 (cfr. M. Vegetti, "La terapia dell'anima", pp.133 e ss.) nonché nel *De placitis*, V, 5, ed. cit. pp 316 e ss.; il fatto che l'impulso del cuore (*jeşer lev*) dell'uomo sia malvagio (*rà*) sin dalla fanciullezza è affermato in *Gen.* 8, 21 e in *Eccl. R.*, in riferimento ad *Eccl.* IV, 13, mentre la necessità di un'educazione precoce della condotta è argomento di *Proverbi*, 22, 6. L'attività dell'anima intellettuale inizia, secondo Gabirol, a manifestarsi negli adolescenti quando arrivano alla giovinezza; secondo l'*Eccl. R.* (4:13, 1), lo *jeşer tov* si accompagna all'uomo solo dall'età di tredici anni, con l'assunzione di doveri inerenti la maggioranza religiosa, nonché quelli della valutazione morale e della ragione.

⁶⁰ V. Pigeaud, J., *La maladie de l'âme*, Paris 1961, pp. 40 e ss., Vegetti M., "Il bambino cattivo", pp. 59 e ss. e Hankinson, J., "Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen's philosophical psychology", in *Passions & Perceptions*, ed. Brunschwig, J. e Nussbaum, M., Cambridge 1993, pp. 188 e ss.

Galeno, dalla partizione dell'anima e delle sue funzioni e dall'esclusione di un unico centro egemone, fonte esclusiva di ogni attività umana, consegue una netta differenziazione fra passioni e ragione; Gabirol afferma, infatti, la presenza nell'uomo sia di un'anima intellettiva, la cui azione indirizza l'uomo "attraverso una conoscenza giusta verso il miglioramento delle qualità morali", che di un'anima sensitiva, fra le cui consuetudini non vi è quella "di essere retta e corretta" ed imputa solo a quest'ultima l'origine delle passioni. E', secondo Gabirol, del tutto da escludere che il patire e l'agire male possano appartenere ad un ambito in qualche modo comune anche all'anima intellettiva, creata da Dio "integra, pura e semplice"; ciò che nell'uomo risulta appartenere alla sfera della negatività ("ciò che in lui non è bello") è, invece, unicamente dovuto "agli accidenti dell'anima sensitiva e cioè a dire all'azione della natura"⁶¹.

In secondo luogo è di qualche importanza notare come, nell'opera, sia disegnata una rappresentazione astrologica che si armonizza e si integra perfettamente con le elaborazioni dottrinarie proprie e tipiche della religione ed, in particolare, con il libero arbitrio, rappresentazione che indica nell'individuo un attore perfettamente in grado di contribuire in modo partecipe e sostanziale, proprio attraverso l'impegno alla correzione/dosaggio delle passioni ed alla loro sottomissione alla ragione, all'attivazione del potenziale immesso dagli astri. La naturale ineguaglianza degli uomini, che pur si innesta "su uno stesso fondamento e su una medesima composizione"⁶² degli individui, è, infatti, principalmente dovuta alle influenze astrali, influenze che però possono non solo essere agevolmente controbilanciate, ma anche positivamente utilizzate mediante l'esercizio della moralità e cioè mediante la sottomissione della natura all'intelletto, come riassume il sottotitolo dell'opera nell'originale arabo che recita "Aiutate le cose celesti nelle vostre anime

⁶¹ "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna A., p. 67, Wise, S., *The Improvement*, p. 45.

⁶² "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna, A., p. 59. L'ineguaglianza degli uomini malgrado l'identità delle "potenze dell'anima" è affermata, oltre che nel *Quod animi mores* (v. Galien, *L'âme et ses passions*, pp. XXV-XXVI), anche nel compendio arabo al *De moribus* di Galeno (v. Zonta, M., *Un interprete ebreo delle filosofia di Galeno*, p. 134); secondo Walzer, R. ("New Light", pp. 91-92) le affermazioni di ineguaglianza che si ritrovano nel commendio arabo al *De moribus* sono un'eco della dottrina di Panezio, dottrina che si ritrova anche in Cicerone (*De officiis*, I, 107) e che prospetta due elementi naturali nell'uomo, uno comune a tutti (la ragione) ed uno proprio di ciascuno, e cioè le differenze fisiche e psichiche individuali.

come aiutano il seme l'aratura e l'innaffiamento mentre cresce"⁶³. Mentre, infatti, per Galeno questa ineguaglianza è basata su fattori costituzionali non eliminabili, per Gabirol essa non appare come il prodotto di cause identificabili con la composizione "naturale" del corpo, che, al contrario, è la medesima per tutti, ma come effetto di influssi che, essendo esterni ad essa, procurano conseguenze del tutto controllabili attraverso la disciplina delle passioni e l'educazione alla virtù; è ovvio che mentre per Galeno la didattica etica può essere rivolta solo a coloro che, per nascita, sono stati forniti di basi fisiche atte ad accoglierla (gli altri devono venir eliminati in quanto costituzionalmente incorreggibili), per Gabirol essa è, al contrario, diretta a tutti proprio in quanto la medesima composizione corporea, sulla quale le dotazioni dell'anima si fondano, rappresenta un patrimonio comune a tutti gli individui.

Risulta assai difficile riconoscere le fonti di questa rappresentazione in cui la volontà umana, pur inserita nel complesso organico degli influssi, è addirittura in grado di rettificarli in suo favore; essa può essere forse avvicinata alle concezioni di al-Kindi, il quale asserisce che la volizione, attraverso la propria attività radiale, è in grado di modificare l'esistente, soprattutto se corroborata da pratiche (magiche, parole di particolare pregnanza e culti sacrificali) adeguate⁶⁴, oppure all'affermazione, che si ritrova nel *Quod animi*, che, al di là dello zoccolo duro della "prima formazione", che opera a livello genetico ed embrionale e sulla quale sulla quale poco o nulla può l'intervento operativo, il temperamento dei corpi dipende anche da elementi di condotta attiva quali il controllo e la correzione dell'alimentazione e del regime di vita⁶⁵; oppure, infine, dal concetto di *Tešuvah*

⁶³ "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna A., pp. 57 e 59. Il motto è stato considerato una citazione letterale dalle *Epistole dei Fratelli della purezza* e, di conseguenza, una prova della conoscenza diretta dell'enciclopedia; v. Zonta, M., "Linee del pensiero islamico", p. 132.

⁶⁴ V. *De radiis. Teorica delle arti magiche*, a cura di Albrile, E. e Fumagalli, S., *passim* e nota 13, p. 24 dell'introduzione, dove si sottolinea l'importanza di un'opera perduta di al-Kindi, nella quale veniva salvata la libertà dell'intenzione e di una sorta di inclinazione della volontà, temi, questi, assai cari alla speculazione mu'tazilita. Sulla complessità dell'accezione 'determinismo' in al-Kindi v. Travaglia, P., *Magic, Causalità and Intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi* Firenze 1999, p. 26 e *passim*.

⁶⁵ *Le facoltà dell'anima seguono i temperamenti dei corpi*, 11, in Galeno, *Le passioni*, pp. 128; v. M. Vegetti, "La terapia", p. 136.

o ritorno a Dio⁶⁶ quale viene elaborato da Donnolo nel *Commento al Libro della creazione* e cioè come elemento che, essendo stato creato prima della formazione del mondo, tempera e regola il determinismo dell'influsso astrale mediante le azioni dell'uomo; se, infatti, l'individuo compie gli atti del *regressus*, l'Eterno avrà misericordia di lui e la costellazione sotto la quale è nato si capovolgerà da male in bene⁶⁷.

E', poi, da proporre una possibile estensione all'interno del dossier delle fonti di Gabirol, il quale, oltre ad essere, secondo gli studi più recenti⁶⁸, stato verosimilmente in grado di usufruire direttamente dell'intera raccolta

⁶⁶ Il tema è consueto nelle fonti ebraiche tradizionali, scritturali, talmudiche e anche midrašiche; l'idea che la *Tešuvah* sia stata creata prima del mondo trova la sua origine, oltre che nel *Talmud* (*Pes.*, 54 a) nel midraš *Bereschit Rabbah*, I, 4, la cui versione riportata nel *Pirkei de Rabbi Eli'èzer*, Varsavia 1852, cap. 3, p. 6 sembra essere più vicina alla rielaborazione di Donnolo; v. Sermoneta, G., "Il neo-platonismo", pp. 896-897. Del resto secondo Schlanger, J., *La philosophie*, p. 54, Gabirol probabilmente conosceva sia il *Sefer Yetzirà* che il *Pirkei de Rabbi Eli'èzer*, commenti omiletici entrambe di tendenza gnostica; lo stesso Schlanger nota a più riprese (pp. 18, 41, 303) come, nella *Fons vitae* (I, 2, p. 4, 27: "...per scientiam et operationem coniungitur anima saeculo altiori...") siano gli *atti della condotta morale*, che, insieme alla conoscenza, conducono l'anima al congiungimento con la sfera suprema. A questo proposito v. anche Sirat, C., *La filosofia ebraica medievale*, Brescia 1990, p. 98. L'importanza degli atti del pentimento, non limitata al solo ambito individuale, è sottolineata nel *Talmud, Joma*, 86 a e ss.: "Grande è il pentimento perché porta alla guarigione del mondo...perché avvicina la Redenzione (dell'epoca messianica)...".

⁶⁷ *Ibidem*, p. 897; cfr. Donnolo, S., *Sefer Chakhmoni*, in *Sefer Yetzirà*, p. 103-104.

⁶⁸ Mi riferisco agli studi di Paola Carusi secondo la quale sarebbe Abn l-Qāsim al Mağrifi, morto nel 964, l'autore o il coautore delle *Epistole* e non solo di un compendio ad esse, *Epistole* che invece, secondo la tradizione, basata sulla testimonianza dello storico toledano al-Andalusi, sarebbero state introdotte in Spagna da al-Kirmani (morto nel 1066) agli inizi dell'XI secolo ed a Saragozza, in forma massiva, solo dopo il 1065 (v. Lomba-Fuentes, J., *La corrección*, pp. 15 e 40); v. Carusi, P., "Génération, corruption et transmutation. Héritage grec et médiation d'Aristote dans l'alchimie islamique au Xème siècle", in *Actes du séminaire 'L'alchimie et ses modèles philosophiques'* (Paris, Sorbonne, 1996-98), sous la direction de Matton, S. et Viano, C., in corso di stampa, "Le traité alchimique Rutbat al-Hakīm, quelques notes sur son introduction", *Oriente moderno*, XIX (LXXX), n. s, 3, 200, pp. 494 e ss., "L'alchimia secondo Picatrix", in *Atti del VII Convegno Nazionale di Storia e fondamenti della chimica, Memorie di Scienze Fisiche e Naturali*, 115 (1997) 47; v. anche Zonta, M., *Linee di pensiero*, pp. 131-132 e Schlanger, J., *La philosophie*, pp. 94-97. E' interessante notare che Gabirol, nel *Tiqqun* (v. traduzione di A. Ravenna, p. 61 e S. Wise, *The Improvement*, p. 33), afferma che non vi è scienza senza la prolungata lettura di libri e lo studio assiduo di *diwan*, termine con il quale si designavano antologie o raccolte di scritti, soprattutto

dell'*Enciclopedia dei Fratelli della purezza* e non solamente del cosiddetto compendio del testo, dimostra, al di là dei riferimenti all'ideale etico della *medietas*⁶⁹, di avvalersi di indicazioni aristoteliche puntuali, quali ad esempio quella del rapporto fra tatto ed intelligenza umana⁷⁰ e fra dimensioni del cuore e temperamento individuale⁷¹.

Quest'ultimo dato, che possiamo chiamare di "fisionomica interiore" ci richiama poi ad un'altra importante linea di ricerca da proporre e cioè alle possibili fonti dei rimandi alla fisionomica vera e propria, quella di carattere esteriore (ad esempio l'accenno all'occhio "storto" del superbo e alle braccia lunghe del

poetici; questo termine ci dà dei riferimenti precisi sulle fonti, di carattere prevalentemente enciclopedico, utilizzate dall'autore (v. Schlanger, J., *La philosophie*, p. 53).

⁶⁹ Come nota Laras, G., in Maimonide, M., *Gli 'Otto Capitoli'*, Assisi-Roma 1977, p. 29, nota 37, la dottrina del "giusto mezzo", presente nei *Proverbi*, 4, 27 e 30, 8 e in *Kohèleth*, 7, 16-17, è pienamente formulata nel *Talmud* gerosolimitano (*Hagigah*, cap. 2 a). Essa è inoltre utilizzata da Galeno nella *Diagnosi delle passioni e degli errori propri di ciascuno*, dove si prospetta una terapia dell'autocontrollo che sfocia in un ideale mediano e moderato quale quello proposto da Aristotele (v. I, 6 in Galeno, *Le passioni*, pp. 43-44; v. anche Vegetti, M., "La terapia dell'anima", p. 147). L'etica della misura misura potrebbe, del resto, essere qui associata anche allo stesso concetto di isonomia, per cui la giustizia dell'azione sarebbe, in sostanza, anche integrazione nell'ordine del mondo, equilibrio con il cosmo. L'uomo stesso è concepito come organizzazione perfetta, armonia e proporzione assoluta nella forma e nella fattura, disposizione finalisticamente organizzata delle parti (v. "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna, A., p. 58).

⁷⁰ V. Wise, S., *The Improvement*, p. 33; il riferimento è al *De anima*, II, 421 a 20-25 (cfr. Horovitz, S., *Die Psychologie*, pp. 141, nota 154 e Lomba Fuentes, J., *La corrección*, p. 62, nota 25). Sulla traduzione araba del *De anima*, risalente al IX secolo e dovuta ad Ishāq ibn Ḥunain e sull'epitome al testo, il cui probabile autore sarebbe ibn al-Bitrīq, v. Badawī, A., *La transmission de la philosophie greque au monde arabe*, Paris 1987, p. 95; sul ruolo del testo all'interno della filosofia ebraica v. Zonta, M., *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996, *passim* (v. indice).

⁷¹ V. Wise, S., *The Improvement*, p. 98; il riferimento riguarda, in Gabirol il rapporto, direttamente proporzionale, fra grandezza del cuore e coraggio, mentre in Aristotele (*De part. anim.*, 667 a, 10-25), al contrario, il rapporto è inversamente proporzionale; per entrambe, tuttavia, come asserisce Aristotele, "le differenze fra i diversi cuori, per quanto riguarda la grandezza e la piccolezza... tendono in qualche modo a influire sul temperamento...". Sulla tradizione degli scritti zoologici di Aristotele nel mondo arabo ed ebraico v. Badawī, A., *La transmission*, pp. 96-97 e Zonta, M., "The Zoological Writings in the Hebrew Tradition", in *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, ed. Steel, C.-Guldentops, G.-Beullens, P., Leuven, 1999, pp. 44-67.

⁷² V., per l'occhio "storto", "Il Tiqqun", traduzione di Ravenna, A., p. 62 e per le braccia lunghe Wise,

coraggioso)⁷²; essi si basano su suggestioni provenienti dalla lettura del *Quod animi*⁷³, su riferimenti al commento al *Sefer Yetzirà* di Donnolo, là dove si afferma che il futuro dell'uomo si può desumere dai suoi tratti esteriori⁷⁴, su fonti, ricordate anche in alcuni *responsa* gaonici, che tracciano i requisiti di accesso agli studi di carattere mistico⁷⁵, fonti del resto verosimilmente presenti anche nel commento di

S., *The Improvement*, p. 98. Quello del rapporto fra un determinato tipo di sguardo e la superbia rappresenta un *topos* esegetico-letterario assai comune; v. ad esempio il commento al *Salmo 131*, I di Yefet ben Eli, in Sirat, C., *La filosofia ebraica medievale*, p. 71 e, all'interno della tradizione cristiana, i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno (L. XXXIV, XXII, 46, in *Opera*, CCL, CXLIII B, pp. 1765-66), dove la superbia è rappresentata attraverso l'immagine evocativa "del mostro biblico Leviatano che guarda tutti dall'alto del suo corpo immenso. Proprio l'occhio rappresenta per Gregorio l'organo della superbia, la finestra dalla quale essa si mostra all'esterno..." (Casagrande, C. - Vecchio, S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel medioevo*, Torino 2000, p. 21)

⁷³ V. 7 e 8, in Galeno, *Le passioni*, pp. 112-118; i riferimenti di Galeno riguardano l'*Historia animalium* di Aristotele (I, 9, 491b e ss.) e le *Epidemie* (II, 5, 16) e *Sulle arie, i luoghi e le acque* (cap. IV) di Ippocrate.

⁷⁴ V. Donnolo, S., *Sefer Chakhmoni*, in *Sefer Yetzirà*, pp. 84-85; Donnolo istituisce una significativa analogia fra astrologia e fisionomica all'interno della descrizione delle corrispondenze fra macro e microcosmo: "...così come nel mondo ci sono i pianeti e stelle da cui alcuni traggono conoscenza di ciò che dovrà succedere, così nell'uomo ci sono dei segni da cui coloro che hanno tale scienza possono capire cosa avverrà all'uomo stesso in futuro... Allo stesso modo si può trarre conoscenza delle cose future guardando il volto o la figura dell'uomo..."

⁷⁵ Le qualità necessarie all'iniziazione alle dottrine e alle pratiche di carattere mistico sono, nella *Gemarah*, precipuamente di carattere intellettuale, anagrafico ("il mezzo del cammin di nostra vita"; v. *Hagigah*, 13b) o riguardanti le qualità etiche (inizio dello *Heikhalot Rabbati*); in aggiunta a queste condizioni, secondo Sherirà e Hai Gaon (*Ozar ha-Ge'onim to Hagigah*, Jerusalem 1931, *Teshuvot*, n. 12, p. 8) venivano utilizzati, a partire dal III-IV secolo, anche metodi basati sulla fisionomica e sulla chiromanzia-metoposcopia e cioè sull'analisi delle linee della mano e della fronte (*hakkarat panim ve-sidrei sirtutin*). Scholem, G., ("Ein Frangment zur Physiognomic und Chiromantik aus der tradition der spätantiken jüdischen Esoterik", in *Liber Amicorum, Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, Studies in the History of Religions XVII, Leiden 1969, pp. 175-193) ha esaminato e tradotto in tedesco (pp. 182-186) un frammento di letteratura di carattere mistico (*Merkabah*) attribuito a Rabbi Ishma'el con queste caratteristiche. Questo tipo di lettura di elementi distintivi del corpo umano non è, nel brano tradotto da Scholem, messa in relazione con l'astrologia, la quale viene invece ampiamente utilizzata in testi quali il trattato arabo sulla *Letture della mano secondo il saggio indiano*, saggio chiamato Nidarnar nei mss. ebraici; di questo testo esistono due traduzioni ebraiche e molti rifacimenti; v. E. J., alla voce *Chiromancy* di G. Sholem.

⁷⁶ Ad esempio il fatto che "Gli occhi socchiusi, con palpebre quasi unite... indicano temperamento

Donnolo precedentemente citato, oppure su altre testimonianze che vanno opportunamente stabilite?⁷⁶

Andrebbe, infine, preso in esame anche se Gabirol abbia assunto una qualche quale posizione all'interno di quella polemica sui "miracoli degli uomini pii" che tanto violentemente scuoteva gli ambienti religiosi della Spagna musulmana fra X e XI secolo⁷⁷ e della quale elementi indicatori potrebbero essere, oltre alla fama di operare sortilegi e di aver costruito una figura lignea di donna in grado di fungergli da domestica, la probabile conoscenza di *Picatrix*⁷⁸ nonché l'affermazione della superiorità degli uomini giusti sugli angeli che si ritrova all'inizio della *Correzione dei costumi*, là dove l'autore asserisce che quest'ultimi servono gli uomini giusti, come è accaduto nel caso dei patriarchi e come appare nelle significative testimonianze che appaiono in *Daniele* (6, 22) e nel II libro dei *Re* (19, 35)⁷⁹, affermazione che, benché presente anche nel *Talmud*⁸⁰, potrebbe tuttavia trovare una collocazione più articolata alla luce della disputa sopraccitata.

malvagio, insidioso e cattivo" si ritrova anche nell'anonimo *De physiognomica liber*, 39, in ed. Raina, G., Milano 1993, p. 175, mentre una delle caratteristiche fisiche del coraggioso sono le "estremità del corpo forti e grandi" nello Pseudo-Aristotele, *Fisiognomica*, 807 b, 31-33, ed. cit., p. 75.

⁷⁷ V. Carusi, P., "Alchimia islamica e religione: la legittimazione di una scienza della natura", *Oriente moderno*, XIX (2000), 461-489 e Fierro, M., "The Polemic about the *Karāmāt al-awliyā* and the Development of Sūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LV (1992) 236-249.

⁷⁸ V. Schlangier, J., *La philosophie*, pp. 9, 10 e 60 e 87 e Carusi, P., "Generation, corruption et transmutation", prossima pubblicazione.

⁷⁹ V. "Il Tiqqun", tr. di Ravenna A, pp.58-59.

⁸⁰ In *Sahn.*, 59b e 93a si afferma che gli angeli, nel giardino dell'Eden, servivano Adamo e che "sono più grandi i giusti che gli angeli del divino ministero"; in *Ned.*, 32a viene asserito che basta che gli uomini si astengano dalle pratiche magiche per essere introdotti in una parte del cielo dove neppure gli angeli possono penetrare e in p. *Shab.*, 8d si dichiara che "Nel mondo avvenire il Signore disporrà il cielo in modo che i giusti abiteranno più all'interno (e cioè più vicino a Dio) degli angeli del divino ministero". Gabirol, tuttavia, per affermare la superiorità dell'uomo sull'angelo non utilizza i passi talmudici, come, del resto, non si era avvalso di citazioni talmudiche riguardanti l'astrologia. Abraham Ibn Ezra attribuisce a Saadià ha-Gaon affermazioni intorno alla superiorità dell'uomo sull'angelo, affermazioni che, invece, potrebbero risalire al pensatore del IX secolo David Ibn Marwān al-Muqammi (v. Wise, S., *The Improvement*, p. 10, nota 3).