

PAOLA CARUSI\*

## Il *Miftāḥ al-ḥikma* attribuito a Iznīqī: primi studi e interrogativi

### The *Miftāḥ al-ḥikma* attributed to Iznīqī: first studies and questions

**Summary** – During the course of my research on *Miftāḥ al-ḥikma* – attributed to Balīnās – a work which is still being prepared for edition, I had the opportunity to consult a treatise attributed to the Turkish alchemist al-Iznīqī (XVth or XVIth century) which is also entitled *Miftāḥ al-ḥikma* [ms. Istanbul, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 881.1]. This treatise, which I had initially researched for the purpose of verifying its correspondence or otherwise with the work I was preparing for edition, later turned out to be of interest both in terms of what it contained and for what it did not contain: on the one hand it features a great number of quotations from pre-Islamic authors of alchemy, of the allegorical and philosophical tradition; on the other hand, however, it does not contain – rather strangely for an author of a later period – any quotations from recent authors. Not only is Ḥālīd ibn Yazīd (d. 704) the sole Muslim author who appears to be quoted and we must surely not dismiss the fact that the author declares to have composed a *Sirr al-asrār*, a well known title of works attributed to Gābir ibn Ḥayyān (VIIIth-IXth century) and Abū Bakr al-Rāzī (d. 925?). At the same time, neither the title *Miftāḥ al-ḥikma* nor the title *Sirr al-asrār* appear amongst the list of works attributed to Iznīqī. With regard to the content, one can perceive, in this treatise, some echoes of the theological discussions that were in vogue in Baghdad in the first half of the IXth century, while the style appears similar to that of works on alchemy during the first centuries of the Islamic era. My article is just a first study on this *Miftāḥ* and its content, which touches upon certain critical themes of alchemic theory and allegory. I have provided comments and Italian translations for some of its most significant passages.

Upon sending my study for publication, I realised that the *Miftāḥ al-ḥikma* I was dealing with was ostensibly identical – same *incipit*, and reference in the text to a title *Sirr al-asrār* – to a work, referred to as *Sirr al-sārr wa sirr al-asrār* or *Sirr al-asrār*, which is attributed to Gābir ibn Ḥayyān. While this was comforting in terms of lending support to my hypothesis that this *Miftāḥ* is more ancient than is affirmed in Hacı Selim 881, it clearly paves the way for further analysis.

**Key words:** alchemy islām al-iznīqī gābir al-nazzām

\* Facoltà di Studi Orientali, Sapienza Università di Roma, Via Principe Amedeo 182 bis, 00185 Roma. E-mail: paola.carusi@uniroma1.it

A differenza di quanto è avvenuto per gli studi sulla storia dell'alchimia preislamica e sull'eredità del pensiero antico ricevuto dai musulmani, una indagine sui primi passi dell'alchimia nel mondo islamico è forse ancora da approfondire. Tra molti dubbi e incertezze, due punti, che attualmente mi appaiono chiari, generano da se stessi ulteriori interrogativi:

a. nell'acquisizione da parte islamica del pensiero antico, mentre la cosiddetta 'filosofia alta' si rivolge in particolare alla cosmologia emanatista, nello schema di un aristotelismo neoplatonizzante, l'alchimia e altre scienze della natura (zoologia, botanica, farmacologia, medicina) portano con sé un'altra parte del pensiero preislamico; l'Aristotele biologo, il Teofrasto botanico, il Dioscoride farmacologo, il Galeno medico e tutta la grande scuola dei medici di lingua greca e non greca passano nell'Islam attraverso queste scienze della natura, in qualche modo in sottordine, o comunque propedeutiche, all'alta filosofia. Ci si chiede a questo punto: quali ambienti sono più vicini agli alchimisti nei primi tempi della trasmissione all'Islam?

b. nel *Miftāḥ al-ḥikma*, opera di un sedicente allievo di Apollonio di Tiana<sup>1</sup>, la teoria della costituzione della materia e delle sue trasformazioni postula, nel cosmo, l'esistenza di cinque 'nature' (caldo-secca, freddo-secca, umida, caldo-umida e freddo-umida). Queste nature:

- sono tutte presenti in ogni corpo, in rapporti matematici definiti e diversi;
- sono distinte in nature esteriori (attuali) e interiori (potenziali): la trasformazione chimica consisterebbe nell'esteriorizzazione (passaggio all'atto) delle nature interiori e nell'interiorizzazione (passaggio dall'atto alla potenza) delle nature esteriori;
- sono i primi 'enti', generati per coppie di opposti nella creazione e responsabili della formazione del mondo; tra esse, la natura calda e secca, che è anche 'luce' e 'movimento', è quella che dà inizio alla formazione del cosmo;
- nella progressiva formazione del cosmo, dalle cinque nature si formano i quattro elementi e dai quattro elementi i tre corpi composti: pietra pianta e animale, e ogni corpo composto è costituito da tre diversi livelli, corpo spirito e anima.

Come è noto, molte tracce delle stesse teorie si ritrovano, per la stessa ammissione dell'autore, in diverse opere del *corpus giabirianum*. Ci si chiede: Ḡābir e lo pseudo-Apollonio, e in generale gli alchimisti musulmani di questo periodo (VIII-IX secolo) sono i soli che la pensano in questo modo? Questo perché, per l'alchimia come per qualsiasi altra disciplina, è difficile sostenere uno scollamento delle teorie dal pensiero del tempo.

<sup>1</sup> Sul *Miftāḥ* appartenente al *corpus* dello pseudo-Apollonio rimando in particolare a P. Carusi, *Il trattato di filosofia alchemica Miftāḥ al-ḥikma, ed i suoi testimoni presso la Biblioteca Apostolica*, «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae» IX (2002), 35-84 (Studi e Testi, 409). Le considerazioni che riguardano il *corpus* dello pseudo-Apollonio sono applicabili, per alcuni contenuti, anche ad alcune opere attribuite a Ḡābir ibn Ḥayyān (VIII-IX secolo), che l'autore dichiara di aver scritto 'secondo l'opinione di Apollonio' (*alā rayy balīnās*).

Una possibile risposta a queste domande mi si è presentata recentemente e, in un certo senso, per caso. Nel corso dei miei studi sull'opera alchemica *Miftāḥ al-ḥikma* (*La chiave della sapienza*) appartenente al *corpus* dello pseudo-Apollonio di Tiana – opera di cui da tempo sto preparando l'edizione – mi sono imbattuta in un piccolo trattato dallo stesso titolo, conservato a Istanbul. La raccolta di cui fa parte il testimone in questione (Hacı Selim 881.1) attribuisce l'opera a un autore denominato *al-mu'allim al-ğadīd* (il maestro nuovo / moderno); autore turco di epoca moderna, identificato da C. Brockelmann come 'Alī Bek al-Iznīqī<sup>2</sup>, ma tuttora in attesa di una datazione e attribuzione definitiva<sup>3</sup>.

La ragione del mio interesse per l'opera fu inizialmente la necessità di una verifica: nei miei studi sul *Miftāḥ* dello pseudo-Apollonio era necessario sapere se i due trattati che nei cataloghi portavano lo stesso titolo non fossero per caso la stessa opera: ricevute le riproduzioni fotografiche, tuttavia, e appurato che si trattava di opere diverse, questo secondo *Miftāḥ* si rivelò interessante per almeno due ragioni, ed è questo l'argomento di questa relazione.

<sup>2</sup> al-Iznīqī = di Iznik (l'antica Nicea); importante centro di produzione di ceramiche d'arte. Ciò potrebbe avere qualcosa a che fare con il suo interesse per l'alchimia.

<sup>3</sup> L'interrogativo su identificazione e datazione di questo autore è portato all'attenzione dei lettori nella I metà del XX secolo: citando come sue fonti J. Hammer-Purgstall, *Geschichte*, e A. Adnan Adivar, *İlim*, v. *infra*, C. Brockelmann, *GAL*, lo identifica come 'Alī Bek al-Iznīqī o 'Alī Çelebi 'Alā'addīn aṣ-Şarūḫānī al-Mu'allif (Mu'allim) al-ğadīd e lo colloca nel X secolo H/ XVI secolo d.C. La stessa datazione e identificazione si trovava già in precedenza anche in W. Cureton Ch. Rieu (edd.), *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, Partem secundam codices Arabicos amplectentem...*, London, British Museum, 1846-1871 (rist. anast. Hildesheim Zürich New York, Olms, 1998, 638). A partire dagli anni '70, la situazione si complica su entrambi i fronti: su quello della datazione, perché M. Ullmann, *Natur...*, trasferisce l'autore al XV secolo; e sul fronte dell'identificazione per i dubbi suscitati da A.Z. Iskandar, *A descriptive list of Arabic manuscripts on medicine and science at the University of California*, Los Angeles, Leiden, E.J. Brill, 1984, 7 e 23-27; 7: The fact that an alchemist, and prolific author, who originally comes from Manisa (Magnesia, Asia Minor), 'Alī Beg Shelebī al-Iznīqī (d. A.H. 1019 / A.D. 1601), is also called 'Alī Shelebī 'Alā' al-Dīn al-Şarūḫānī. ..., should be properly investigated until his name is verified. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vv. 2 + 3 suppl., Leiden, E.J. Brill, 1943<sup>2</sup> (rist. anast. Leiden, E.J. Brill, 1996), in particolare: II, 596 (I ed. 448) e S. II, 667; J. Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vv. 10, Graz, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, 1963, IV, 607 (rist. ed. Pest, Hartleben's Verlage, 1829); A. Adnan Adivar, *Osmanlı türklerinde ilim*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1970<sup>3</sup>, 91-93 (I ed. in francese Paris 1939; II ed. Istanbul 1943); M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, Leiden Köln, E.J. Brill, 1972, 242-244. La data di morte 1018/1609 (il 1601 che compare in Iskandar è un errore nel passaggio tra i due calendari), è citata in J. Hammer-Purgstall (fonti indicate: Ḥāğğī Ḥalīfa, *Takvim*, e Attajī, biografia 730). Kātib Çelebi (Ḥāğğī Ḥalīfa), *Takvim ettevarīkeh*, Kustantiniyye (Istanbul), Darū't-tubaatī'l-Āmire, 1146 (1733), 130: 1018... vefat Izniki Ali Bey ez meşayih Rum...

### 1. L'attribuzione dell'opera

Il primo motivo di interesse riguarda l'attribuzione dell'opera. Evidenze esterne e interne al testo fanno pensare che l'opera potrebbe essere molto più antica di quello che sembra.

Evidenze esterne: in nessun repertorio biografico e biobibliografico<sup>4</sup> è attribuita a Iznīqī un'opera dal titolo *Miftāḥ al-ḥikma*; e la questione è piuttosto sospetta se si considera in particolare il suo essere un autore molto tardo, dunque più facilmente controllabile. Anche il fatto che fino a questo momento – per quel che mi risulta – non si conoscano altri testimoni di questa opera fa pensare ad un'opera di scarsa diffusione, forse più antica e rimasta a lungo nell'ombra.

Evidenze interne:

– l'autore scrive, dell'opera, che è stata tradotta da altra lingua, senza specificare quale; potrebbe dunque trattarsi di un'opera preislamica, o – più verosimilmente – strettamente costruita su una o più opere preislamiche;

– cita solo autori molto antichi: preislamici per la quasi totalità, l'unico autore citato di epoca islamica sembra essere Ḥālīd ibn Yazīd, il noto principe omayyade conosciuto anche nell'alchimia latina con il nome di Kalid: personaggio morto, secondo le cronache, nel 704, dunque agli inizi del secolo VIII;

– dichiara di avere scritto un trattato dal titolo *Sirr al-asrār*, e, anche in questo caso, nessun trattato con questo titolo è attribuito a Iznīqī;

– utilizza, fatto su cui torneremo nella seconda parte di questo lavoro, termini che si ritrovano in testi teologici (teorie fisiche elaborate in testi teologici) dei primi 30 anni del secolo IX, e termini abbondantemente utilizzati in testi alchemici allegorici dei secoli IX e X.

Per questo insieme di ragioni, viene spontaneo di chiedersi se un al-Iznīqī vissuto nel XV o XVI secolo possa essere effettivamente l'autore di questo trattato, o se invece questo trattato non sia finito tra le carte di Iznīqī, e in seguito in una raccolta delle sue opere. Alla ricerca di altre opere alchemiche dal titolo *Miftāḥ al-ḥikma*, in letteratura sono attualmente reperibili quattro titoli:

– un *Kitāb al-miftāḥ*, attribuito a Ġābir ibn Ḥayyān; ma un controllo effettuato su *incipit* ed *explicit* permette di escludere questa opera<sup>5</sup>;

– il *Miftāḥ al-ḥikma* dello pseudo-Apollonio di Tiana, che ha portato, con la sua omonimia, al presente lavoro; tale trattato, per il tipo di impostazione, di carattere filosofico, e per la quasi totale assenza di allegorie, non ha nulla a che fare con questo;

<sup>4</sup> L'unica citazione è di Brockelmann, che riprende semplicemente l'intestazione della raccolta Haṣī Selīm 881.

<sup>5</sup> J.J. Witkam, *Catalogue of arabic manuscripts in the library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands* (Codices manuscripti XXI), Fasc. 3, Leiden, E.J. Brill, 1985, 269 (ms. Or. 14.163/10, ff. 41b-46b).

– il *Miftāḥ al-ḥikma al-‘uzmā* di Ibn Umail al-Tamīmī<sup>6</sup> (X secolo), autore di cui mi occupo da molti anni; qui la faccenda si fa piuttosto spinosa, perché lo stile e la terminologia di questo *Miftāḥ* attribuito a Iznīqī sono molto vicini e in qualche caso identici a quelli di Ibn Umail; ma nel testo non si riconoscono, o almeno finora non sono riuscita a riconoscere, le citazioni che, del suo *Miftāḥ*, Ibn Umail riporta nella sua opera più nota, il *Mā’ al-waraqī*<sup>7</sup>: ciò costituisce come è ovvio un impedimento, anche se forse si potrebbe accettare l’esistenza di citazioni non letterali;

– un *Miftāḥ al-ḥikma* di al-Ṭuḡrāī<sup>8</sup> (XII secolo), opera su cui al momento attuale non ho citazioni che mi permettano di effettuare confronti.

La situazione deve dunque essere considerata piuttosto aperta; e ancor più aperta essa diviene se al titolo *Miftāḥ al-ḥikma* aggiungiamo il titolo *Sirr al-asrār* (*Il segreto dei segreti*), opera che l’autore di questo *Miftāḥ* dichiara di aver composto, al f. 6r del codice che stiamo considerando. Per ciò che attualmente mi risulta, i *Sirr al-asrār* alchemici che compaiono in letteratura sono:

– un *al-Sirr al-sārr wa sirr al-asrār*; altri titoli *Sirr al-asrār* e, forse, *Sifr* (o *Safr*) *al-asrār*<sup>9</sup>, attribuito a Gābir<sup>10</sup>;

<sup>6</sup> F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, IV, Leiden, E.J. Brill, 1971, 288, segnala un unico testimone: Mešhed 6372. Delle due segnalazioni di Ullmann, *Die Natur*, cit.<sup>3</sup>, 218, la prima, Ayasofya 2466, si riferisce al *Miftāḥ* del corpus dello pseudo-Apollonio; quanto alla seconda (due segnalazioni, presenti in G. Salmon, *Note sur l'alchimie à Fèz*, «Archives marocaines» 8 (1906/09), 451-462, rispettivamente alle pp. 454 e 462), è per il momento da considerarsi dubbia: è probabile infatti che l’opera citata sia il *Miftāḥ* di Ibn Umail, dato che nello stesso gruppo alla p. 454 è segnalata la sua *Risālat al-šams ilā al-hilāl*, ma l’autore è indicato come Imām Ibn al-Amyāl Aṭ-Ṭoḡhrāī.

<sup>7</sup> Ibn Umail al-Tamīmī, *al-Mā’ al-waraqī*, in: *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muḥammad bin Umail*, ed. M. Turāb ‘Alī, «Memoirs of the Asiatic Society of Bengal» XII (1933), 1-213. Rist.: *Ibn Umayl Abū ‘Abdallāb Muḥammad: texts and studies*, coll. and reprinted by F. Sezgin in collab. with C. Ehrig-Eggert et al., Frankfurt am Main, Inst. for the History of Arab-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe Univ., 2002 (Natural Sciences in Islam, 75).

<sup>8</sup> F. Sezgin, cit.<sup>6</sup>, 272: Ayasofya 2467.

<sup>9</sup> *al-Sirr al-sārr wa sirr al-asrār e Sirr al-asrār*: F. Sezgin, cit.<sup>6</sup>, 248 e 262; P. Kraus, *Ġābir ibn Ḥayyān. Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam, I. Le corpus des écrits jābiriens*, Hildesheim Zürich New York, Olms, 1989 (rist. anast. ed. Le Caire, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1943), 136-137, n. 1072. *Sifr* (o *Safr*) *al-asrār* [*Il libro* (o *Lo svelamento*) *dei segreti*]: F. Sezgin, cit.<sup>6</sup>, 248; P. Kraus, 1943, cit., n. 216; in Ibn al-Nadīm, *Fibrist*, X (ed. Flügel, 357, righe 6-7; tr. ingl. B. Dodge, II, 859), è il quarto trattato della raccolta dei *XX Libri*. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrist*, hrsg. G. Flügel, I, Leipzig, F.C.W. Vogel, 1871; *The Fibrist of al-Nadīm*, ed. and transl. B. Dodge, vv. 2, New York London, Columbia University Press, 1970. È interessante ricordare che un *Sifr*, o *Safr*, *al-asrār* è citato da al-Birūnī, *Risālat al-fibrist*, tra le opere di Mani. *Risālat al-Birūnī fī fibrist kutub Muḥammad ibn Zakarīyā’ al-Rāzī*, P. Kraus ed., Paris, Maṭba‘at al-qalam, 1936.

<sup>10</sup> Nell’opinione di Kraus, il *Sirr al-sārr*, per alcuni suoi contenuti, è un’opera che potrebbe anche non appartenere al corpus *giabirianum*; sosterebbero tuttavia la sua autenticità le citazioni che ne fa al-Ṭuḡrāī (m. 1122).

– il *Sirr al-asrār* di Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā' al-Rāzī, opera ben nota ed edita<sup>11</sup>, che non ha nulla a che fare con questa;

– un *Sirr al-asrār wa rūḥ al-arwāḥ*, di Abū 'Abdallāh al-Fārābī; autore alchemico poco noto, da non confondere con il ben noto filosofo Abū Naṣr al-Fārābī: di questa opera, fino a questo momento, possiedo solo la citazione in Sezgin IV<sup>12</sup>;

– un *Sirr al-asrār wa nūr al-afkār fī riyād al-aḥḡār wa ma'din al-aḥbār*, anonimo, ms. Dublin, Chester Beatty Library<sup>13</sup>, 4496.8, ff. 75a-85a, evidentemente diverso dal nostro;

– un *Sirr al-asrār*, anonimo, di un autore che si dichiara allievo di Ġābir ibn Ḥayyān (*ustādunā Ġābir ibn Ḥayyān*), ms. Escorial, Ar. 700<sup>14</sup>.

Il titolo *Sirr al-asrār* può evidentemente far pensare anche al *Secretum secretorum* (*Sirr al-asrār*)<sup>15</sup> attribuito ad Aristotele, opera araba celebrata e ben nota nel Medioevo latino; ma tra questa opera e il nostro trattato non sembrano esservi collegamenti.

Concludendo: per il momento, niente permette di affermare con certezza che l'autore di questo *Miftāḥ* non sia effettivamente al-Iznīqī; in ogni caso, se egli fosse effettivamente al-Iznīqī, si tratterebbe tuttavia di un'opera volutamente redatta all'uso antico (gli scrittori di lingua araba sono in questo grandi maestri) e che risente in modo profondo degli autori alchemici dei tempi più antichi, in particolare Ġābir e Ibn Umail al-Tamīmī (scritta all'uso di), citati con le loro terminologie originali.

## 2. Alchimia e teologia

Il secondo punto su cui mi interessa riferire riguarda una teoria alchemica della costituzione e della trasformazione della materia di cui, a quel che sembra, questo trattato reca tracce evidenti. In lavori pubblicati a partire dagli anni '40 del secolo scorso (v. P. Kraus, 1942) è stata ipotizzata l'esistenza di una connessione tra alcuni aspetti dell'alchimia giabiriana<sup>16</sup> e dello pseudo-Apollonio e la teoria fisica

<sup>11</sup> *al-Asrār et Sirr-al-asrār*, par Muḥammad Ibn Zakarīyā' al-Rāzī, annoté et édité par M.T. Danechpajou, Téhéran, Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, 1964.

<sup>12</sup> F. Sezgin, cit.<sup>6</sup>, 289.

<sup>13</sup> M. Ullmann, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, vv. 2, Wiesbaden, Harrassowitz, 1974, I, 93-99; Idem, *Die Natur- ...*, cit.<sup>3</sup>, 247.

<sup>14</sup> H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Hildesheim New York, Olms, 1976, 496 (rist. anast. ed. Paris 1884). Incipit: al-ḥamdu lillāh rabb al-'ālamīn ...i'lam annī ḡama'tu ḥadā al-kitāb min sarā'ir al-a'māl li'l-ṣinā'a... Il trattato è diviso in tre parti.

<sup>15</sup> Su questa opera si veda, tra gli altri: S.J. Williams, *The Secret of Secrets: the Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

<sup>16</sup> P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, II. Jābir et la science grecque*, Hildesheim Zürich New York, Olms, 1989 (rist. anast. ed. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942), 98, cita un passo, tratto dai *LXX Libri*, in cui Ġābir sembra presentarsi come uno dei 'seguaci delle nature' (*ṭabā'ir*). La questione

del *kumūn*<sup>17</sup> espressa dal mu'tazilita al-Nazzām (m. 835 o 845, v. *infra*); nell'opinione di Kraus<sup>18</sup>, inoltre – questo è un punto che in futuro richiederà una attenzione particolare – le teorie giabiriane, dello pseudo-Apollonio, e di al-Nazzām sarebbero tutte piuttosto vicine a quanto esposto, nel *Libro dei tesori*, da Giobbe di Edessa<sup>19</sup> (m. ca. 835 d.C.). Con il passare del tempo, e col mutare della lingua e degli ambiti culturali, la tradizione non si interrompe: nella seconda metà del XIII secolo, nel Medioevo latino, tracce più o meno visibili della teoria giabiriana sembrano essere presenti nell'opera di Geber, che certamente Ġābir non è, ma che con lui condivide, a quel che sembra, più di un particolare. Colgo qui l'occasione per osservare che, soprattutto sulla base di un passo che si trova nella *Summa perfectionis*<sup>20</sup>, interpretando i *minima* di Geber come corpuscoli, W.R. Newman<sup>21</sup> pone Geber come antefatto al corpuscolarismo di epoca moderna e alle teorie di Van Helmont<sup>22</sup> sulla costituzione della materia. Questa posizione, a mio parere, dovrebbe essere riconsiderata: altri passi della *Summa perfectionis*, che riguardano in particolare la relazione tra composizione 'interiore' ed 'esteriore' dei corpi<sup>23</sup> (ove 'interiore' ed 'esteriore' hanno

dell'esistenza di formulazioni diverse è da esaminare in modo approfondito: pur manifestando l'appartenenza a un probabile ceppo comune, le opinioni espresse dai diversi autori qui ricordati differiscono infatti nei particolari.

<sup>17</sup> *Kumūn* = nascondimento, latenza, v. *infra* nel testo.

<sup>18</sup> P. Kraus, cit.<sup>16</sup>, 175.

<sup>19</sup> Job of Edessa, *Book of treasures*, syriac text ed. and transl. ... by A. Mingana, Cambridge, W. Heffer & Sons Limited, 1935. Le relazioni tra Giobbe di Edessa e gli autori di cui qui ci occupiamo possono e devono essere indagate. Accanto a somiglianze notevoli, ed impressionanti, come l'affermazione dell'esistenza di 'elementi semplici' percepibili solo con la mente (calore secchezza umidità e freddezza, cfr. le 'nature' dei testi alchemici) che precedono gli 'elementi composti' (fuoco aria acqua terra), altre posizioni suggeriscono il confluire di contributi di provenienza diversa. In relazione a temi di cui si tratta in questo lavoro: a. anche in Giobbe di Edessa non vi è traccia di teorie atomistiche; b. nella sua opera, come anche nella tradizione alchemica, Aristotele è ben presente (si veda, in I.2, la citazione esplicita di *Physica* I.6-7), in un quadro più generale che puramente aristotelico non può tuttavia essere considerato.

<sup>20</sup> *The Summa perfectionis of pseudo-Geber. A critical edition, translation and study*, by W.R. Newman, Leiden New York Copenhagen Köln, E.J. Brill, 1991, 322-323.

<sup>21</sup> Tra i lavori dedicati da Newman alla questione: W.R. Newman, *Experimental corpuscular theory in aristotelian alchemy: from Geber to Sennert*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, ed. by C. Lüthy, J.E. Murdoch & W.R. Newman, Leiden Boston Köln, Brill, 2001, 291-329. Nella stessa raccolta, D. Jacquart, *Minima in twelfth-century medical texts*, 39-56, si dimostra molto più prudente e suggerisce due indagini della massima urgenza: approfondimenti sul significato di *minima* nella medicina del XII secolo, e sulle mutazioni che si riscontrano nella trasmissione della teoria aristotelica dei *minima* ('mixture is the union *per minima* of joined miscible components').

<sup>22</sup> W.R. Newman, *The Corpuscular Theory of J.B. Van Helmont and its Medieval Sources*, «Vivarium» 31.1 (1993), 161-191.

<sup>23</sup> *Summa perfectionis*, cit.<sup>20</sup>, 321-322: Spiritum autem fetentem divisimus: est enim albus in occulto et rubeus et niger uterque in magisterio huius operis, in manifesto autem uterque tendens ad rubedinem. Al di là della discussione generale del *sulphur*, vi è forse qui una allusione alla

le caratteristiche di due contrari), la discussione su esistenza o non esistenza di un termine medio tra gli opposti e la citazione esplicita di omeomeri<sup>24</sup>, cioè di corpi che divisi all'infinito si dividono sempre uguali a se stessi, fanno pensare che i *minima* che compaiono nel passo citato da Newman altro non siano che *minimae partes*; e che queste *minimae partes* possano essere quelle di cui si tratta in Gābir e nello pseudo-Apollonio, e tra l'altro anche in Giobbe di Edessa: identificabili come 'nature' (calda e secca, fredda e umida etc.), o qualità, che non sono corpi e precedono i corpi, e da cui gli stessi elementi sono costituiti. Nell'autore tardo-medievale, una sovrapposizione, forse mal compresa, della teoria delle nature e della teoria zolfo-mercurio<sup>25</sup> per la formazione dei minerali, oltre che l'interscambio con elaborazioni successive realizzate nell'ambito della stessa alchimia latina, può aver dato luogo a una esposizione non chiara; ma è ben probabile che nella discussione dei *minima* che si trovano in Geber, non poche tracce della lontana teoria delle nature possano essere riconosciute. È sorprendente notare, e chiudo qui la parentesi, come lo stesso Newman, che, nel 1994, in una sua trattazione su Gābir<sup>26</sup>, affermava di conoscere la teoria del *kumūn*, con la citazione di due lavori significativi al riguardo<sup>27</sup>, e dichiarava che difficilmente questa teoria si sarebbe potuta chiamare corpuscolarista, abbia poi deciso, soprattutto sulla base di un passo, di separare completamente i destini di Gābir e Geber; arrivando all'affermazione di un Geber corpuscolarista, innovazione totale rispetto all'illustre predecessore<sup>28</sup>.

pietra dei filosofi (*sulphur incombustibile*), che è bianca (zolfo occulto), ma cela il rosso (che può diventare manifesto). Quanto ai due termini 'occulto' e 'manifesto' (nell'alchimia araba *bātin* e *zābir*), Newman, citando un lavoro di P. Lory, attribuisce ad essi un senso spirituale; ma nell'alchimia di Gābir e dello pseudo-Apollonio il significato fisico di interiore/potenziale esteriore/attuale è molto tangibile.

<sup>24</sup> *Summa perfectionis*, cit.<sup>20</sup>, 328: Habet siquidem sulphur fortissimam compositionem, et est uniformis substantie in suis partibus, omniomera, quia homogeneous est. Ideoque non auferitur eius oleum ab ipso per distillationem sicut ab aliis rebus oleum habentibus.

<sup>25</sup> Cfr. P. Carusi, *Distillare della natura, distillare dell'arte*, «Rendiconti della Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL», s. V, v. XXV, II, t. II (2001), 69-76 (Memorie di Scienze Fisiche e Naturali, 119).

<sup>26</sup> W.R. Newman, *Gebennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994, 306: Although some of the Jābirian writers do speak of the manifest becoming occult by going from "the periphery" to the "center", they may have been thinking along the lines of Stoically colored "*kumūn*" ("latency" theory, which postulated a total interpenetration of bodies, a *krasis di holou*.... If such *mixis* is meant, then these writers can hardly be represented as corpuscularian thinkers. Per ciò che concerne le origini della teoria del *kumūn*, io non penso che questa teoria abbia origini stoiche; sempre più la teoria alchemica mi sembra essere una dottrina composita in cui una componente aristotelica non è trascurabile.

<sup>27</sup> J. van Ess, *Dirār ibn 'Amr und die "Cahmīya". Biographie einer vergessenen Schule*, «Der Islam» 43 (1967), 241-279. F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft. Das 'Kitāb al-ihrāg', übersetzt und erklärt: ein Beitrag zum alchemistischen Weltbild der Gābir-Schriften (8./ 10. Jahrhundert n. Chr.)*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1975.

<sup>28</sup> Sull'adesione di Geber a teorie corpuscolariste Newman torna più volte, dal 1991 ai



Ma torniamo alla nostra argomentazione. L'effettiva presenza della teoria del *kumūn* nell'alchimia islamica è rimasta finora nell'incertezza; ma è probabile che questo *Miftāḥ* possa dire qualcosa sul tema. Al momento di accingermi a presentare i miei risultati, tenterò di riassumere brevemente i capisaldi della dottrina in questione.

In territorio iraqeno, in un'epoca che è circoscritta ai primi 30-40 anni del secolo IX, all'interno della sua scuola teologica, un teologo mu'tazilita, al-Nazzām<sup>29</sup> (m. 835 o 845), assume posizioni sue particolari che resteranno fortemente minoritarie, e che nell'immediato non avranno un gran seguito (gli si conosce un solo grande allievo<sup>30</sup>, e per di più alquanto scettico, al-Gāḥiz), ma che sembrano destinate a esercitare una grande influenza nelle epoche successive. Tali posizioni sono riassumibili come segue:

– una teoria della costituzione della materia: nel quadro più generale della teoria atomistica sostenuta dai mu'taziliti (un atomismo molto diverso da quello democriteo), egli si dichiara contrario all'esistenza di atomi indivisibili, per il fatto – egli osserva – che porre l'esistenza di atomi indivisibili significa porre in un primo tempo la divisibilità della materia e poi negarla per una sua parte<sup>31</sup>: o tutta la materia è divisibile – egli osserva – o tutta la materia non lo è. Ritene dunque che anche le minime parti (parti = *ağzā'* pl. di *ğuz'*) costituenti del cosmo siano divisibili all'infinito. Al di là dei corpi composti e degli elementi, queste minime parti ('potenze' / 'nature' / 'qualità', v. *infra*) devono essere considerate come veri e

nostri giorni; e pur rendendosi conto della bizzarria della cosa, preferisce considerarla come una novità straordinaria. W.R. Newman, *Promethean ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago London, The University of Chicago Press, 2004, 76: In effect, Geber has substituted a corpuscular explanation of the conversion of base metals into gold for the hylomorphic one by which elements are mutually transmuted. The full consequences of this *subversive act* (il corsivo è mio) would be realized only in the seventeenth century, with the corpuscular chymistry of Daniel Sennert and Robert Boyle.

<sup>29</sup> Si vedano in particolare: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vv. 6, Berlin, W. de Gruyter, 1991-1997; Idem, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, Paul Geuthner, 1979 (Estr. «Revue des Études Islamiques». Hors Série 14).

<sup>30</sup> Molte difficoltà che si incontrano nell'interpretazione del pensiero di al-Nazzām derivano dal fatto che tale pensiero è conosciuto, nella sua quasi totalità, sulla base di fonti indirette. Uno studio approfondito delle sue teorie fisiche è quanto mai necessario ed urgente.

<sup>31</sup> Secondo quanto riferisce Ibn Ḥazm (m. 1064), nell'opinione di al-Nazzām la materia sarebbe composta in atto di corpi, divisibili, in quanto corpi, in parti che sono anch'esse corpi; se si ammette, come si deve ammettere, la divisibilità dei corpi più grandi, che cadono sotto i nostri sensi, non vi è ragione di negare la divisibilità dei corpi invisibili che risultano da suddivisioni successive della materia. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal*, cit. in C. Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1982 (Series Minor XVI), 145: Nazzām e tutti coloro che hanno teorie valide fra gli antichi ritennero che non [c'è] parte, sia pure [minuta come un] pulviscolo, che non sia anch'essa passibile di divisione sempre, senza limite, e che non v'è nel mondo l'atomo, e che ogni parte in cui il corpo si divide è anch'essa corpo, per quanto [minuta come un] pulviscolo, sempre.

propri ‘oggetti fisici’, che si combinano in diversi rapporti nella composizione dei corpi. Il discorso fisico include in sé anche un discorso cosmologico e cosmogonico: ciò da cui tutto ha avuto inizio è il movimento: dal movimento, attribuito di ciò che è ‘parte’ e sostanza, è stato formato il mondo e tutto ciò che è in esso.

– una teoria della composizione dei corpi: ogni corpo ha ‘potenze’ (*quwā*, molto prossime<sup>32</sup> alle ‘nature’ / qualità degli alchimisti) che si manifestano nelle sue caratteristiche fisiche, e ‘potenze’ che interiormente possiede, che non si manifestano perché latenti e inibite.

al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, vv. 8, Bairūt, Dār al-ġīl, 1996, V, 7:

Abū Ishāq (al-Nazzām) affermò che la prova del fatto che nelle pietre e nel legno di aloe vi è fuoco, in modi diversi, è che chi nega questo deve anche necessariamente affermare che nel sesamo non vi è olio, né olio nelle olive. Chi afferma questo deve anche dire che nell’uomo non vi è sangue, e che il sangue è creato solo al momento dell’ulcerazione. Non vi è differenza tra chi nega che il succo della mirra sia amaro e il miele sia dolce prima che siano gustati, e chi nega che vi sia l’olio nel sesamo e nelle olive prima che sia spremuto...

Questa teoria, detta del *kumūn* (nascondimento, o latenza) produce, in al-Nazzām, diversi esempi e applicazioni. Tra questi, nel breve spazio in cui siamo costretti, due in particolare sembrano essere degni di essere ricordati:

– il ‘meccanismo’ della trasformazione; che si riallaccia a quanto prima detto su composizione ‘interiore’ ed ‘esteriore’ dei corpi. Dato un corpo le cui ‘potenze’, interne ed esterne, si trovano in equilibrio; al momento della trasformazione, quando l’agente esterno interviene con le sue proprie ‘potenze’ che ‘entrano’ nel corpo, l’equilibrio esistente nell’interno del corpo si altera e le ‘potenze’ in precedenza latenti si manifestano. Quando una sostanza combustibile prende fuoco, dice al-Nazzām, non è il fuoco esterno che le si appicca: ma il fuoco interno che la sostanza possedeva (la sua qualità, o natura, latente) è ‘liberato’ dal fuoco; quando un veleno agisce su un uomo e lo uccide, non è in realtà tale veleno che uccide l’uomo, ma il veleno latente, che è nel suo interno, è ‘liberato’ dal veleno che sopraggiunge.

al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. cit., V, 20-21:

Abū Ishāq sosteneva che quando la stoffa, la legna e il cotone bruciano, ciò che si verifica è solo che da essi esce il loro fuoco [latente]. Questa è la spiegazione del

<sup>32</sup> Sulla vicinanza tra ‘potenza’ e ‘natura’, cfr.: J. van Ess, *Theologie*, cit.<sup>29</sup>, VI, 82: Diese Kräfte machen Öl zu Öl und Milch zu Milch; sie sind also wohl die “Natur” dieser Stoffe. In questi testi che stiamo considerando, la traduzione del termine *quwā* presenta più di una difficoltà; si tratta, per ciò che ho compreso, di qualità (calore, freddezza etc.) intese in qualche modo come ‘operative’, nel senso che determinano (quando sono manifeste), o possono determinare (quando sono latenti) la natura di una sostanza. Sulla base di queste considerazioni, nella traduzione di al-Ġāhiz, V, 89, v. *infra* nel testo, ho tradotto *quwā* con un ‘potenze’, che potrebbe ben essere anche ‘potenzialità’.

loro bruciare, e non che un fuoco viene da un qualche luogo (esterno) e opera sulla legna. Il fuoco che si nasconde nella legna non riesce ad avere la meglio sull'interdizione esercitata dal suo contrario. Ma quando si aggiunge a un altro fuoco e attinge da esso, insieme essi hanno la meglio contro l'interdizione di quell'inibitore. Venendo meno l'inibitore, [il fuoco] si manifesta; e al suo manifestarsi, la legna si divide in parti, si secca e cade a pezzi, per l'azione che il fuoco esercita su di essa. Dunque, quando bruci una cosa, non fai altro che far uscire da essa il fuoco [che in essa era latente].

al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. cit., V, 21:

[Abū Ishāq] sosteneva che il veleno della vipera, che risiede nel corpo della vipera, non uccide; quando infatti si mescola a un corpo in cui non c'è veleno<sup>33</sup>, non uccide né causa danno. Ma danneggia solo i corpi in cui sono veleni, inibiti da ciò che li contrasta. Quando il veleno della vipera penetra in essi, il veleno, che si fa latente [nel corpo], aiuta quel veleno inibito contro il suo inibitore; e venendo meno l'inibitore, il veleno danneggia il corpo. Secondo Abū Ishāq, ciò che più danneggia chi viene morso è il veleno che egli ha in se stesso.

– la trattazione dell'anima. Un discorso particolare e centrale, per al-Nazzām, è quello che si applica all'anima: entità interiore, 'unica', che non ha complemento e non si trasforma, e che per questo potrebbe porre difficoltà. Su questo tema, al-Nazzām fa ricorso alla sua teoria generale, che acutamente adatta al particolare difficile: nell'animale vivo, in particolare nell'uomo, egli afferma, l'anima non occupa nel corpo un luogo determinato (ciò dipende probabilmente dal fatto che nell'anima potenza e atto/'interiore ed esteriore' coincidono: anima come 'atto'): è diffusa nel suo intero corpo, come l'olio nelle olive e nel sesamo, come il burro nel latte, come il sangue (si noti questa idea 'materiale' dell'anima). Quando una parte del corpo muore (o è tagliata) l'anima la abbandona e si ritira nella parte che rimane viva (di nuovo l'anima-atto-funzione); quando l'anima – che si potrebbe intendere come una sorta di corpo di luce – abbandona il corpo, il corpo muore.

Strettamente connesso al discorso sull'anima è il discorso sull'acqua, che interessa da vicino, come si vedrà, gli alchimisti. Diffusa nell'intero corpo, e totalmente priva di 'potenze' sue proprie, l'acqua va incontro alle sue trasformazioni acquistando le 'potenze' di ciò che essa accoglie (*qabila*) da altri: di volta in volta si fa vino, aceto, resina, umori, sangue, latte etc. (attenzione: anche soluzioni colorate!); ogni liquido materiale visibile è in qualche modo 'acqua', perché l'acqua è la sua radice.

al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. cit., V, 89:

... hanno affermato che l'acqua non nutre, e che è soltanto un veicolo, un ponte e un trasportatore per il cibo. E hanno portato come prova di questo il fatto che ogni [sostanza] sottile e fluida, quando la cuoci, coagula, ma non l'acqua. E hanno detto, nella dimostrazione, che non coagula nella cavità [del corpo umano]

<sup>33</sup> Ciò spiega, tra l'altro, il motivo per cui la vipera non è danneggiata dal suo proprio veleno. Oltre al veleno 'attuale', che può trasmettere con il morso, la vipera non ha altri veleni latenti e inibiti, suscettibili di essere 'liberati'.

al momento della cottura che ne fa il fegato, e poiché non coagula non provengono da essa né carne né ossa. E [anche, non nutre] perché non abbiamo mai visto nessun uomo nutrirsi per rimanere in vita, anche se il pesce, che muore quando la perde, se ne nutre in quantità equivalente a quella di cui è rimasto privo. Dicono invece i loro avversari, che se l'acqua non ha coagulato è solo perché non vi erano in essa 'potenze' acquisite e prese dalle 'potenze' delle sostanze. L'acqua è la sostanza che accoglie tutte le 'potenze'; dunque, per un mescolarsi delle 'potenze' e per l'accoglierle, diviene olio; e per un altro mescolarsi diviene aceto e per un altro mescolarsi diviene sangue e per un altro mescolarsi diviene latte. Tutte queste cose differiscono semplicemente per le 'potenze' che in esse intervengono, ma la sostanza che si trasforma in tutti i corpi liquidi è semplicemente l'acqua; che, al momento in cui si mescola perché accoglie, diviene olio, e quando avviene un altro mescolamento diviene latte.

Queste affermazioni, che il contemporaneo e allievo di al-Nazzām ci riporta con grande chiarezza, hanno un riscontro perfetto e immediato nella letteratura allegorica alchemica: non solo le associazioni anima-acqua, anima-colore etc., sono ad essa ottimamente accostabili, ma anche la complessa teoria dell'embrione, con la sequenza acqua / sperma – sangue – latte (lettura alchemica islamizzata, come altrove si è ipotizzato<sup>34</sup>, di Aristotele *via* Zosimo e l'alchimia greca), sembra essere nella stessa linea di pensiero.

Nel *Miftāḥ al-ḥikma* attribuito a Iznīqī, corrispondenze con le teorie di al-Nazzām sembrano essere riconoscibili a diversi livelli. Il primo e più scoperto dei modi è la presenza di termini caratteristici del lessico teologico nazzamiano: anzitutto la parola 'natura' (*tabī'a*) che, nella descrizione di una trasformazione, sembra essere utilizzata in un senso molto vicino non solo a ciò che si trova nell'alchimia del primo periodo, ma anche al significato del termine *qūwa* in al-Nazzām; la parola *ḥaraka* (movimento), collegata in modo significativo a *ḡuz'*; la parola *ḥilqa*, caratteristica del linguaggio di al-Nazzām, utilizzata per indicare la disposizione naturale che ogni creatura possiede, e che non dipende in ogni momento da Dio (una sorta di reintroduzione di cause seconde). Alle parole poi si aggiungono i passi; nei quali, al di là dell'oscuro linguaggio, si intravedono squarci che suggeriscono corrispondenze. Riporto qui alcuni passi che mi appaiono significativi:

al-Iznīqī (?), *Miftāḥ al-ḥikma*, Haçī Selim 881.1:

f. 11v:... quando (il piombo) diviene rosso, non lo chiamiamo [più] piombo perché il piombo è uscito dalla sua natura ed è entrato nella sua natura l'oro, poiché il colore rosso si è manifestato su di esso...

I corpi dotati di potenze sono equivalenti al fuoco; l'acqua infatti non coagula se non per i corpi 'vigorosi' (dotati di 'potenze').

<sup>34</sup> P. Carusi, *Zosimo da Panopoli tra Ibn Umayl e Aristotele*, in: *Scritti in onore di Bianca Maria Scarcia Amoretti*, a cura di D. Bredi et al., vv. 3, Roma, Dipartimento di Studi Orientali – Edizioni Q, 2008, I, 339-353.

f. 10v: Sappi che la sostanza ‘agente’ in tutto questo mondo è una parte (il calore, v. *infra*); e se la parte non ci fosse non ci sarebbe affatto il suo movimento<sup>35</sup>. Il movimento è l’atto (l’azione che esercita l’agente): per questo questa opera e questa cosa ebbero origine dalla parte. Sappi, anche, che la sostanza (l’agente) che sale verso l’alto non ha utero, ma riposa negli uteri secondo la loro capacità e la durata del loro permanere [esposti ad essa]. Come il pezzo di ferro: entra nel fuoco e il fuoco prende dimora in esso, poi, quando esce dal fuoco, il fuoco torna a salire verso l’alto e abbandona il pezzo di ferro. Ugualmente: una cosa è simile a una sostanza a seconda della quantità che è in essa (cosa) di essa (sostanza), e se ne discosta a seconda della quantità che è in essa del suo contrario; così l’*anğudān* (*silphium?*, una pianta molto ‘calda’), accoglie la sostanza agente dal calore del sole. Dunque, la sostanza agente è la sostanza calda, e senza calore niente avviene ...

f. 11r: Ugualmente, tutti gli animali sono semplicemente corpo, anima e spirito. Sappi che questo è un altro aspetto: tu non riesci a prendere un uomo che dorme<sup>36</sup> e a gettare nel tuo calderone la sua anima, il suo spirito e il suo corpo. Tu puoi prendere nel tuo calderone una parte di lui, ossa carne o sangue o capelli o altre membra; ma in un solo e singolo organo non vi sono né spirito né anima; quando si divide o si taglia, lo spirito che è la sua luce, il suo fiore e la sua medicina (?) se ne va, e rimane nella tua mano una terra oscura che non ha luce né splendore ....

L’esistenza di una relazione tra alchimia e teorie nazzamiane potrebbe dunque essere una realtà. Una conferma autorevole a questo la si ritrova forse nel *Māʿ al-waraqī* di Ibn Umail al-Tamīmī (X secolo), in cui compaiono frasi che sembrano essere citazioni letterali di al-Nazzām; ne ricordo in particolare una, ripetuta due volte nell’opera, ma si apre anche qui un panorama vastissimo.

Ibn Umail al-Tamīmī, *al-Māʿ al-waraqī*, ed. 1933, p. 39:

Disse Hermes: sappi che il segreto di ogni cosa e la vita di ogni cosa è l’acqua ... e nell’acqua è un grande segreto: l’acqua è colei che diviene nel grano lievito, nell’uva vino, nelle olive olio, nel terebinto resina, nel sesamo olio e in tutti gli alberi frutti diversi; e il primo ‘inizio’ dell’embrione è dall’acqua.

Concludiamo:

– in questo *Miftāḥ al-ḥikma* sembrano essere presenti teorie e terminologie che rinviano alla prima metà del secolo IX; da un lato Ḡābir e lo pseudo-Apollonio di Tiana, dall’altro, ed è un aspetto che si dovrà analizzare, le teorie nazzamiane sulla costituzione della materia<sup>37</sup>. I riscontri sono molti e ritengo probabile che a un esame più approfondito emergeranno ulteriori conferme. Alla ricerca dei modi e

<sup>35</sup> Le traduzioni qui presentate, effettuate a partire da un unico manoscritto, devono essere considerate non definitive. Nella ricerca delle possibili correlazioni tra alchimisti e al-Nazzām su questo tema del movimento, e sugli altri temi, si deve essere ovviamente molto prudenti; non si può negare tuttavia, l’esistenza di un parallelismo notevole nei concetti e nei termini.

<sup>36</sup> È il momento in cui anima e spirito sono più ‘liberi’ dal corpo.

<sup>37</sup> Sullo sfondo – suggerimento di Kraus che mi sento di accogliere – Giobbe di Edessa e la sua tradizione siriana. Anche su questo si dovrà lavorare.

delle ragioni di questa connessione, mi sembra attualmente probabile che gli alchimisti da un lato e al-Nazzām dall'altro facciano riferimento, adattandole alle loro 'esigenze' (differenze in alcuni tratti ma radice comune) a una o più fonti preislamiche che entrambi hanno ritenuto di utilizzare; senza escludere tuttavia la frequentazione di autori contemporanei – si veda il contemporaneo Giobbe di Edessa di cui sopra si è detto – e relazioni ed esperimenti comuni, perché è noto che la *mu'tazila* ne faceva parecchi;

– se tra pseudo-Balīnās, Ġābir e al-Nazzām c'è un qualche collegamento, acquista forza quanto affermato dalla tradizione islamica, che il periodo per così dire 'caldo' per la formazione dei due *corpora* alchemici si colloca tra VIII e IX secolo: al-Nazzām muore nell'835 o 845, praticamente senza allievi che riprendano le sue teorie fisiche, e nell'848, sotto il Califfo abbaside al-Mutawakkil, i mu'taziliti – dopo un periodo di gloria – cadono in disgrazia e si disperdono<sup>38</sup>. Ibn Umail, nel X secolo, attribuisce a Hermes (v. *supra*) le teorie che egli espone: è già venuta meno la memoria, o tra un misterioso e lontano Hermes e al-Nazzām, il primo rappresenta il male minore?

– non meno interessanti l'antefatto ed il seguito di queste vicende; l'antefatto perché i musulmani, per la teoria della latenza e della manifestazione, considerano come fonti Empedocle (pseudo-Empedocle?) e Anassagora<sup>39</sup>, e qui ritorna il discorso degli omeomeri, divisibili all'infinito; il seguito, perché il mu'tazilita 'eterodosso' al-Nazzām, cacciato dalla porta, rientra forse più tardi dalla finestra. Caduta la *mu'tazila*, e tramandate queste teorie fisiche in diversi testi, anche alchemici (testi – si noti – anch'essi teologicamente non del tutto allineati), la teoria dell'anima, proprio nella forma in cui è espressa da al-Nazzām, e in cui, aggiungiamo, può essere compresa da un alchimista, è citata in diverse riprese in illustri opere islamiche di teologia<sup>40</sup>: fino a un'ultima formulazione, nel *Kitāb al-rūḥ* di Ibn Qayyim al-Ġauzīya (m. 1350), opera considerata da molti come la parola definitiva sulla descrizione islamica dell'anima, e da qualcuno – giustamente forse un po' sospettoso – in qualche parte poco affidabile.

Ibn Qayyim al-Ġauzīya, [*Kitāb*] *al-rūḥ*, Bairūt, al-Maktaba al-'aṣariya, 2002, 212:

[l'anima] è un corpo di essenza diversa da questo corpo sensibile. È un corpo di luce, superiore, leggero, vivo e mobile; è diffuso nella sostanza delle membra e scorre in esse come scorre l'acqua e come scorrono l'olio nelle olive e il fuoco nella brace...

.....

<sup>38</sup> Il termine 'mu'tazilita' diviene in seguito, in particolare in Africa settentrionale, un sinonimo di 'oppositore del potere costituito'.

<sup>39</sup> Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, trad. avec introduction et notes par J. Jolivet G. Monnot, vv. 2, [Paris], Peeters / UNESCO, 1993, II, 186 (\* 814) e 198 (\* 832).

<sup>40</sup> Si veda ad esempio: Fahr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209), *al-Tafsīr al-kabīr, ǧuz'* 21, al-Qāhira, al-Maṭba'a al-bahīya al-miṣriya, 1933, 44.

Al momento di inviare questo lavoro per la pubblicazione, mi accorgo che il *Miftāḥ al-ḥikma* di cui qui si è trattato è verosimilmente identico (stesso *incipit*, e riferimento nel testo a un titolo *Sirr al-asrār*) ad un'opera indicata come *Sirr al-asrār* e attribuita a Ġābir ibn Ḥayyān [ms. London, Br. Mus. 1371.14 / British Library, Add. 23418, 142a-148a (W. Cureton Ch. Rieu, *Catalogus...*, v. bibliografia, 637; F. Sezgin, cit.<sup>6</sup>, 262)]; un controllo recentemente effettuato in Francia, BnF, su P. Kraus 1943, segnalazione che aggiungo alla nota 9 (*al-Sirr al-sārr wa sirr al-asrār*, n. 1072), dà conferma dell'informazione. Ciò da un lato mi conforta nella mia ipotesi che questo *Miftāḥ* sia più antico di quanto affermato in Hacı Selim 881; dall'altro apre ovviamente la via a ulteriori approfondimenti.

#### BIBLIOGRAFIA

- [1] Adnan Adivar A., 1970<sup>3</sup>. *Osmanlı türklerinde ilim*. Remzi Kitabevi, Istanbul (I ed. in francese Paris 1939; II ed. Istanbul 1943).
- [2] Baffioni C., 1982. *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*. Istituto Universitario Orientale, Napoli (Series Minor XVI).
- [3] Bīrūnī al-, 1936. *Risālat al-Bīrūnī fī fibrīst kutub Muḥammad ibn Zakarīyā' al-Rāzī* (P. Kraus ed.). Maṭba'at al-qalam, Paris.
- [4] Brockelmann C., 1943<sup>2</sup>. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. E.J. Brill, Leiden (rist. anast. Leiden, E.J. Brill, 1996).
- [5] Carusi P., 2001. Distillare della natura, distillare dell'arte. Rendiconti della Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, s. V, v. XXV, p. II, t. II, 69-76 (Memorie di Scienze Fisiche e Naturali, 119).
- [6] Carusi P., 2002. Il trattato di filosofia alchemica Miftāḥ al-ḥikma, ed i suoi testimoni presso la Biblioteca Apostolica. Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, IX, 35-84 (Studi e Testi, 409).
- [7] Carusi P., 2008. Zosimo da Panopoli tra Ibn Umayl e Aristotele. In: *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, (D. Bredi et al edd.), vv. 3, Dipartimento di Studi Orientali – Edizioni Q, Roma, I, 339-353.
- [8] Cureton W., Ch. Rieu (edd.), 1998. *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, Partem secundam codices Arabicos amplectentem...* Olms, Hildesheim Zürich New York (rist. anast. ed. London, British Museum, 1846-1871).
- [9] Derenbourg H., 1976. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*. Olms, Hildesheim New York.
- [10] Ġāḥiẓ al-, 1996. *Kitāb al-ḥayawān*, vv. 8. Dār al-ḡīl, Bairūt.
- [11] Hammer-Purgstall J., 1963. *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vv. 10. Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz (rist. ed. Pest, Hartleben's Verlage, 1829).
- [12] Ibn al-Nadīm, 1871-1872. *Kitāb al-Fibrīst* (hrsg. G. Flügel), vv. 2. F.C.W. Vogel, Leipzig.
- [13] Ibn al-Nadīm, 1970. *The Fibrīst of al-Nadīm* (B. Dodge ed. and transl.), vv. 2. Columbia University Press, New York London.
- [14] Ibn Qayyim al-Ġauzīyā, 2002. [*Kitāb*] *al-rūḥ*. al-Maktaba al-'aṣarīyā, Bairūt.
- [15] Ibn Umail al-Tamīmī, 1933. al-Mā' al-waraqī. In: *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muḥammad bin Umail*, M. Turāb 'Alī ed.. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, XII, 1-213.
- [16] Ibn Umail al-Tamīmī, 2002. *Ibn Umayl Abū 'Abdallāh Muḥammad: texts and studies* (coll. and reprinted by F. Sezgin in collab. with C. Ehrig-Eggert et al.). Inst. for the History of Arab.-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe Univ., Frankfurt am Main (Natural Sciences in Islam, 75).

- [17] Iskandar A.Z., 1984. *A descriptive list of Arabic manuscripts on medicine and science at the University of California, Los Angeles*. E.J. Brill, Leiden.
- [18] Jacquart D., 2001. Minima in twelfth-century medical texts. In: *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories* (C. Lüthy, J.E. Murdoch & W.R. Newman edd.), Brill, Leiden Boston Köln, 39-56.
- [19] Job of Edessa, 1935. *Book of treasures* (syriac text ed. and transl. ... by A. Mingana). W. Heffer & Sons Limited, Cambridge.
- [20] Kraus P., 1989. *Ġābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, I. Le corpus des écrits jābiriens*. Olms, Hildesheim Zürich New York (rist. anast. ed. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1943).
- [21] Kraus P., 1989. *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, II. Jābir et la science grecque*. Olms, Hildesheim Zürich New York (rist. anast. ed. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1942).
- [22] Newman W.R., 1993. The Corpuscular Theory of J.B. Van Helmont and its Medieval Sources. *Vivarium*, 31.1, 161-191.
- [23] Newman W.R., 1994. *Gebennical Fire. The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- [24] Newman W.R., 2001. Experimental corpuscular theory in aristotelian alchemy: from Geber to Sennert. In: *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories* (C. Lüthy, J.E. Murdoch & W.R. Newman edd.), Brill, Leiden Boston Köln.
- [25] Newman W.R., 2004. *Promethean ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. The University of Chicago Press, Chicago London.
- [26] Rāzī al-, Fahr al-Dīn, 1933. *al-Taḥṣīn al-kabīr, ʿuzʿ 21*. al-Maṭbaʿa al-bahīya al-miṣriya, al-Qāhira.
- [27] Rāzī al-, Muḥammad Ibn Zakarīyāʿ, 1964. *al-Asrār et Sīr-al-asrār* (annoté et édité par M.T. Danechpajou). Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, Téhéran.
- [28] Rex F., 1975. *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft. Das 'Kitāb al-iḥnāg', übersetzt und erklärt: ein Beitrag zum alchemistischen Weltbild der Ġābir-Schriften (8./10. Jahrhundert n. Chr.)*. F. Steiner Verlag, Wiesbaden.
- [29] Salmon G., 1906. Note sur l'alchimie à Fèz. *Archives marocaines*, 8, 451-462.
- [30] Sezgin F., 1971. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, IV. E.J. Brill, Leiden.
- [31] Shahrastani, 1986-1993. *Livre des religions et des sectes* (trad. avec introduction et notes par J. Jolivet G. Monnot), vv. 2. Peeters / UNESCO, [Paris].
- [32] *The Summa perfectionis of pseudo-Geber*, 1991. *A critical edition, translation and study* (by W.R. Newman). E.J. Brill, Leiden New York Copenhagen Köln.
- [33] Ullmann M., 1972. *Die Natur- und Gebeimwissenschaften im Islam*. E.J. Brill, Leiden Köln.
- [34] Ullmann M., 1974. *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, vv. 2. Harrassowitz, Wiesbaden.
- [35] van Ess J., 1967. *Dirār ibn 'Amr und die "Cahmīya"*. *Der Islam*, 43, 241-279.
- [36] van Ess J., 1979. *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*. Paul Geuthner, Paris (Estr. «Revue des Études Islamiques». Hors Série 14).
- [37] van Ess J., 1991-1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vv. 6. W. de Gruyter, Berlin.
- [38] Williams S.J., 2003. *The Secret of Secrets: the Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- [39] Witkam J.J., 1985. *Catalogue of arabic manuscripts in the library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands* (Codices manuscripti XXI), Fasc. 3. E.J. Brill, Leiden.