

IBN KHALDUN, IL VICO DELL'ISLAM

Nel secolo XIV, la grande età creativa della civiltà arabo-islamica è da tempo chiusa. Il Califfato è finito, abbattuto in Oriente dai Mongoli, e con esso la illustre cultura dell'età abbàsida, erede in parte ed elaboratrice dell'eredità antica, che per cinque secoli gli Arabi avevano irradiato dall'Iraq. In Egitto, a Fatimidi e Ayyubiti sono succeduti già dalla metà del Duecento i turchi Mamelucchi, un rozzo regime di feudalesimo militare. La Spagna musulmana è ridotta al suo ultimo rifugio, il piccolo regno granadino, che sopravviverà ancora sino alla fine del Quattrocento. Nel resto del Maghrib o Africa settentrionale, l'impero almohade si è smembrato negli stati epigoni dei Hafsitì di Tunisia, Merinidi del Marocco, e altre dinastie minori. Attivissima è ancor sempre e ovunque l'erudizione, mentre il pensiero originale ristagna (le ultime voci della filosofia arabospagnola, Averroè e Ibn Tufail, si erano taciute alla fine del sec. XII). E in questa stasi speculativa e culturale, l'Islàm d'Occidente dà ancora un ultimo barbaglio, con l'isolato genio di Ibn Khaldun.

Egli nacque a Tunisi nel 1332, da una famiglia araba di origine andalusa; e passò una prima parte della vita come uomo di faccenda ancor più che di scienza, funzionario e cortigiano di vari potentati musulmani, del Maghrib e di Spagna: una carriera agitata, tutt'altro che esemplare per fedeltà politiche e dinastiche, ma ricca accumulatrice di esperienze, che alimentarono poi il pensiero e l'opera dello storico nella maturità. Questa si schiuse negli anni 1375-78, nel ritiro di una rocca algerina (il castello di Ibn Salama, a sud-est di Orano), dove Ibn Khaldun abbozzò la sua grande costruzione storico-sociologica, completata poi nella patria Tunisia e in Egitto. L'ultima fase della sua vita si svolse infatti nell'Egitto mamelucco, ove egli rivestì alte cariche giudiziarie, e passato di qui in Siria, ebbe ivi a incontrarsi sotto Damasco e a trattare la resa della città col conquistatore turco Tamerlano. Ritornato al Cairo, vi morì a 74 anni nel 1406.

Il poderoso *Kitàb al-Ibar* (« Libro degli esempi » o meglio « delle lezioni o esperienze storiche »), accanto a una alquanto esteriore autobiografia (*Kitàb at-ta' rif*) solo di recente pubblicata, è il massimo legato di questo pensatore e uomo d'azione alla posterità. Esso consta di tre parti: una Introduzione, la famosa *Muqàddima*, di carattere teoretico generale,

seguita da un originale quadro d'insieme della classica cultura e scienza arabo-musulmana; e due grosse sezioni di vera e propria storia, rispettivamente degli Arabi nonché degli altri antichi popoli d'Oriente, di Greci Romani e « Franchi », e dei Berberi che commisti agli Arabi costituivano la popolazione del Maghrib, il piú vicino e familiare ambiente (evitiamo intenzionalmente la parola patria) dell'andaluso-tunisino Ibn Khaldùn.

Questa seconda e terza parte han valore (disuguale, discusso e spesso troppo deprezzato valore) per la « *histoire événementielle* » dell'Islàm d'Occidente, nelle varie sue vicende etniche e dinastiche. La prima parte invece, la *Muqàddima* o Prolegomeni a tale vera e propria trattazione di storia premusulmana, musulmana, e in minor parte dell'Occidente stesso cristiano, è quella ove piú brilla l'originalità e lo sforzo speculativo del pensatore tunisino, e su cui si fonda la sua fama in Occidente, anche fuori del campo orientalistico. In tale piú famosa *Muqàddima*, la Introduzione generale vera e propria, trascendente l'ambito della civiltà islamica, e affrontante i problemi teorici di una definizione della storia, degli indirizzi degli storici e dei vari motivi che inficiano in essi l'esatto appuramento del vero, può distinguersi dai capitoli seguenti ove si spiega, con piú stretta aderenza specifica alla realtà musulmana e maghrebina, l'indagine storico-sociologica di Ibn Khaldùn. Ma tale distinzione è puramente strutturale ed estrinseca: in effetti, lo storico ha sempre presente questa concreta realtà della sua esperienza arabo-musulmana e nordafricana, e su questa saggia le « *degnità* » da lui formulate sull'insieme di ogni possibile storia dell'umanità.

Il suo concetto basilare della storia, formulato nelle celebri pagine introduttive, è nettamente laico e umanistico, scevro di ogni condizionamento teologico e provvidenziale: storia è la vicenda dell'umanità, nel succedersi delle forze politiche e nel quadro delle condizioni economiche e ambientali. Forza motrice della storia è un principio da Ibn Khaldùn enunciato e scrutato in tutte le sue applicazioni: quello della *asabiyya*, spirito di gruppo o di corpo, che unisce in fascio le energie umane, le potenzia e conduce alla lotta e alla vittoria. L'elasticità di questo termine-chiave del pensiero storico e sociologico khalduniano comporta una larga gamma di applicazioni: dalla solidarietà tribalizia della società beduina preislamica, a quella dinastica delle varie famiglie e consorterie che afferrarono ed esercitarono il potere nell'Islàm (il Califfato unitario dei Quraish, e i singoli stati in cui esso poi si frazionò); fino ad arrivare, estrapolando un concetto ancor vago e implicito ai tempi del pensatore maghrebino, al moderno concetto di nazionalità. In questo concetto della *asabiyya*, il nuovo legame che il Profeta d'Arabia contrappose alle *asabiyye* dell'Arabia pagana, cioè il vincolo religioso dell'Islàm, appare solo come *uno* fra i tanti casi ed esempi possibili, e il momento religioso, che fu in pratica scrupolosamente vissuto dall'ortodosso credente e giureconsulto Ibn Khaldùn, non ha nel suo pensiero storiografico che un tenue, secondario rilievo. Tutta la cultura e civiltà che egli impara ad analizzare e caratterizzare nel suo quadro storico-culturale (e in buona parte nella susseguita « *histoire événementelle* ») è schiettamente musulmana; ma il nocciolo della sua visione speculativa ignora

tale specificazione religiosa, o meglio la accompagna e fin subordina ad altre forze, spirituali e materiali: in primo luogo, l'accennato principio della *asabiyya*. Per questa nascono gli stati, si articolano le società umane, si affermano e trionfano le fedi. Il suo avvicinarsi e spostarsi da un compiuto ciclo (in cui Ibn Khaldùn vede di preferenza succedersi quattro fasi, di ascesa, egemonia incontrastata, lotta con una nuova sorgente *asabiyya* rivale, e finale estinzione) a un ciclo che gli sottentra, segna il ritmo della storia umana, di famiglie, popoli ed imperi. Il crisma religioso della sua fede patria, l'Islàm, è solo un nimbo santificante che fiotta nell'alto, non già la sostanza e la ragion movente di questa demiurgica molla del divenire umano.

* * *

Assunto il principio della *asabiyya* come forza motrice della storia, Ibn Khaldùn passa a considerare con quel criterio lo sviluppo della civiltà (*al-umràn*), che naturalmente si configura per lui in termini concreti come storia e civiltà dell'Islàm, e in particolare dell'Islam nell'Africa del Nord. Egli non ignora, come abbiám visto, l'esistenza di altre civiltà, premusulmane e paramusulmane: ma il suo esame si sofferma quasi esclusivamente su quella a lui piú vicina, della sua fede e del suo popolo. E qui a lui arabo musulmano e maghrebino, società e civiltà si presentavano in due termini antitetici, di nomadismo (*badw*) e vita sedentaria (*badar*), nel cui contrasto e ritmo dialettico egli scorge il corso della storia. La vita beduina era stata nella patria Penisola la matrice dell'Arabismo, e molti vedevano in essa espressi i suoi piú genuini valori: non cosí il nostro storico, che si sente ormai figlio di una società sedentaria e progredita, quella civiltà urbana cui solo parzialmente i Beduini si erano adattati. Ibn Khaldùn sente bene che nel vergine ambiente nomade piú vigorosa alligna la pianta della *asabiyya*; ma vede la sua piú compiuta affermazione nella creazione di comunità e stati sedentari, portatori e produttori di civiltà. Perciò, lungi dall'idealizzare romanticamente la società nomade, egli le contrappone risolutamente la vita civile urbana, le sue strutture politiche, economiche e culturali.

Nei Beduini, egli denuncia l'insofferenza di una piú complessa vita associata, i nemici e distruttori piú o meno consapevoli della civiltà umana: forte in ciò della storia e sociologia della sua Africa del Nord, ove l'impero arabo e poi quelli berberi (Almoravidi e Almohadi), pur venuti tutti dal deserto e dalla vita beduina, l'avevano superata inurbandosi, fondando città e ordinate gerarchie statali, continuamente insidiate dai ricorsi del nomadismo. Esempio fra tutti memorabile, la calamitosa invasione hilaliana dell'Africa del Nord (cioè dei beduini Hilàl e Sulaim, lanciati nell'XI secolo dai Fatimidi d'Egitto contro lo stato libico-tunisino dei loro antichi vassalli Ziriti): con la conseguita distruzione non solo dello Stato zirita, ma di una già progredita urbanizzazione maghrebina, un vero regresso della cultura e della civiltà nella fascia costiera dell'Africa settentrionale. « Arabo », come sinonimo di Arabo

tale specificazione religiosa, o meglio la accompagna e fin subordina ad altre forze, spirituali e materiali: in primo luogo, l'accennato principio della *asabiyya*. Per questa nascono gli stati, si articolano le società umane, si affermano e trionfano le fedi. Il suo avvicinarsi e spostarsi da un compiuto ciclo (in cui Ibn Khaldùn vede di preferenza succedersi quattro fasi, di ascesa, egemonia incontrastata, lotta con una nuova sorgente *asabiyya* rivale, e finale estinzione) a un ciclo che gli sottentra, segna il ritmo della storia umana, di famiglie, popoli ed imperi. Il crisma religioso della sua fede patria, l'Islàm, è solo un nimbo santificante che fiotta nell'alto, non già la sostanza e la ragion movente di questa demiurgica molla del divenire umano.

* * *

Assunto il principio della *asabiyya* come forza motrice della storia, Ibn Khaldùn passa a considerare con quel criterio lo sviluppo della civiltà (*al-umràn*), che naturalmente si configura per lui in termini concreti come storia e civiltà dell'Islàm, e in particolare dell'Islam nell'Africa del Nord. Egli non ignora, come abbiám visto, l'esistenza di altre civiltà, premusulmane e paramusulmane: ma il suo esame si sofferma quasi esclusivamente su quella a lui piú vicina, della sua fede e del suo popolo. E qui a lui arabo musulmano e maghrebino, società e civiltà si presentavano in due termini antitetici, di nomadismo (*badw*) e vita sedentaria (*badar*), nel cui contrasto e ritmo dialettico egli scorge il corso della storia. La vita beduina era stata nella patria Penisola la matrice dell'Arabismo, e molti vedevano in essa espressi i suoi piú genuini valori: non cosí il nostro storico, che si sente ormai figlio di una società sedentaria e progredita, quella civiltà urbana cui solo parzialmente i Beduini si erano adattati. Ibn Khaldùn sente bene che nel vergine ambiente nomade piú vigorosa alligna la pianta della *asabiyya*; ma vede la sua piú compiuta affermazione nella creazione di comunità e stati sedentari, portatori e produttori di civiltà. Perciò, lungi dall'idealizzare romanticamente la società nomade, egli le contrappone risolutamente la vita civile urbana, le sue strutture politiche, economiche e culturali.

Nei Beduini, egli denuncia l'insofferenza di una piú complessa vita associata, i nemici e distruttori piú o meno consapevoli della civiltà umana: forte in ciò della storia e sociologia della sua Africa del Nord, ove l'impero arabo e poi quelli berberi (Almoravidi e Almohadi), pur venuti tutti dal deserto e dalla vita beduina, l'avevano superata inurbandosi, fondando città e ordinate gerarchie statali, continuamente insidiate dai ricorsi del nomadismo. Esempio fra tutti memorabile, la calamitosa invasione hilaliana dell'Africa del Nord (cioè dei beduini Hilàl e Sulaim, lanciati nell'XI secolo dai Fatimidi d'Egitto contro lo stato libico-tunisino dei loro antichi vassalli Ziriti): con la conseguita distruzione non solo dello Stato zirita, ma di una già progredita urbanizzazione maghrebina, un vero regresso della cultura e della civiltà nella fascia costiera dell'Africa settentrionale. « Arabo », come sinonimo di Arabo

del deserto, beduino, è un termine usato quasi sempre in senso deterioro dal pur arabo Ibn Khaldùn.

La civiltà islamica, in Africa e in Asia, è dunque per questo suo grande epigono il frutto di una società urbana, cui han collaborato del pari, in Africa, Arabi e Berberi (sui quali ultimi Ibn Khaldùn ci dà preziosi materiali genealogici ed etnografici), e in Asia Arabi, Persiani, Greci, Aramei. La cultura trascende la razza, e il quadro delle arti, industrie e scienze nella medievale civiltà dell'Islàm, che Ibn Khaldùn im- prende a tracciare a conclusione dei suoi Prolegomeni, è libero da ogni angustia e pregiudizio razziale. Esso è piuttosto, come è stato osservato, un bilancio conclusivo, e cosciente di tale sua conclusività: benché non lo dica esplicitamente, Ibn Khaldùn ha e dà netta la sensazione di far l'inventario di un gran patrimonio di cultura ormai cristallizzata, di una civiltà che ha conchiuso il piú fecondo suo ciclo. E questa percezione della intervenuta decadenza, rispetto alla fase creativa della sua civiltà, non è l'ultima prova della sua eccezionale acutezza di sguardo. I vari capitoli khalduniani sulle singole arti e scienze dell'Islàm, che attendono ancora una analisi e valutazione adeguata, si lasciano bene addietro, per forza di sintesi e originalità di vedute, quei « cataloghi delle scienze » e delle arti, comuni a tante enciclopediche compilazioni della decadente cultura islamica del suo tempo.

Su questa impoverita cultura compilatoria, l'opera di Ibn Khaldùn non fece presa, e quest'ultimo insigne frutto della speculazione islamica restò in seno alla sua società inosservato fino all'età moderna: nel Settecento, spetta a dotti e intelligenti traduttori ottomani la sua prima valorizzazione entro il mondo islamico. Poi, viene la scoperta dell'orientalismo europeo, e nel suo solco gli Arabi di fine Ottocento e del Novecento imparano a conoscere ed esaltare, spesso poco criticamente, Ibn Khaldùn. In Occidente, già il secolo scorso con De Slane, Kremer e Gumpłowicz lo aveva salutato precursore di Vico, per la comune coscienza di una « scienza nuova » da entrambi bandita (anche Ibn Khaldùn ha una sua formula in tal senso, di fiera consapevolezza della sua novità), per l'originale ripensamento delle vicende dell'incivilimento umano, rivissute alla luce di una organica teoresi. Il pensiero khalduniano non è ancor stato esplorato e analizzato a fondo: ma la sua appropriazione da parte prima del materialismo e ora del marxismo non sembra accettabile, per quanta importanza egli abbia data (ed è certo un suo merito) ai fattori economici e sociali: giacché al fondo dell'agire umano egli pose pur sempre l'umana volontà, il *Wille zur Macht*: la cospirante brama di primeggiare e dominare, che dall'anarchia del deserto porta allo Stato delle città (non diremo qui delle *poleis*, chè la *polis* classica è radicalmente estranea a questi figli dell'Islàm), e in esso avvicenda uomini e dinastie, finché un'altra ondata di barbarie non lo sommerga. Vanto massimo, insomma, di questo pensatore musulmano del tardo medioevo è la laicità del suo pensiero, cui l'Islàm offre bensì il quadro storico-geografico nella interpretazione delle vicende umane, ma l'interpretazione stessa resta svincolata e talor incompatibile (nonostante qualche insoddisfacente tentativo di conciliazione dello stesso Ibn Khaldùn) con

la visione teocentrica dell'*homo islamicus*. Non a torto, un islamista contemporaneo ha potuto definire « geniale e aberrante », in seno alla sua stessa tradizione, l'opera del gran Tunisino¹.

FRANCESCO GABRIELI

POLEMONE, NON PALEMONE

Nella *istoria de' poeti drammatici e lirici ragionata* che conchiude il libro III de *La scienza nuova* del Vico leggiamo¹:

'Essi² pongono tra' lirici Anfione metimneo, poeta antichissimo de' tempi eroici, e ch'egli ritruovò il ditirambo e, con quello, il coro, e che introdusse i satiri a cantar in versi, e che 'l ditirambo era un coro menato in giro, che cantava versi fatti in lode di Bacco. Dicono che dentro il tempo della lirica fiorirono insigni tragici, e Diogene Laerzio afferma che la prima tragedia fu rappresentata dal solo coro. Dicono ch'Eschilo fu il primo poeta tragico, e Pausania racconta essere stato da Bacco comandato a scriver tragedie (quantunque Orazio narri Tespi esserne stato l'autore, ove nell'*Arte poetica* incomincia dalla satira a trattare della tragedia, e che Tespi introdusse la satira sui carri nel tempo della vendemmia); che appresso venne Sofocle, il quale da Palemone fu detto l'« Omero de' tragici »; e che compì la tragedia finalmente Euripide, che Aristotile chiama τραγικώτατον'.

Nel suo *Commento* il Nicolini³ chiarisce che si tratta non di Anfione, ma di Arione; illustra, dopo l'individuazione del luogo di Diogene Laerzio (III 56), gli inizi della tragedia e la questione del 'primato' di Eschilo con l'ausilio di altre fonti; cita il luogo della *Periegesi* di Pausania su Eschilo che narra l'epifania di Dioniso e il comando di scrivere

¹ Manca ancora una edizione critica del *Kitàb al-Ibar*, e anche della sola *Muqàddima*. Questa prima parte essenziale fu pubblicata dal Quatremère nelle « Notices et extraits des manuscrits », XVI-XVIII, 1858. Prima traduzione francese di W. M. De Slane, ibid. XIX-XXI, 1862-68 (*Prolegomènes historiques d'Ibn Khaldoun*). Trad. inglese di F. Rosenthal, (*The Muqaddimah, an introduction to History*), New York, 1958, 3 voll. Altra più recente francese di V. Monteil, dal bossuetiano titolo *Discours sur l'histoire universelle*, Beirut 1967-68. La versione Rosenthal contiene in appendice un'ampia bibliografia khalduniana, dovuta a M. Fischel. Per pubblicazioni ancor più recenti, si veda in fine all'articolo Ibn Khaldun » di M. TALBI, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^a ed., III (1971), 849-855. Segnaliamo qui, di così vasta letteratura, i due unici studi italiani in argomento: F. GABRIELI, *Il concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Khaldun*, in « Atti Accad. Scienze di Torino », LXV (1930), 473-512 (ora ristampato nel volume *L'Islam nella storia*, Bari, 1966, 211-252), e A. BOMBACI, *La dottrina storiografica di Ibn Haldun*, in « Annali Scuola Normale di Pisa », XV (1946), 159-185.

¹ Cito secondo l'edizione di F. NICOLINI (GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, vol. II, Bari, 1974, p. 464 s., capov. 906).

² Cioè i filosofi.

³ F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, II (Roma, 1950), p. 45 s.