

**Dottorato di Ricerca in Scienze Linguistiche e
Letterature Straniere**

ciclo XXVI

LIN-OR/12 Lingua e Letteratura Araba

**LA TRADIZIONE ARABA DEGLI ARGOMENTI
DI PROCLO IN FAVORE DELL'ETERNITA' DEL COSMO**

Coordinatore: Ch.mo Prof. Serena Vitale

Tesi di Dottorato di: Martina Mucchi

Matricola: 3911230

Anno Accademico 2013/2014

Indice

Introduzione..... p. 3

Parte prima

1. Inquadramento storico e testuale

- 1.1 Stato dell'arte sul testo greco e sul testo arabo.....p. 7
- 1.2. Fonti arabe sul movimento di traduzione.....p. 15
- 1.3 Il movimento di traduzione dal greco all'arabo: "da Alessandria a Baghdad"p. 17
- 1.4 I presupposti storici del movimento di traduzionep. 24
- 1.5 Il "circolo di al-Kindī"p. 31
- 1.6 Ḥunayn ibn Ishāq e il suo complesso di traduttori.....p. 41

Parte seconda

2. Analisi contenutistica e linguistica

- 2.1. Gli *Argomenti* di Proclo in difesa della natura della causa del cosmo.....p. 50
- 2.2 Il creazionismo kindiano.....p. 53
- 2.3 Il rapporto tra gli *Argomenti* procliani e il creazionismo kindiano.....p. 60
- 2.4 La fortuna degli *Argomenti* procliani tra X e XI secolo.....p. 63
- 2.5 Altri echi degli *Argomenti* procliani.....p. 69

Parte terza

3. Confronto linguistico tra le due traduzioni degli *Argomenti* di Proclo in arabo

- 3.1 Obiettivi del confronto.....p. 73
- 3.2 Confronto lessicale.....p. 74

| | |
|---|-------|
| 3.2.1 I termini che descrivono l'atto creatore: SANA' e HALAQA..... | p. 74 |
| 3.2.2 I termini che esprimono eternità: AZALĪ e ABADĪ | p. 77 |
| 3.2.3 I termini che descrivono l'istaurazione del cosmo HUDŪT e MUḤDAT..... | p. 80 |
| 3.2.4 Il lessico dell'essere: ANNIYYA e WUĠŪD..... | p. 82 |
| 3.2.5 Altre «guide fossili» del “Circolo di al-Kindī” | p. 86 |
| 3.2.6 Adattamenti dottrinali, aggiunte e omissioni..... | p. 89 |

Parte quarta

4.1 Traduzione degli *Argomenti* di Proclo attribuiti a Ishāq

| | |
|---------------------------------|--------|
| 4.1.1 Il primo argomento..... | p. 93 |
| 4.1.2 Il secondo argomento..... | p. 95 |
| 4.1.3 Il terzo argomento..... | p. 96 |
| 4.1.4 Il quarto argomento..... | p. 98 |
| 4.1.5 Il quinto argomento..... | p. 99 |
| 4.1.6 Il sesto argomento..... | p. 100 |
| 4.1.7 Il settimo argomento..... | p. 101 |
| 4.1.8 L'ottavo argomento..... | p. 102 |
| 4.1.9 Il nono argomento..... | p. 104 |

4.2 Glossario.....p. 106

5. Riflessioni conclusive.....p.127

6. Bibliografia.....p. 130

Appendice: Testo arabo della traduzione attribuita a Ishāqp. 144

«La tradizione non è adorare le ceneri ma ravvivare un fuoco che arde»¹

Introduzione

Il presente studio ha a tema la versione araba del testo greco noto tra gli studiosi come *De Aeternitate mundi*, *Sull'eternità del cosmo*, del filosofo Proclo (410-485 d. C.). Scopo della ricerca è mettere in luce la ricezione dottrinale e linguistica degli argomenti eternalisti procliani nella loro traduzione araba.

In arabo ci sono pervenute due traduzioni di parte degli argomenti con cui il caposcuola dell'accademia neoplatonica ateniese intese provare l'eternità del cosmo, un fatto di grande interesse perché esse rappresentano l'unica attestazione diretta del trattato procliano. Esso infatti non ci è pervenuto in greco in maniera autonoma, ma soltanto per via dossografica, attraverso la confutazione che ne fece l'alessandrino Giovanni Filopono nel VI secolo, il *De aeternitate mundi contra Proclum*, *Sull'eternità del mondo contro Proclo*.

L'interesse per lo studio della versione araba degli argomenti procliani si deve inoltre al fatto che le tesi in essi sostenute, insieme a quelle dell'avversario Filopono, andarono ad alimentare nel panorama culturale arabo-islamico un dibattito che è considerato dagli studiosi «the initial issue for natural theology [...] where opinions divided: the inquiry concerning whether the world is eternal or had a beginning»².

La prima parte di questo lavoro consta di un inquadramento testuale e storico delle due versioni procliane arabe in nostro possesso.

In *primis* è esposta una ricostruzione della storia che ha condotto, a partire dai ritrovamenti dei manoscritti delle due traduzioni, alle loro edizioni critiche, le fonti primarie di cui si avvale la presente indagine.

¹ Gustav Mahler.

² H. A. DAVIDSON, *Proofs of Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1987, p. 1.

Segue un *excursus* sulla trasmissione della filosofia greca «da Alessandria a Baghdad», sul ruolo in essa giocato dalle traduzioni greco-siriache e sugli elementi che l'hanno favorita nei primi due secoli dell'età 'abbāsīde. Tale affondo, che si avvale delle fonti arabe che si espressero in proposito, è parso utile a comprendere le ragioni dell'avvento del movimento di traduzione dal greco all'arabo, nell'ambito del quale le traduzioni in esame furono redatte.

Si procede dunque all'individuazione dell'ambito in cui le traduzioni procliane ebbero presumibilmente origine: il cosiddetto "circolo di al-Kindī" (m. 870 ca), nell'alveo del quale gli studiosi ipotizzano la collocazione della versione araba ritenuta più antica, e la cerchia del celebre medico e traduttore Ḥunayn ibn Ishāq, padre dell'Ishāq (m. 911) a cui la versione più recente è attribuita dallo stesso manoscritto che ce l'ha conservata.

Nella seconda parte è proposta un'analisi contenutistica e linguistica degli argomenti procliani arabi.

È stato preso in esame in particolare il rapporto dottrinale che lega tali argomenti ad alcuni testi redatti in ambito kindiano, un rapporto apparentemente problematico, dal momento che il presunto promotore della prima traduzione sostenne posizioni apparentemente opposte in merito all'origine del cosmo. Sono inoltre presentati alcuni brani di filosofi della generazione successiva ad al-Kindī che sembrano evocare o rielaborare gli argomenti procliani, con lo scopo di indagare le interpretazioni che a essi furono attribuite.

Nella terza parte è poi presentato un confronto linguistico tra le due versioni arabe edite che mira a individuare dei tratti che consentano di cogliere un collegamento tra la traduzione ritenuta anteriore e le traduzioni greco-arabe del "circolo di al-Kindī". Per quanto il legame fu ritenuto plausibile dagli studiosi, esso non è mai stato sistematicamente preso in esame. A partire da tale confronto, è stato possibile mettere in luce i termini con cui i fondamentali concetti legati all'origine del cosmo furono espressi negli argomenti procliani arabi e nelle traduzioni greco-arabe coeve, che rielaborarono un lessico linguistico e dottrinale che prende le mosse non solo dalla speculazione greca ma anche dal Corano. Il confronto consente inoltre di approfondire gli aspetti di dipendenza e quelli di innovazione della traduzione di Ishāq rispetto alla versione a essa precedente.

Nella quarta parte è infine proposta una traduzione italiana di quest'ultima versione araba degli argomenti procliani, assente nel panorama degli studi in maniera integrale.

Essa si avvale dei risultati del confronto linguistico tra le due versioni degli Argomenti e dal confronto tra i testi arabi e il testo greco del *De aeternitate mundi contra Proclum*, che è stato integralmente tradotto e considerato.

È infine presentato un glossario, utile per una visione complessiva del rapporto tra il testo greco e la traduzione attribuita a Ishāq, di cui alla fine è riportato il testo arabo edito da Badawī.

PARTE PRIMA

1. Inquadramento storico e testuale

1.1 Stato dell'arte sul testo greco e sul testo arabo

Il trattato in cui il filosofo Proclo (410-485 d. C.)³ sostiene l'eternità del cosmo⁴ non ci è pervenuto in maniera diretta in greco. Questo dato, oltre alla scarsità dei riferimenti delle fonti coeve a riguardo, ha consentito agli studiosi di avanzare in merito al titolo dell'opera soltanto alcune ipotesi, sulle quali tuttavia non c'è unanimità⁵. In assenza di elementi dirimenti, in questo lavoro si è volutamente scelto di non prendere posizione in proposito e di fare menzione dell'opera soltanto a partire dall'unico dato certo proveniente dalla tradizione: il fatto che si tratti di «argomenti», in greco λόγοι, in arabo *ḥuḡaḡ* (plurale del termine *ḥuḡḡa*), un termine tecnico per indicare in filosofia delle prove in sostegno a una tesi. Ci si riferirà perciò tanto al testo greco, quanto al testo arabo, come gli *Argomenti di*

³ La maggior parte delle informazioni biografiche in nostro possesso su Proclo si trovano nell'opera comunemente nota come *Vita di Proclo*, scritta dal suo allievo Marino di Neapoli, cfr. MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, a cura di H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds e C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001. Egli divenne scolarca (διάδοχος, come indicato nel testo greco in esame) della scuola filosofica neoplatonica di Atene, dopo essere stato giovane allievo di Plutarco di Atene, durante l'ultima fase del suo insegnamento, e di Siriano. Nato a Bisanzio in una famiglia benestante, fu avviato dapprima agli studi giuridici che abbandonò, stando alla testimonianza di Marino, avendo ricevuto la chiamata alla filosofia della stessa dea Atena, all'incirca nel 432 d. C. Noto per la sua *pietas*, i cui echi compaiono anche nel testo arabo in esame, cultore della scienza matematica al pari della filosofia, e, alla stregua del predecessore Giamblico, convinto del sostanziale accordo tra filosofia e rivelazione degli dei, Proclo è considerato autore della massima sintesi tra neo-platonismo e paganesimo. Le opere fondanti il suo pensiero filosofico, oltre al testo in esame, che verte sull'eternità del cosmo, sono la monumentale *Teologia Platonica*, cfr. PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, edizione e traduzione a cura di H. D. Saffrey e L. G. Westerink, I-VI, Les Belles Lettres, Paris 1968-1997; un compendio della teorie teologiche espresse in quest'opera, presentate sotto forma di 211 proposizioni assiomatiche, sono gli *Elementi di Teologia*, che, forse anche per la loro più fruibile formulazione della deduzione del molteplice dall'unità, furono tradotti in arabo. Cfr. ID., *The Elements of Theology*, a cura di E. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963².

⁴ Si è scelto di tradurre il termine greco κόσμος con il corrispondente termine che in italiano deriva dal greco: «cosmo» e non dal derivato di radice latina: «universo». Allo stesso modo in arabo si è scelta di mantenere la stessa traduzione perché dai filosofi arabi il termine *'ālam*, «mondo», fu concepito in termini neoplatonici, come l'insieme di tutte le realtà fisiche racchiuse dalle stelle fisse dell'ultimo cielo, cfr. *On the Eternity of the World. De Aeternitate Mundi. Proclus*, traduzione a cura di H. S. Lang and A. D. Macro, University of California Press, Berkely-London 2001, p. 30.

⁵ Nella sua introduzione alla sua recente traduzione degli *Argomenti* procliani, Lang mette in discussione che il titolo dell'opera fosse Ὀκτωκαίδεκα ἐπιχειρήματα περὶ αἰδιότητος τοῦ κόσμου κατὰ τῶν Χριστιανῶν (*Diciotto argomenti in favore dell'eternità del cosmo contro i cristiani*), per quanto sia questo il titolo riportato dai grecisti e dato per assodato dai cultori della trasmissione greco-araba, cfr. *On the Eternity of the World* cit., p. 3. Così anche in PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 1-5*, trad. a cura di Michael Share, Cornell University Press, Ithaca, New York 2005, pp. 9-10, n. 3. Con questo titolo li cita G. ENDRESS, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973, pp. 15-17. Il testo è comunemente indicato come *De Aeternitate Mundi*, περὶ αἰδιότητος τοῦ κόσμου, dal titolo della sua confutazione filoponea edito da Rabe come *De Aeternitate Mundi contra Proclum*.

Proclo in favore dell'eternità del cosmo o anche, semplicemente, con l'abbreviazione *Argomenti*⁶.

L'opera procliana è tuttavia accessibile in greco in maniera dossografica, attraverso la confutazione che di essa fece l'alessandrino Giovanni Filopono (490-572 d. C.) che la pubblicò nel 529, anno in cui fu chiusa la scuola neoplatonica ateniese di cui Proclo fu caposcuola e Alessandria divenne la sede principale dell'insegnamento neoplatonico⁷. Il monumentale trattato filoponeo che, mutilo, occupa più di 600 pagine dell'edizione Teubner, curata da Hugo Rabe alla fine del XIX secolo, è noto con il titolo latino che egli diede a quella che fu la prima edizione critica dell'opera: *De Aeternitate Mundi contra Proclum*. Filopono riporta gli argomenti eternalisti Proclo per contrapporvi le proprie tesi creazioniste. La

⁶ Nell'edizione critica della versione araba ritenuta anteriore del testo procliano, Elvira Wakelnig afferma che il titolo avrebbe potuto contenere il termine *mas'ala*, dal momento che con vi fa riferimento sia il *Fihrist*, che lo menziona come *Kitāb al-Ṭamānī ašara mas'ala allatī naqadahā Yahyā-al-Nahwī* (*L'opera sulle diciotto questioni che ha confutato Giovanni il Grammatico*), cfr. *Kitāb al-Fihrist*, a cura di G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, Vogel, Lipsia 1871-72, d'ora in poi indicato con *F.*, seguito dal numero di pagina di riferimento, *F.*, p. 252.13-14. Sia l'eresiografo al-Šahrastānī, secondo cui Proclo avrebbe composto un libro su «questa questione» *hādīhi al-mas'ala*, cfr. E. WAKELNIG, *The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments*, «Oriens», 40 (2012), 51-95 su questo punto pp. 51-52. Non essendo nemmeno questo un argomento a mio avviso cogente, ho deciso di menzionare i due testi con l'unico termine che vi si riferisce in tutti i manoscritti presi in esame, «argomenti» *huḡaǧ*.

⁷ Sul nesso tra la chiusura della scuola di Atene da parte di Giustiniano nel 529 e la concomitante pubblicazione dell'opera con cui Filopono attacca la visione eternalista e dunque pagana del cosmo, e più in generale sul tema della chiusura della scuola stessa, cfr. A. CAMERON, *The Last Days of the Academy of Athens*, in «PCPS», 195 (1969), pp. 7-29. Sul ruolo di Filopono nella continuazione degli studi neoplatonici ad Alessandria e sulle ragioni, legate all'armonizzazione tra cultura cristiana e neoplatonismo, cfr. H. D. SAFFREY, *Le Chrétien Jean Philopon e la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle*, in «REG», 67 (1954), pp. 396-410. Quanto a Filopono, egli fu il primo filosofo neoplatonico che, a partire da posizioni ispirate dalla fede cristiana monofisita, si scagliò contro la visione eternalista di matrice aristotelica e procliana, a partire dai loro stessi assunti, per sostenere, contrariamente a essi, una visione della creazione del cosmo ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, *ex-nihilo*. Sono vari i temi aperti relativi all'alessandrino e alla sua filosofia, specie in relazione alla sua presunta conversione al cristianesimo: *status quaestionis* in H. CHADWICK, *Philoponus the Christian Theologian*, in R. SORABJI (a cura di), *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987, pp. 41-56. Per quanto infatti il suo nome di Battesimo, Giovanni, nonché l'appellativo Filopono, che indica l'appartenenza a una confraternita Cristiana, i *Filoponoī*, ne connotino la fede religiosa, c'è chi la mette in discussione, non ravvisando nelle opera più propriamente neoplatoniche segni di essa. C'è dunque chi ipotizza una presunta conversione al cristianesimo, databile all'anno di pubblicazione del *De Aeternitate Mundi Contra Proclum*, il 529, sostenendo che essa sia stata per lui tardiva, o che tale sia stata la presa di coscienza delle implicazioni filosofiche della propria fede: cfr. K. VERRYCKEN, *The Development of Philoponus' Thought and its Cosmology*, in R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1990, pp. 233-274. In disaccordo con questa visione, soprattutto a partire dalla dimostrazione che anche un'opera aderente alla tradizione di commento aristotelica, il Commentario ai Meteorologica, sia stata redatta solo dopo il 529, E. EVRAD, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire sur les Météorologique*, in «BARB», 5 (1953), pp. 299-357. Questa bibliografia è lunga dall'essere esaustiva sul tema e sull'autore. Per una bibliografia generale si vedano i volumi a cura di Sorabji qui segnalati.

tradizione greca ci consente pertanto di ricostruire tutti gli argomenti procliani in favore dell'eternità del cosmo, eccetto il primo, andato perduto insieme ai primi due quaderni del manoscritto Marcianus graec. 236, su cui principalmente si basa l'edizione critica di Rabe, come afferma egli stesso nell'introduzione all'opera⁸.

In arabo abbiamo invece due versioni degli *Argomenti* procliani, tramandate in maniera indipendente rispetto al trattato filoponeo. Il duplice ritrovamento del testo in esame in maniera autonoma è significativo non solo perché costituisce l'unica attestazione diretta del trattato procliano, ma anche perché ci consente di colmare la lacuna della tradizione greca, facente capo a Filopono: entrambe le versioni arabe pervenuteci, infatti, conservano il primo *Argomento* in favore dell'eternità del cosmo, perduto in greco⁹.

La prima versione giunta a noi non è completa: essa riporta, infatti, solo i primi nove argomenti. È stata ritrovata in una biblioteca di Damasco sul manoscritto arabo Zāhiriyya 4871, risalente al XII secolo secondo 'Abdurrahmān Badawī, che ne ha curato l'edizione nel 1955, intitolandola *ḥuḡaḡ Buruqlus*¹⁰ *fī qidam al-ālam*, *Gli Argomenti di Proclo sull'Eternità del Cosmo*, rimanendo fedele al titolo che il copista assegnò alla traduzione¹¹. A ridosso dell'edizione di Badawī, un altrettanto grande filologo esperto di filosofia araba, G. C. Anawati, fece una prima traduzione

⁸ IOANNES PHILOPONUS, *De Aeternitate Mundi Contra Proclum*, ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899, rist. Olms, Hildesheim 1963, cfr. *Praefatio*, pp. III-XIII. Il titolo dell'opera è anch'esso dipendente da quella che Rabe definisce una *manu recentiore* rispetto a quella del redattore del manoscritto Marcianus 236, (IX-X secolo): anche nel caso della confutazione degli *Argomenti* procliani esso è pertanto frutto di congettura, cfr. LANG, *On the Eternity* cit., p. 3. Gli altri manoscritti dell'opera, dipendenti dal Marcianus, sono il Parisinus graec. 2058, secolo XV, e l'Editio Veneta a Trincavelo parata (1535).

⁹ Uno *status quaestionis* sulla conoscenza diretta e indiretta di questo testo nel mondo di lingua araba è offerto in *primis* da ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 15-17. Alle pp. 15-30 l'edizione araba di venti proposizioni degli *Elementi di Teologia* procliani, presenta infatti un *excursus* bibliografico sulla conoscenza delle opere del caposcuola ateniese nel panorama arabo- islamico che rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per gli studi successivi non solo sul *corpus* procliano arabo ma, come vedremo, sulla ricostruzione del significato storico delle traduzioni greco-arabe.

¹⁰ In arabo sono attestate più varianti del nome del caposcuola ateniese: *brqls* è attestata non solo nel manoscritto recante la traduzione di Ishāq, ma anche nella notizia a lui dedicata nel *Fihrist* da Ibn al-Nadīm, *F.*, p. 252, 12, da Ibn al-Qiftī, *Q.*, 89, 1 e dall'eresiografo Šahrastānī (m. 1153), nel suo *kitāb al-milal wa-l-nihāl*, *Book of Religions and Philosophical Sects by Muhammad Al-Shahrastani*, a cura di W. Cureton, London 1842-1846, p. 1025.2, 8. Nello stesso manoscritto Zāhiriyya 4871 *brqls* del titolo è sostituito sotto poche righe e al termine del testo da *'brqlīs*, mentre nei manoscritti recanti la versione degli *Argomenti* ritenuta anteriore, il Pertev Paša e l'Üniversite Kütüphanesi Proclo è definito *'brqls*. Nel testo edito da Badawī subito dopo quello degli *Argomenti* si trova un testo sconosciuto in greco, dal titolo *masā'il fī al-āšyā' al-ṭab'iyya*, *Questioni naturali*. In esso Proclo è indicato come *frqlīs*.

¹¹ 'A. BADAWĪ, *Al-Aflātūniyya al-muḥdaṭa 'ind al-'Arab*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Il Cairo 1955, pp. 34-42. Rist. Wikālat al-maṭbū'āt, Al-Kuwayt 1977. Il titolo si trova a p. 34. Esso tuttavia risale al copista, e si trova anche nelle ultime quattro righe conclusive cfr. p. 42, cfr. *Introduzione* di Badawī. Da qui in poi ci si riferirà al testo della versione degli *Argomenti* attribuita a Ishāq con il nome dell'editore, Badawī, seguito dalle pagine cui si fa riferimento.

francese del primo argomento procliano¹². Questa, insieme alle successive traduzioni, due inglesi e una tedesca, ha contribuito a sanare quella che abbiamo definito una lacuna nella storia della filosofia tardo-antica, per quanto questo testo non sia tuttora interamente accessibile in lingua moderna¹³.

Una nota conclusiva del redattore del manoscritto *Zāhiriyya* ci consente inoltre di collocare la traduzione nel suo esatto contesto d'origine: «Questi nove argomenti sono stati tradotti da Ishāq ibn Ḥunayn, mentre gli argomenti di Proclo sull'eternità del mondo sono diciotto, ed erano già stati tradotti da qualcun altro in modo scadente (*naqlan radī'an*). Nella traduzione di Ishāq ci sono questi nove»¹⁴.

Queste quattro righe conclusive del testo edito da Badawī sono significative, da un lato, per l'attribuzione dell'opera, elemento di per sé non comune nell'ambito della trasmissione manoscritta, al celebre medico e traduttore Ishāq Ibn Ḥunayn (m. 910); dall'altro, per le modalità di trasmissione del testo procliano nel mondo di lingua araba. Per quanto concerne il primo aspetto, esse ci indicano che l'opera si situa nell'ambito dell'attività dei traduttori guidati da Ḥunayn ibn Ishāq, padre e collega di Ishāq, che diede, come vedremo, grande impulso alla trasmissione in arabo di opere greche filosofiche, scientifiche e mediche a Baghdad, capitale dello stato 'abbāsīde, tra la fine del IX e gli inizi del X secolo.

Il secondo invece è un aspetto tuttora problematico. Nel commentare questo passo nel *Proclus Arabus*, un'opera considerata fondamentale per cogliere il legame tra le traduzioni greco-arabe e la fase formativa della filosofia araba, lo studioso tedesco Gerhard Endress afferma che non è chiaro se da esso si possa evincere che la traduzione di Ishāq comprendesse solo i nove argomenti riportati nel manoscritto *Zāhiriyya* 4871 o se egli debba piuttosto considerarsi autore di una traduzione completa, giuntaci solo in parte¹⁵.

Inoltre, non è chiaro se tali argomenti siano pervenuti nel mondo di lingua araba per un tramite indipendente dalla confutazione filoponea oppure siano stati da essa scorporati. La discussione si pone perché le testimonianze bio-bibliografiche

¹² G. C. ANAWATI, *Un fragment perdu du De Aeternitate Mundi de Proclus*, in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1956, pp. 21-25.

¹³ Quanto alle versioni inglesi LANG, *On the eternity of the world* cit., traduzione del primo argomento arabo a cura di J. Mc Ginnis, pp. 156-165; PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World* cit.; La traduzione tedesca è un tentativo di ricostruzione del testo greco di partenza si trova in M. MARÓTH, *Der erste Beweis des Proklos für die Ewigkeit der Welt*, in «Acta Antica Hungarica», 30 (1982-1984), pp. 181-189.

¹⁴ Badawī, p. 42.

¹⁵ ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., p. 16.

coeve non sono dirimenti in proposito. Ibn al-Nadīm, la nostra fonte più importante sulla circolazione del sapere all'epoca delle traduzioni, nel suo *Fihrist*, ovvero *Catalogo*, cita al lemma sullo scolarca ateniese¹⁶ e sulle sue opere il *Kitāb al-Tamānī ašara mas'ala allatī naqadahā Yaḥyā-al-Naḥwī* ovvero «Il testo sulle diciotto questioni che ha criticato Giovanni il Grammatico»¹⁷, attestando il nesso con la confutazione filoponea. Allo stesso modo al-Qiftī¹⁸, un bio-bibliografo posteriore all'autore del *Catalogo*, dal quale la sua opera è ampiamente dipendente, parla di «Proclo, colui che afferma l'eternità del cosmo (*al-qā'il bi-d-dahr*), alla cui confutazione Giovanni il Grammatico ha dedicato un voluminoso libro in mio possesso». Questa testimonianza avvalora l'ipotesi dell'inscindibile legame tra i testi, a livello non solo concettuale ma di trasmissione. Gli *Argomenti* di Proclo sono inoltre citati dall'eresiografo al-Šahrastānī¹⁹ (m. 1153), che riporta in maniera sintetica nel suo *Libro sulle religioni e sulle sette filosofiche*, come notato da tutti gli studiosi che si sono dedicati agli *Argomenti* procliani arabi, alcuni di essi. Si tratta del I, del III, del IV, del V, del VI, dell'VIII, del X e del XIII. Il fatto che egli riporti questi otto argomenti, per confutarli, senza riferimenti espliciti al *De Aeternitate Mundi Contra Proclum* di Filopono, attesta che gli *Argomenti*, sia che essi siano stati scorporati dal testo filoponeo o siano giunti al mondo di lingua araba per tramite da esso indipendente, circolassero, una volta tradotti, in maniera autonoma, come è sostenuto da ²⁰.

Inoltre, l'attestazione per via dossografica della circolazione del X e del XIII argomento in arabo avvalora l'ipotesi che fossero stati tradotti, se non tutti, quanto meno ulteriori *Argomenti* procliani rispetto a quelli pervenutici nei due testi esaminati in questo studio.

Per quanto non possiamo certamente addurre argomenti dirimenti sull'origine dei testi degli *Argomenti* in arabo, non riteniamo possibile escludere, contrariamente a quanto afferma Elvira Wakelnig, che ha edito e tradotto il secondo in ordine di ritrovamento, che il loro ingresso nel mondo di lingua araba sia proprio la

¹⁶ F., p. 252, 13-14.

¹⁷ Tutta la tradizione araba conobbe Giovanni Filopono come Giovanni il Grammatico, cfr. F., pp. 254-255, Q., pp. 354-356. Egli fu spesso confuso dai bio-bibliografi o dagli autori con altri personaggi, come lui chiamati Yaḥyā o Yuḥānnā, il corrispettivo arabo rispettivamente musulmano e cristiano che significa «Giovanni».

¹⁸ *Ibid.*, p. 89, 3-5.

¹⁹ A. AL-F. M. ŠAHRASTĀNĪ, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal, Book of Religions and Philosophical Sects by Muhammad Al-Shahrastani*, a cura di W. Cureton, London 1842-1846, p. 1025-1032.

²⁰ DAVIDSON, *Proofs of Eternity* cit., pp. 96-116.

confutazione di Filopono, dopo essere stati da essa scorporati. La studiosa afferma, infatti, che: «one would have to assume that twice the effort had been made to relieve arguments for a thesis, which was not compatible with Christian or Islamic beliefs, from their contextual refutation, which must have been much more acceptable to the monotheistic translators and readers in the Arabic medieval world»²¹.

Se da un lato tale affermazione sembrerebbe essere giustificata per il fatto che, specie nella fase iniziale della *falsafa* «filosofia», legata allo *spiritus rector* del circolo intellettuale dei primi traduttori-filosofi (al-Kindī) furono le idee di Filopono in favore della creazione a essere sostenute, dall'altro è innegabile che l'interesse per l'eternalismo si manifestò non solo in epoca successiva, con il fiorire degli studi aristotelici a Baghdad, dove le tesi del *al-Mu'allim al-awwal* («il maestro primo» è il titolo con cui venne identificato Aristotele da Avicenna) furono sistematizzate e insegnate ai filosofi di lingua araba, ma anche in origine, nell'ambiente intellettuale del primo *aylasūf*, quando furono tradotti gli *Argomenti* di Proclo: lo mette in luce la traduzione del *de Caelo* aristotelico, che ha già in nuce un tema destinato a ritrovarsi in tutta la filosofia araba successiva: l'eternità del movimento dei cieli. Inoltre, in virtù degli adattamenti testuali e dottrinali ravvisabili, la traduzione degli *Argomenti* può essere considerata fondativa per l'elaborazione di una concezione eternalista che non sembrò in contrasto con il dogma coranico della creazione ai filosofi che di al-Kindī furono successori, nel quadro più generale di una visione armonica che caratterizzò alcuni filosofi arabi sulle concezioni greche su Dio e sul cosmo, anche quando esse apparivano apertamente in contrasto tra loro, come nel caso di Filopono, creazionista, e Proclo, sostenitore di posizioni eternaliste sull'origine del cosmo.

L'ipotesi di un "Proclo" scorporato da Filopono non sembra inoltre inverosimile alla luce di una delle principali caratteristiche che gli studiosi hanno rilevato nelle traduzioni filosofiche greco-arabe, soprattutto in una prima fase del movimento di traduzione: la selezione all'interno del materiale greco di cui i primi filosofi-traduttori vennero in possesso, nel caso in esame verosimilmente gli argomenti procliani estrapolati dal voluminoso trattato Filoponeo. La selezione, oltre alla correzione, è un tratto tipico della formazione di quel sapere che ha origine

²¹ WAKELNIG, *The Other Arabic Version* cit., p. 53.

nell'incontro tra la filosofica greca e gli intellettuali arabi vissuti in un contesto forgiato dalla fede musulmana: la *falsafa*.

L'ampia conoscenza del *De Aeternitate Mundi contra Proclum* di Filopono rende, infine, piuttosto remota l'ipotesi che il testo procliano sia giunto al mondo di lingua araba per un tramite diverso, tanto più che recentemente Ahmad Hasnawi ha offerto la dimostrazione dell'effettiva traduzione del monumentale trattato filoponeo in arabo, di cui fino ad allora c'erano soltanto prove indirette, dossografiche e bio-bibliografiche, scoprendo che dietro ad alcune proposizioni attribuite ad Alessandro di Afrodisia, celebre commentatore di Aristotele, si celano in realtà alcune delle sue parti²².

Pochi anni dopo il ritrovamento e l'edizione critica dei nove *Argomenti* procliani in arabo attribuiti a Ishāq, un altro celebre filologo e studioso della trasmissione filosofica greco-araba, Franz Rosenthal, diede notizia del ritrovamento di due manoscritti recanti un'altra traduzione di otto degli *Argomenti* procliani: il Pertev Paša 617, di cui lo studioso non propone una datazione, e l'Université Kütüphanesi 1458, databile al 1821, e da esso dipendente, come egli afferma con argomenti ritenuti dirimenti dagli studi successivi²³ alla sua prima analisi. Nel merito dell'esame del testo e del suo confronto con la traduzione di Ishāq, lo studioso tedesco afferma inoltre che si tratterebbe di una traduzione a essa anteriore, espressione di quella che definisce «clumsy, old fashioned language which Ḥunayn succeeded in bringing into disrepute, though not, however, eliminating it entirely»²⁴.

Recentemente Wakelnig ha edito e tradotto in lingua inglese quella che anche lei, come Rosenthal, ritiene la versione più antica, in primo luogo per ragioni linguistiche e stilistiche, senza escludere, come Rosenthal, una forma di dipendenza della seconda versione dalla prima.

Allo stato attuale degli studi siamo, dunque, in possesso delle edizioni critiche di entrambe le versioni degli *Argomenti* di Proclo: quella giudicata anteriore, anonima, a cura di Wakelnig, e quella posteriore e attribuita a Ishāq, a cura di Badawī.

²² A. HASNAWI, *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités «perdus» en grec, conservés en arabe*, in «ASPh», 4 (1994), pp. 53-119.

²³ F. ROSENTHAL, *From Arabic Books and Manuscripts VII: Some Graeco-Arabica in Istanbul*, in «JAOS», 81 (1961), pp. 7-12, in particolare per la traduzione che ci riguarda pp. 9-11, seguito da WAKELNIG, *The Other Arabic Version* cit., p. 53.

²⁴ ROSENTHAL, *From Arabic Books and Manuscripts* cit., p. 9.

La presente analisi intende avvalersi dei due testi editi, offrendo una traduzione italiana del testo di Ishāq, tuttora assente nella sua interezza nel panorama degli studi, e un commento linguistico delle due traduzioni a confronto.

Per poterci introdurre all'esame delle due traduzioni arabe in esame e alla loro recezione nel panorama culturale della Baghdad 'abbāsīde, pare opportuno fare una premessa sulle traduzioni filosofiche dal greco all'arabo, i suoi promotori e il loro significato.

1.2 Fonti arabe sul movimento di traduzione

A Baghdad, capitale dello stato islamico guidato dalla dinastia ‘abbāsīde (750-1258), ebbe luogo tra VIII e X secolo un vero e proprio movimento di traduzione in arabo di opere greche, di argomento prevalentemente scientifico e filosofico. La sua ricostruzione è stata resa possibile dagli studi sulle fonti arabe medievali circa la circolazione del sapere, soprattutto bio-bibliografiche, edite dalla metà del XIX secolo circa, e sul *corpus* di traduzioni ritrovate²⁵. Tra le fonti bio-bibliografiche, la più importante, anche perché cronologicamente a ridosso dell’ultima fase del movimento di traduzione, è il *kitāb al-Fihrist*, il *Catalogo* delle scienze compilato nel 987 a Baghdad dal *warrāq* «libraio» Ibn al-Nadīm²⁶. Suddiviso in dieci sezioni, ciascuna dedicata a un ambito del sapere diffuso nel contesto culturale arabo-islamico, il *Catalogo* ci fornisce informazioni circa l’origine, gli sviluppi e le fonti a partire dalle quali ciascun sapere si è costituito, e una bibliografia corredata di note biografiche sui vari autori. Nella settima sezione, dedicata alle «notizie sui

²⁵ Il primo a fruire di tali edizioni, come quelle del *Catalogo* di Ibn al-Nadīm, fu Moritz Steinschneider che nel suo *Die Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960, elencò per primo le traduzioni greco-arabe indicate dal *Fihrist*, secondo la sua stessa classificazione in base all’ambito scientifico e all’autore. A partire dalla sua opera hanno potuto svilupparsi gli studi che hanno progressivamente corretto e ampliato il quadro offerto dai bio-bibliografi arabi, soprattutto a partire dai ritrovamenti di manoscritti greco-arabi intorno alla metà del secolo scorso, come quelli degli *Argomenti* procliani in esame. Gli studi si distinguono oggi in opere che vertono in generale sulla circolazione della cultura greca nel mondo di lingua araba attraverso le traduzioni, come ‘A. BADAWĪ, *La trasmissione de la philosophie greque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968 e la compilazione di M. CASSARINO, *Traduzione e traduttori arabi dall’VIII all’XI secolo*, Salerno Editrice, Roma 1998, o studi sulle singole opere tradotte. Endress, dai cui studi dipende anche il presente lavoro, diede un grande impulso alla ricerca filologica sui testi pervenuti dalla tradizione manoscritta, una ricerca che egli ritiene il punto di partenza imprescindibile per la ricostruzione del fenomeno delle traduzioni filosofiche in epoca ‘abbāsīde. Per una sintesi arricchita da una bibliografia di base per gli studi sulle traduzioni greco-araba si veda C. D’ANCONA, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in C. D’ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, I, Einaudi, Torino 2005, pp. 180-258.

²⁶ Di Ibn al-Nadīm Abū l-Farağ Muḥammad ibn Abī Ya‘qūb Ishāq non si possiede alcuna notizia certa circa la nascita, la morte e la famiglia di appartenenza, anche se il nome lascia intendere che il padre fu un cortigiano (*nadīm*). Da alcuni passi del *Catalogo* si evince che fu sciita, cioè appartenne alla prima fazione religiosa creatasi all’interno dell’Islam tradizionale (che da allora prese il nome di sunnita, dall’arabo *sunna*, «tradizione»), e che visse nel X secolo a Baghdad, dove entrò in contatto con la cerchia di ‘Isā b. ‘Alī, tradizionalista e allievo del filosofo Yaḥyā ibn ‘Adī, tra i principali artefici dell’ultima fase del movimento di traduzione e del rinnovamento degli studi aristotelici a Baghdad. La frequentazione dei maggiori filosofi dell’epoca, tra cui Ibn Suwār, anch’egli allievo di Yaḥyā ibn ‘Adī e, come vedremo, implicato non solo nel movimento di traduzione ma nel dibattito sull’origine del cosmo, gli valse certamente la conoscenza delle “scienze antiche” di cui tratta nella settima sezione del suo *Kitāb al-Fihrist*, noto semplicemente come *Fihrist* o con la sua traduzione italiana *Catalogo*. w. FÜCK, *Ibn al-Nadīm*, in *EI*, III, pp. 919-920. Il *Fihrist* fu edito due volte: *Kitāb al-Fihrist* cit., e *Kitāb al-Fihrist*, a cura di R. Tağaddud, Čāpḥāne-ye-Bank-e bazargāni-e Īrān, Tehran 1971. Esso è stato inoltre tradotto in inglese: *The Fihrist of Ibn al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, a cura di B. Dodge, Columbia University Press, New York 1970.

filosofi e sulle scienze antiche»²⁷ corrispondenti alla filosofia, alle scienze matematiche e alla medicina, l'autore premette all'elenco dei filosofi greci, iniziatori di questo sapere, e a quello dei *muḥadditūn*, i prosecutori arabi a lui contemporanei, una lista di *mutargimūn*, «traduttori» delle opere dei predecessori greci in arabo²⁸. Questa descrizione ci introduce alla comprensione del ruolo delle traduzioni, tramite della nascita delle scienze nel contesto culturale arabo-islamico. Come ha messo in evidenza Endress, i cui studi stanno alla base della ricostruzione del nucleo originario delle scienze filosofiche, nell'ambito del quale fu tradotto il testo in esame, la testimonianza di Ibn al-Nadīm nel suo *Catalogo* si colloca all'inizio di una tradizione che attesta la coscienza degli intellettuali musulmani del loro fondamento “straniero” e al contempo “estraneo” a quello delle scienze arabo-islamiche: da un lato, infatti, le scienze veicolate dalle traduzioni, medicina, filosofia e scienze naturali, erano quelle tramandate dalla tarda antichità greca; dall'altro, una volta recepite, furono sempre sospette di eresia, e, nonostante gli sforzi unificatori dei filosofi arabi, non entrarono a far parte delle discipline del canone di formazione promosso dalle istituzioni islamiche²⁹. La traduzione in esame ne costituisce un esempio: le teorie sul cosmo di origine greca note sotto il nome di *azaliyya* «eternalismo» furono tacciate di miscredenza nonostante il tentativo dei *falāsifa* («filosofi», plurale del termine arabo *faylasūf* «filosofo») che le recepirono di mostrare come esse non fossero in contrasto ma in armonia con la religione rivelata.

²⁷ Questa è una mia traduzione di parte del titolo della settima sezione del *Fihrist*, compresa tra le pp. 238-301.

²⁸ ID., pp. 244-245.

²⁹ G. ENDRESS, *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. GÄTJE (a cura di), *Grundriss der Arabischen Philologie. II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, pp. 400-530, su questo punto pp. 400-402.

1.3 Il movimento di traduzione dal greco all'arabo: “da Alessandria a Baghdad”

Nel secolo precedente all'espansione islamica dalla penisola arabica, la filosofia della tarda antichità era tramandata nell'ambito delle istituzioni scolastiche neoplatoniche, principalmente rappresentate dalla scuola di Atene e, dopo la sua chiusura nel 529 d.C. per le implicazioni politeiste e anticristiane del suo insegnamento, dalla scuola di Alessandria³⁰.

Grazie al concordato con le autorità cristiane concluso dal caposcuola Ammonio³¹, l'insegnamento neoplatonico proseguì ad Alessandria secondo un canone di testi e autori strettamente codificato, come testimonia la letteratura di commento pervenutaci³²: il *cursus* iniziava con lo studio della filosofia di Aristotele, in un ordine che a partire dalla logica, attraverso l'etica, la fisica, includendo anche le scienze matematiche (l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica) conduceva a quello che era considerato il trattato teologico di Aristotele, la *Metafisica*³³. Seguiva nello stesso orientamento la lettura dei dialoghi platonici³⁴. Il

³⁰ Un *excursus* sulla storia della scuola di Atene e di Alessandria tra V e VII secolo, sull'insegnamento impartito dai capiscuola e sulle relazioni tra loro intercorrenti si trova nell'introduzione di *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, a cura di L. G. Westerink, Publishing Company, Amsterdam 1962, pp. X-XXV. Oltre a queste due importanti istituzioni neoplatoniche, Endress sottolinea la presenza sul territorio di futura islamizzazione di altri centri di insegnamento filosofico, come la scuola di Emesa in Siria e quella di Gaza; ENDRESS, *Die wissenschaftliche* cit., p. 403.

³¹ Ammonio, nato tra il 435 e il 445 d. C., dopo aver studiato ad Atene divenne caposcuola di Alessandria, dove diede grande impulso allo studio di Aristotele, attraverso un'ampia attività di commento. È noto che stipulò un patto con il patriarca Atanasio II per proseguire l'insegnamento della filosofia; cfr. *Anonymous Prolegomena* cit., pp. X-XIII.

³² I commentari sono la trascrizione delle lezioni tenute da un professore sui trattati previsti dal percorso di studi neoplatonico. Lo studio dei commentari del *corpus* aristotelico (editi con il titolo di *Commentaria in Aristotelem Graeca=CAG*) e di un testo anonimo del VI secolo introduttivo alla filosofia di Platone, edito da Westerink in *Anonymous Prolegomena* cit., attestano l'esistenza di introduzioni alla filosofia in generale, premessa all'intero corso di studi, allo studio di Aristotele, e a quello di Platone, ma anche ai singoli trattati, che prevedevano la trattazione di una serie di κεφάλαια, «punti fissi» o «punti argomentativi», come la divisione delle parti della filosofia e l'ordine di lettura dei trattati. Si noti che in κεφάλαια è organizzata anche la confutazione filoponea degli *Argomenti* procliani in esame. Lo studio delle introduzioni ha favorito dunque la ricostruzione dell'insegnamento neoplatonico, attestando una secolare continuità fino all'epoca di poco precedente alla conquista araba dell'Egitto (642) coincidente con l'attività di Stefano, l'ultimo caposcuola di Alessandria, chiamato nel 611 a dirigere l'accademia imperiale su richiesta dell'imperatore Eraclio. Sulle introduzioni si veda *Ibid.*, pp. X-LII, e I. HADOT, *Simplicius, SIMPLICIUS, Commentaire sur les Catégories*, fasc. i, Brill, Leiden 1990. pp. 21-47. Lo schema relativo alle introduzioni del *corpus* aristotelico e platonico si trova rispettivamente alle pp. XXVI-XXXI e 44-47.

³³ La *Metafisica* è designata dai neoplatonici sia di Atene sia di Alessandria come θεολογική ἐπιστήμη, «scienza teologica» cfr. MARINUS, *Proclus* cit., p. 13.14, ο θεολογική φιλοσοφία, «filosofia

canone di formazione neoplatonica sembrava rispecchiare un tutto organico, culminante nei principî primi e divini dell'universo con cui si identificava la filosofia nella tarda antichità: nonostante essa terminasse con la lettura di Platone, fu ad Aristotele che si riconobbe progressivamente la massima autorità³⁵. Il graduale affermarsi del cristianesimo e l'impossibilità di offrire una professione remunerativa causarono la perdita dell'autonomia della filosofia rispetto alle scienze applicate: all'epoca della conquista araba dell'Egitto e di Alessandria (642) essa era appannaggio di medici, grammatici, retori o astrologi, che riconoscevano soprattutto nella logica aristotelica la propedeutica ai propri studi³⁶. È questo corso delle scienze, il canone degli autori e dei testi fondamentali selezionati, i compendi e i commentari attraverso cui circolava la loro interpretazione, a giungere fino agli arabi. In un'epoca anteriore alle conquiste, tuttavia, nei territori di futura islamizzazione, una popolazione cristiana di lingua siriana³⁷ aveva già avviato la trasmissione del patrimonio filosofico greco, che fu pertanto considerata dagli studiosi un tramite per la ricezione araba³⁸. Come ha recentemente messo in luce S.

teologica», cfr. *Anonymous Prolegomena* cit., p. 1.1-3, in quanto scopo del trattato, secondo l'esegesi neoplatonica del libro Λ, consisteva nel risalire al principio primo; HADOT, *Simplicius* cit., pp. 97-103.

³⁴ Sull'ordine di lettura del programma di studi del *corpus* aristotelico e platonico, *Anonymous Prolegomena* cit., alle rispettive pp. XXVI, XL, relativamente al solo *corpus* aristotelico HADOT, *Simplicius* cit., pp. 92, 104-107.

³⁵ C. D'ANCONA, *La filosofia della tarda antichità e la formazione della «falsafa»*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia* cit., I, pp. 1-41, per la bibliografia aggiornata sul tema p. 33 e seguenti.

³⁶ L. G. WESTERINK, *Philosophy and Medicine in Late Antiquity*, in «Janus», 51 (1964), pp. 169-177 p. 175. (Rist. in ID., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, pp. 83-91).

³⁷ Questa popolazione, assai divisa al suo interno da conflitti dogmatici, abitava il territorio attualmente diviso tra la Turchia meridionale, la Siria, l'Iraq e l'Iran, che prima della conquista araba del 635 era spartito tra l'impero romano e l'impero persiano sasanide: «a partire dal 470, facendo perno sulla mera diffusione territoriale, si parla di chiesa siro-occidentale per le comunità di tradizione alessandrina (cirilliana) non calcedonese, che crescono dapprima prevalentemente nella Siria "romana", e solo dopo si diffondono a est, in regioni in cui, minoritarie, erano state represses negli ultimi decenni del V secolo, e di chiesa siro-orientale per la chiesa di Persia, che adottò in un suo sinodo del 484, in polemica al tempo stesso con l'occidente calcedonese e con quello "cirilliano" radicale, "monofisita", la cristologia antiochena, nettamente difisita (insistente cioè sulle due nature di Cristo), scacciando allora dalla Mesopotamia quanti si opponevano a questa interpretazione e definizione della fede apostolica»; P. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia* cit., I, pp. 48-100, citazione a p. 54. Il siriano, originariamente il dialetto di Edessa, era la lingua letteraria dei cristiani siriani. Le ragioni della sua fortuna nella trasmissione letteraria rispetto agli altri dialetti aramaici presenti in forma scritta, come il palmireno, il nabateo e l'aramaico di Hatra, si deve all'importante ruolo di Edessa nella diffusione del cristianesimo orientale. S. BROCK, *Greek into Syriac and Syriac into Greek*, in «JSA», 3 (1977), pp. 406-422, rist., in ID., *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Variorum, Aldershot 1984, pp. 1-17.

³⁸ ENDRESS, *Die wissenschaftliche* cit., pp. 407-411.

Brock³⁹, a partire dal V secolo le esigenze delle controversie cristologiche favorirono, dopo una fase di rifiuto da parte degli intellettuali siriani, la progressiva assimilazione di una parte della logica aristotelica che impregnava le opere teologiche greche⁴⁰. Da questi primi rapporti si sviluppò, a partire dal VI secolo fino al IX secolo, nell'ambito di scuole e monasteri, una tradizione di studi filosofici, scandita da Brock in tre fasi, che portò alle traduzioni e all'attività di commento di alcuni trattati di logica che attestano una continuità con il *curriculum* neoplatonico di insegnamento filosofico tardo-antico⁴¹.

Il primo tramite di questa tradizione in lingua siriana fu Sergio (m. 536) che, dalla sua città, Reš'aynā, nella Mesopotamia settentrionale, si recò ad Alessandria, dove apprese insieme alla medicina la filosofia, secondo la consuetudine ivi vigente. Nell'alveo di una produzione eclettica, che include anche opere teologiche, Sergio tradusse per la prima volta in siriano testi medici e filosofici⁴². Egli compose inoltre due commenti alle *Categorie*⁴³, entrambi ispirati, come ha mostrato Hugonnard-Roche, alla tradizione di commento alessandrina. Essi presentano infatti le *Categorie* non solo come primo trattato dell'*Organon*, ma come introduzione a tutta la filosofia⁴⁴, di cui Aristotele rappresenta già quello che sarà il «maestro primo»

³⁹ S. BROCK, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes To Greek Learning*, in N. GARSOĪAN, T. MATHEWS e R. THOMPSON (a cura di), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington 1982, pp. 17-34. Brock dedica inoltre uno studio successivo alle traduzioni siriane del corpus aristotelico di logica e ai suoi commenti, di cui offre un elenco e una suddivisione temporale che egli individua in base agli stili di traduzione: ID., *The Syriac Commentary Tradition*, in CH. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 3-10.

⁴⁰ ID., *From Antagonism to Assimilation* cit., pp. 19-21.

⁴¹ La tradizione di logica delle scuole neoplatoniche prevedeva la lettura e il commento dell'*Organon* aristotelico, che in epoca tardo-antica comprendeva le *Categorie*, il *de Interpretatione*, gli *Analitici I*, gli *Analitici II*, i *Topici*, gli *Elenchi Sofistici*, la *Poetica* e la *Retorica*, e del trattato a esso introduttivo: l'*Isagoge* di Porfirio; cfr. HADOT, *Simplicius* cit. pp. 80-84.

⁴² Questa informazione proviene da Barhaebreus, cronista vissuto nel XIII secolo. La traduzione francese del passo che la contiene si trova in H. HUGONNARD-ROCHE, *Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'aynā*, in «DSTFM», 8 (1997), pp. 339-363, p. 346. Sulla biografia e sull'opera di Sergio cfr. *Ibid.*, pp. 343-346 e ID., *Notes sur Sergius de Reš'aynā: traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote*, in ENDRESS e KRUK, *The Ancient Tradition* cit., pp. 121-143.

⁴³ Il commentario più lungo, composto da 7 libri e destinato a Teodoro, identificato da Hugonnard-Roche come il vescovo di Karḥ Ġuddān, città sul Tigri, sul sito della futura Sāmarrā, è preceduto da un'introduzione, tradotta e analizzata in ID., *Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Reš'aynā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque*, in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL e A. GALONNIER, *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 79-97. Quello più breve consta di un solo libro ed è destinato a un non meglio identificato Filoteo. Una loro analisi si trova in ID., *Les Catégories d'Aristote* cit., pp. 346-363.

⁴⁴ Hugonnard-Roche ha dimostrato che entrambi i commenti alle *Categorie* presentano la trattazione di temi tipici non solo delle introduzioni alla filosofia aristotelica e alla specifica dottrina delle *Categorie*, ma anche delle introduzioni alla filosofia in generale, cfr. *Ibid.*

(*al-mu'allim al-awwal*) della tradizione araba⁴⁵. Nell'introduzione al commentario più lungo, infatti, che si presenta come la risposta alle richieste di un allievo sulle fonti del metodo scientifico dei trattati galenici, Sergio presenta Aristotele come colui che unì tutte le parti del sapere e della filosofia, definita «la science de toutes les réalités», dimostrando così di aver fatto propria la concezione ormai dominante in Alessandria all'epoca dei suoi studi, secondo cui essa era «arte delle arti e scienza delle scienze», propedeutica per medici e scienziati⁴⁶. Sergio afferma inoltre di non voler commentare soltanto quest'opera logica, ma l'intero *corpus* aristotelico, presentato anch'esso secondo la divisione e l'ordinamento neoplatonico già menzionato, dalla logica ai libri divini. Come afferma Hugonnard-Roche, tuttavia, tale progetto, che mira a trasmettere in siriano un sapere enciclopedico come quello alessandrino, non sembra realizzarsi perché, come nel caso di Boezio nell'Occidente latino, è troppo ambizioso e si arresta così alla ricezione della logica, senza la quale «il n'y a pas, en effet, de chemin vers toutes les sciences»⁴⁷. La fondazione di un sistema scientifico di cui la logica aristotelica fonda il metodo spiega inoltre l'assenza di Platone, nel cui studio culminava il programma filosofico alessandrino, nell'opera di Sergio, come sintetizzano efficacemente le parole di Hugonnard-Roche⁴⁸:

In questo contesto, la filosofia aristotelica fa la sua prima comparsa in siriano, [...] in appoggio alle traduzioni di Galeno e agli interrogativi suscitati dalla costituzione di un corpo organizzato di dottrine scientifiche. Sarà la ricerca di una teoria della scienza, della quale l'*Organon* è quindi lo strumento indispensabile, a stabilire l'autorità di Aristotele, e dunque della sua logica, negli studi siriani di filosofia. Si può capire dunque che Platone e i commenti a lui dedicati non figurino nel programma che Sergio si prefigge: egli non concepisce l'apprendimento della

⁴⁵ Sempre lo studioso francese afferma infatti che «dans la presentation que Sergius donne d'Aristote comme l'origine et le commencement et le principe de tout savoir, on peut déjà voir la préfiguration de la future description du Stagirite comme 'premier maître' dans la philosophie arabe» ID., *Comme la cigogne au désert*.cit., p. 95, nota 56.

⁴⁶ Questa è una delle sei definizioni di filosofia comunemente attestata nelle introduzioni alla filosofia in generale. Secondo l'esegesi di Ammonio, tale definizione indica la filosofia come la fonte dei principi delle altre scienze, mentre i suoi successori alessandrini Davide ed Elia aggiungono che a essa spetta il compito di usare come materiali le altre scienze e correggerle; cfr. WESTERINK, *Philosophy and Medicine* cit., p. 175.

⁴⁷ H. HUGONNARD-ROCHE, *Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote, Sergius de Reš'ainā, médecin e philosophe*, in «JA», 277 (1989), pp. 1-17, su questo punto pp. 11-12, cit. a p. 12.

⁴⁸ ID., *Comme la cigogne au désert*.cit., p. 97, la traduzione italiana è tratta da D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche* cit., p. 189.

filosofia come una propedeutica all'insegnamento delle dottrine platoniche, anche se la sua interpretazione di Aristotele è sotto l'influenza del neoplatonismo.

Oltre a essere precursore della tradizione di studi logici in lingua siriana, il medico e filosofo di Reš'ainā è archetipo della figura di medico e filosofo, traduttore di testi medici e filosofici, il cui massimo rappresentante è il celebre Ḥunayn ibn Ishāq, che mise la competenza nella traduzione dal greco in siriano e in arabo a servizio del movimento di traduzione della Baghdad 'abbāsīde⁴⁹. È proprio grazie alla testimonianza di Ḥunayn ibn Ishāq che possediamo l'elenco delle opere di Galeno tradotte da Sergio, di cui egli si servì come punto di riferimento per le proprie traduzioni⁵⁰.

In concomitanza con l'attività di Sergio, sembra inserirsi nella tradizione di commento neoplatonica tardo-antica anche un non meglio identificato Proba, autore di diversi commentari, di cui solo quelli all'*Isagoge*, al *de Interpretatione* e agli *Analitici I* sono stati editi⁵¹. Nella stessa epoca, in Persia, si colloca anche l'attività di Paolo il Persiano, nestoriano convertito allo Zoroastrismo di cui ci rimangono le versioni siriane, probabilmente tradotte dall'originale pehlevi (medio-persiano), di un trattato sul *de Interpretatione*, sugli *Analitici I*, e il *Trattato sull'opera logica di Aristotele* dedicato al sovrano sasanide Cosroe I (Ḥosraw I Anūšīrwān, regn. 531-578)⁵². È noto che Cosroe I, sovrano liberale che ospitò gli esuli dell'Accademia ateniese dopo la sua chiusura nel 529, ebbe un ruolo importante nella promozione delle scienze filosofiche. Il *Trattato sull'opera logica*, la cui parte introduttiva, perduta nell'originale ma conservata in arabo dall'erudito Miskawayh (IX-X secolo), dipende dalla letteratura di introduzione ai commentari tardo-antichi alla filosofia di Aristotele, è inoltre una prova della presenza sul suolo persiano di una tradizione di studi neoplatonici non meglio identificata, la cui produzione fu tuttavia recepita in arabo. Le traduzioni siriane attestano anche la conoscenza di una letteratura gnomologica, una sorta di filosofia popolare che, come vedremo, fu

⁴⁹ ID., *L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe, le cas de l'Organon d'Aristote*, in «ASPh», I (1991), pp. 187-209, p. 204.

⁵⁰ G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunayn ibn Ishāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt*, in «AKM», 17, 2 (1925).

⁵¹ BROCK, *The Syriac Commentary* cit., pp. 7-8.

⁵² Le notizie su Paolo il Persiano sono tratte da D. GUTAS, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad*, «Isl», 60 (1983), pp. 231-267.

ampiamente diffusa in arabo⁵³. È la logica che tuttavia occupa la fase più feconda della tradizione greco-siriaca: nel monastero di Qennešre, in Mesopotamia, tra VII e VIII secolo, fu prodotta una grande quantità di traduzioni e commenti di argomento logico, sull'impulso del giacobita Severo Sebockht, astronomo e anch'egli promotore delle scienze in lingua siriana e dello studio del greco (m. 666/7)⁵⁴. I suoi allievi, Atanasio di Balad (m. 686), Giacomo di Edessa (m. 708) e Giorgio degli Arabi (724 m.) tradussero e commentarono il *corpus* di logica premesso all'insegnamento neoplatonico tardo-antico dall'*Isagoge* agli *Analitici I*, effettuando anche revisioni di versioni siriane di epoche precedenti⁵⁵. Le traduzioni siriane si protrassero fino al X secolo, e parte di esse, ebbero come origine e finalità quella di alimentare il movimento di traduzione in arabo che si svolgeva a Baghdad.

Non solo gli studi filologici sul *corpus* di traduzioni e commenti siriani, ma anche alcune testimonianze arabe attestano il passaggio dell'insegnamento filosofico «da Alessandria a Baghdad», dal titolo del primo studio a esse dedicato, il cui tramite sono i cristiani di lingua siriana⁵⁶. Il racconto del filosofo al-Fārābī (870-950), tramandato dal bibliografo del XIII secolo Ibn Abī Uṣaybi'a⁵⁷, e quello dello storico al-Mas'ūdī (m. 956)⁵⁸, narrano infatti che l'insegnamento filosofico da Alessandria si trasferì prima ad Antiochia, dopo aver subito delle limitazioni da parte delle autorità cristiane che non ammettevano commenti pubblici oltre i primi quattro libri del *curriculum* di logica: *Isagoge*, *Categorie*, *De Interpretatione* e *Analitici I* fino al capitolo 7, come sembra attestare la tradizione siriana di logica. Da Antiochia l'insegnamento sarebbe giunto a Ḥarrān, in Persia, e da lì a Baghdad, attraverso l'insegnante di al-Fārābī, il cristiano Yūḥannā ibn Ḥaylān (m. prima del 932) e Ibrāhīm al-Marwazī, insegnante di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), il maestro

⁵³ BROCK, *From Antagonism to assimilation* cit., p. 26-30.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 22-25.

⁵⁵ Per le attribuzioni delle opere e dei commenti BROCK, *The Syriac Commentary* cit., pp. 3-10.

⁵⁶ M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad, Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, in «SberAk», 23 (1930), pp. 389-429.

⁵⁷ *Kitāb fī 'Uyūn al-Anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di A. Müller, Il Cairo-Königsberg 1882-84 (rist. Dār al-ṭaqāfa, Beirut 1987), pp. 124.30-125.34, *Fonti migliori di informazioni sulle classi dei medici*, che d'ora innanzi sarà indicato con l'abbreviazione *U.* seguita dalle pagine di riferimento. Una traduzione inglese del passo si trova in F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1975, pp. 50-51 e in D. GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography Among the Arabs*, in «DSTFM», 10 (1999), 155-193.

⁵⁸ AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, a cura di M. J. De Goeje, Brill, Leiden 1984, pp. 121.19-122.14.

nestoriano che ebbe per primo il merito di ristabilire lo studio dell'intero *Organon* Alessandrino, includendo cioè i sillogismi modali degli *Analitici I*, gli *Analitici II*, i *Topici* e gli *Elenchi Sofistici*.

Nonostante sia in corso un dibattito sulla storicità di questa testimonianza, la cui obiettività è sicuramente inficiata dall'ideologia diffusa all'epoca del califfo al-Ma'mūn, volta a mostrare che è l'Islam e non il cristianesimo a favorire la fioritura delle scienze⁵⁹, è comunque possibile evincerne il ruolo dei maestri cristiani nella trasmissione agli arabi come al-Fārābī della filosofia Alessandrina. Per quanto, infatti, la tradizione Siriaca attesti una familiarità con solo una parte del *curriculum* Alessandrino, quella di logica, essa tuttavia garantì una continuità con la tradizione filosofica tardo-antica ai maestri cristiani come Mattā, conoscitori oltre che del Siriaco anche dell'arabo che, nell'alveo culturale della Baghdad 'abbāsīde, seppero riutilizzare i materiali e le competenze trasmesse da questa plurisecolare tradizione, creando «le condizioni stesse per la nascita del movimento di traduzione greco-araba 'abbāsīde»⁶⁰.

⁵⁹ GUTAS, *The «Alexandria to Baghdad» Complex* cit., pp. 174-178 e D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002, pp. 98-111.

⁶⁰ D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche* cit., p. 190, nota 40, contrariamente all'opinione di Dimitri Gutas il quale, animato dalla convinzione che il movimento di traduzione greco-arabo sia un prodotto del clima culturale e politico della società 'abbāsīde tra VIII e X secolo, minimizza il ruolo delle traduzioni siriane nella trasmissione del patrimonio filosofico greco agli arabi; cfr. GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 26-29.

1.4 I presupposti storici del movimento di traduzione

Durante il regno degli 'Umayyadi (661-750), che coincide con il consolidamento del potere califfale sul *dār al-Islām*⁶¹, a essere tradotti dal greco all'arabo furono principalmente i *dīwān*, ovvero i *registri amministrativi* della capitale dello stato islamico, Damasco, al tempo di 'Abd al-Malik (*regn.* 685-705), o del figlio Hišām (*regn.* 724-743)⁶². È il segretario di quest'ultimo, Sālim Abū-l-'Alā, come afferma il *Fihrist*, ad aver tradotto alcune lettere pseudo-aristoteliche che inscenano la corrispondenza tra il filosofo e Alessandro Magno⁶³. Per quanto non manchino dunque testimonianze dirette e indirette di altre traduzioni già a questa altezza cronologica, è difficile sottrarsi all'idea che in molti casi esse siano il frutto della visione retrospettiva degli autori di epoche successive⁶⁴ ed è quindi possibile concludere, con Dimitri Gutas, che durante la cosiddetta dinastia araba non si attestò l'«interesse scientifico e pianificato per la traduzione in arabo di testi greci e siriaci ispirati a opere greche» che caratterizzerà invece l'epoca dei successori⁶⁵. È tuttavia opportuno sottolineare, con le parole di Endress, che a quest'epoca è avviata quella ricezione araba dell'eredità greca che non ebbe inizio sulla base delle traduzioni, ma che di esse fu un indispensabile presupposto⁶⁶:

Effetti di questo processo si possono ritrovare nella formazione della giurisprudenza islamica (*fiqh*), della teologia polemico-apologetica e della linguistica, volta a supportare la spiegazione del Corano, ma utilizzata anche per esigenze didattiche.

⁶¹ È l'espressione araba con cui le fonti medievali indicavano comunemente lo stato arabo-islamico, letteralmente «casa dell'Islam».

⁶² *F.*, p. 242.25-30.

⁶³ *Ibid.*, 117.30. Sul traduttore e sullo pseudo-epigrafo aristotelico in questione cfr. M. GRIGNASCHI, *Les Rasā'il Aristāṭālīsa 'ilā-l-Iskandar de Sālim Abū-l-'Alā et l'activité culturelle à l'époque omayyade*, «Bulletin d'Études Orientales», 19 (1965-66), pp. 7-83; e *ID.*, *Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā*, «Le Muséon», 80 (1967), pp. 211-64.

⁶⁴ ENDRESS, *Die wissenschaftliche* cit., pp. 418-420. Un celebre esempio di questo si trova nello stesso Ibn al-Nadīm, che afferma che l'Umayyade Ḥālid ibn Yazīd ibn Mu'awiyya «nutriva un interesse e un amore per le scienze, e, conquistato dall'alchimia, convocò alcuni filosofi greci dall'Egitto, eloquenti in arabo, e ordinò loro la traduzione di libri alchemici dal greco e dal copto in arabo: questa fu la prima traduzione in arabo nell'era dell'Islam», *F.*, p. 242.8-11, la traduzione del passo è mia. La tradizione cui afferisce tale notizia è stata, tuttavia, ritenuta leggendaria, cfr. M. ULLMAN, *Ḥālid ibn Yazīd und die Alchimie, Eine Legende*, in «Der Islam», 55 (1978), pp. 181-218.

⁶⁵ GUTAS, *Pensiero greco* cit., p. 31.

⁶⁶ ENDRESS, *Die wissenschaftliche* cit., pp. 419-420.

Da un lato tutti i campi della cultura e della pratica furono assoggettati in misura crescente alle norme islamiche, ma dall'altro le conseguenze dello scambio con l'ambiente ellenizzato divennero evidenti: i metodi dei giuristi mostrano sempre più chiaramente una sillogistica differenziata (la *ratio legis* come *terminus medius* di una conclusione, *qiyās*), la teologia speculativa mostra domestichezza con i concetti e gli argomenti della filosofia antica e della cristianità ellenizzata e il sistema della grammatica araba mostra elementi della logica e della glottologia greche. La ricezione di questi influssi iniziò molto prima (e rimase anche in seguito indipendente e anzi divergente) della trasmissione scolastica delle "scienze degli antichi" (*'ulūm al-awā'il*), accompagnata da una corposa attività di traduzione. È il risultato di un dialogo vivace; il discorso sui quesiti giuridici con i giuristi provenienti dalla scuola di retorica, esperti nella teoria della conoscenza ellenistica (peripatetica, stoica), il dibattito con una teologia che dopo lunghe contese all'interno della Chiesa si era esercitata in tutti i mezzi della dialettica, il tentativo di trasmettere a un arameo (proveniente dalla grammatica greca di Dioniso il Trace) gli elementi dell'arabo: tutto questo, e più ancora la formulazione scritta delle opinioni che si formavano, alle quali diedero un grosso contributo i non arabi convertiti all'Islam (*mawālī*), segnò in modo duraturo il pensiero della controparte araba.

Come affermano unanimamente gli studiosi, e in particolare Dimitri Gutas, è solo con la rivoluzione 'abbāsīde che si creano le condizioni per l'avvio di un vero e proprio movimento di traduzione dal greco all'arabo: con essa si realizza infatti la conversione degli interessi degli "ellenizzanti arabi" cui allude il passo tratto da Endress, e quelli del califfato, concepito sempre più come un potere universale in nome dell'islam e della sua difesa, una conversione senza la quale non si spiegherebbe la mole delle traduzioni e del sostegno finanziario che esse ricevettero da parte dell'intera *élite* di governo per quasi due secoli⁶⁷.

Secondo diverse fonti, lo storico al-Mas'ūdī *in primis*, il califfo al-Manṣūr (*regn.* 754-775), «da quando assurse al califfato, si dedicò alle scienze, studiò le correnti religiose e filosofiche»⁶⁸. È alla sua epoca infatti che sembra collocarsi la redazione

⁶⁷ GUTAS, *Pensiero greco* cit., cfr. soprattutto l'*Introduzione*, pp. 3-12, 22-26 sul significato della rivoluzione 'abbāsīde.

⁶⁸ Cfr. AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ aḍ-ḍahab*, a cura di C. Pellat, Université Libanaise, Beirut 1965-79, § 3446. A tale notizia fa eco lo storico Ṣa'īd al-Andalūsī (m. 1070), affermando che questi fu «il primo di loro [gli 'abbāsīdi] a interessarsi alle scienze (...) con la sua competenza nel diritto religioso (*fiqh*) e la promozione del sapere filosofico (*'ilm al-falsafa*), e soprattutto l'astrologia», cfr. ṢA'ĪD AL-ANDALŪSĪ, *Ṭabaqāt al-umam*, a cura di L. Cheiko, Imprimerie Catholique, Beirut 1912, p. 48. La traduzione è mia.

di un compendio di logica, il cui presunto autore è con grande probabilità Ibn Muqaffa' (m. 756)⁶⁹, segretario persiano del secondo califfo 'abbāsīde ed emblema della categoria dei *mawālī*, ovvero dei clienti non arabi al suo servizio, impegnati nell'attività di traduzione dal persiano in arabo⁷⁰. Sarebbe dunque questo un primo anello di congiunzione tra la tradizione di studi logici che abbiamo visto attestata in ambito sassanide, cui allude lo stesso *Fihrist*⁷¹, e l'epoca 'abbāsīde⁷². Di poco successiva è un'altra traduzione di argomento logico, di particolare importanza in quanto attesta un primo ampliamento rispetto al *curriculum* di studi siriano, che si limitava, come abbiamo detto, ai primi quattro libri dell'*Organon*. Si tratta dei *Topici*, l'opera aristotelica che insegna l'arte della dialettica, alla base delle dispute teologiche. A commissionarla fu il successore di al-Manṣūr, il califfo al-Mahdī (regn. 775-785) e a eseguirla il patriarca nestoriano Timoteo I⁷³. Entrambi erano, infatti, impegnati in prima persona nel dibattito interreligioso, esito dei sempre più fitti

Da Ibn al-Nadīm, *F.*, p. 244.3, proviene la notizia secondo cui il califfo al-Manṣūr commissionò alcune traduzioni di testi antichi al traduttore Ibn al-Biṭrīq, notizia ripresa da *U.*, I, p. 205, secondo cui anche che lo stesso califfo avrebbe ordinato la traduzione di opere greche, tra cui scientifiche, al suo medico, membro della celebre famiglia persiana Buḥtīšū', pp. 123-127. Più tardi, anche il celebre storico tunisino Ibn Ḥaldūn (1332-1406) affermerà che il secondo califfo «si rivolse all'imperatore bizantino e gli chiese di inviargli traduzioni di opere matematiche (...). Il testo greco che è stato tradotto su questa disciplina è il libro di Euclide (...): fu il primo testo greco a essere tradotto nell'Islam ai tempi di Abū Ġa'fār al-Manṣūr ». Cfr. IBN ḤALDŪN, *The Muqaddimah*, trad. di F. Rosenthal, Bollingen-Princeton 1967², p. 115, 130. La traduzione italiana del passo è mia.

⁶⁹ Reca il suo nome l'epitome edita da M. N. T. DĀNĪŠ PAŽŪH, *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*, Tehran 1978, contenente i primi quattro libri dell'*Organon*, l'insieme delle opere logiche aristoteliche attestata nella tradizione filosofica siriana in ambito persiano. L'attribuzione a Ibn al-Muqaffa' avvalorata le notizie di Ibn al-Nadīm, secondo cui il persiano sarebbe autore di un compendio delle *Categorie* e del *De Interpretatione*, *Fihrist*, pp. 248.26-27, 249.4 e di Ṣa'īd al-Andalūsī, che ad Ibn al-Muqaffa' attribuisce, oltre al primato assoluto nella traduzione dal persiano in arabo, anche una versione degli *Analitici Primi*, fino al primo libro e dell'*Isagogé* di Porfirio cfr. *Ṭabaqāt* cit., p. 49. Non avendo potuto consultare l'edizione del compendio di logica, ho tratto le informazioni in proposito da A. ELAMRANI-JAMAL, *Organon. Tradition syriaque et arabe. Les Catégories*, in *DphA*, I, pp. 507-513, in particolare p. 510. Contrari a questa attribuzione furono F. GABRIELI, *L'opera di Ibn al-Muqaffa'*, in «RSO», 13 (1932) pp. 197-247 e P. KRAUS, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in «RSO», 14 (1934), pp. 1-20, il quale sostenne che la traduzione del *Compendio* non fosse di Ibn al-Muqaffa', ma del figlio, Muḥammad, affermando che essa sarebbe stata eseguita a partire dal greco o dal siriano, e non dal persiano.

⁷⁰ Egli fu infatti traduttore di diverse opere tradizionali persiane, come la celebre favola indiana prima che persiana *Kalīla wa-Dimna* e di opere religiose di eretici come Mani, Bardesane e Marcione. Cfr. la notizia su di lui di *F.*, p. 118.18-24, oltre alla sua menzione tra i traduttori dal persiano all'arabo, p. 244.25-26 e MAS'ŪDĪ, *Murūğ ad-dahab* cit., § 3447.

⁷¹ Nel *Catalogo* si afferma, infatti, che «i persiani anticamente avevano tradotto in persiano opere di logica e di medicina che poi tradussero in arabo 'Abdallah Ibn al-Muqaffa' e altri». *Fihrist*, 242. 5-6. La traduzione è mia.

⁷² Cfr. ENDRESS, *Die wissenschaftliche cit.*, e *Die wissenschaftliche Literatur*, in *Grundriss der Arabischen Philologie III, Supplement*, a cura di W. Fischer, Reichert, Wiesbaden 1992, pp. 3-152.

⁷³ Queste informazioni sono tratte da J. M. FIEY, *Chrétiens siriaque sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain 1980, pp. 38-39 e da H. PUTMAN, *L'église et l'Islam sous Timothée (780-823)*, Dar el-Machreq, Beirut 1975, p. 106. Critica altre possibili attribuzioni GUTAS, *Pensiero greco* cit., p. 73, n. 1.

rapporti tra i musulmani e i membri delle altre religioni, cristiani *in primis*⁷⁴, e nella riflessione teologica che ne nacque: il *kalām*⁷⁵.

L'epoca del successore di al-Mahdī, Harūn al-Rašīd (*regn.* 786-803), e del figlio e futuro califfo al-Ma'mūn (*regn.* 811-833), corrisponde al periodo di massima fioritura di quelle che abbiamo definito "le scienze greche" nell'ambito di veri e propri circoli intellettuali che manifestavano una «crescente richiesta di autori greci, le cui opere fornirono una ricca messe di osservazioni, materiali e metodi destinata a rimpiazzare gradualmente i manuali prodotti nell'Iran ellenizzato»⁷⁶. È a quest'epoca, infatti, che fanno riferimento la maggior parte delle informazioni offerteci dalle fonti circa il *bayt al-ḥikma*, letteralmente «la casa della sapienza», di fatto la biblioteca califfale che, per quanto non sembri essere stata un luogo deputato all'attività di traduzione dal greco all'arabo, certamente «incoraggiò un clima in cui potesse essere richiesta» attraverso l'attività culturale ivi svolta⁷⁷.

⁷⁴ Un *excursus* bibliografico sulla polemistica islamo-cristiana, corredato di un elenco di autori, opere, e rispettiva letteratura secondaria, è stato compilato da un gruppo di studiosi coordinati da R. Caspar, in *Bibliographie du dialogue Islamo-chrétien*, «Islamochristiana», I (1975), pp. 125-181. Sulle relazioni storiche e culturali tra cristiani e musulmani W. MONTGOMERY WATT, *Cristiani e Musulmani*, Il Mulino, Bologna 1994.

⁷⁵ *ʿilm al-kalām* o semplicemente *kalām*, letteralmente *scienza del discorso*, o semplicemente, *discorso*, sono i termini arabi che fanno riferimento al "discorso riferito a Dio", ovvero la teologia musulmana. Nata fin dai suoi esordi, nel VII secolo, come difesa, mediante argomenti razionali, degli articoli di fede in merito a diverse questioni dottrinali sorte all'interno della comunità musulmana per l'ambiguità dell'interpretazione di alcuni passi scritturali, essa mantenne per tutta la sua durata l'originale connotazione apologetica. Un quadro generale in proposito è offerto da L. GARDET, *ʿilm al-kalām*, in *EI*, III, pp. 1170-1179.

⁷⁶ G. ENDRESS, *The Circle of al-Kindī* cit., pp. 43-79, cit. p. 49. Una descrizione dettagliata dei diversi circoli intellettuali operanti a Baghdad e connessi all'attività di traduzione è offerta da GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 143-177.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 72. Tra gli studiosi non è stato raggiunto un parere unanime circa l'origine e le funzioni di quest'istituzione, indicata alternativamente nel *Fihrist* come *bayt*, «casa» (cfr. *F.*, pp. 10.13, 120.14, 120.16, 125.24-25) o *ḥizāna*, ovvero «deposito», (cfr. *F.*, pp. 5.18, 10.2, 21.26, 120.3, 274.8-9, 24), in relazione al califfo Harūn al-Rašīd (*regn.* 786-803), ma soprattutto al suo successore, al-Ma'mūn. Il dibattito storiografico è stato inaugurato da uno studio di Y. Eche, seguito nelle linee essenziali da diversi studiosi, prima tra tutti M. G. Balty-Guedson, che solo in parte ne ha corretto e ridimensionato la tesi secondo cui il *bayt al-ḥikma* sarebbe stato un centro deputato ad assolvere nell'ambito dell'amministrazione 'abbāsīde precise funzioni culturali, tra cui l'attività di traduzione. Cfr. Y. ECHE, *Les bibliothèques arabes publiques et sémi-publiques en Mésopotamie, Syrie, Egypte au Moyen Ages*, Institut Français de Damas, Damas 1967, pp. 9-57 e M. G. BALTÝ-GUEDSON, *Le bayt al-ḥikma de Baghdad*, in «Arabica», 39 (1992), pp. 131-150, in particolare alle rispettive pp. 23-24 e pp. 137-141. A questa visione, definita "massimalista", si contrappone Gutas, le cui conclusioni in merito al rapporto tra l'istituzione del *bayt al-ḥikma* e il movimento di traduzione greco-arabo sono sinteticamente espresse dalla mia citazione. In un recente articolo Marco Di Branco ha in parte preso le distanze dalle tesi di Gutas, tornando a sostenere la tesi secondo cui la biblioteca califfale «era senz'altro coinvolta nel movimento di traduzione». M. DI BRANCO, *Un'istituzione sassanide? Il Bayt al-ḥikma e il movimento di traduzione*, in «Studia Graeco-Arabica», 2 (2012), pp. 255-262, cit. a p. 262. Ritengo tuttavia che le poche testimonianze storiche esaminate in favore di questa tesi valgano ad attestare il coinvolgimento di alcuni personaggi operanti nel *bayt al-ḥikma*, come il direttore Salm, cfr. p. 4, n. 14 del suddetto articolo, piuttosto che dell'istituzione in sé, senza apportare, pertanto,

Sotto l'egida dei potenti visir di al-Rašīd, i persiani Barmecidi, accanto a traduzioni di testi scientifici, soprattutto di ambito astronomico, fu redatta la prima versione araba della *Fisica* di Aristotele⁷⁸, le cui ragioni andrebbero ricercate nella «componente cosmologica dei dibattiti teologici», come afferma Gutas, che influenzerà anche l'interesse per una traduzione come quella di cui ci occupiamo⁷⁹. Le fonti dirette e indirette di cui disponiamo, tuttavia, consentono di parlare di un vero e proprio movimento di traduzione di opere filosofiche dal greco in arabo soltanto durante il califfato di al-Ma'mūn (*regn.* 811-833), il cui impulso in tal senso fu ritenuto così decisivo da essere ricordato da più fonti, e *in primis* da Ibn al-Nadīm, come ispirato in sogno da Aristotele stesso⁸⁰. Le fonti, infatti, dipingono il settimo califfo dedito alla ricerca di testi greci da rendere disponibili in arabo mediante le traduzioni, anche attraverso vere e proprie spedizioni in territorio bizantino⁸¹.

Le ragioni vanno ricercate nell'affermarsi di «un'interpretazione assolutistica dell'Islam, con il califfo posto come ultimo arbitro del dogma»⁸². Sembra questa infatti la chiave di volta per comprendere l'appoggio di al-Ma'mūn alla corrente

sostanziali modifiche al quadro offerto da Gutas. Per un sintetico *status quaestionis* sul *bayt al-ḥikma* nel più ampio spettro dei centri di diffusione del sapere nei primi due secoli dell'era 'abbāsīde si veda C. MARTINI BONADEO, *Le biblioteche e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in D. ANCONA (a cura di) *Storia della filosofia* cit., I, pp. 261-281.

⁷⁸ Ricaviamo questa notizia dal *F.*, p. 244.5-6, in cui si afferma che l'opera fu tradotta da un certo Sallām al-Abraš «*fī ayām al-barāmika*», cioè «al tempo dei Barmecidi», cfr. I. ABBAS, *Barmakids*, in *EI*, III, pp. 806-809.

⁷⁹ GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 83-88, cit. p. 87.

⁸⁰ Il celebre sogno di al-Ma'mūn ed il suo presunto dialogo con il filosofo sono menzionati dall'autore del *Fihrist* «tra le cause più sicure della diffusione dei libri di filosofia e delle altre scienze antiche», *F.*, p. 243.9; la traduzione del passo è mia. La versione del «sogno di Aristotele» offerta da Ibn al-Nadīm, *F.*, p. 243.3-8, dipende verosimilmente dal già citato Yāḥyā Ibn 'Adī, cfr. GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 118-119, mentre quella offerta da IBN NUBĀTA, *Šarḥ al-'uyūn fī-šarḥ risālat Ibn Zaydūn*, a cura di M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhira 1964, p. 213, ci consente di identificare una seconda fonte attraverso cui essa circolava: 'Abdallah Ibn Ṭāhir, un membro della cerchia del califfo stesso. Una traduzione italiana di entrambe le versioni si trova in GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 114-115.

⁸¹ «C'era una corrispondenza tra al-Ma'mūn e l'imperatore bizantino, dopo che al-Ma'mūn aveva avuto la meglio su di lui. Così egli scrisse all'imperatore bizantino chiedendo il permesso di ottenere una selezione di libri riguardanti le scienze antiche (*al-'ulūm al-qadīma*) che erano depositati in territorio bizantino: dopo un [primo] rifiuto, egli acconsentì alla richiesta, perciò al-Ma'mūn vi inviò un gruppo di uomini, tra cui al-Ḥaḡḡāḡ, ibn al-Maṭar, Ibn al-Biṭrīq e Salm, il direttore del *bayt al-ḥikma*, che presero una selezione di ciò che trovarono. Una volta che essi li portarono [ad al-Ma'mūn], questi ne ordinò la traduzione, e furono tradotti». *F.*, p. 243.9-13. La traduzione è mia. Il racconto è evocato anche da ŠA'ĪD AL-ANDALŪSĪ, *Ṭabaqāt* cit., p. 48, che definisce quello retto dal settimo califfo come «uno stato in cui vigevo la sapienza», anche per gli immensi sforzi da lui sostenuti nella promozione dell'attività di traduzione.

⁸² GUTAS, *Pensiero greco* cit., p. 94. Sull'appoggio di al-Ma'mūn alla corrente *mu'tazilita*, per difendere la quale ingaggiò una vera e propria campagna persecutoria (*miḥna*) contro coloro che non ne accolsero le tesi, cfr. pp. 89-122, in particolare pp. 111-122.

teologica *mu'tazilita*⁸³. Questa, annoverando tra le tesi principali la visione filosofica del dogma islamico dell'unicità (*tawhīd*), la responsabilità dell'uomo rispetto ai propri atti e la natura creata e quindi interpretabile del Corano, sosteneva anche la validità del giudizio personale del califfo a scapito delle autorità tradizionali, una sempre più crescente minaccia per il suo potere.

Prese dunque avvio una fervente «attività teorica» (*sun'a al-naẓar*) di cui ci offre testimonianza al-Mas'ūdī⁸⁴:

al-Ma'mūn (...) promulgò la dottrina dell'Unità, della Promessa, della Minaccia, tenne assemblee con i teologi e ammise al suo cospetto studiosi che si erano distinti nella disputa dialettica e nel dibattito: gente come Abū-l-Hudayl e al-Nazzām, ma anche i loro partigiani e i loro oppositori. Ebbe giuristi e uomini dotti in generale che presenziavano alle sue assemblee (...). Di conseguenza la gente sviluppò interesse nel condurre un'attività teorica (*ṣun'a al-naẓar*) e apprese i metodi della ricerca e della dialettica; ciascuna scuola scrisse opere in cui venivano sostenute le proprie tesi e attraverso cui venivano appoggiate le proprie dottrine (...).

In questo clima politico e culturale si crearono dunque le condizioni per una massiccia recezione dei testi filosofici greci, a partire dalla quale si sviluppò un sapere che si distinse dalla coeva speculazione teologica, che prende il nome di *falsafa*⁸⁵. Sarà proprio la diversa ricezione delle tesi eternaliste e creazioniste

⁸³ Quella *mu'tazilita* può considerarsi la prima vera e propria scuola teologica islamica. Sorta all'inizio dell'VIII d. C., essa prende il nome dal verbo *t'azala*, *separarsi*, per la sua presa di distanza rispetto alle tendenze allora diffuse in merito alla risoluzione di uno dei primi problemi teologici sorti all'interno della comunità musulmana: lo statuto del musulmano colpevole di una grave colpa. I teologi *mu'taziliti* infatti furono i primi a teorizzare uno status intermedio tra quello del fedele e del miscredente, avvalendosi di un approccio razionalistico a partire da fonti greche che, come vedremo in merito al tema di questa ricerca, rimarrà una costante della loro speculazione teologica. Nell'ampio spettro dei contributi volti a ricostruire le linee principali del *mu'tazilismo*, un quadro sintetico è offerto da G. C. ANAWATI, *La teologia islamica medievale*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel medioevo*, I-III, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 591-668, a pp. 604-614.

⁸⁴ AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ ad-dāḥab* cit., § 3453. La traduzione italiana del passo si trova in GUTAS, *Pensiero greco* cit., p. 92.

⁸⁵ Il termine che a partire dalla sua origine, nel IX secolo, indica la «filosofia», è un prestito adattato del greco filosofiva. A esso è collegato il termine che ne indica il cultore: *faylasūf* e il suo plurale *falāsifa*. Come mostra il passo tradotto da Rosenthal del già citato al-Andalusī (cfr. n. 66), il termine indicò innanzitutto la scienza greca in senso lato, secondo la concezione che di essa abbiamo visto essere attestata in epoca tardo-antica: «The language of the Greeks (*Yunaniyyūn*) is called Greek (*igriqiyya*). It is one of the richest and most important languages in the world. As to religion, the Greeks are Sabians, that is, worshippers of the stars and idolaters. Their scholars used to be called philosophers (*falāsifa*). Philosopher (*faylasūf*) means in Greek 'friend of wisdom'. The Greek philosophers belong to the highest class of human beings and to the greatest scholars, since they

risalenti a Proclo e alla confutazione che ne fece Filopono uno degli esempi più emblematici della distanza tra i due saperi che, pur a partire da fonti comuni, presero orientamenti sostanzialmente diversi.

showed a genuine interest in all branches of wisdom, mathematics, logic, natural science and metaphysics, as well as economics and politics», ROSENTHAL, *The Classical Heritage* cit., p. 39.

1.5 Il “circolo di al-Kindī”

Grazie al supporto che ricevette *in primis* dal califfo al-Ma'mūn e dai suoi successori⁸⁶, Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (m. 870 ca) riuscì a promuovere le traduzioni sulla base delle quali la filosofia araba prese inizialmente corpo. Insieme a un gruppo di traduttori-filosofi come 'Abd al-Masīh ibn Nā'ima al-Ḥimšī⁸⁷, Ibn al-Bīṭrīq⁸⁸ e Quṣṭā ibn Lūqā⁸⁹, per citare i più importanti, ma anche Uṣṭāṭ⁹⁰, noto

⁸⁶ Tra le fonti bio-bibliografiche è Ibn Abī Uṣaybi'a a indugiare maggiormente sul rapporto tra al-Kindī e il califfato, che non fu senza alterne vicende, la stessa sorte che toccò al sapere che egli contribuì a introdurre a Baghdad, la *falsafa*. Una volta giunto a Baghdad, il poliedrico intellettuale di Bassora intraprese l'attività culturale con cui si guadagnò il favore e il sostegno del califfo al-Ma'mūn e del fratello al-Mu'taṣim (regn. 833-842), che lo rese precettore del figlio Aḥmad, come afferma la *Selezione dello scrigno della sapienza*, una compilazione del XII-XIII secolo che dipende dal perduto *Scrigno della sapienza*, un'opera biobibliografica circa i filosofi greci e arabi, da Talete al X secolo. Cfr. D. M. DUNLOP, *The Muntakhab Ṣiwān al- ḥikmah of Abū Sulaym ān al-Sijistānī*, Mouton Publishers, The Hague – Paris – New York 1979, p. 113.2466. Lo stretto rapporto che legò al-Kindī al califfato si evince anche dalla dedica ad al-Mu'taṣim dell'opera che è considerata il suo manifesto filosofico: *risā'il al-falsafīyya al-ūlā*, nota in italiano come *La filosofia Prima*. Per un elenco delle opere dedicate ad al-Ma'mūn, ad al-Mu'taṣim e al figlio Aḥmad si trova in R. WALZER, *New Studies on al-Kindī*, in «Oriens» 10, 1957, pp. 202-232 (rist. in *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963, pp. 175-205) rispettivamente alle pp. 204-5 e 176-7. Le sorti kindiane mutarono con il califfato di al-Mutawakkil (regn. 847-861), che tornò a favorire la fazione tradizionalista islamica, osteggiando la corrente teologica mu'tazilita e più in generale le “scienze greche”, che avevano trovato l'appoggio dei predecessori. In questa cornice il bio-bibliografo inserisce il racconto della competizione tra il filosofo e i Banū Mūsā, gli scienziati che per invidia sarebbero stati all'origine della confisca da parte di al-Mutawakkil della biblioteca di al-Kindī, restituita al proprietario una volta che questi caddero in disgrazia, il racconto si trova in U., I, 207-208.

⁸⁷ Al traduttore cristiano di Emesa cui fu commissionata una delle opere fondative della *falsafa*, la pseudo-*Teologia* di Aristotele, Ibn al-Nadīm attribuisce una versione degli *Elenchi Sofistici* in siriano, in seguito tradotta e corretta in arabo da Ibn Bakūs, F., 249. 26-28, e anche una traduzione di una parte del commento alla Fisica di Giovanni Filopono, F., 250. 18-20. Queste informazioni sono tratte da F. E. PETERS, *Aristotle Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968, rispettivamente alle pp. 23-25 e 32. Il volume offre, infatti, informazioni sulla circolazione delle opere aristoteliche in arabo che dipendono dal *Fihrist*, integrate o corrette con il confronto con le altre principali fonti bio-bibliografiche.

⁸⁸ Il nome Bīṭrīq è l'arabizzazione del greco πατρίκιος che ne indica la discendenza nobile. Endress, che ha edito la sua versione araba del *de Caelo* aristotelico, ritenuta la sua traduzione più importante, sottolinea come egli sia emblema degli scienziati-traduttori a tutto tondo legati ad al-Kindī, che come lui nutrivano interessi che spaziavano dalla logica alla cosmologia, alla medicina e all'astrologia, cfr. n. 63 in questo studio e G. ENDRESS, *Die Arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaugural-Dissertation, Bildstelle der J. W. Goethe Universität, Frankfurt a M. 1966, in particolare p. 95. Egli tradusse, inoltre, un compendio neoplatonico del *De Anima* aristotelico, il *Timeo* platonico, che non ci è pervenuto ma che dovette, tuttavia, essere noto nel mondo arabo, cfr. F., 246.15. Ha tradotto inoltre i *Metereologica*, il *de generatione animalium*, il *de partibus animalium* aristotelici e, secondo PETERS, *Aristoteles Arabus* cit., p. 15, anche gli *Analitici Primi* (*prima li citavi Analitici I .. forse bisogna essere uniformi*) dello stagirita.

perché gli fu commissionata da al-Kindī stesso la prima versione della *Metafisica* di Aristotele, questi condusse un programma culturale che nella seconda metà del secolo scorso si è andato sempre meglio delineando, grazie al progredire degli studi sulle traduzioni greco-arabe.

Un ruolo fondamentale in proposito gli è riconosciuto *in primis* dalle fonti bio-bibliografiche⁹¹. Esse, infatti, abbondano di notizie sull'intellettuale di Bassora⁹², facendone risalire la genealogia addirittura ai compagni del profeta⁹³. La nostra fonte privilegiata circa la ricezione delle scienze greche nel *dār al-Islām*, Ibn al-

⁸⁹ Secondo F., 254. 6-8, si tratta di un altro cristiano esperto traduttore, anche contemporaneo di Ishāq, dato che nacque nell'820 e morì nel 912. Secondo Deiber, che ha curato l'edizione critica di del suo *Libro sulle opinioni di Plutarco sulla natura espresse dai dotti*, uno pseudo-epigrafo plutarco dietro cui si celano i *Placita Philosophorum* del filosofo Ezio, il traduttore fu legato ad al-Kindī. Lo studioso nell'opera suddetta mostra anche affinità linguistica tra la sua traduzione e quelle legate al *faylasūf*. Cfr. H. DEIBER, *Aetius Arabus, Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.

⁹⁰ Lo afferma Ibn al-Nadīm, F., 251.27. La traduzione di Ustāt ha echi nell'opera autonoma principale del primo *faylasūf*, la *Filosofia Prima*. Il testo aristotelico è considerato fondativo della *falsafa* dai suoi albori e per tutta la sua durata, come provano successive ritraduzioni, riprese e commenti. Emblematico è il fatto che questa prima versione, altrimenti perduta, ci sia conservata per via dossografica da Averroè, che nel suo *tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a* letteralmente *Commento alla Metafisica* ne riporta il testo relativamente ai libri B-Λ. Nei margini dell'unico manoscritto su cui si basa l'edizione critica dell'opera di Averroè si trova anche una traduzione del libro α, sempre attribuita a Ustāt, Cfr. AVERROÈS, *tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, testo arabo stabilito da Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirouth 1938-1948, *Notice*, e inoltre M. GEOFFREY, *Remarques sur la traduction de Ustāt du livre Lambda de la Métaphisique, chapitre VI*, in «RThPhM», 70 (2003), pp. 417-436.

⁹¹ Tra le fonti principali in merito alla vicenda biografica kindiana e alla sua produzione si annovera *in primis* il *Fihrist*, cfr. F., pp. 255.17-261.19, che gli assegna un ruolo principale nella fondazione della filosofia araba se si pensa, come ha sottolineato Cristina D'Ancona, che gli ha dedicato una ben più ampia notizia rispetto a un filosofo del calibro di al-Fārābī, cfr. C. D'ANCONA, *Al-Kindī e la sua eredità*, in D. ANCONA, *Storia della filosofia* cit., I, pp. 282-351, alle pp. 282-283. Ci sono inoltre *Le classi dei medici e dei dotti* di Ibn Ğulġul (m. 987, IBN ĞULĠUL, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa'l-ḥukamā'*, ed. F. Sayyid, Il Cairo 1955, p. 263 e seguenti) e le più tarde *Cronaca dei dotti*, di Ibn al-Qiftī (m. 1248, IBN AL-QIFTĪ, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, a cura di J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, pp. 367-379, d'ora innanzi indicato con l'abbreviazione Q., seguita dalle pagine di riferimento) e le già citate *Fonti migliori di informazioni sulle classi dei medici* di Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270, cfr. U., pp. 206-214), e anche alcune delle opere collegate a *Lo scrigno della sapienza*, come quella citata nella n. 83 di questo studio. Si tratta di un'opera verosimilmente bio-bibliografica ma perduta, la cui attribuzione a un filosofo posteriore ad al-Kindī, Abū Sulaymān al-Siġistānī al-Mantiqī (m. 987 ca), allievo di Yaḥya Ibn 'Adī, è tuttora messa in discussione. Tra le ricostruzioni della vicenda biografica e delle opere kindiane nel panorama degli studi si annovera *in primis* G. FLÜGEL, *Al-Kindī, gennant «der Philosoph der araber»*. *Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes*, in «AKM» I, 2 (1857), Kraus Reprint, Nendeln (Liechtenstein) 1966, A. NAGY, *Sulle opere di Ya'qub ben Ishāq al-Kindī*, in «RAL», 4 (1895), pp. 157-170, la monografia di G. N. ATIYEH, *Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966. Più in generale utili per l'inquadramento di al-Kindī nella sua epoca F. ROSENTHAL, *al-Kindī als Literat*, in «Orientalia», 11 (1942), pp. 262-288, F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*, New York - London 1968, pp. 70-160, M. R. WALZER, *L'éveil de la philosophie islamique. III. Al-Kindī*, in «ReIsl» 38 (1970), pp. 207-225, J. JOLIVET - R. RASHED, *al-Kindī*, in *EI*, V, pp. 124-126, e infine la sintesi di C. D'ANCONA, *Al-Kindī e la sua eredità*, in D. ANCONA, (a cura di), *Storia della filosofia* cit., I, pp. 282-351, da cui traggio la notizia circa la data di morte, p. 282 e n. 3.

⁹² IBN ĞULĠUL, *Ṭabaqāt* cit., p. 73; Q., p. 367; U., p. 206.

⁹³ F., p. 255.17-22, Q., p. 367, U., p. 206.

Nadīm, definisce al-Kindī come *faḍīl dahrihi*, «il più dotto della sua epoca»⁹⁴. Non è questa la sede per un *excursus* sulla sua ampia produzione⁹⁵. Basti tuttavia mettere in luce il fatto che essa denota in lui un interesse scientifico che spiega la sua menzione nel *Catalogo bi-l-falāsifa al-ṭabīʿīn*, ovvero tra i «filosofi naturali» «per la sua preminenza nelle scienze»⁹⁶ e, al contempo, il peculiare interesse filosofico che gli ha meritato il titolo di *faylasūf al-ʿarab*⁹⁷, «il filosofo degli arabi» per antonomasia.

Per quanto nelle fonti non manchino indizi su un suo coinvolgimento con l'attività di traduzione⁹⁸, è grazie agli studi di Gerhard Endress che è stato possibile averne prova e poter parlare di un vero e proprio programma sotteso all'attività di traduzione svoltosi sotto la sua regia. Nell'edizione critica di venti proposizioni superstiti della versione araba degli *Elementi di Teologia* procliani, il già menzionato *Proclus Arabus*⁹⁹, attraverso l'esame e il confronto con alcune traduzioni coeve, lo studioso tedesco ha dimostrato infatti l'esistenza di una vera e propria "famiglia" di traduzioni, comprendente la *Metafisica*, il *De Caelo*, i *Meteorologica*, alcuni scritti zoologici di Aristotele, alcune questioni di Alessandro di Afrodisia e due celebri pseudo-epigrafi aristotelici, la *Pseudo-Teologia di Aristotele* e il cosiddetto *Liber de Causis*, rispettivamente dipendenti dalle *Enneadi IV-VI* di Plotino e dagli *Elementi di Teologia* di Proclo, *L'introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa e la parafrasi neoplatonizzante del *De Anima* aristotelico, tutte accomunate da un'affinità linguistica e dottrinale, ottenuta anche attraverso precisi interventi, adattamenti testuali e nella resa araba del testo greco: elementi tutti riconducibili al primo filosofo arabo. Il fatto che il nucleo dottrinale fondamentale espresso dalle traduzioni sia presente, con un'affine formulazione linguistica, anche nella *Filosofia*

⁹⁴ F., p. 255.21.

⁹⁵ L'elenco delle opere in base al *Fihrist* è stato fatto da FLÜGEL, *Al-Kindī, genannt «der Philosoph der araber»* cit., pp. 20-52. Una lista dei manoscritti e una tavola comparativa dei titoli in rapporto anche alle testimonianze degli altri due bio-bibliografi maggiori, Ibn al Qiftī e Ibn ʿAbī Uṣaybiʿa, si trova in NAGY, *Sulle opere di Yaʿqūb ben Ishāq* cit., rispettivamente pp. 160-161 e 162-170, e in ATIYEH, *Al-Kindī: the Philosopher* cit., pp. 148-210. Delle trenta conservate, per la maggior parte in forma epistolare, sono state edite quelle contenute in un manoscritto di Istanbul da Muḥammad Abū Rīdā con il titolo di *Risāʾil al-Kindī al-falsafiyya*, Dār al-Fikr al-ʿarabī, I-II, Il Cairo 1950-53.

⁹⁶ F., p. 255.24.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 255.22. Cfr. ENDRESS, *The Circle* cit., p. 49.

⁹⁸ Ne è prova il fatto che, per esempio, egli compaia nel *Fihrist* come committente di alcune opere, come la *Metafisica* di Aristotele, fatta tradurre dal cristiano Uṣṭāṭ, cfr. p. F., 251.27 e come revisore nella traduzione delle *Enneadi* di Plotino, note agli arabi come la *Teologia di Aristotele*. L'indicazione compare in ʿA. BADAWĪ, *Aflūṭīn ʿind al-ʿArab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-nahḍat al-miṣriyya, Il Cairo 1966, p. 3.4-9.

⁹⁹ ENDRESS, *Proclus Arabus* cit.,

Prima, l'opera in cui al-Kindī espone le tesi cruciali e lo scopo della sua filosofia, non lascia dubbi sulla coerenza di questo progetto¹⁰⁰.

Sempre Endress ne espone i tratti salienti in uno studio successivo, intitolato «*The Circle of al-Kindī*», una definizione divenuta ormai celebre del gruppo di traduttori-filosofi che, sotto la sua guida, promossero per la prima volta in lingua araba «la difesa delle scienze razionali», mostrando che «la filosofia» concepita come nella concezione tardo-antica «arte delle arti e scienza delle scienze, è un'attività al servizio dell'Islam»¹⁰¹.

Le dottrine logiche, fisiche e cosmologiche degli scritti di Aristotele, *Fisica* e *De Caelo*, la matematica dell'introduzione all'Aritmetica di *Nicomaco di Gerasa*, nonché la riflessione sull'anima, esposta in un commento neoplatonico al *De Anima* aristotelico e la ricerca delle cause, esposta nella *Metafisica*, anche a Baghdad, come a Atene e Alessandria, furono interpretati da al-Kindī e i suoi discepoli come un sapere unitario che conduce a una teologia razionale, rappresentata non più dai dialoghi platonici, come nella tradizione scolare tardo antica, ma dai testi neoplatonici falsamente attribuiti ad Aristotele, in cui essi ravvidero una spiegazione razionale dei dogmi islamici, come l'unicità di Dio, la sua creazione e provvidenza sul cosmo e l'immortalità dell'anima.

Tale visione è perseguita attraverso dei precisi adattamenti¹⁰², soprattutto in senso monoteistico e creazionistico, che non lasciano intravedere una mera «riletture islamica» del bagaglio filosofico greco, bensì un'originale sintesi metafisica in cui «i temi provenienti dalla tradizione aristotelica e quelli provenienti dalla tradizione neoplatonica vengono accordati tra loro, per essere messi al servizio del più generale accordo tra filosofia greca e religione coranica»¹⁰³.

Questo intento armonizzatore illumina così la natura degli pseudo-epigrafi i cui casi emblematici sono le *Enneadi IV-VI* di Plotino o e gli *Elementi di Teologia procliani*: testi attribuiti a un Aristotele definito da Endress «virtuale»¹⁰⁴, il cui

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 242-245 mostra paralleli testuali tra *Liber de Causis* e *Filosofia Prima* di al-Kindī.

¹⁰¹ *Id.*, *The Circle* cit., p. 50.

¹⁰² Cfr. *Id.*, *Proclus Arabus* cit. Le «guide fossili» che accomunano le traduzioni legate ad al-Kindī sono stati estrapolate e elencate sinteticamente da GUTAS, *Pensiero greco* cit., p. 172.

¹⁰³ C. D'ANCONA, *Aristotele e Plotino nella dottrina di Al-Kindī sul primo principio*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3 (1992), pp. 363-422, cit. p. 405 e *Id.*, *Aristotelian and Neoplatonic Elements in Kindī's Doctrine of Knowledge*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 73, 1 (1999), pp. 9-35.

¹⁰⁴ G. ENDRESS, *L'Aristotele Arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître*, in «Medioevo», 23 (1997), pp. 1-42.

pensiero è cioè frutto di un'attività di commento tardo antica, trasmessa agli arabi per tramite siriano, che lo ha presentato loro come autorità indiscussa di questo sapere unitario, che conduce dalla logica ai principi divini¹⁰⁵:

Non si tratta né per la *Pseudo-Teologia*, né per il *Liber de Causis*, di un volgare falso (...). Nel coronare la *Metafisica* con una teologia descrittiva che esponga la derivazione della molteplicità dall'Uno e che tratti delle prerogative dei principi sovrasensibili – Intelletto e Anima – che sono le vere cause del mondo, al-Kindī non fece che ereditare e riprodurre a suo modo, nel suo contesto culturale e religioso, una tradizione curricolare ben stabilita dalla tarda-antichità. (...) Non troviamo però traccia prima di al-Kindī di un'utilizzazione delle *Enneadi* in funzione di completamento teologico della scienza metafisica. Le testimonianze sul *curriculum* degli studi filosofici nell'area di influenza delle scuole neoplatoniche fra VI e IX sec. sono scarse, e non sono state sinora esaminate sistematicamente: per il momento non sappiamo dire quanto quella di al-Kindī sia un'eredità, una riscoperta o un'idea originale; ma l'attribuzione ad "Aristotele" della teologia neoplatonica non è né un trucco né una novità: essa comprova al contrario, la profonda continuità di ispirazione tra la filosofia della tarda antichità greca e la prima fase della *falsafa*.

La stessa ragione può essere sottesa all'attribuzione del materiale neoplatonico ad Alessandro di Afrodisia, il commentatore per eccellenza di Aristotele, sotto le cui spoglie Endress per primo ha riconosciuto essere celati alcuni degli *Elementi di Teologia* procliani, a partire dai quali il filosofo arabo elaborò la propria concezione della derivazione di tutta la molteplicità degli esseri dal primo principio, fatto coincidere tanto con l'Uno di origine neoplatonica che con il Dio del Corano, concezione che andò a fondersi con le tesi dell'avversario Filopono in sostegno di un'idea di creazione "greca" e al contempo in profondo accordo con la fede coranica¹⁰⁶. È infatti nelle tesi dell'alessandrino che al-Kindī trovò spunto per la propria speculazione sull'origine del cosmo.

Non va ommesso infatti che il *Proclus Arabus* di Endress ha avuto, tra gli altri, il merito di orientare la ricerca sul *corpus* di testi attribuiti ad Alessandro, per

¹⁰⁵ PLOTINO, *La discesa nell'anima nei corpi* [Enn. IV 8(6)]. *Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiente Greco»)*, a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 85-91.

¹⁰⁶ ENDRESS, *Proclus Arabus* cit.

ritrovarvi non solo le *membra disiecta* di Proclo ma anche di un *Philoponus Arabus*, come afferma Hasnawi. Fu questo studioso a scoprire che dietro due proposizioni attribuite al commentatore aristotelico di Afrodisia si celavano due brani del *De Aeternitate Mundi contra Proclum* del filosofo alessandrino, in particolare il IV e il VI, servendosi delle «guide fossili», elementi linguistici e dottrinali cui abbiamo accennato, per collocarle nel circolo di al-Kindī¹⁰⁷.

Vedremo successivamente come le tesi dell'alessandrino, ma anche quelle procliane, con esse armonizzate, servirono al *faylasūf* per elaborare la propria originale idea di creazione.

Insieme a un sapere, nel circolo di al-Kindī furono elaborati uno stile e una lingua nuova, che riflette la problematicità di tradurre in lingua araba le categorie filosofiche greche. Oltre agli adattamenti dovuti alla necessità di rendere compatibili con una cultura monoteista i termini provenienti da testi nati originariamente in un contesto politeista, come quello procliano in esame, le traduzioni presentano anche neologismi, calchi dal greco o dal siriano, più in generale elementi linguistici che riflettono i tentativi, spesso difficili, dei traduttori, per la maggior parte cristiani, di creare una terminologia filosofica assente nella tradizione linguistica araba: gli esiti non ebbero sempre la stessa riuscita, ed è innegabile che a una prima analisi una traduzione greco-araba di argomento filosofico risulti poco comprensibile senza la conoscenza del testo greco di partenza.

Furono i contemporanei a sferrare i primi strali contro le traduzioni e i traduttori: celebre fu la critica del letterato, esperto di prosa d'arte e al contempo *mutakallim*, ovvero «teologo», al-Ġāhiz, contemporaneo di al-Kindī e anch'egli introdotto alla corte di al-Ma'mūn, che espresse il suo disprezzo per la traduzione dei *Meteorologica*, che come si è detto è legata al *faylasūf*, per la sua rozzezza. Egli estese inoltre la sua critica alle traduzioni in generale, appellandosi a criteri stilistici e contenutistici, allo stesso tempo trovando occasioni per sferrare delle critiche anche nei confronti di colui che delle traduzioni era uno dei massimi promotori: al-Kindī¹⁰⁸.

¹⁰⁷ HASNAWI, *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon* cit.

¹⁰⁸ Il passo in questione si trova nel *Kitāb al-ḥayyawwān*, letteralmente *il Libro degli Animali*, ed è citato e commentato da Endress in *The Circle* cit., p. 43. Farebbe eco a questa critica, non aliena da un pregiudizio culturale verso le scienze veicolate dalle traduzioni, sempre secondo Endress, anche la

Facendo eco alla critica di al-Ġāḥiẓ, che giunge a mettere in discussione la possibilità stessa di tradurre un testo filosofico, imputandola alla mancanza da parte dei traduttori dell'esatta conoscenza della lingua e del soggetto trattato¹⁰⁹, il biografo e letterato Ḥālīl ibn Aybak al-Şafādī (1297-1363)¹¹⁰ opera una chiara distinzione tra due gruppi di traduttori, in base a due metodi di traduzione differenti. Egli accusò infatti un primo gruppo, in cui sono annoverati traduttori come ibn Biṭrīq, ibn al-Ḥimşī, legati ad al-Kindī, di eccessiva letteralità, di tradurre cioè *ad verbum*. Da questi egli distinse i traduttori legati a Ḥunayn, le cui traduzioni sarebbero, secondo l'intellettuale, maggiormente *ad sensum*, e dunque più aderenti al significato dell'espressione greca nel suo complesso. Queste traduzioni sarebbero in definitiva migliori, come afferma il letterato stesso nel passo che riportiamo¹¹¹:

Ci sono due metodi di traduzione usati dai traduttori. Uno è il metodo di Yuḥannā ibn Biṭrīq, ibn al-Ḥimşī etc... Secondo questo metodo i traduttori rendono ogni parola greca con un singolo termine arabo, con un significato esattamente corrispondente, traducendo parola per parola, finchè il testo non è interamente tradotto. Questo metodo è negativo sotto due aspetti:

Da un lato non c'è un termine arabo corrispondente a ogni termine greco, così molte espressioni greche in queste traduzioni rimangono come sono.

Risāla fī ḡahl Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī, un'invettiva *Sull'ignoranza di Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī*, e la presunta critica rivolta al filosofo per la sua avarizia da parte dello stesso intellettuale, nel suo *Kitāb al-buḥālā'*, il *Libro degli avari*. cfr. *Ibid.*, p. 46, n. 3 e 4.

¹⁰⁹ «Le traducteur ne peut pas lui rendre ce qui lui est dû et l'exprimer fidèlement, faire ce qui est le devoir mandataire en vertu de son mandat. Comment pourrait-il exprimer cela, rendre le contenu tel qu'il est et avec justesse sans posséder la connaissance de l'auteur par rapport aux sens, l'usage des diverses acceptations de termes, Ibn Biṭrīq, Ibn Nā'ima, Abū Qurra, Ibn Fihri, Ibn Wahili, Ibn al-Muqaffa' - Ques Dieu leur soit miséricordieux - ont-ils jamais pareils à Aristote?» Si noti che la critica di al-Ġāḥiẓ non sembra distinguere tra complessi di traduzione. Essa infatti colpisce allo stesso tempo i primi traduttori, Ibn Biṭrīq e Ibn Nā'ima, legati ad al-Kindī, e Abū Qurra, rampollo di Ḥunayn. Salama Carr, da cui traggio la traduzione francese del passo, arriva a formulare ipotesi in proposito, affermando che il passo potrebbe essere stato scritto prima che Ḥunayn eseguisse le sue migliori traduzioni o ne fosse per lo meno nota la fama, cfr. M. SALAMA CARR, *La traduction à l'époque abbasside*, Didier Érudition, Paris 1990, p. 96, cit. p. 98. Sono personalmente indotta a pensare che il giudizio di al-Ġāḥiẓ rifletta la visione dei contemporanei sul movimento delle traduzioni come un fenomeno unitario, una visione che non va persa di vista. Esso induce piuttosto a maggiore cautela rispetto a una scansione rigida delle traduzioni in gruppi e complessi distinti. Se è vero infatti che anche il nostro lavoro mette in luce come vi fossero caratteristiche differenti tra le traduzioni legate a Ḥunayn e ad al-Kindī, i rapporti tra i traduttori e le reciproche influenze furono certamente maggiori rispetto alla loro distanza, come attesta il fatto che tra la versione ritenuta più antica e quella più recente degli *Argomenti* procliani si noti una certa dipendenza.

¹¹⁰ Cfr. s.v. F. ROSENTHAL, in *El*, VIII, pp. 783-785.

¹¹¹ Il passo è tratto da PETERS, *Aristotle and the Arabs* cit., pp. 63-64.

Le costruzioni e le particolarità sintattiche non sono, inoltre, le stesse in entrambe le lingue. Errori sono, inoltre, causati dalla presenza di metafore, usate di frequente in tutte le lingue.

L'altro metodo di traduzione in arabo è quello di Ḥunayn etc.... Secondo questo metodo, il traduttore afferra con la mente il significato dell'intera frase e la traduce con un corrispondente arabo, senza prestare attenzione alla congruenza o all'incongruenza della singola parola. Questo metodo è migliore.

Il giudizio espresso dal passo in esame ha condotto i primi studiosi della tradizione filosofica greco-araba a una scansione del movimento di traduzioni in fasi cronologicamente distinte¹¹².

Studi successivi hanno tuttavia messo in luce che tale ricostruzione è fuorviante, perché traduzioni collegate a committenti differenti, come Ḥunayn e al-Kindī, furono spesso contemporanee. Oggi si preferisce pertanto parlare di complessi e circoli intellettuali, spesso tra loro contemporanei, piuttosto che di fasi distinte del movimento di traduzione¹¹³.

Inoltre, con il progresso negli studi sul *corpus* di traduzioni greco-arabe, la stessa distinzione metodologica operata dal letterato del XIV secolo è stata ritenuta troppo rigida: l'esame dei testi denota, infatti, una conoscenza da parte di Ḥunayn e dei suoi discepoli delle prime traduzioni, come risulta anche dall'esame degli *Argomenti* di Proclo in arabo.

La presente analisi mi pare inoltre sconfessare, almeno in parte, il giudizio secondo cui le prime traduzioni fossero eccessivamente letterali, rivelando che la distinzione *ad sensum-ad verbum* può rivelarsi fallace: molto più letterale appare infatti la traduzione di Ishāq, figlio e discepolo del grande Ḥunayn: quella ad essa anteriore non è priva di parafrasi, aggiunte e omissioni, volte a favorire da un lato la comprensione del senso filosofico, dall'altro la trasmissione del senso del testo di origine greca al lettore arabo, di religione islamica, non senza apportarvi, all'occorrenza, delle semplificazioni¹¹⁴.

¹¹² *Ibid.*, pp. 59-60.

¹¹³ cfr. GUTAS, *Pensiero greco* cit., pp. 167-170.

¹¹⁴ La caratteristica delle aggiunte e delle omissioni, messa in luce *in primis* da ENDRESS, *Proclus Arabus*, cit., p. 194-241, è un tratto fortemente riscontrato soprattutto nell'esame degli pseudo-epigrafi aristotelici, in particolare la *pseudo-Teologia* di Aristotele. Ne trattano diffusamente Zimmermann e

Afferma in proposito Zimmermann, studioso della pseudo-*Teologia* di Aristotele, uno dei testi in cui maggiormente è possibile osservare un rimaneggiamento formale rispetto al testo delle *Enneadi* plotiniane, da cui dipende: «it was not until Ḥunayn ibn Ishāq and his school, devised a suitable style of Graeco-Arabic phraseology that it become possible to render Greek philosophy at once closely and intelligibly. Previously, and well into the era of al-Kindī, paraphrase had been the order of the day»¹¹⁵.

Inoltre, per quanto la critica di al-Ġāḥiẓ non offra elementi che lascino pensare a un attacco diretto alla *falsafa*, essa, come afferma Endress¹¹⁶, può comunque considerarsi espressione di un pregiudizio culturale verso le scienze di cui le traduzioni greco-arabe furono emblema, rispecchiando quella rivalità tra modelli culturali differenti e in definitiva alternativi che animavano il panorama della Baghdad 'abbāsīde della fine del IX secolo.

Tale critica sembra mostrare le avvisaglie di quello che sarà il conflitto tra logici e grammatici, destinato ad attraversare l'ultima fase della ricezione del patrimonio filosofico greco nel medioevo islamico, quando il sapere filosofico, reso fruibile proprio mediante le traduzioni, fu visto come una minaccia e un'alternativa alle scienze islamiche.

La disputa in questione avvenne a Baghdad: protagonisti furono Mattā ibn Yūnūs (m. 940), che portò a compimento le traduzioni dell'*Organon* aristotelico, e il contemporaneo Abū Sa'īd al-Ṣīrāfī, un grammatico, e dunque cultore di una scienza autenticamente islamica, che giunse a sostenere l'impossibilità stessa di tradurre concetti di origine greca in lingua araba, criticando l'universalità della scienza logica e il valore intrinseco delle traduzioni.

Appare in fondo questa la ragione per cui dal punto di vista di al-Ṣīrāfī «le traduzioni per natura alterano il significato del testo di partenza, le espressioni linguistiche rinviano per lui a presupposti naturali e una traduzione corretta è

D'Ancona nei loro studi, rispettivamente F. W. ZIMMERMANN, *The Origins of the So-called Theology of Aristotle, in Pseudo-Aristotle in the Middle-Ages. The Theology and other texts.* a cura di J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, The Warburg Institute, London 1986 e PLOTINO, *La discesa nell'anima nei corpi* cit., Tale caratteristica è stata riscontrata tuttavia anche dall'analisi di Hasnawi sui frammenti del *De Aeternitate mundi contra Proclum* in traduzione araba, cfr. il suo *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon* cit., p. 62 e seguenti.

¹¹⁵ ZIMMERMANN, *The Origins* cit., p. 115.

¹¹⁶ ENDRESS, *The Circle* cit., p. 44, 49

pertanto impossibile»¹¹⁷. Egli afferma, dopo aver ironizzato sulla mancata conoscenza del greco da parte di Mattā ibn Yūnūs, che traduce dal siriano: «anche se ammettiamo che la traduzione sia vera e non menta, esatta e non falsa, appropriata e non inesatta, che essa non sia né confusa né infedele, che non dica né troppo né troppo poco, che non anteponga né posponga niente, e che i significati particolari e generali, i più specifici e i più universali, siano sempre corretti, anche se ammettiamo questo, benché non ci siano traduzioni di questo genere, perché la natura delle lingue e l'ampiezza dei significati non lo consente, tu vuoi sostenere che non c'è altra autorità fuori della ragione dei greci, nessuna prova al di fuori di quella che essi hanno costruito, nessuna verità al di fuori del loro procedimento!»¹¹⁸. Sembra dunque che dietro l'attacco alle traduzioni sia espresso, nemmeno in maniera troppo celata, un più generale rifiuto di riconoscere alla filosofia il ruolo di guida nella ricerca della verità.

Nonostante, alla luce di quanto detto, si possa ridimensionare la testimonianza del bio-bibliografo al-Ṣafādī sulla cattiva qualità delle prime versioni greco-arabe, è innegabile il merito di Ḥunayn e dei suoi adepti nell'arte della traduzione: le fonti antiche sono infatti unanimi nel celebrare l'intellettuale di Ḥīra per la sua eloquenza (*fasāḥa*). A lui è, pertanto, riconosciuto il primato nell'adozione di un metodo filologico da parte degli studiosi e nella creazione di una vera e propria terminologia filosofica, un primato che lui stesso, attraverso un suo scritto, ha contribuito a creare.

¹¹⁷ C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Baghdad*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia* cit., I, pp. pp. 352-380, cit. pp. 368.

¹¹⁸ Il passo è tratto da *Ibid.*, p. 374-378, cit. a p. 375-376.

1.6 Ḥunayn ibn Ishāq e il suo complesso di traduttori

Innumerevoli sono gli studi sulle opere tradotte, non solo filosofiche ma anche scientifiche e mediche del traduttore cristiano e dei suoi discepoli, per la fama che questi riscosse tra i contemporanei e per l'effettivo valore riscontrato dagli studiosi contemporanei nell'esame delle opere pervenuteci. Tra i primi e più importanti studiosi ad averne messo in luce l'attività si annovera Bergsträsser, il primo a sostenere, su basi linguistiche, la tesi secondo cui attorno al medico e traduttore si fosse creata una vera e propria scuola di traduzione¹¹⁹, una tesi non ancora pienamente confutata, per quanto studiosi del calibro di Endress mostrino cautela nei propri studi nei confronti di questa ipotesi, non esitando ad affermare che non si tratti di un «translations bureau, (...) but groups held together by various bonds of origin, loyalty, scientific orientation and, most important, by their patrons»¹²⁰.

¹¹⁹ G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunayn ibn Ishāq und sein schule*, Brill, Leiden 1913.

¹²⁰ ENDRESS, *The Circle* cit., pp. 48-49. Il *Fihrist*, la fonte ritenuta più affidabile sulle istituzioni culturali della Baghdad 'abbāsīde del X secolo, non fa nessun accenno a una scuola di traduzione legata a Ḥunayn. In *U.*, I, p. 187 si parla di *ḡamā't min al-nuqla min-hum Ḥunayn ibn Ishāq* o di *ḡamā't al-mutarḡimīn*, espressioni che alludono rispettivamente «a un gruppo dedito alla traduzione/ gruppo di traduttori, tra cui era annoverato Ḥunayn». In *Q.*, p. 171.4 si afferma che *Ḥunayn (...) qa'ad fī ḡumla al-mutarḡimīn li-kutub al-ḥikma*, e cioè che «egli fece parte del gruppo di traduttori dei testi filosofici». Proseguendo, sia Qifṭī, *Q.*, 171. 9-11 sia Uṣaybi'a *U.*, 189.12-14, riportano una notizia che, come afferma quest'ultimo, dipende da Ibn-Ḡulḡul, storico del X secolo, secondo cui: «*uḥtuyyira bi-tarḡama wa-utmina 'layhā wa-kāna al-mutaḡayyir lahu al-Mutawakkil wa-ga'ala lahu kuttāban naḡārīn 'ālimīn bi-t-tarḡama wa-kānū yutarḡimūn wa yataṣaffaḡ mā tarḡamū*», ovvero «fu prediletto per la traduzione e ne fu incaricato. A favorirlo fu al-Mutawakkil, che per lui dispose come segretari (*kuttāban*) degli eruditi, esperti nella traduzione, che traducevano, mentre lui correggeva ciò che avevano tradotto». A mio avviso da questa notizia non si evince l'esistenza di un'istituzione scolastica preposta all'attività di traduzione. I dati sul coinvolgimento a corte di Ḥunayn e sul fatto che gli fossero stati affidati dal califfo alcuni segretari e traduttori non fa che confermare l'idea del favore e della promozione accordata alle scienze, in particolare quella medica, da parte dei sovrani 'abbāsīdi, scienze che per la loro origine straniera furono intimamente legate alle traduzioni. Neppure il fatto che Ḥunayn correggesse i suoi allievi mi pare costituisca una prova dell'esistenza di una scuola di traduzione, ma alluda piuttosto allusione a un'impostazione metodologica cui anche lo stesso Ḥunayn fa riferimento nella propria *risāla*, la *Lettera* da lui composta sulle traduzioni delle opere galeniche. Questo metodo, non un insegnamento sistematico, fu probabilmente trasmesso a quelli che nella sua *Lettera* definisce *talāmīd*, «allievi», lo stesso metodo attestato dallo studio linguistico di Bergsträsser, che riscontra caratteri linguistici che accomunano i testi di coloro che, sotto la guida del medico di Ḥīra, promossero una fervida attività di traduzione. Questo presunto riferimento alla "scuola" di Ḥunayn è preceduto da un'altra notizia, secondo cui il medico-traduttore avrebbe studiato a Bassora, sede di un'importante scuola di grammatica, tenuta in gran

Giuseppe Gabrieli¹²¹ è il primo a offrire una ricostruzione sistematica della vicenda biografica del traduttore e delle sue opere, una vicenda che è stata progressivamente corretta e sistematizzata dagli studi a lui successivi, per quanto non alterata nella sostanza.

Le fonti a partire dalle quali è stato possibile ricostruire un quadro della vicenda biografica e dell'attività del celebre traduttore sono offerte principalmente dai bio-bibliografi Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qiftī e Ibn Abī Uṣaybi'a.

Il ritrovamento a Istanbul, nell'antica basilica bizantina di Santa Sofia, di un manoscritto contenente la *lettera di Ḥunayn Ibn Ishāq a 'Alī ibn Yaḥyā sui libri di Galeno tradotti e su quelli non tradotti di sua conoscenza (risāla Ḥunayn Ibn Ishāq ilā 'Alī ibn Yaḥyā fī dīkr mā turğima min kutub Ğālīnūs bi-'ilmihī wa-ba'd mā lam yutarğim)*, ha offerto la possibilità di approfondire attraverso un documento autobiografico tale ricostruzione.

Il testo di quella che è diventata da subito nota in ambito scientifico come *risāla*, ovvero «lettera» di Ḥunayn, contiene l'elenco delle opere galeniche, divise in capitoli e sezioni in cui l'autore indica il contenuto, offrendo importanti commenti sull'ordine di lettura e sull'insegnamento medico al tempo suo, adempiendo in tal modo alla richiesta dello scienziato 'Alī ibn Yaḥyā, egli stesso patrono e committente di alcune sue traduzioni¹²². La *risāla* è stata trascritta e annotata nel 1925 da Bergsträsser, che ne ha reso disponibile una versione araba e una traduzione tedesca, arricchita di importanti note indicanti i paralleli testuali con i passi dei bio-bibliografi¹²³. Tutti i bio-bibliografi sopra menzionati mostrano, infatti, di avere conosciuto l'importante documento autobiografico del traduttore rinvenuto dallo studioso tedesco, ma solo l'astronomo Ibn Abī Uṣaybi'a, che notoriamente nella sua *Cronaca* offre maggior rilievo alle notizie autobiografiche,

conto in quanto scienza coranica, come si è visto a proposito del dibattito tra storici e grammatici. Egli vi avrebbe studiato con il grande grammatico al-Ḥalīl, di cui, secondo la fonte Ḥunayn stesso avrebbe introdotto a Baghdad il celebre *kitāb al-'aīn*. La notizia è falsa, perché il grammatico sarebbe morto prima della nascita di Ḥunayn (786). Il dato è, tuttavia, interessante perché appare il tentativo di legittimare un'autorità in campo linguistico, di formazione "greca", ancorandola a una scienza di tipo coranico, come la grammatica. A favore della teoria della scuola di traduzione SALAMA CARR, *La traduction* cit.

¹²¹ G. GABRIELI, *Hunayn Ibn Ishaq*, «Isis», 6, 3 (1924), pp. 282-292.

¹²² Cfr. *risāla*, pp. 1-3 testo arabo.

¹²³ G. BERGSTRÄSSER, *Hunayn Ibn Ishāq über die syrischen* cit.; Da qui in poi il riferimento a questo testo sarà indicato semplicemente come *risāla*, seguito dalle rispettive pagine di riferimento.

mostra di averne fatto grande uso¹²⁴, lasciando concludere allo studioso tedesco che «la tradizione testuale dell'autobiografia si sia ben conservata fino all'epoca del bio-bibliografo»¹²⁵, e la possibilità di integrare quindi con essa il testo di Ḥunayn, laddove difettoso.

La *risāla* da un lato offre un contributo inestimabile per la ricostruzione della storia della medicina nel *dār al-Islām*, perchè in essa il traduttore fornisce un vero e proprio *Catalogo (fihrist)*, come afferma lui stesso, di 129 opere galeniche, che dovevano essere note nel IX secolo nella Baghdad 'abbāside. Dall'altro, grazie ai numerosi commenti dell'autore circa le proprie e le altrui traduzioni del *corpus* galenico, getta una nuova luce, come afferma Max Meyerhof nel titolo dello studio in cui si propone di commentarne il testo edito da Bergsträsser¹²⁶, sulla vicenda biografica e sull'attività di traduzione non solo del celebre medico-traduttore e della sua cerchia, ma anche su quella di epoca precedente.

Abū Zīd Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī (m. 808-873) fu originario di Hīra, nei pressi dell'Eufrate, nell'odierno Iraq. Egli fu figlio di un farmacista della *nisba*, (in arabo «tribù») di 'Ibād, un nome che ne indica l'appartenenza e la devozione alla chiesa nestoriana, come spiega il bio-bibliografo al-Qiftī¹²⁷.

Ḥunayn si distinse non solo per le doti linguistiche, ma anche per la bravura medica, come emerge dalla notizia a lui dedicata *in primis* dal *Fihrist*¹²⁸ che lo celebra quale medico del califfo al-Mutawakkil. Precoce allievo del medico Yuḥannā Ibn Māsawayh (777-857) a giudicare dalla *risāla* che ne colloca la traduzione all'età di 17 anni¹²⁹, fu da lui introdotto all'attività culturale legata al califfo al-Ma'mūn, anche se non era quella califfale la sua unica committenza¹³⁰.

¹²⁴ Nel *Fihrist* il testo in questione è citato come *kitāb ilā Ibn Ibn al-Munağğim fi istihrāğ kimmiyya kutub Ğālīnūs*, ovvero *excerpta del numero dei libri che ha scritto a Ibn al-Munağğim*, che tradotto significa «il figlio dell'astrologo»: si tratta di 'Alī Ibn Yaḥyā, il cui padre, Ibn Abī Mansūr, ricopriva questa funzione presso al-Ma'mūn, *F.*, 295.3-4; da esso trae *Q.*, 174.4-5, che riporta in maniera quasi identica il titolo, mentre sembra dipendere dalla *risāla* Ibn Abī Uṣaybi'a, che lo menziona come *maqāla fi dīkr mā turğima min kutub Ğālīnūs bi-'ilmihi wa-ba'd mā lam yutarğim katabahā ilā 'Alī ibn Yaḥyā al-Munağğim*, *U.*, 198.26-27.

¹²⁵ Si veda in proposito l'*Introduzione* dell'autore alla *risāla*.

¹²⁶ M. MEYERHOF, *New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period*, «*Isis*», 8, 4 (1926), pp. 685-724.

¹²⁷ Secondo *Q* fu scelto «il nome 'ibād in quanto indica quel servizio che si addice solo a Dio», *Q.*, 172.3. Su Hīra, antica capitale dei Laḥmīdī, contesa tra impero bizantino e persiano, che rimase di religione nestoriana anche dopo la conquista araba cfr. I. ŠĀHID, in *EI*, III, pp. 478-9.

¹²⁸ *F.*, p. 294 ss, *U.*, p. 189 ss, *Q.*, p. 171 ss.

¹²⁹ *Risāla*, p. 7 testo arabo.

¹³⁰ Da racconto di *U.*, p. 185 e 189 ss, emerge una vicenda a tratti apparentemente romanzata, all'interno della quale si collocano tuttavia particolari interessanti: per una lite tra il maestro Māsawayh, Ḥunayn lasciò Baghdad e si recò ad Alessandria, dove studiò il greco. Tornò, quindi, per

Dovette infatti essere tra i traduttori più richiesti alla sua epoca, come si evince dal fatto che i Banū Mūsā, celebri astronomi che con al-Kindī si contendevano la fama scientifica¹³¹, fossero disposti a pagarlo addirittura 500 dinari per una traduzione, come ha notato Endress¹³². È proprio per conto di questi scienziati che egli è descritto dal *Fihrist* di Ibn al-Nadīm in una delle innumerevoli campagne alla ricerca di manoscritti, cui si è già accennato a proposito di al-Ma'mūn.

Tra i tanti riferimenti temporali offerti nella *risāla* circa le traduzioni proprie o altrui, Ḥunayn ne offre uno che consente di datarla esattamente: egli afferma infatti di averla redatta in un'epoca corrispondente al 241/2 del calendario musulmano, che prende avvio con l'egira (in arabo *hiġra*, da cui l'abbreviazione *h.* nelle indicazioni cronografiche), che corrisponde all'855/6 della nostra era, quando egli aveva dunque 48 anni, per essere completata con delle aggiunte qualche anno dopo¹³³. Essa si colloca all'epoca del califfato di al-Mutawakkil (*regn.* 847/861), e dunque all'epoca di massima ascesa e fama di Ḥunayn come medico e traduttore, registrata da tutte le fonti sopra menzionate, concordi nell'attribuirgli un'estrema competenza linguistica, indicata dall'aggettivo che in arabo maggiormente connota un autore in questo senso: *faṣīḥ*, letteralmente «eloquente», o *ġalīl fī tarġamatihi* «eccellente nella traduzione», esperto in lingua siriana, greca, araba e persiana¹³⁴.

Secondo le fonti, egli apprese la medicina e il greco ad Alessandria, alla stregua del predecessore medico e traduttore siriano Sergio. Per quanto è nota la tendenza retrospettiva delle fonti arabe, che spesso applicano le caratteristiche di modelli illustri anche a epoche a esse posteriori, tale notizia sembra confermata in un passo della *risāla* di Ḥunayn, messo in mostra da Meyerhof. Parlando della ricerca di un manoscritto completo del *De Demonstratione* di Galeno, Ḥunayn afferma infatti di averlo «cercato, perlustrando in lungo e in largo i territori della Ġazīra, (ovvero

essere riconosciuto nelle sue grandi doti intellettuali dal maestro e dal califfo al-Mutawakkil. Non sembra un caso tuttavia, che, secondo la vicenda narrata da questo bio-bibliografo, entrò in disgrazia presso il califfo per una questione legata al culto delle immagini, che lo condusse alla prigione e alla confisca della sua biblioteca, la stessa pena inflitta dal califfo ad al-Kindī: la biblioteca che può essere forse considerata il simbolo delle scienze da essi tramandate attraverso le traduzioni e la disgrazia che essi subirono una volta che il califfato voltò le spalle, cfr. n. 84 in questo lavoro.

¹³¹ *F.*, p. 243.18-20, cfr. ENDRESS, *The Circle* cit., pp. 47-48.

¹³² *U.*, p. 185.

¹³³ *Risāla*, p. 52.9-12 testo arabo, cfr. MEYERHOF, *New Light on Hunain* cit., p. 687.

¹³⁴ *F.*, p. 294.16-21, *Q.*, 171.1-16. cfr. *U.*, p. 189.9-20, che a p. 186.22-23 lo definisce dotto anche nel persiano.

della Mesopotamia), della Siria, della Palestina, e dell’Egitto, fino a che non sono giunto ad Alessandria»¹³⁵.

Le fonti lo dipingono inoltre in grado di tradurre, fare compendi e al contempo l’esegesi (*awdah al-ma’ ānī*) dei testi medici, soprattutto galenici e ippocratei, «facendovi riferimento seguendo l’esempio degli alessandrini»¹³⁶.

Si tratta di un modello, quello alessandrino, che apprese probabilmente anche nei circoli cristiani che detenevano il potere nelle scienze mediche e che provenivano dalla città di Ġundīšāpūr, sede dell’ospedale che aveva una scuola di medicina improntata a questo modello e da cui provenivano gli stessi patroni di Ḥunayn, che forse proprio per le doti mediche e soprattutto di traduzione lo presero nella propria cerchia. Si tratta del già citato committente Yuḥannā Ibn Māsawayh (m. 857), medico del califfo al-Rašīd, e Ġibrīl Buḥtišū (m. 828), medico di al-Ma’mūn, entrambi provenienti dalla città fondata dal sasanide Sapūr. Come emerge con chiarezza dalla *risāla*, entrambi svolsero un’attività strettamente collegata alle traduzioni di alcune delle quali furono autori essi stessi: per l’uno Ḥunayn tradusse 13 opere in siriano mentre i suoi discepoli, tra cui spicca il nipote Ḥubayš, tradussero per lui in arabo. Per il secondo, invece, Ḥunayn tradusse 10 opere sempre in siriano.

Tra i traduttori siriani che maggiormente misero la propria abilità al servizio dell’élite ‘abbāsīde e che Ḥunayn stesso definisce i propri *talāmīd*, Ḥunayn e le fontibio-biliografiche annoverano il nipote Ḥubayš, il figlio Iṣḥāq (m. 910/911), e Ibn al-Ḥasan al-A’sam. Ebbero stretti rapporti con lui anche altri medici, come ‘Isā ibn Yaḥyā e Abu ‘Utman Sa’īd ibn Ya’qūb al-Dimašqī¹³⁷. Ciò che accomuna tutti è il fatto di essere cristiani, di formazione medica, dotti in greco, siriano e arabo. La ragione della presenza di questi medici-traduttori plurilingui, il cui interesse a ben guardare travalica nei casi più significativi i confini della scienza medica, includendo la filosofia, va ravvisata nella continuità dell’insegnamento della scuola medica di Alessandria attraverso i secoli fino all’epoca ‘abbāsīde, al cui bagaglio

¹³⁵ *Risāla*, p. 47.14-16 testo arabo.

¹³⁶ *Q.*, p. 171.13 e *U.*, p. 189.16. La frase citata in italiano, in arabo è ‘*mad ilā kutub G.- ālīnūs fa-iḥṭadā ḥaḍū al-Iskandriyyin Q.*, 171.15-16 e *U.*, p. 189.17-18.

¹³⁷ Ci è pervenuta la sua traduzione dei *Topici* aristotelici, cfr. *F.*, p. 294.15, 294.24. cfr. ENDRESS, in *EI*, VIII, p. 887.

attingevano i medici-traduttori: è sempre la *risāla* a offrirne una chiara testimonianza¹³⁸.

Infine come specialista di scienze matematiche e revisore delle traduzioni di Ḥunayn, collaborò con lui un medico di Ḥarrān, Ṭabit ibn Qurra (m. 901), la cui versatilità lo rese in grado di realizzare sia versioni filosofiche che di redigere monografie mediche. Con lui veniamo a contatto con l'ambiente degli astronomi e dei matematici: si rafforza dunque l'idea che né per quanto concerne i traduttori né per i committenti, siamo in presenza di circoli chiusi e specialisti per professione nella traduzione, ma con intellettuali poliedrici al servizio dell'unica scienza.

Queste collaborazioni, ampiamente attestate nella *risāla*, permisero di incrementare non solo i volumi della biblioteca medica in lingua araba, tradotti molte volte dai più giovani sulla base delle versioni in siriano di Ḥunayn, ma anche di ampliare l'orizzonte scientifico e filosofico della Baghdad 'abbāsīde: Ishāq ibn Ḥunayn, a cui il padre affida la maggior parte dei testi da rendere in arabo, tradusse, oltre agli *Argomenti* procliani in esame, molte opere di logica aristotelica, filosofia della natura, metafisica, etica, e in aggiunta a queste opere matematiche ed astronomiche ritenute fondamentali. Quelle su cui vale la pena accennare sono le versioni arabe di logica e di fisica¹³⁹ redatte da Ishāq, di cui erano a conoscenza Yaḥyā ibn 'Adī (m. 974)¹⁴⁰ e Ḥasan Ibn Suwār (947-1017), detto anche Ibn al-Ḥammār, anch'egli, come Ishāq, medico, filosofo e traduttore¹⁴¹, promotori e artefici delle ultime traduzioni di opere filosofiche, a partire principalmente da versioni siriane, e del rinnovamento degli studi aristotelici a Baghdad nel X secolo, come attestano i manoscritti che ci sono pervenuti. Questi manoscritti e le

¹³⁸ *Risāla*, pp. 18.19-19.1, testo arabo.

¹³⁹ Quanto agli scritti di logica a Ishāq sono state attribuite le *Categorie*, il *De Interpretatione*, tradotto dal padre in siriano, e gli *Analitici I*. Anche *Retorica* e *Poetica* sarebbero state tradotte da Ishāq. Sulle attribuzioni delle traduzioni di opere logiche in siriano e in arabo si veda H. HUGONNARD ROCHE e A. ELAMRANI-JAMAL, *L'Organon, Tradition siryaque et arabe*, in *DPhA*, I, pp. 502-528. Quanto alla sua traduzione della *Fisica*, essa ci è riportata su un celebre manoscritto di Leida, sul quale si intrecciano commenti tardo antichi sull'argomento, come quello dello stesso Filopono, e quelli dell'editore, sul manoscritto in questione, che si chiama Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, or. 583, G. ENDRESS, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī. An analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977.

¹⁴⁰ Il ruolo del filosofo nella promozione delle ultime traduzioni nella Baghdad 'abbāsīde del X secolo è stato messo in luce da *Ibid.*, pp. 35-38.

¹⁴¹ Medico di successo, oltre ad essere il copista-editore di un manoscritto dell'*Organon* aristotelico che dipende dall'autografo dell'aristotelico Yaḥyā ibn 'Adī, fu artefice dei *Prolegomeni* alle *Categorie*, contenuti nel manoscritto in questione, e di altre traduzioni dal siriano in arabo, come i *Meteorologica* e l'*Etica* aristotelica.

loro annotazioni, oltre a mettere in luce una conoscenza delle traduzioni siriane da parte delle generazioni precedenti a Ḥunayn, a conferma della continuità tra la tradizione greco-araba e quella greco-siriaca, ci danno attestazione diretta dell'uso dei testi di Ishāq e Ḥunayn da parte degli aristotelici di Baghdad, chiarendo la diretta dipendenza della nascente speculazione filosofica dalle traduzioni, una dipendenza che emerge dall'attività di commento che si sviluppò sulle traduzioni a partire dal X secolo¹⁴². È proprio Ibn Suwār infatti a dare prova di conoscere il testo procliano degli *Argomenti*, che evidentemente, insieme agli altri testi tradotti da Ishāq, costituirono un importante bagaglio culturale filosofico della Baghdad del X secolo.

Circa il metodo di traduzione del complesso di traduttori legati a Ḥunayn, importanti indicazioni emergono dalla *risāla* stessa, secondo la quale egli eseguì traduzioni dal greco in siriano e in arabo, spesso collazionando prime traduzioni siriane con il manoscritto greco, mentre Ishāq, per citare l'autore del nostro testo, sviluppò una maggiore competenza in arabo, la lingua in cui prevalentemente tradusse, anch'egli a partire da manoscritti greci e siriani. Spesso seguivano le prime traduzioni seconde o terze versioni, basate su manoscritti più completi di quelli che egli possedeva in partenza. Afferma, infatti, Ḥunayn di aver eseguito una traduzione in siriano per un medico (*min ahli Ġundīsāpūr* «della scuola di Ġundīsāpūr»), quando aveva poco più di vent'anni, da un manoscritto greco *kaṭīra al-asqāt*, letteralmente «molto lacunoso». Afferma dunque: «poi il mio allievo Ḥubayš mi chiese di correggerla, quando avevo quarant'anni circa, dopo che avevo raccolto (*ġama'*) un gran numero di manoscritti greci e li avevo confrontati (*qābala*) così da ottenere una versione corretta. Così ho confrontato con quella la versione siriana e l'ho corretta (*aṣlahā*), come è mia abitudine fare con tutto ciò che traduco»¹⁴³.

¹⁴² Il manoscritto di logica con l'autografo di Yaḥyā ibn 'Adī ed edito dal suo allievo Ibn Suwār è il Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346. Esso è un documento molto prezioso perché contiene oltre a una versione completa dell'*Organon* aristotelico arabo, anche importanti commenti che attestano da un lato la recezione degli aristotelici di Baghdad della tradizione di commento tardo-antica; dall'altro attestano la conoscenza di diverse traduzioni, non solo di autori maggiori come Ishāq, ma anche minori, appartenenti alla generazione precedente, altrimenti sconosciute. Secondo il manoscritto la versione di Yaḥyā ibn 'Adī delle *Categorie* e del *De Interpretatione* fu ottenuta collazionando il manoscritto autografo di Ishāq. Per uno *status quaestionis* sul manoscritto si veda H. HUGONNARD-ROCHE, *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346*, in BURNETT, *Glosses and Commentaries* cit., pp. 19-28.

¹⁴³ *Risāla*, p. 5.1-9 testo arabo.

Se non appare propriamente condivisibile l'affermazione di Meyerhof secondo cui dietro questi racconti si celerebbe una dichiarazione di metodo filologico *ante litteram*¹⁴⁴, non volendo applicare categorie contemporanee all'antichità, tuttavia possiamo affermare che dal testo della *risāla* emerge una tendenza alla collazione di più manoscritti e a un'opera di ricerca e confronto testuale che, come afferma Hugonnard-Roche, era «loin d'être partagée avant lui»¹⁴⁵ nella storia araba.

È quanto apparentemente si può evincere anche dal confronto tra la versione anteriore degli *Argomenti* procliani e il testo redatto secondo la tradizione manoscritta da Ishāq: se da un lato ci sono elementi dirimenti per affermare una qualche dipendenza di questa seconda versione dalla prima, ce ne sono altri che lasciano pensare al ricorso da parte del presunto Ishāq a un altro manoscritto contenente una versione che probabilmente coincideva o era molto simile al testo greco degli *Argomenti* così come esso si presenta nella tradizione filoponea.

Va inoltre notato che è proprio la *risāla* ad accentuare il giudizio negativo sulle traduzioni eseguite da altri rispetto a quelle di Ḥunayn che confluirà nelle parole di al-Ṣāfādī, precedentemente analizzate.

È Ḥunayn, infatti, a definire nel documento autobiografico le traduzioni prodotte dai predecessori *radī'a* e *saī'a*, ovvero «scadenti» e «mal fatte», se non «incomprensibili» (il senso del verbo *lā tufham*, che ricorre nella descrizione dei manoscritti di molte traduzioni precedenti alle sue), per usare i termini con cui Ḥunayn le connota, una mancanza di chiarezza che egli colloca all'origine della necessità di *ḡama'*, «raccolta» di manoscritti, *muqābala* «confronto, collazione», *taṣaffuḥ* e di *iṣlāḥ*, rispettivamente «revisione» e «correzione», ovvero del “metodo” di cui offre ampia documentazione.

Si noti che *radī'a*, «scadente», è un termine con cui il manoscritto della traduzione degli *Argomenti* attribuita a Ishāq definisce la traduzione a essa precedente.

Il confronto linguistico tra le due versioni degli *Argomenti* potrà offrire elementi per valutare l'attendibilità di questo giudizio.

¹⁴⁴ MEYERHOF, *New Light* cit., p. 719.

¹⁴⁵ H. HUGONNARD-ROCHE, *Le traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe* (à propos de l'Organon d'Aristote), in M. FATTORI e J. HAMESSE (a cura di), *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions e traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle*, Université Catholique de Louvain-Università degli Studi di Cassino, Louvain - La-Neuve - Cassino 1990, pp. 131-147, cit. p. 142.

PARTE SECONDA

2. Analisi contenutistica e linguistica

2.1. Gli Argomenti di Proclo in difesa della natura della causa del cosmo

Si deve al già citato Davidson una ricostruzione sistematica delle fonti e delle diverse posizioni degli intellettuali musulmani in merito all'origine del cosmo. Per quanto riguarda la sua analisi delle prove in favore dell'eternità, che maggiormente sono connesse al tema della ricezione degli *Argomenti* di Proclo in arabo, egli le distingue in base a due categorie: le prove che muovono dalla natura del cosmo e quelle che hanno il loro punto di partenza nella riflessione sulla natura di Dio.

Tale dicotomia ci sembra valida perché prende le mosse dalla riflessione di un intellettuale ebraico che visse sotto la dominazione musulmana in Spagna e in Egitto, Maimonide (1135-1204), il quale affronta il tema della creazione ripercorrendo le posizioni filosofiche e teologiche dei predecessori, affermando che le prove in favore dell'eternità del cosmo sono basate «on the properties of the universe, by which Aristotle proves the eternity of the universe. There are, however, other methods of proving the eternity of the universe. They are based on the notions formed of God, and philosophers after Aristotle derived them from his philosophy»¹⁴⁶.

Davidson ritiene che l'affermazione di Maimonide, secondo cui le idee eternaliste mutuata da concezioni relative alla causa del cosmo deriverebbero dai «philosophers after Aristotle», sia imprecisa. Egli infatti intende mostrare che: «Proclus apparently was the main source or channel through which medieval Arabic philosophers received the proofs for eternity from the cause of the world»¹⁴⁷. Come, tuttavia, è stato messo in luce nel paragrafo 1.5 sul ruolo di Aristotele per i filosofi arabi, ruolo che gli è riconosciuto *in primis* nei celebri pseudo-epitafi a lui attribuiti, la pseudo-*Teologia di Aristotele* e il cosiddetto *Liber De*

¹⁴⁶ M. MAIMONIDES, *Guide to Perplexed*, trad. M. Friedländer, Trübner, 1885, II, 14, p. 175.

¹⁴⁷ DAVIDSON, *Proofs of Eternity* cit., p. 51.

Causis, non stupisce che nell'immaginario di alcuni intellettuali musulmani le tesi procliane fossero interpretate come parte integrante di un sistema di cui Aristotele era considerato il depositario. Egli, infatti, fu identificato da alcuni come il precursore greco di un'idea di creazione elaborata da alcuni filosofi arabi.

Per quanto nel testo sacro dell'Islam non ci siano elementi che orientino in maniera netta verso l'idea di una creazione *ex nihilo*, senza dubbio il tema dell'atto creatore divino vi occupa uno spazio importante: lo statuto principale di Dio appare proprio quello di essere Creatore.

I passi coranici che fanno riferimento alla creazione non sembrano però mirare alla descrizione della genesi dell'universo, ma piuttosto a indicare ogni azione di Dio che, secondo una concezione solipsistica, volontaristica e di assoluta onnipotenza della divinità, così come essa è definita da Arnaldez, si connota come creazione continua di tutto ciò che esiste¹⁴⁸. Per citare alcuni esempi, nel Corano si afferma che: «Egli vi crea nel ventre delle vostre madri, creazione dopo creazione» (Cor.: 39, 6); «Dio crea ciò che vuole, allorché ha deciso non ha che da dire "sii!", ed essa è» (Cor.: 3, 47); «Ti ho creato quando tu eri nulla» sono inoltre le parole rivolte da Dio al profeta Zaccaria (Cor.: 19, 9)¹⁴⁹. Sembra che questa visione favorisca la ricezione degli argomenti di Filopono in sostegno della creazione *ex nihilo* e la loro interpretazione alla luce di essa.

Il ritrovamento da parte di Hasnawi di parti del *De aeternitate mundi contra Proclum* in arabo è importante non solo perché ci dà la prova della circolazione della confutazione degli *Argomenti* di Proclo, la possibile fonte attraverso cui essi sono stati tratti una volta giunti nel circolo di al-Kindī, ma perché mostra come anche le tesi di Filopono vi circolassero, scorporate, come quelle del suo avversario. Ciò costituisce una prova del fondamento delle tesi di Davidson, in sostegno delle intuizioni formulate *in primis* da Walzer¹⁵⁰ e in seguito da Ivry¹⁵¹, secondo cui, attraverso una forma non del tutto chiara, siano le argomentazioni

¹⁴⁸ R. ARNALDEZ, *Khalk*, in *EI*, IV, pp. 1012-1020.

¹⁴⁹ I passi coranici citati fanno riferimento a *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1990.

¹⁵⁰ WALZER, *New Studies on al-Kindī*, in «*Oriens*» 10 (1957) cit., pp. 190-196.

¹⁵¹ A. IVRY, *al-Kindī and the Mu'tazila: Philosophical and Political Reevaluation*, in «*Oriens*», 25-26 (1976), pp. 69-85.

dell'alessandrino la fonte da cui non solo al-Kindī¹⁵², ma anche i teologi trassero le proprie tesi in favore della creazione del cosmo *ex nihilo*, sebbene con esiti diversi.

¹⁵² Degli scritti filoponei in favore della creazione a essere noti all'epoca di al-Kindī non fu solo il *De aeternitate mundi contra Proclum*, fu conosciuto anche il *Contra Aristotelem*, un testo a esso collegato e sopravvissuto in maniera dossografica attraverso i commentari simpliciani: esso fu noto a Ibn al-Nadīm, nel cui *Catalogo* vi fa riferimento, *F.*, p. 254.26, e ai filosofi successori di al-Kindī: al-Fārābī, Siġistanī e Avicenna, che vi polemizzarono. Lo stesso vale per un terzo trattato, che Davidson ritiene essere verosimilmente un'appendice al *Contra Aristotelem* redatta dall'alessandrino, il cosiddetto *De Contingentia Mundi*. La conoscenza tuttavia non basta ad attestare l'effettiva traduzione araba di questi trattati, per quanto ve ne siano tracce dirette in un testo arabo, analizzato e commentato *in primis* da Shlomo Pines, cfr. *An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus*, in «IsrOrSt», 2 (1972), pp. 294-326. L'analisi di Davidson afferma che con ogni probabilità furono gli argomenti creazionisti tratti dal cosiddetto *De Contingentia Mundi* a confluire nella *Filosofia Prima* di al-Kindī, per quanto la forma della loro circolazione non sia stata ancora identificata. Uno *status quaestionis* sul tema è esposto da H. A. DAVIDSON, *John Philoponus As a Source for Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in «JAOS», 89 (1969), pp. 357-391, ripreso e ampliato nel suo *Proofs of Eternity* cit.

2.2 Il creazionismo kindiano

Il presente paragrafo mette in rilievo la concezione di creazione in al-Kindī e quella che emerge dalle traduzioni nate nell'ambito del suo "circolo", una concezione originale perché alcune sue caratteristiche sembrano essersi mantenute tra i filosofi anche quando l'idea che il cosmo ebbe un inizio, da al-Kindī sostenuta, fu abbandonata in nome dell'adesione al modello eternalista di origine aristotelica, cui allude Maimonide nel passo citato.

In questo contesto gli *Argomenti* di Proclo parvero offrire la dimostrazione che proprio tale modello cosmologico non inficia, ma esalta l'azione creatrice della divinità e le sue qualità.

Nella *Filosofia Prima* al-Kindī indica che il cosmo ha avuto *kawn 'an laysa*, una «genesi dal nulla»¹⁵³. L'azione che pone in essere a partire dal non essere è indicata con *ibdā'*, spiegato da al-Kindī come *izhār šay' 'an laysa*¹⁵⁴, ovvero «far apparire una cosa dal nulla».

È stato dimostrato come una delle prove principali a sostegno di questa concezione provenga da Filopono, in particolare dalle sue argomentazioni in favore della finitezza del «corpo dell'universo», (*ġirm al-kull*), e dunque del tempo. In sostegno di tale tesi al-Kindī utilizza gli argomenti con cui l'alessandrino ribalta contro la visione eternalista di matrice aristotelica una celebre tesi di Aristotele: l'impossibilità dell'esistenza di un infinito in atto¹⁵⁵. Nel terzo capitolo dell'opera, infatti, compare una rielaborazione dell'argomento filoponiano sull'impossibilità dell'aumento di una quantità infinita. Al-Kindī se ne serve per dimostrare l'impossibilità che «il corpo dell'universo sia infinito» (in arabo *ġirm al-kull lā*

¹⁵³ Abū Rīda, p. 118, 18. I passi tratti dalle opere greche e arabe sono indicati da qui in avanti con il nome dell'editore, seguito dal numero delle pagine di riferimento.

¹⁵⁴ Cfr. *Epistola sulle definizioni delle cose e le loro descrizioni*, *Ibid.*, p. 165. Definizione n. 6. *Ibdā'* è anche la prima azione che, nella stessa epistola, il filosofo attribuisce alla «causa prima», *al-'illa al-ūlā*, che è infatti definita *mubdi'a*. Nell'*Epistola sull'Agente vero* (in arabo *al-fā'il al-ḥaqq*) *primo e perfetto e sull'agente imperfetto che è tale metaforicamente*, egli sottolinea che la prima vera azione di tale Agente è «produrre gli esseri dal nulla», *al-fi'l al-ḥaqqī al-awwal ta'īs al-aysāt 'an laysa*. Tale azione è propria di *Allāh ta'ālā*, «Dio Altissimo», con cui l'Agente vero e la causa prima sono identificati, cfr. *Ibid.*, pp. 182-183.

¹⁵⁵ Anche nel *De aeternitate mundi contra Proclum*, cfr. Rabe, pp. 9-11, è menzionato l'argomento secondo cui, contro la visione aristotelica, poiché l'infinito non è traversabile, il tempo ha avuto un principio cfr. DAVIDSON, *Proofs of Eternity* cit., pp. 87-88.

nihāyya lahu) e dedurne, come corollario, la finitezza del tempo¹⁵⁶. Se questo argomento in Filopono, come afferma Davidson, è sufficiente a mostrare la finitezza dell'esistenza del cosmo¹⁵⁷, in al-Kindī il ragionamento prosegue, non senza circolarità, per dimostrare la coesistenza dell'universo con il suo movimento, il tempo, che ne è misura¹⁵⁸, e concluderne che anche il suo essere (*anniyya*), come quello del tempo, è finito¹⁵⁹:

fa-idān qad ittadaḥ anna-hu lā yumkin an yakūn zamānun lā nihāya lahu. Id lā yumkin an yakūn kammiyya lā nihāya lahu bi-l-fi'l, fa-kull zamānin fa-dū nihāya lahu bi-l-fi'l wa-l-girm lā yusabbiq al-zamān, fa-laysa yumkin an yakūn girm al-kull lā nihāya lahu li-anniyyatihi. Fa-anniyya girm al-kull mutanāhiyya idṭirāran, fa-girm al-kull lā yumkin an yakūn lam yazal.

È dunque ormai chiaro che non è possibile che vi sia un tempo infinito (*zamānun lā nihāya lahu*), dal momento che non è possibile che vi sia una quantità infinita in atto (*lā nihāya lahu bi-l-fi'l*). Ogni tempo dunque è finito in atto. Ora, il corpo non è anteriore al tempo, quindi non è possibile che il corpo dell'universo sia infinito per il suo essere (*anniyya*); L'essere del corpo dell'universo è dunque necessariamente «finito» (*mutanāhiyya*), e non è possibile che il corpo dell'universo esista incessantemente (*lam yazal*).

Alla luce del passo precedente si evince che per al-Kindī il cosmo abbia un inizio temporale: il tempo infatti è qualcosa che ha iniziato a essere.

¹⁵⁶ Rīda, pp. 115, 1-116, 8. L'argomento è tratto dall'interpretazione peripatetica del principio aristotelico che predica l'impossibilità di un infinito in atto. Come ha sottolineato Davidson, in *Proofs of Eternity* cit., p. 108, il filosofo arabo utilizza l'argomento filoponiano in maniera leggermente differente dall'alessandrino, tuttavia univoca è la conclusione: è stato dimostrato che è impossibile che un corpo abbia l'infinito in atto, e con questa regola si mostra che nessuna realtà quantitativa può avere l'infinito in atto; ora, il tempo è quantità; perciò è impossibile che il tempo abbia l'infinito in atto.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 110. Il filosofo giunge a conclusioni simili nella quarta *risāla*, *Sull'esposizione della finitezza del corpo del mondo*, *Ibid.*, pp. 186-193, nella quinta, *Sul termine infinito*, *Ibid.*, pp. 194-198, e nel sesto trattato, *Sull'Unità di Dio e sulla finitezza del corpo del mondo*, *Ibid.*, p. 219, 14 e seguenti.

¹⁵⁸ La conclusione esposta si trova in *Ibid.*, p. 120, 1-5. Il suddetto principio aristotelico esposto nella *Fisica* afferma che «il tempo è la misura del movimento del cielo». La prova si conclude con un'ulteriore insistenza sulle conseguenze assurde nate dall'ipotesi di un tempo: se il tempo, infatti, fosse un insieme infinito di segmenti, ne deriverebbero conseguenze assurde, come l'impossibilità di attraversarlo sia nel passato sia nel futuro. Così è affermato nel *de aeternitate mundi contra Proclum* di Filopono, cfr. Rabe, pp. 9-11.

¹⁵⁹ Cfr. Rīda, pp. 116, 8-120, 5.

Tale prova è completata con quanto affermato nell'ultima parte della *Filosofia Prima*: mostrando l'impossibilità che le cose siano causa della «generazione della propria essenza», *kawn dātīhi*¹⁶⁰, perché non possono essere la fonte dell'unità di cui partecipano, egli giunge a dimostrare l'esistenza della causa unica e incausata dell'unità effusa sull'esistente.

Azione della causa prima è dare unità agli esseri, che secondo al-Kindī ne sono dotati «in maniera accidentale» (*bi-naw' aradī*), in quanto essi la traggono «da ciò in cui essa è per essenza, l'Uno Vero (*al-wāḥid al-ḥaqq*), la cui unità non è un effetto»¹⁶¹. La *Filosofia Prima* si conclude quindi con una proclamazione della dottrina kindiana della creazione, attuata attraverso l'identificazione dell'Uno della tradizione neo-platonica con il Creatore di tutto ciò che esiste¹⁶²:

Se l'Uno vero e primo è la causa del far venire all'essere, allora esso è il creatore di tutte le cose che sono venute all'essere. E se non c'è essere se non nella misura in cui in esse c'è unità, e la loro unificazione coincide con il loro essere fatte, è grazie all'unità che sussiste l'universo. (...) L'Uno Vero, dunque, è il creatore primo, colui che custodisce nell'essere tutto ciò che ha creato (...).

Le sue conclusioni ci consentono di cogliere la fusione di un'idea di creazione *ex nihilo*, che si avvale di argomenti filoponei, e il modello di causalità neoplatonica, volutamente aristotelizzante¹⁶³, che trova espressione anche negli pseudo-epigrafi neoplatonici, tra le fonti certe del passo citato¹⁶⁴. Anche in essi infatti si ritrova l'idea di dare origine agli esseri dal nulla, e al contempo conservarli nell'unità, come prerogativa del Creatore.

Nel *Liber de Causis*, che dipende dagli *Elementi di Teologia* procliani¹⁶⁵, si afferma infatti che¹⁶⁶:

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 123, 3-124, 6.

¹⁶¹ L'intero passo si trova in *Ibid.*, p. 130. 3-14.

¹⁶² *Ibid.*, p. 160, 6-162, 12.

¹⁶³ Sulla fusione tra aristotelismo e neoplatonismo in al-Kindī, soprattutto in rapporto alla letteratura di traduzione cfr. C. D'ANCONA, *Aristotele e Plotino* cit., e ID., *Aristotelian and Neoplatonic Elements* cit. Circa la relazione tra i testi del "circolo di al-Kindī" e il *Liber de Causis*, nonché sull'influsso che su di esso ebbe la versione araba delle *Enneadi* plotiniane si possono vedere gli articoli raccolti in ID., *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin, Paris 1995,

¹⁶⁴ L'influenza del *De Causis* sulla conclusione della *Filosofia Prima* è stata messa in luce da ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 242-245.

¹⁶⁵ L'anonimo testo, di cui per primo Tommaso d'Aquino scoprì l'origine, cioè gli *Elementi di Teologia* procliani, fu edito in un'opera tuttora utilizzata a cura di O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau 1882 (rist.

All things have essence through the first being (*anniyya al-ūlā*), while all living things move themselves through their essence due to the first life, and all intellectual things have knowledge due to the first intelligence. This is because, if every cause gives something to what it causes, then undoubtedly the first being gives being to everything it causes (...). Now, let us repeat and say that the first being is at rest and the cause of causes. If it gives being to all things, then it gives [it] to them by way of creation (*bi-naw' ibdā'*). And the first life gives life to those which are under it, not by way of creation, but by way of form. Likewise, an intelligence gives knowledge and the remaining things to those which are under it only by way of form, not by way of creation (*bi-naw' ibdā'*), because this way belongs to the first cause alone.

Nella pseudo-*Teologia* di Aristotele¹⁶⁷ il sommo filosofo attribuisce a Platone, con l'evidente intento armonizzatorio sottolineato da D'Ancona¹⁶⁸, la teoria della

Frankfurt am Main 1961). Fu proprio il ritrovamento di tre proposizioni degli *Elementi di teologia*, in un primo momento studiate da s. PINES, *Una version arabe de trois propositions de la de Proclus*, in «Oriens», 8 (1955), 195-203, e da B. LEWIN, *Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe*, in «Orientalia Suecana», 4 (1955), pp. 101-108, fino a raggiungere un numero complessivo di venti, studiate *in primis* da v. ess, *Über einige neue Fragmente des Alexandre von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung*, in «Isl», 42 (1966), pp. 48-68, ad aprire il dossier del Proclus Arabus. Dimostrando l'affinità linguistica e dottrinale di queste proposizioni procliane con le traduzioni legate ad Al-Kindī, Endress potè dunque chiarire l'origine dello stesso *De Causis* nell'attività intellettuale guidata dal *faylasūf* nella Baghdad nel IX secolo, e non, come si pensava, a Toledo, nel XII secolo. Alla luce di tal scoperta la ricerca si è intensificata, e ha portato al rinvenimento di nuovi frammenti arabi dei Procliana araba, cfr. s. PINES, *Hiterto Unknown Arabic Extracts From Proclus' Stoicheiosis Theologike and Stoicheiosis Phisike*, in *The Collected Works of Shlomo Pines*, II, The Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden 1996, pp. 287-293, e F. W. ZIMMERMANN, *Proclus Arabus Rides Again*, in «ASP», 4 (1994), pp. 9-51. Circa gli studi principali e la bibliografia del *Liber De Causis* cfr. C. D'ANCONA e C. TAYLOR, *Liber de causis*, in *DphA*, Supplementum, pp. 599-647.

¹⁶⁶ Traduzione inglese di R. C. Taylor, che prende le mosse dalla traduzione latina del passo di San Tommaso, in St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes* translated by V. A. Guagliardo, Ch. R. Hess, and R. C. Taylor, Catholic University of America Press, Washington 1996, p. 111, corrispondente al passo arabo in BARDENHEWER, 92, 2-93, 4.

¹⁶⁷ La natura pseudo-epigrafa dell'opera dietro cui si celano le *Enneadi* di Plotino era già nota alla fine del XIX secolo, quando ne fu eseguita l'editio princeps, F. DIETRICH, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles au Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882, (rist. Rodopi, Amsterdam 1965). Diversi studi hanno in seguito messo in luce che sono tre i testi arabi che dipendono dalla versione araba delle *Enneadi*: La pseudo-*Teologia*, edita da Badawī e qui citata: 'A. BADAŪĪ, *Aflūṭīn 'inda-l-'Arab*, Dār al-Nahḍat al-'arabiyya, Cairo 1966, che contiene la parte più consistente del testo plotiniano a noi pervenuto, i *Detti del sapiente greco*, e l'*Epistola sulla Scienza divina*. Nell'edizione critica delle *Enneadi* fu resa dunque disponibile dal filologo G. Lewis una traduzione inglese a fronte del testo greco: *Plotiniana Arabica*, ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, in Plotini Opera II, *Enneades IV-V* ediderunt P. Henry e H. Schwyzer, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Paris-Louvain 1959. Una volta chiarita l'affiliazione della pseudo-*Teologia* al gruppo di traduzioni legate ad al-Kindī, grazie al Proclus Arabus di Endress, si è aperta l'indagine sulle origini del testo. I rimaneggiamenti al testo plotiniano sono tali da alterare in maniera sostanziale la sua struttura originaria. Le indagini si sono indirizzate inoltre alla ricerca

creazione tanto del mondo sensibile quanto di quello intellegibile da parte del Primo Creatore¹⁶⁹:

Then he said The First Creator (*al-bāri' al-awwal*), who is the cause of (*'illa al-anniyāt*) the everlasting intelligible essences and of the transitory sensible essences, is absolute good, and that good which cleaves to nothing save itself. Every good in the upper world and in the lower world comes not from their nature, nor from the nature of the intelligible essences, but from the high nature. Every nature, intelligible and sensible, has its beginning in that, for the good is sent in the worlds only from the Creator (*Bāri'*), for he is the Originator (*mubdi'*) of the things, and from him are sent life and souls into this world.

In entrambi i brani citati vi è identificazione tra la causa (*'illa*) di tutti gli esseri, l'Uno-Bene della tradizione platonica, che è anche «Essere primo», *al-Anniyya al-ūlā*¹⁷⁰, il «Bene puro», *al-Ḥayr al-Maḥḍ*¹⁷¹, e Dio Creatore, definito *al-Bāri'*, «il Creatore», e *al-Mubdi'*, «l'iniziatore». La sua azione creatrice consiste pertanto nell'effondere l'essere e il bene, che sono in lui per essenza, su tutti gli esseri. In questo senso «l'inizio» delle cose, che si esprime con il termine *bādi'a*, come afferma D'ancona va inteso «in so far as the First Principle is the cause of everything, it is also that Good which allows things to be, meaning that they 'begin' to be»¹⁷².

delle ragioni che hanno favorito la sua attribuzione a quello che è stato definito lo pseudo-Aristotele. Limitandoci a esporre le posizioni principali nel dibattito storiografico, ricordiamo che, facendo risalire i cosiddetti *Plotiniana Arabica* al «circolo di al-Kindī», F. W. Zimmermann sostenne che la versione testuale di cui disponiamo e l'attribuzione ad Aristotele fossero il risultato di «some accidents of trasmission» posteriori all'epoca kindiana, ZIMMERMANN, *The Origins* cit., p. 131. Diversamente D'ancona ha sostenuto che la situazione testuale del testo di origine plotiniana non possa essere esito di eventi fortuiti, ma che proprio nell'ambito del «circolo di al-Kindī» trovino adeguata spiegazione sia gli interventi testuali sia l'attribuzione ad Aristotele. Le sue posizioni sono sinteticamente esposte nell'*Introduzione* al volume PLOTINO, *La discesa nell'anima* cit., pp. 85-91.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, PLOTINO, pp. 302-317, soprattutto il commento ai passi 235.1-237.6.

¹⁶⁹ Lewis, p. 231, Badawī, 26, 9-14.

¹⁷⁰ L'identificazione dell'Uno con il primo grado dell'Essere è un'innovazione del circolo di al-kindī riconosciuta *in primis* da ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 206-217. Tale identificazione secondo D'ancona trarrebbe origine dal *Trattato sui Noi divini* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, che indica come il supremo dei nomi divini «essere», cfr. PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* cit., pp. 305-6. La stessa modifica si trova nelle proposizioni 2, 21, 73, 74 degli *Elementi di Teologia* procliani, cfr. ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., 254, 270, 276, 278, e nel *Liber de Causis*, proposizione n. 8 [9] e n. 17 [9].

¹⁷¹ Si noti che *al-ḥayr al-maḥḍ* costituisce il titolo del *Liber de Causis*, in arabo *Kitāb al-īdāh li Aristūṭālīs fi al-ḥayr al-maḥḍ*, «il Libro di Aristotele sull'esposizione del bene puro».

¹⁷² C. D'ANCONA, *Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation*, in «*Studia graeco-arabica*», 1 (2011), pp. 23-47, cit. p. 29.

È dunque elaborata un'originale e innovativa concezione di creazione, stabilita come l'azione privilegiata ed esclusiva della causa prima, ottenuta attraverso una rilettura alla luce della fede musulmana del materiale neoplatonico, con le interessanti elaborazioni che da esso traggono spunto.

Nella sua concezione di creazione del cosmo *ex-nihilo*, ad esempio, al-Kindī è contrario all'idea di equipararla a un atto compiuto nel tempo, come invece fecero alcuni teologi, pur muovendo dalle stesse fonti kindiane. "Aristotele" nella pseudo-*Teologia* fa dire infatti a Platone¹⁷³:

Egli è creatore dell'Intelletto, dell'Anima, della natura e di tutte le cose!»! Ma chi ascolta il discorso del filosofo non deve intenderlo in senso letterale e pensare che egli dica che il Creatore ha effettuato la creazione nel tempo. Se si pensa questo di lui, per la sua espressione letterale e le sue parole [replichiamo che] si è espresso in questo modo nell'intento di seguire la consuetudine degli antichi. Ciò perché gli antichi sono stati costretti a menzionare il tempo all'inizio della creazione, perché volevano descrivere la genesi delle cose e sono stati costretti a introdurre il tempo nella loro descrizione della genesi e nella loro descrizione della creazione, che non avviene affatto nel tempo. E gli antichi sono stati costretti a menzionare il tempo nella loro descrizione della creazione per distinguere tra le cause prime e supreme e le cause secondarie e inferiori. Ciò perché quando l'uomo vuole chiarire e conoscere la causa è obbligato a menzionare il tempo, dato che è inevitabile che la causa sia anteriore al suo effetto, e colui che ha questa rappresentazione interiore si rappresenta che l'antiorità sia «tempo» e che ogni agente svolga la sua azione nel tempo. Ma le cose non stanno così: intendo dire che non ogni agente compie la sua azione nel tempo, e non ogni causa è anteriore al suo effetto nel tempo. Se vuoi sapere se questa cosa compiuta è temporale o no, esamina l'agente. Se esso cade sotto il tempo, allora senza dubbio anche la cosa compiuta cade sotto il tempo. Se la causa è temporale allora è temporale anche la cosa compiuta. L'agente e la causa indicano la natura della cosa compiuta e dell'effetto, se cioè essi cadono sotto il tempo o non cadono sotto di esso.

La creazione intesa non come il primo movimento di una serie, ma interpretata nel senso di una priorità ontologica della causa sugli effetti, sembra espressa anche

¹⁷³ La traduzione italiana del passo è tratta da PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* cit., pp. 237-238.

negli *Argomenti* procliani arabi, e il fatto che i successori di al-Kindī la ravvisarono in essi può essere la ragione della loro fortuna nel panorama filosofico arabo.

2.3 Il rapporto tra gli *Argomenti* procliani e il creazionismo kindiano

In al-Kindī è espressa una visione finitista, secondo cui il tempo e il cosmo non hanno il carattere dell'eternità che, invece, è sostenuta dagli *Argomenti* procliani in esame. Secondo il *faylasūf* il tempo ha avuto un inizio, inizio che negli *Argomenti* appare negato.

Il testo degli *Argomenti* sembra però mostrare l'adesione ad alcuni presupposti kindiani relativi allo statuto della causa prima, il Creatore.

Nei passi analizzati tratti dalla pseudo-*Teologia* e dal *Liber De Causis*, la creazione è effusione di «bene», *ḥayr*¹⁷⁴, bene che nel primo *Argomento* procliano è connotato con il termine *ḡūd*, «generosità»¹⁷⁵, una qualità attribuita al Creatore anche nella coeva speculazione teologica islamica¹⁷⁶.

Essendo sempre generoso, sempre ama che tutte le cose siano conformi a Lui, e amando che tutte le cose siano conformi a Lui, allora può rendere tutte le cose conformi a lui, essendo Signore (*rabb*) e Padrone (*mālik*) di tutte le cose. E se ama che tutte le cose siano conformi a Lui e può rendere tutte le cose conformi a lui, allora sempre le produce. Infatti, tutto ciò che non produce o ha una cessazione nell'azione perché non vuole produrre, o perché non può produrre,- ammesso che egli sia nel numero degli esseri soggetti a una delle due alternative. E se l'Altissimo Creatore (*al-bāri' ta'ālā*) per la sua generosità produce il cosmo, lo produce sempre. Il cosmo allora non è generato a partire da un tempo (*ḡayr mukawwan munḡu zamanin*) ed è incorruttibile nel tempo (*lā fāsīd fī zamanin*).

¹⁷⁴ Si noti la somiglianza tra il passo citato degli *Argomenti* procliani con il seguente, tratto dal *Liber de Causis*, «*al-ḥayr al-awwal innamā šāra yuḡīḡ al-ḥayyirāt 'alā al-ašyā' kullihā bi-naw' wāḡīd li-annah huwa ḡayrun bi-l-anniyya wa-huwiyyatihī wa quwwatihī bi-annah ḡayr, wa-al-ḡayr wa-al-huwiyya šay'un wāḡīd*», cfr. BERDENHEWER, pp. 95.10-96.1: «il bene primo certamente emana vari gradi di bene su tutte le cose, perché è bene nel suo essere, nella sua essenza e nella sua potenza in quanto è bene, essendo il bene e l'essenza una cosa sola».

¹⁷⁵ Badawī, p. 34, 8-14.

¹⁷⁶ Non è stato fatto oggetto di questo studio il tema degli attributi o qualità divine nell'ambito della teologia musulmana, tuttavia per un'introduzione al tema si veda D. GIMARET, *ṡifa*, in *EI*, IX, pp. 573-574.

Dal passo citato emerge che l'affermare che il cosmo è *azalī* e *abadī*, «eterno a parte ante» e «a parte post», ovvero senza principio e limite temporale, è conseguenza della generosità, e al contempo della volontà, della potenza e della conoscenza che, come afferma l'introduzione esegetica che troviamo nella versione anteriore dell'*Argomento*, sono caratteristiche eterne e immutabili di Dio¹⁷⁷.

L'inizio temporale del cosmo, espresso dal termine *ḥudūt*, è inoltre rifiutato perché esso implicherebbe un mutamento nel Creatore, di cui si ribadiscono l'immutabilità e la perfezione¹⁷⁸:

Tutto ciò che è generato da una causa immobile, è nella sua esistenza immobile. Infatti se ciò che produce è immobile, è immutabile, e se è immutabile, produce con la sua stessa esistenza (*yaf'al bi-nafs wuḡūdihi*), senza passare dal produrre al non produrre, né dal non produrre al produrre. Poiché, se si verificasse tale passaggio, accadrebbe in esso un mutamento, per il passaggio da uno stato all'altro. E, qualora accadesse in esso un mutamento, non sarebbe immobile. Così se una cosa è immobile, o non produce mai, o produce sempre, così da non essere in movimento, producendo a un dato momento. Quindi, qualora ci fosse causa immobile di qualcosa, non essendo stata né causa di esso mai, né causa di esso a un dato momento, sarebbe sempre causa di questo, e se così fosse, sarebbe causa di esso incessantemente (*lam yazal*). Se dunque la causa del tutto è immobile, perché non si verifichi che, essendo in movimento, sia prima imperfetta e poi diventi perfetta.

Sostenere l'eternità del cosmo, come nel caso degli *Argomenti*, e negarla, come fece al-Kindī, non sembra minare quella che appare una comune visione della causa prima: l'affermazione nel passo citato, secondo cui il primo principio «produce con

¹⁷⁷ Secondo le parole a esso introduttive, il primo argomento proverebbe: «*anna allāh tā'lā lam yazal ḡawādan fa'ālan li-mā yašā'*» ovvero «che Dio Altissimo non cessa di essere buono, di porre in atto ciò che vuole», cfr. Wakelnig, p. 64 testo arabo, p. 65 traduzione inglese.

¹⁷⁸ Badawī, 38, 8-16. Analogamente nel primo argomento si afferma: «Infatti il dire che non può fare ciò che vuole è tra le cose che merita di essere disprezzata, perché a ciò segue che [il creatore], qualora a un dato momento possa e a un dato momento non possa, non sia inalterabile o impassibile infatti la sua perdita di potenza è causa dell'essere soggetto ad affezione, e ciò che muta dall'impotenza è alterato, poiché la potenza e l'impotenza rientrano nella categoria della qualità, e l'alterazione è il mutamento quanto alla qualità. E se sempre può creare e sempre vuole creare, è necessario che stia sempre creando, e che il tutto sempre sia creato, e che il cosmo esista sempre, come il creatore è sempre creatore», Badawī, 34, 14-35, 5.

la sua stessa esistenza», sembra infatti un'eco dell'idea che il Creatore crei «per il suo stesso essere» della Pseudo-Teologia di Aristotele e del *De Causis*.

Inoltre il *discrimen* operato nell'ambito delle traduzioni "kindiane" tra l'essere del Creatore e della creatura sembra mantenuta anche nella prospettiva eternalista degli *Argomenti* procliani. Ciò si evince dalla distinzione tra l'eternità del cosmo e quella del Creatore esposta nel primo argomento, attraverso quella che probabilmente fu un'aggiunta a scopo esegetico al testo greco degli *Argomenti*, operata dal primo traduttore e rielaborata successivamente dal presunto Ishāq¹⁷⁹:

Tuttavia: il creatore è sempre esistente (*mawǧūd*), mentre il mondo è sempre generato (*mutakawwin*). Il significato di 'sempre' (*abadan*) non è, però, in entrambi un unico medesimo significato: il suo significato rispetto al Creatore è l'eternità a parte ante e a parte post (*al-dahr wa-al-azaliyya*), mentre rispetto al cosmo è il tempo infinito (*al-zamān alladī lā nihāyya lahu*), per il fatto che ciò che va di pari passo con ciò che è esistente (*mawǧūd*) è l'eterno (*azalī*), mentre ciò che va di pari passo con ciò che è generato è il tempo.

La differenza tra il senso trascendente del termine «eterno», in riferimento al *dahr*, l'estensione dell'essere divino, e perciò stesso immutabile, e il suo significato «temporale», in riferimento al tempo (*zamān*), inteso come mutamento infinito, può essere considerata una delle ragioni della fortuna dell'argomento tra i filosofi della generazione successiva a Ishāq. Alcuni di essi, infatti, vollero sostenere, in continuità con al-Kindī, che Aristotele e Platone non fossero sostenitori di tesi opposte, l'uno in favore dell'eternità del cosmo e l'altro della sua creazione, ma che entrambi avessero professato un'unica teoria, come già è affermato nella pseudo-Teologia, secondo cui il cosmo ha origine in quanto posto in essere dall'azione divina.

Ciò si realizzò attraverso un'armonizzazione tra le divergenti posizioni filosofiche che, una volta inaugurata dal primo *faylasūf*, gli sopravvisse, non senza esiti originali.

¹⁷⁹ Non c'è modo di provare che la distinzione in questione sia un'aggiunta del traduttore, tuttavia l'impostazione esegetica è la stessa di quelle messe in luce da Endress nella sua analisi delle traduzioni legate ad al-Kindī e da Hasnawi circa gli estratti arabi del *De aeternitate mundi contra Proclum*.

2.4 La fortuna degli *Agomenti* procliani tra X e XI secolo

Il filosofo Abū al-Ḥasan al-‘Āmirī (m. 922), facendo propria la distinzione del maestro al-Balḥī, un allievo di al-Kindī, tra *bad’ zamānī* e *bad’ illī*, ovvero tra «principio temporale» e «principio causale»¹⁸⁰, eco di quanto espresso nella pseudo-*Teologia*, espone il significato dell’espressione «il mondo è eterno, senza generazione», sostenuta anche negli *Argomenti* procliani¹⁸¹:

Quanto a Platone, ci sono divergenze sulla sua dottrina. Egli ha detto [...] che il mondo è eterno, senza generazione, perpetuo. [...] l’eternalista Proclo ha composto un libro in proposito sull’eternità del cosmo, che Giovanni il Grammatico ha criticato. Poi ha detto, nel suo libro noto come *Timeo*, che il mondo era generato che il creatore l’aveva creato a partire dal disordine, che tutta la sostanza del mondo è composta da materia e forma e che tutto ciò che è composto è destinato alla corruzione. Se il suo allievo Aristotele non avesse spiegato la sua posizione, sarebbe stato tacciato di indecisione. Ma egli ha mostrato che il termine *muḥdaṭ* rientra nel genere dei nomi equivoci, e che l’espressione: «il mondo è eterno, senza generazione (*ḥudūt*), significa che nessun tempo lo ha preceduto e che non è stato generato a partire da qualcosa [...]. Nelle *Leggi* ha inoltre dichiarato che il mondo ha un principio causale e non temporale, cioè un produttore che l’ha prodotto non in un tempo. E se qualcuno si chiedesse il perché di questa produzione, gli rispondiamo che si tratta dell’emanazione della sua bontà e dalla sua potenza di realizzare ciò che vuole¹⁸².

La riconciliazione tra le posizioni di Aristotele e Platone in merito all’origine del cosmo si fondano sull’interpretazione che al-‘Āmirī dà al termine *muḥdaṭ*: come ha

¹⁸⁰ Ciò è stato notato per prima da E. WAKELNIG, *A New Version of Miskawayh’s Book of Triumph: An Alternative Recession of al-Fawz al-asghar or the lost Fawz al-akbar*, in ASPH, 19 (2009). Al-Balḥī affermava infatti che *al-‘ālam al-kullī laysa bad’un zamānī, li-anna-hu awwal mubda’*, «il mondo non ha un principio temporale perché è il primo essere creato».

¹⁸¹ AL- ĀMIRĪ, *Kitāb al-Amad ‘alā al-Abad*, ed. E. K. Rowson, Beirut 1979, pp. 82-84. Il titolo dell’opera significa *Libro sulla vita eterna*.

¹⁸² Il passo appare un’eco del primo *Argomento* procliano, che fa dipendere dalla «generosità», *ḡūd*, del Creatore la produzione del cosmo.

mostrato Rashed, riprendendo una distinzione letta probabilmente nel *De aeternitate mundi contra Proclum*¹⁸³ sui diversi sensi del termine greco γενητός, «generabile», il filosofo affermò il loro accordo sul fatto che il cosmo è eterno, nel senso che nessun tempo o cosa è a esso preesistente, e che avere principio causale, non temporale, significa non essere prodotto nel tempo.

Secondo l'autore del *Kitāb al- ġam'*, il *Libro sull'Armonia delle Opinioni di Platone e Aristotele*, la cui attribuzione ad al-Fārābī è stata messa in discussione proprio per la sua connotazione creazionistica¹⁸⁴, Aristotele è in favore della creazione e, in un modo analogo alla pseudo-*Teologia* di Aristotele, il cosmo «non ha avuto principio nel tempo *bad' fī-zamānin*, né è stato istaurato (*muḥdat*) a poco a poco, parte dopo parte, come invece avviene nella generazione della pianta o dell'animale, poiché per quel che concerne le parti che sono generate a poco a poco, le une precedono le altre nel tempo. Il tempo risulta dal movimento della sfera, ed è dunque impossibile che la creazione del tempo sia cominciata nel tempo. È, dunque, certo che il cielo è stato istaurato dal Creatore tutto in una volta (*daf'atan*), senza durata temporale (*bi-lā zamānin*), e che dal suo movimento risulta il tempo»¹⁸⁵.

Questo brano lascia pensare che «non prodotto nel tempo» e «non preceduto da alcun tempo» sia il senso assegnato dai filosofi menzionati, che probabilmente conoscevano il trattato procliano degli *Argomenti*, all'espressione secondo cui «il cosmo è eterno», ivi affermata.

Che tale ricostruzione sia fondata ci autorizza a pensarla un testo di Abū-l-Ḥair al-Ḥasan ibn Suwār, tra i più importanti fautori e artefici del movimento di traduzione, il quale elaborò una visione filosofica in cui Filopono e Proclo non sono presentati come avversari, ma piuttosto come complementari sul tema dell'origine del cosmo e dell'atto creatore. Il primo a porre attenzione al testo che esprime tale visione è stato Bernhard Lewin, che ne ha pubblicato per primo la traduzione francese, dal titolo: *Un traité par Abu l-Ḥair ibn Suwār al-Baġdādī démontrant que*

¹⁸³ M. RASHED, *Nouveaux fragments anti-proclien de philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'“instauration” (ḤUDŪT)*, in *La circolazione dei saperi nel Mediterraneo: filosofia e scienze (secoli IX-XVII)*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Ahmad Hasnawi, Edizioni Cadmo, Firenze, 2011, 421-74. Circa il passo di Filopono sui sensi del termine generabile, Rabe, pp. 145, 26-148, 7.

Due traduzioni francesi del passo si trovano rispettivamente in LEWIN, *La notion de muḥdat* cit., pp. 91-93, e in RASHED, *Nouveaux fragments anti-proclien* cit., pp. 459-460.

¹⁸⁴ Un'analisi dettagliata sul tema esula dalle finalità di questo lavoro.

¹⁸⁵ ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, testo arabo e traduzione a cura di F. M. Najjar e D. Mallet, Damas 1999, p. 128 traduzione francese, p. 129 testo arabo.

l'argument de Jean le Grammarien prouvant la contingence du Monde est plus acceptable que celui des théologiens.

Marwan Rashed ha recentemente riesaminato il breve trattato in questione e svolto una seconda traduzione francese del primo argomento procliano, in cui ha riconosciuto una fonte certa dell'opera¹⁸⁶.

Si tratta di un testo in cui il filosofo si scaglia contro le tesi creazioniste dei teologi del suo tempo, il cui emblema è Bāqillānī (m. 1013) esponente della corrente 'ašarita e, pertanto, avversario del paradigma fisico e cosmologico aristotelico, in favore di una visione atomistica¹⁸⁷. Secondo il passo citato da Ibn Suwār, il teologo affermò che l'universo si compone di sostanza e accidenti, detti *ḥawādīṭ*¹⁸⁸, «fenomeni soggetti a contingenza», oggetto di una creazione divina che agisce nel tempo: a partire da tale concezione è deducibile la generazione *ex nihilo* del cosmo intero, secondo un treno di ragionamenti che verrà affinato dai suoi successori¹⁸⁹. Ibn Suwār oppone a tale proposito un'argomentazione che egli trae da Yaḥyā al-Naḥawī, Giovanni il Grammatico, cioè Filopono, sostenendo che le tesi da lui sostenute fossero migliori degli argomenti, a suo avviso corrotti, dei teologi¹⁹⁰.

Nel farlo egli dà anche una definizione dei diversi significati di *muḥdaṭ*, già evocati da al-ʿĀmirī ed esposti nel passo seguente in maniera organica¹⁹¹:

(1) Bisogna che tu sappia che *muḥdaṭ* è un nome comune che si riferisce a ciò la cui esistenza avviene in un tempo, come i germogli di questo albero o lo sviluppo di un embrione. Infatti l'esistenza di ciascuna di queste cose ottiene il suo completamento dentro un certo tempo. Poiché gli esseri naturali, che si sviluppano secondo natura, esistono dentro un tempo e si sviluppano progressivamente, iniziando da un

¹⁸⁶ B. LEWIN, *La notion de muḥdaṭ dans le kalām et dans la philosophie. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwār*, in *Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum*, a cura di Erik Gren, Bernhard Lewin, Helmer Ringgren and Stig Wikander, Almqvist & Wiksel, Uppsala 1954, pp. 84-93. Circa il passo di Filopono cfr. Rabe, pp. 145, 26-148, 7.

¹⁸⁷ Un approfondimento sulla teologia islamica esula da questa indagine, tuttavia per una visione riassuntiva su questa scuola teologica, che affermò strenuamente un modello causale *bi-lā kayfa*, letteralmente «senza come», secondo l'espressione con cui il fondatore, Al-ʿAšārī, rifiutò quello di matrice aristotelica, si veda l'efficace capitolo di I. ZILIO GRANDI, *Temi e figure dell'apologia musulmana*, in particolare pp. 142-153, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia cit.*, I, pp. 137-179.

¹⁸⁸ Si noti che il termine è corradicale di *muḥdaṭ*, instaurato ovvero con un principio temporale.

¹⁸⁹ Davidson dedica un lungo capitolo della sua opera a mostrare l'elaborazione di quella che egli definisce la «standard Kalam proof for creation». Cfr. DAVIDSON, *Proofs of Eternity cit.*, pp. 134-146.

¹⁹⁰ Secondo Filopono, infatti, il cosmo non è eterno perché, in quanto corpo, ha potenza finita, e dunque non è eterno. Cfr. LEWIN, *La notion de muḥdaṭ cit.*, pp. 88-89.

¹⁹¹ Due traduzioni francesi del passo si trovano rispettivamente in *Ibid.*, pp. 91-93, e in RASHED, *Nouveaux fragments anti-proclien cit.*, pp. 459-460.

principio per arrivare infine alla propria perfezione (*kamāl*), in un tempo determinato.

(2) *Muḥdaṭ* si riferisce anche a ciò che non avviene in un tempo, come la percezione visiva delle cose visibili, l'intelligenza delle cose intelleggibili, l'udire le cose udibili.

(3) *Muḥdaṭ* si riferisce anche a ciò che ha una causa senza la quale non esisterebbe, cioè senza che l'una preceda l'altra nel tempo. Accade così per la luce del giorno, come per esempio la luce prodotta dal sole, o quella di una lampada introdotta in una stanza buia, l'effetto di ciò che attrae su ciò che è attratto. In questi esempi le cause non sono anteriori agli effetti, ma hanno una priorità di natura e di rango. Per questa ragione Aristotele ha detto che il cosmo è *muḥdaṭ* considerandolo da questo punto di vista, in quanto ha una causa che lo fa esistere. Questa causa è il Creatore Sublime, che l'ha creato in modo tale che uno non sia anteriore a un altro, ma piuttosto tutto in una volta e senza una produzione naturale. Poiché la potenza del Creatore Sublime è infinita, non ha bisogno, per ciò che concerne i suoi atti, di generarli e portarli alla loro perfezione nel tempo, ma li fa esistere non in un tempo. Il Creatore è quello di cui si dice: «Ha detto e le cose furono» e «Ha comandato, e le cose furono create». Poiché il tempo non è che la misura del cielo, secondo il prima e il poi, è necessario che il tempo sia subordinato al cielo ed esista dopo la sua esistenza. Stando così le cose, non è possibile dire che il Creatore abbia, rispetto al mondo, una priorità temporale, ma piuttosto di rango e di natura.

È così che Proclo si è espresso. Quando ha affermato, a proposito del cosmo, che è eterno e quando noi diciamo a proposito del Creatore, che egli sia lodato e glorificato, che è eterno, noi non intendiamo la stessa cosa. Quando noi affermiamo a proposito del cosmo che è eterno, intendiamo il tempo: poiché ciò che si riferisce a ciò che è generato è il tempo, ciò che si riferisce all'Esistente (*mawḡūd*) è l'eternità, dunque ciò che è eterno rispetto al Creatore Sublime è l'eternità, mentre ciò che è eterno nel caso del cosmo è il tempo. È questa l'opinione di Aristotele su questo punto. È Dio che dispensa la riuscita, in lui confidiamo, lode a Dio per tutte le grazie di cui ci dispensa, che

Dio benedica il nostro profeta Muḥammad, la sua famiglia e i puri. Su di voi sia la pace.

Dal passo emerge chiaramente una sintesi tra le posizioni in favore dell'inizio temporale del cosmo di Filopono e la concezione eternalista di Proclo.

Da un lato vi si afferma con il cosmo è *muḥdaṭ* in un senso che rievoca il passo citato, tratto dalla pseudo-*Teologia* di Aristotele, e dagli altri brani citati, dall'altro si afferma che è in particolare il significato (1), che esprime «generazione naturale», a essere rifiutato dal filosofo per spiegare la relazione causale tra Dio e il cosmo: nella generazione naturale, infatti, l'anteriorità della causa rispetto agli effetti è temporale, mentre rispetto al cosmo, la causa, che coincide con Dio, ha una «priorità di rango e natura».

Tale concezione è vista in accordo con i passi coranici citati dal filosofo stesso, che evidenziano la sovranità di Dio Creatore rispetto all'essere creato, sottolineando l'immediatezza della sua creazione.

L'interpretazione che Ibn Suwār dovette probabilmente attribuire all'espressione degli *Argomenti* procliani, a lui noti, secondo cui il cosmo è *ḡayr muḥdaṭ, lā ḥudūṭ lahu*, «non istaurato», fu che esso non è posto in essere nel tempo, secondo un'interpretazione che le aggiunte esegetiche, che riscontriamo in particolare della prima versione degli *Argomenti*, sembrano suggerire.

Nell'alveo di questa ipotesi, l'esistenza di un tempo eterno, così come esso è definito negli *Argomenti*, non è esclusa: come afferma Rashed «L'argument n'a nulle part formellement exclu l'éternité du monde – mais seulement l'éternité, ou même la simple existence, du temps avant le monde-: on peut imaginer un monde fini ou infini»¹⁹².

Ritengo inoltre che proprio l'affermazione degli *Argomenti* secondo cui è l'eternalismo a esprimere vera pietà verso Dio favorì il loro utilizzo da parte di alcuni filosofi nel dibattito contro i teologi sul tema dell'origine del cosmo, come sembra emergere dal passo conclusivo del IV *Argomento*:

E se qualcuno ritenesse l'affermazione secondo cui solo la causa del tutto è eterna, mentre il mondo non è eterna manifestazione di pietà religiosa e vicinanza a Dio

¹⁹² *Ibid.* p. 457.

Altissimo, starebbe in realtà sostenendo la necessità che la causa, che è Dio Altissimo sia in movimento, e non immobile. E qualora dicesse, quanto a Lui, che è in movimento, non immobile, avrebbe detto che non è sempre perfetto, ma che è mancante a un dato momento, per il fatto che ogni movimento è un atto imperfetto, che ha bisogno di ciò che è inferiore a lui, intendo il tempo, per il movimento. Ma se dicesse che Egli è a un dato tempo imperfetto e non sempre perfetto, e che Egli ha bisogno di ciò che Gli è inferiore, scambierebbe con la vicinanza lontananza e distanza, e con la pietà religiosa empietà e dissolutezza¹⁹³. Se così qualcuno ritenesse che l'affermazione secondo cui solo la causa del tutto è eterna esprima vicinanza a Dio altissimo, raggiungerebbe il massimo dell'empietà verso Dio (*kufr bi-llah*)¹⁹⁴.

La visione emersa dagli *Argomenti* procliani vuole infatti esaltare l'azione di Dio sul cosmo, abolendo «tout son caractere temporellement primordial, dans une doctrine de la création continuée ou le monde requiert, à tout instant, son Createur»¹⁹⁵.

¹⁹³ Testo arabo in Badawī, pp. 37, 19-38, 6. Si riscontrano una particolare enfasi e un prolungamento rispetto al parallelo testuale greco, cfr. Rabe, p. 56, 15-26.

¹⁹⁴ È il termine che maggiormente connota l'empietà nell'Islam.

¹⁹⁵ RASHED, *Nouveaux fragments anti-proclien* cit., p. 457.

2.5 Altri echi degli *Argomenti* procliani

Il filosofo Avicenna (980-1037) nel difendere l'eternità del cosmo affermò in maniera retorica che l'ipotesi della creazione implica un passaggio di stato nel creatore, quello dal non agire all'agire, affermando in proposito: «Come, nello stato di non-esistenza (definita 'adam, letteralmente «privazione» di essere), avrebbe potuto differenziarsi il momento del non agire da quello dell'agire?»¹⁹⁶. Maimonide sembra chiarire il senso di questa formulazione, quando, nell'esplicitare quella che egli ritiene la sesta prova dell'eternità del cosmo, afferma che per i sostenitori di tale tesi un agente agisce in un momento e non agisce in un altro per via di fattori che glielo impediscono, o che, viceversa, lo inducono a farlo, e che in entrambi i casi si manifestano in lui. Sarebbero questi fattori, prosegue Maimonide a rendere impossibile per lui l'agire o il non agire a un dato momento¹⁹⁷.

L'insistenza su un "fattore" all'origine dell'atto creativo potrebbe far pensare a una rielaborazione del III *Argomento* procliano, in cui si afferma che l'ipotesi di una creazione non eterna del cosmo implica l'esistenza di "qualcosa" che faccia passare dall'inattività all'attività il creatore, creatore considerato potenziale fino al momento della creazione. Per Proclo questo "qualcosa" non può che essere un creatore, a sua volta potenziale prima di divenire attuale, e dunque rendere attuale il "primo" dei creatori menzionati, avendo inoltre a sua volta bisogno di un altro creatore che lo conduca al medesimo atto. Questo ragionamento porta alla conseguenza assurda dell'esistenza di una serie infinita di creatori, e dunque a un'infinita serie di cause. Se l'ipotesi della creazione conduce a un assurdo, il cosmo, conclude Proclo, deve essere eterno¹⁹⁸.

Il filosofo Averroè (1126-1198), anch'egli sostenitore dell'eternità del cosmo, fu apparentemente influenzato da tale argomento quando sostenne che, se si

¹⁹⁶ *Shifā': ilāhiyyāt*, ed. a cura di G. Anawati e S. Zayed, Cairo 1960, p. 378.

¹⁹⁷ MAIMONIDES, *Guide* cit., II, 14 (6). L'eco di questo ragionamento secondo cui è un fattore che induce o impedisce un atto nel creatore è presente anche nel *mutakallim* Baqillāni (m. 1016) nel suo *Kitāb al-Tamhīd*, ed. R. Mc. Carthy, Beirut 1957, p. 30.

¹⁹⁸ Il ragionamento è esposto in Badawī, pp. 35, 18-37, 6; cfr. Rabe, pp. 42-43, secondo cui il fattore di attivazione è un altro creatore per il principio secondo cui «ogni cosa in potenza si trasforma in atto grazie a qualcosa che è in atto ciò che essa è in potenza».

suppone che il creatore abbia dato inizio all'essere del cosmo, una causa avrebbe dovuto condurlo a uno stato distinto dall'altro. Alla stessa stregua, secondo il filosofo, anche questa causa avrebbe avuto bisogno di una causa, a essa anteriore, a generarne l'azione. Tale assunto condurrebbe a ipotizzare, dunque, l'esistenza di una serie infinita di cause che, come si è detto, è da ritenere assurda, così come l'assunto della creazione che ne è all'origine¹⁹⁹.

La formulazione più chiara di tale argomentazione è riportata dal teologo al-Ġazālī (1058-1111), che dedicò gran parte della sua opera *Tahāfut al-Falāsifa, Sull'incoerenza dei filosofi*, ad avversare la loro concezione eternalista, in sostegno della creazione del cosmo. Prima di passare alla confutazione, egli riporta il ragionamento dei filosofi in proposito²⁰⁰:

I filosofi dicono che è del tutto impossibile che il contingente (*ḥadīṭ*) proceda dall'Eterno. [Non è concepibile] supporre, ad esempio, che l'Eterno esista e che il mondo prima non proceda da Lui, ma poi ne proceda, poiché ciò implicherebbe che non vi sia causa determinante (*muraḡḡih*) l'esistenza (*wuḡūd*), e che anzi l'esistenza del mondo sia solo possibile, meramente possibile. Allorché il mondo fosse prodotto [nel tempo], delle due l'una: o si è attivata una nuova causa determinante oppure no. Se no, il mondo si conserverà nel medesimo stato di pura possibilità in cui si trovava prima. Se invece si è attivata una causa determinante allora può ripetersi il medesimo discorso, perché mai tale causa si sarebbe attivata proprio in quel dato momento e non prima? Per cui o avremo un regresso infinito, oppure dovremo riconoscere l'esistenza di una causa determinante che non cessa di agire.

Avicenna è tra coloro che vedono nell'immutabilità, evocata nel IV *Argomento* procliano e implicita nel concetto stesso di eternità della causa prima²⁰¹, un sostegno alla sua visione eternalista: poiché infatti la causa prima non può avere

¹⁹⁹ Cfr. *K. al-Kašf*, edizione M. Müller, Monaco 1859, p. 30. Bāqillānī evoca l'argomento affermando che la creazione non può essere avvenuta *li-'illa*, «per una causa», perché tale assunto implicherebbe un'infinita serie di fattori che indurrebbero il creatore a creare. Cfr. *Kitāb al-Tamhīd*, ed. R. Mc. Carthy, Beirut 1957, pp. 31-32. Il termine *dā'ī*, «che induce», usato dal teologo in riferimento a tali fattori, si trova anche nella più antica versione degli *Argomenti* procliani arabi in riferimento al *ḡūd*, la «generosità» del Creatore «che lo induce» a creare; cfr. Wakelnig, p. 64, 9).

²⁰⁰ La traduzione italiana è tratta dal testo di Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di Massimo Campanini, UTET, Torino 1997, p. 77, che riporta l'argomentazione del teologo in maniera fedele nell'opera in cui intende confutarne, a propria volta, le tesi.

²⁰¹ Secondo Davidson l'«essere causa di per sé» e l'«essere eternamente una causa» «are convertible into unchangable cause», DAVIDSON, *Proofs of Eternity* cit., p. 65.

un mutamento, *in dāmat, awġabat al-ma'lūla dā'ima* «essendo [la causa] eterna, avrà necessariamente effetti eterni»²⁰².

Alla stessa stregua Averroè afferma che l'eterno non è soggetto a mutamenti di alcun tipo. L'ipotesi della creazione implicherebbe una nuova «disposizione», *hāl*, nell'agente e una relazione tra causa e causato inesistente prima della creazione: il cosmo è pertanto eterno²⁰³.

Tra le prove più ricorrenti tra gli eternalisti ci furono quelle che fecero dipendere l'eternità del cosmo dalla «generosità», *gūd*, e perfezione, *tamām*, del Creatore, secondo il ragionamento procliano evocato dal teologo 'Abd al-Ġabbār: «Il creatore è eternamente generoso e non può essere a un dato tempo generoso e a un dato tempo no, una volta stabilito questo principio, segue per loro l'eternità del cosmo»²⁰⁴.

Averroè afferma in proposito che l'atto di Dio è perfetto: se l'atto di Dio fosse imperfetto, come a suo avviso nell'ottica della creazione, Dio stesso sarebbe in uno stato di necessità e sarebbe circoscritto dal tempo: «Noi [filosofi] diciamo che il Primo (Dio) non può omettere di effettuare l'azione migliore compiendone una di grado più infimo, perché essa sarebbe (*naqs*) imperfezione (*naqs*). Quale imperfezione più grande del supporre finita e limitata l'azione dell'Essere Eterno, quasi fosse un'azione generata (*muḥdaṭ*)? Invero un atto limitato può considerarsi caratteristico solo di un agente altrettanto limitato, non dell'eterno agente, la cui esistenza e la cui azione non sono limitati»²⁰⁵.

²⁰² Shifā', *Ilāhiyyāt*, cit., p. 376.

²⁰³ *L'incoerenza dell'incoerenza* cit., p. 80-81.

²⁰⁴ 'Abd al-Ġabbār, *K. al-Maġmu' fī al-Muḥīt bi-l-Taklīf*, ed. j. Houben, Beirut 1965, p. 66.

²⁰⁵ *Tahafūt al-Tahafūt* cit., p. 148.

PARTE TERZA

3. Confronto linguistico tra le due traduzioni degli *Argomenti* di Proclo in arabo

3.1 Obiettivi del confronto:

Il presente confronto è volto a far emergere gli elementi linguistici (lessicali, stilistici e contenutistici) di quella che, per esigenze di semplificazione, chiamiamo d'ora in poi «Versione 1», riconosciuta come più antica sia da Rosenthal, che ne ha rinvenuto i manoscritti, sia da Wakelnig che a partire da essi ha curato l'edizione critica, e di quella attribuita ad Ishāq, che chiamiamo «Versione 2».

Tale confronto mette in luce in primo luogo alcune caratteristiche che Endress ha indicato come «guide fossili» per collegare le traduzioni nell'ambito del cosiddetto «circolo di al-Kindī» e alcuni aspetti innovativi nella tecnica di traduzione del presunto Ishāq sul materiale greco e arabo che egli recepì.

L'esame del lessico dei traduttori consente inoltre di cogliere la connotazione semantica e dottrinale che ciascun traduttore diede al medesimo termine greco.

Utilizzerò alcune tabelle per favorire un paragone rapido tra le soluzioni adottate dai due traduttori nella resa del testo greco.

I brani citati sono a titolo di esempio²⁰⁶ da confrontare con il Glossario per una più ampia visione di insieme sulla traduzione attribuita a Ishāq.

²⁰⁶ Il riferimento ai passi di Versione 1, di Versione 2 del testo arabo e del testo greco degli *Argomenti procliani* è indicato attraverso il nome degli editori, rispettivamente Wakelnig, Badawī e Rabe, seguiti dalle pagine cui si fa riferimento. Le traduzioni sono personali.

3.2 Confronto lessicale

3.2.1 I termini che descrivono l'atto creatore: SANA' e ḤALAQA

In Versione 1 si riscontrano diverse varianti in corrispondenza del verbo greco δημιουργέω e del sostantivo ad esso corrispondente: δημιουργός. Si tratta di termini «tecnici» che non solo Proclo, ma tutta la tradizione neoplatonica utilizzò per indicare il demiurgo platonico e la sua azione creatrice sul cosmo, a partire dall'esegesi del *Timeo*, in cui ne è presentata l'azione.

Il verbo arabo maggiormente attestato in Versione 1 in corrispondenza di δημιουργέω è *sana'*. Il suo *ism fā'il* (*nomen agentis*) *sāni'* si trova in corrispondenza del sostantivo δημιουργός e del participio attivo δημιουργῶν, mentre l'*ism maf'ūl* (*nomen rei actae*) *maṣnū'* traduce prevalentemente il participio passivo greco δημιουργούμενον.

In Versione 1 è prevalente l'uso dei corradicali di *šana'* rispetto alle corrispettive forme di *ḥalaqa*, che è meno attestato, ma presente. La situazione appare invece ribaltata in Versione 2, in cui è *ḥalaqa* a specializzarsi per esprimere l'atto di «creare» e il suo Agente, il «Creatore», *ḥāliq*.

Esempio:

Versione 1

Versione 2

Wakelnig, p. 68, 4-5

Badawī, p. 35, 4

*fa-bi-l-iḏṭirār anna-hu abadan Fa-yağib ḍarūratan an yakūn
yahlaq, wa-iḏā kāna abadan abadan yahlaq wa-abadan al-
yahlaq*²⁰⁷ *fa-lam yazal al-'ālam kull maḥlūq kamā anna al-ḥāliq*

²⁰⁷ *iḏā kāna abadan yahlaq* «se crea sempre» è una proposizione che serve a ribadire la conseguenza necessaria di quanto affermato precedentemente: «il creatore è sempre creatore». Si tratta probabilmente di un'aggiunta testuale con funzione enfatica, un elemento tipico delle traduzioni legate ad al-Kindī,

*masnū'an, kamā anna al-ṣāni' lam abadan ḥāliq
yazal sāni'an*

È dunque necessario che [il creatore] crei sempre, e se il creatore crea sempre, che il cosmo sia sempre creato, così come il creatore è sempre creatore come l'artefice è sempre artefice

In Versione 1 notiamo un'alternanza tra le forme verbali di *ḥalaqa* e *ṣana'* per esprimere l'idea di creazione: la concorrenza di diverse varianti è un elemento inscrivibile in quella che Endress definisce una fase di transizione from «pre-scientific to a systematic and consistent terminology» caratterizzante le traduzioni legate ad al-Kindī²⁰⁸.

Le ragioni dell'ampio uso di *ṣana'* in Versione 1 possono essere collegate all'attestazione dell'espressione *ṣuna' Allah*, «opera di Dio», nel libro sacro dell'Islam, che avrebbe autorizzato, secondo Arnaldez, i primi cultori della filosofia greca a usare il termine *ṣāni'* in riferimento al Creatore²⁰⁹. Il verbo, tuttavia, nel Corano non è attestato per indicare l'azione creatrice: sono in particolare i termini *ḥalaqa*, «creare», *ḥāliq*, «creatore», e *ḥalq*, «creazione», ad esservi maggiormente impiegati per esprimere l'idea di creazione come azione propria di Dio. A ciò è probabilmente dovuta la scelta del presunto Ishāq di utilizzare tale verbo per farvi riferimento²¹⁰.

Le ragioni della fortuna di *ḥalaqa* per tradurre l'attività creatrice di Dio, rispetto a *ṣana'*, «fabbricare, produrre», ma anche a *sawwara*, che nelle traduzioni legate ad al-Kindī esprime il «dare forma, informare» delle ipostasi divine²¹¹, si deve

²⁰⁸ ENDRESS, *The Circle* cit., p. 59.

²⁰⁹ Per una presentazione generale della creazione nel Corano, e sui termini utilizzati in esso per esprimerla, cfr. ARNALDEZ, *Khalk* cit., sul significato dei tre aggettivi citati e sul loro significato coranico si veda in particolare p. 1013.

²¹⁰ In Versione 2 il termine *ṣāni'* compare in un solo caso, seguito dall'aggettivo *muḡayyid*, e dunque con il significato di «ottimo artefice», in maniera identica a Versione 1 per tradurre il greco ἄριστος δημιουργός. Cfr. rispettivamente Badawī, p. 39, 13-14, Wakelnig, p. 86, 10, Rabe, p. 120, 3. Tale corrispondenza testuale costituisce un ulteriore indizio del legame della tradizione delle due versioni degli *Argomenti*.

²¹¹ Secondo ARNALDEZ, *Khalk* cit., p. 1013, *sawwara*, «dare forma», esprime un'azione che subentra «dopo» la creazione, come mostrano alcuni passi coranici: *wa-laqaḥ-ḥalaqākum, tumma sawwarnākum*, «Vi abbiamo creato e poi formato» (Cor: 7, 11). I filosofi, come affermano i passi citati in

probabilmente al fatto che, come afferma Arnaldez, il suo significato originale fosse quello di creare senza partire da un modello, alla stregua di *bada'*²¹². Quest'ultimo verbo rispetto a *ḥalaqa* esprime maggiormente l'idea di una «création assoluta, innovation. (...) plus précisément non point una première fois, mais una radicale innovation primordiale, una absolue instauration dans l'être»²¹³, come si evince dal passo coranico secondo cui Dio «*bada' al-ḥalq*», «diede inizio alla creazione» (Cor: 28, 64).

È forse quest'accezione a favorire l'adozione del verbo *bada'* nella cerchia di al-Kindī per esprimere la sua originale concezione di creazione *ex-nihilo*, e a giustificare la sua assenza in entrambe le versioni degli *Argomenti* in esame, dove essa appare negata²¹⁴ In favore di una continua ed eterna azione creatrice.

proposito, sottolinearono che il “dopo” tanto nell'azione della causa prima che in quella dei principi vicari è di natura ontologica, non temporale.

²¹² Lo afferma il lessicografo del XIV secolo Ibn Manzūr, nel suo capitale *Lisān al-'arab*, Beirut 1410-1990, X, p. 85.

²¹³ L. GARDET, *Bada'*, in *EI*, III, pp. 685-686.

²¹⁴ A questo proposito ritengo improbabile l'integrazione *mubdi'*, «iniziatore», in riferimento al Creatore in un passaggio corrotto del testo di Versione 1, come invece suggerisce Wakelnig, p. 75, n. 1.

3.2.2 I termini che esprimono eternità: AZALĪ e ABADĪ

| Versione 1 | Versione 2 |
|---|--|
| 1. Wakelnig, p. 70, 2 ²¹⁵ | 1. Badawī, 35, 9 ²¹⁶ |
| <i>in kāna miṭāl allaḍī ‘anhu al-‘ ālam miṭālan azaliyyan abadiyyan</i> | <i>in kāna miṭāl al-‘ālam azaliyyan</i> |
| <i>Se il modello da cui deriva il cosmo è eterno a parte ante e a parte post.</i> | <i>Se il modello del cosmo fosse eterno a parte ante</i> |
| 2. Wakelnig, p. 88, 10 | 2. Badawī, p. 40, 8 |
| <i>īdan kāna nafs al-kull azaliyya sarmadiyya</i> | <i>īdan kāna nafs al-kull azaliyyan</i> |
| <i>Allora l’anima del tutto è eterna a parte ante e a parte post</i> | <i>Allora l’anima del tutto è eterna a parte ante</i> |
| 3. Wakelnig, p. 64,6 | 3. Badawī, p. 34,1 |
| <i>inna awwal huggatin ā fī anna al- ‘ālam sarmadī</i> | <i>al-ḥuǧǧa al- ūlā min ḥuǧaǧ Ubruqlīs allatī yubarhinu bihā anna al-‘ālam abadī</i> |
| <i>ecco il primo dei nostri argomenti in favore dell’eternità del cosmo.</i> | <i>il primo degli argomenti di Proclo con cui dimostra che il cosmo è eterno.</i> |

Gli esempi della tabella mostrano che *abadī* e *azalī* furono selezionati da Ishāq in una più vasta gamma di varianti presenti in Versione 1, dove troviamo attestato l’uso di *Sarmadī*, *abadī* e *azalī* (li ritroviamo in es. 1 e es. 2) per indicare l’«eterno». Come mostra il Glossario, nella traduzione di Ishāq *azalī* è usato indistintamente per tradurre gli aggettivi αἰώνιος e αἰδιος che in greco fanno riferimento

²¹⁵ Altri esempi di endiade con l’utilizzo degli stessi termini si vedano in Wakelnig, pp. 70, 4-5; 9-10.

²¹⁶ Si noti la *brevitas* di Versione 2 e la sua maggiore aderenza al testo greco rispetto a Versione 1.

rispettivamente all'eternità nell'essere e nel tempo, mentre *abadī* è usato dal traduttore in corrispondenza dell'avverbio greco *ἀεί*, «sempre».

Secondo il *Libro delle Definizioni* del grammatico Ğurġānī il termine *azalī* indica ciò che permane infinitamente nell'essere del tempo *a parte ante*, mentre *abadī* ciò che ha durata infinita *a parte post*²¹⁷. Da *azalī* dipende il sostantivo *azaliyya*, che connotò, soprattutto in senso dispregiativo, da parte dei teologi, la visione eternalista dei filosofi che negarono la creazione *ex-nihilo*, ovvero che il cosmo ebbe un inizio, anche se, probabilmente per la mutua implicazione dei concetti *a parte ante* e *a parte post*, il termine venne a indicare anche la *post eternità*, secondo un significato attestato anche in Averroè²¹⁸.

Teologi e filosofi sono concordi nel riferire a Dio entrambi i caratteri di eterno *a parte ante* ed eterno *a parte post*, anche secondo l'accezione per cui nulla è a Lui precedente e successivo. Per i filosofi che aderirono al paradigma eternalista aristotelico, tuttavia, la preminenza della causa prima, Dio, sugli effetti non è intesa in senso temporale, ma ontologico: *azalī* e *abadī* indicano pertanto che non c'è nulla di precedente e anteriore a Dio in senso ontologico, mentre il cosmo è eterno in entrambe le direzioni solo dal punto di vista temporale.

Negli *Argomenti* procliani si afferma infatti in proposito che «*abadan*», «sempre», in riferimento al Creatore indica la permanenza della dimensione che gli è propria, il *dahr*, «eternità» che originariamente faceva riferimento al tempo in senso assoluto, ma che nella nostra traduzione indica l'estensione della presenza divina²¹⁹ che non è soggetta a tempo. Del cosmo si dice che è *abadan*, «sempre», solo rispetto al tempo, la dimensione che gli è propria.

È in particolare il termine *sarmadī*, attestato solo in Versione 1, a cedere il posto ad *abadī* in Versione 2, cfr. es. 3.

Azalī è il termine più ricorrente in entrambe le versioni, vertendo il tema principale degli *Argomenti* sulla dimostrazione che il cosmo non ebbe un principio

²¹⁷ La notizia è tratta da Anawatī, che la trae da p. 2 dell'opera che in arabo è detta *ma'rifāt*. Cfr. ANAWATI, *Un fragment perdu*. cit., p. 23, n. 3.

²¹⁸ S. VAN DER BERGH, *Abad*, in *EI*, I, p. 2.

²¹⁹ Cfr. *ma'rifāt*, p. 72, in G. C. ANAWATI, *Un fragment perdu*. cit., p. 23, n. 3.

temporale *a parte ante*: in termini procliani e platonici, infatti, l'incorruttibilità del cosmo è chiaramente affermata²²⁰.

In Versione 1 *abadī* e *sarmadī* o alternativamente *azalī* e *abadī* sono inoltre usati sotto forma di endiade (cfr. es. 1.), una particolare modifica sul testo greco di partenza, rilevata da Endress nelle traduzioni del "circolo di al-Kindī": il procedimento dell'endiade consiste nell'accostare a un termine un sinonimo o un altro termine a esso complementare, a scopo esegetico e per rafforzare un concetto.

Nel caso degli *Argomenti* l'utilizzo dell'endiadi sembra ribadire l'idea che il cosmo sia eterno nel tempo in assoluto, *a parte ante* e *a parte post*.

Ishāq evita l'endiade, con maggiore aderenza al testo greco, tranne in un caso in cui essa è presente anche in Versione 1: si tratta di un indizio ulteriore, rispetto a quelli rilevati da Rosenthal e Wakelnig, del fatto che la Versione 1 degli *Argomenti* potesse essere nota al celebre traduttore.

²²⁰ Mi discosto pertanto da Wakelnig secondo cui *azalī* potrebbe essere un'«aggiunta per adattare la terminologia». Sembra questo termine quello più significativamente connotato nell'ambito del dibattito sull'origine del cosmo in cui gli *Argomenti* si collocano. Cfr. Wakelnig, p. 65 n. 5.

3.2.3 I termini che descrivono l'istaurazione del cosmo *ḤUDŪṬ* e *MUḤDAT*

Il termine γένεσις è tradotto in Versione 2 con *hudūṭ*²²¹: Versione 1 non riporta il IX *Argomento* in cui γένεσις è presente, tuttavia in essa l'espressione *ḥudūṭ lahu* compare come variante di *muḥdat*²²² nella traduzione degli aggettivi verbali greci γενητός e ἀγενητος, «generato» e «ingenerato». Soprattutto negli *Argomenti* VI-VII e VIII, tali termini sono tradotti nella versione più antica degli *Argomenti* rispettivamente con *muḥdat* e *ḡair muḥdat*, che hanno una forma “passiva”, mentre nella traduzione attribuita a Ishāq è attestata anche la forma “attiva” *ḥādīt* e *ḡair ḥādīt*, come emerge dalla tabella sottostante e dal Glossario.

Versione 1

Versione 2

Wakelnig, p. 88, 2

Badawī, p. 40, 2-3

*al-‘ālam laysa bi-fasād, fa-lā
maḥāla annahu ḡayr muḥdat*

*al-‘ālam laysa lahu fasād, fa-
huwa ḡayr ḥādīt*

*Il cosmo non è corruttibile, Il cosmo non è corruttibile,
allora ne consegue che non è allora non è istaurato
istaurato*

Il termine *ḥudūṭ*, che traduciamo con «istaurazione», rappresenta un esempio di termini che, proprio in forza dell'impiego che ne fecero i traduttori legati ad al-Kindī, andarono a costituire il lessico filosofico «tecnico», cui la traduzione di Ishāq e la filosofia successiva è debitrice.

Il termine *muḥdat* o *ḥādīt* nell'ambito della speculazione filosofica e teologica assume il significato di qualcosa che «è stato fatto cominciare a essere», «comincia a essere». Il termine, infatti, può considerarsi la descrizione dell'effetto che ha l'azione del creatore espressa dal verbo *ibdā'*, «dare origine all'essere dal non essere».

²²¹ Cfr. Badawī, 42.8-9; Rabe, 313, 19-20.

²²² Cfr. Wakelnig, 86, 11.

È quanto afferma il *lisān al-‘arab* secondo cui, *al-ḥudūt kawn al-šay’ lam yakun, fa-ḥdaṭ Allāh wa-ḥadaṭ* che definisce *al-ḥudūt* è la «generazione di una cosa che non c’era, e che Dio ha istaurato e dunque è istaurata»²²³.

Sempre secondo il celebre dizionario arabo il verbo *ḥadaṭa* è sinonimo di *waqa’*, «succedere», e l’*ism fā’il ḥadīt* è in parte sinonimo di *ḡadīd*, «nuovo»: forse furono questi ad assegnare al verbo una connotazione occasionalistica, una connotazione assente in greco e presente in arabo, soprattutto in ambito teologico.

Negli *Argomenti* viene negato che il cosmo sia *muḥdaṭ*, «istaurato»: si dice chiaramente che esso è eterno *a parte ante* e *a parte post*, ergo non ha cominciamento né fine nel tempo *fī zamānin*.

Come ha mostrato Rashed, alcuni filosofi, avvalendosi dell’esegesi del primo riguardo al termine *γενητός*, «generato», usato nell’indagine sul senso della generazione del cosmo nel *Timeo* platonico, affermarono che il cosmo è *muḥdaṭ*, «istaurato», secondo il significato dell’espressione greca *γενητός κατὰ αἰτίαν*, «generato da una causa» nel suo essere, un’accezione condivisa sia da Filopono sia da Proclo.

Tale concezione appare prefigurare ciò che per Avicenna fu il «commencement essentiel» che «se rapport non pas à un commencement dans le temps, mais au contraire il s’oppose à celui-ci pour indiquer l’essentielle dépendance de l’effet vis-à-vis de la cause». *Ḥudūt* è pertanto, per il filosofo, l’effetto di una «production intemporelle que signifie faire acquérir l’être à una cose qui n’a pas en soi ce être non pas en tal temps à l’exclusion de tel autre, mais en tout temps»²²⁴.

A essere negata dai primi lettori degli *Argomenti* procliani fu proprio l’attribuzione al cosmo del significato di *muḥdaṭ*, «istaurato» in un tempo, secondo una processione temporale.

²²³ IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab* cit., p. 436.

²²⁴ A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, pp. 60-65.

3.2.4 Il lessico dell'essere: ANNIYYA e WUĞŪD

Una difficoltà con cui dovette scontrarsi il traduttore di Versione 1 fu la traduzione del verbo essere greco, i cui significati sono molteplici²²⁵.

In Versione 1 è attestato l'uso del termine *anniyya* per tradurre le forme verbali derivanti dal verbo τὸ εἶναι, mentre Ishāq gli preferisce *wuğūd*.

Ne proponiamo un esempio nella tabella sottostante:

| Versione 1 | Versione 2 |
|--|---|
| Wakelnig, p. 78, 5 | Badawī, p. 37, 8-9 |
| <i>in kāna al- fā'il ḡayr mutaḥarrīk, fa- huwa ḡayr mustaḥīl wa idā kāna ḡayr mustaḥīl, fa-innamā ya yaf'al min ḡihati anniyyatihi</i> | <i>al-fā'il, in kāna ḡayr mutaḥarrīk, fa-huwa ḡayr mutaḡayyir, wa idā kāna ḡayr mutaḡayyir fa-yaf'al bi-nafs wuḡūdihi</i> |
| <i>Se l'agente è immobile, è immutabile, e se è immutabile certamente agisce con il suo stesso essere.</i> | <i>Se l'agente è immobile, è immutabile, e se è immutabile, agisce con la sua stessa esistenza.</i> |

Il primo uso di *anniyya*, un neologismo²²⁶ creato a partire da *Ann*, congiunzione dichiarativa che in arabo significa «che», si trova attestato per la prima volta nella *Pseudo-Teologia* di Aristotele, come ha messo in luce Frank²²⁷.

Il termine corrisponde al greco τὸ εἶναι «l'essere» e τὸ ὄν «ciò che è». Nella traduzione della *Metafisica* il sostantivo corrisponde invece al greco τὸ τί ἦν

²²⁵ Sui significati filosofici espressi dal verbo essere greco cfr. C. H. KAHN, *The Greek verb To Be and the Concept of Being*, in «Foundations of Language», 2 (1966), pp. 245-65.

²²⁶ Il neologismo e la formazione di sostantivi astratti adeguati a tradurre il lessico filosofico greco è un tratto tipico del "circolo di al-Kindī", cfr. ENDRESS, *The Circle* cit., p. 59. Sulla creazione grammaticale e il valore semantico del termine *ID.*, *Proclus Arabus*. cit. pp.80-81; sulla vocalizzazione di *anniya* rispetto a *inniyya*, *ibid.*, pp. 85-86.

²²⁷ M. FRANK, *The Origin of the Arabic Philosophical Term anniyya*, in *Cahiers de Byrsa* 6 (1956), pp. 181-201, p. 185 (anche in *ID.*, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, I, a cura di D. Gutas, Variorum CS Series, 833, Ashgate 2005).

ἐῖναι, che indica l'«essenza», ciò che una cosa è. Si attesta dunque un'instabilità semantica del termine, che, secondo Hasnawi, spazia dal significato del greco ὅτι ἐστὶ «che è» a quello di «essere in realtà», assumendo dunque valore di copula cui si riconosce un senso veritativo²²⁸.

Come ha mostrato D'Ancona²²⁹, nella pseudo-*Teologia* di Aristotele il termine assume soprattutto il secondo significato, in quanto si trova accompagnato dall'aggettivo *ḥaqqiyya*, «reale, vero», nella traduzione del greco τὰ ὄντως ὄντα, *al-anniyya al-ḥaqqiyya* «gli esseri reali», oltre a essere usato per definire il principio primo: *al-anniyya al-ūlā al-ḥaqq*, «l'Essere primo e vero». In quanto tale, l'Essere primo si effonde su tutti gli esseri reali in maniera atemporale, come si evince dal passo seguente tratto dalla pseudo-*Teologia* di Aristotele²³⁰:

You must dismiss from your imagination all coming into existence in time (*kawn bi-l-zamān*), if you wish to know how the true everlasting noble essences (*anniyya*) were originated from the First Originator.

La studiosa mette in luce come nello pseudo-epigrafo in esame *anniyya* esprima qualcosa che «really is, that escapes the instability in our judgement precisely because it escapes the instability in its nature»²³¹. L'essere vero è dunque, secondo lei, quello che si contrappone al regno della *doxa*, il mondo del divenire, una distinzione platonica alla base del *background* culturale dei traduttori arabi.

Il termine è usato in modo analogo anche nella traduzione araba degli *Elementi di Teologia* di Proclo: come ha mostrato Endress, il traduttore adotta il termine *anniyya bi-ḥaqqin*²³² «essere vero, dotato di verità» per tradurre τὸ ὄντως ὄν «ciò che è in realtà», in un senso analogo a quello della pseudo-*Teologia*²³³.

²²⁸ A. HASNAWI, “*Anniyya ou Inniyya (essence - existence)*”, in S. Auroux (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle - Les Notions Philosophiques - Dictionnaire*, vol. I, PUF, Paris 1990. S. M. AFNAN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, pp. 94-97, G. ENDRESS - D. GUTAS, *A Greek & Arabic Lexicon (GALex). Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, vol. I, Brill, Leiden 2001, pp. 428-36.

²²⁹ D'ANCONA, *Platonic and Neoplatonic Terminology* cit., pp. 23-47.

²³⁰ Lewis, p. 275; Badawī, p. 114, 14-15.

²³¹ D'ANCONA, *Platonic and Neoplatonic Terminology* cit. p. 28.

²³² ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 93-99; Bardenhewer, 61.11, corrispondente a *El. di Teologia* 88, ed. Dodds, 80.25.

²³³ ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 93-99.

Alla luce di quanto detto, è possibile cogliere nella stabilità legata al significato della radice concreta del termine arabo *wuġūd* una ragione che può avere giocato a favore della scelta di Ishāq di impiegarlo per tradurre l'«essere» definito in tal senso. Come si vede dal passo citato, negli *Argomenti* è attestato, infatti, il ricorso a *mawġūd* in riferimento sia al Creatore sia al cosmo: come negli pseudo-epigrafi aristotelici. È tuttavia operata una distinzione tra l'essere del creatore e quello del cosmo, in quanto uno, avendo l'eternità nell'essere, è *abadan mawġūd* «sempre esistente», mentre il secondo è sempre «mutakawwin», «generato», e dunque ha stabilità solo grazie alla sua causa:

fa-yaġib an yakūn (al-ḥāliq) abadan yaḥlaq wa-abadan al-kull maḥlūqan wa abadan al- ālam mawġūdan, kamā anna al-ḥāliq abadan ḥāliq. ġayr an al-ḥāliq abadan mawġūd wa al-ālam abadan mutakawwin.

Fa-inna ma'nā «abadan» laysa huwa fiḥumā ġamī'an ma'nā wāḥid, bal ma'nāhu fī al-ḥāliq al-dahr wa-al-azaliyya, wa-ma'nāhu fī al-ālam al-zamān alladī lā nihāyya lahu. min qibal an al-musāwwiq li-l-mawġūd huwa al-dahr wa-al-azaliyya wa-musāwwiq li-l-mutakawwin huwa al-zamān

È necessario che stia sempre creando, e che il tutto sempre sia creato, e che il cosmo esista sempre, come il creatore (*ḥāliq*) è sempre creatore. Tuttavia il creatore è sempre esistente (*mawġūd*), mentre il mondo è sempre generato (*mutakawwin*), e il significato di 'sempre' (*abadan*) non è in entrambi un unico medesimo significato: il suo significato rispetto al creatore è l'eternità (a parte ante e a parte post) (*al-dahr wa-al-azaliyya*), mentre rispetto al mondo è il tempo infinito (*al-zamān alladī lā nihāyya lahu*), per il fatto che ciò che va di pari passo con ciò che è esistente è l'eterno, mentre ciò che va di pari passo con ciò che è generato è il tempo.

Si noti che in Versione 1 è assente la distinzione tra «essere in senso proprio», eterno nella sua stabilità, e essere continuamente generato (*mutakawwin*), «eterno nel tempo». Ci si limita a parlare di «colui che è produce e ciò che è prodotto», nei termini che sono propri di Versione 1.

Wuǧūd in Versione 1 è usato, come in altre traduzioni del circolo di al-Kindī, anche per indicare «possesso», ἔξις, contrapposto a «privazione», στέρησις²³⁴, espressa con l'arabo *'adam*, mentre in Versione 2 tale impiego non è attestato.

Nel circolo di al-Kindī *wuǧūd* nel senso di «possesso» era concorrente di *malaka*, ed è forse per la maggiore aderenza semantica di questo secondo termine arabo a quello greco che è esso a ricoprire questo significato nella traduzione di Ishāq, così come nella versione dei *Topici* aristotelici a opera del coevo e non meno celebre medico e traduttore Abū 'Uṭmān Dimašqī.

²³⁴ Esempi di questo uso di *wuǧūd* in al-Kindī si trovano in *Rīda*, p. 125.4-5.

3.2.5. Altre «guide fossili» del “Circolo di al-Kindī”

Ci sono altri termini presenti in Versione 1 che attestano il legame del suo traduttore al *background* kindiano.

3.2.5.1.

In Versione 1 sono attestati i termini *falak* e *samā'* per tradurre il termine greco οὐρανός «cielo». *Al-falak* è la parola di origine persiana da cui in arabo deriva il termine *al-falakiyya*, «astronomia», la “scienza del cielo” di cui i persiani furono tramiti verso i loro conquistatori arabi. Il termine *falak* è usato nella prima versione araba del *De Caelo* e negli scritti kindiani. Come ha notato Wakelnig²³⁵, in *Ishāq falak* scompare in favore del termine *samā'*, tuttora utilizzato in arabo per indicare il «cielo».

3.2.5.2

Endress ha sottolineato come le versioni arabe del “circolo di al-Kindī” siano caratterizzate dalla presenza di calchi e prestiti dalla lingua greca e siriana. In Versione 1 troviamo il termine siriano *mīmar*, corrispettivo di λόγος, «discorso», parola che si trova in testa agli *Argomenti* tramandati in greco da Filopono. *mīmar*, che compare anche nella coeva pseudo-*Teologia* di Aristotele²³⁶. È un termine tratto dalla scienza logica, che fu coltivata dai cristiani di lingua siriana per almeno due secoli prima delle traduzioni greco-arabe. In Versione 2 tale termine scompare, come del resto le introduzioni del traduttore in cui esso era inserito.

3.2.5.3

In Versione 2 troviamo *lā murattab* ‘*alā nizām* oppure *lā manzūm* e *manzūm* in corrispondenza del greco τὸ ἄτακτον, τεταγμένον, per esprimere rispettivamente il concetto di «non ordinato» e «ordinato»²³⁷.

Nella versione 1 in corrispondenza dei medesimi termini greci sono attestati *mā lā ‘alā ṭaqṣ*, «non ordinato», e ‘*alā ṭaqṣ* o *muṭaqqṣ* «ordinato».

²³⁵ Wakelnig, p. 59.

²³⁶ Zimmermann analizza tale termine in *The Origins*. cit, pp. 152-153.

²³⁷ Cfr. Badawī, 41, 7, 21.

Si tratta di termini derivati da *ṭaqṣ*, calco del greco τάξις, «ordine», soppiantato da *Iṣḥāq* in favore del termine arabo *nizām*. L'attestazione di questi calchi dal greco rafforzano l'idea che Versione 1 sia nata in ambito kindiano: essi infatti compaiono anche nelle *Quaestiones* arabe di Alessandro di Afrodisia e nella pseudo-*Teologia* di Aristotele, il cui legame con il *faylasūf* è stato provato²³⁸.

3.2.5.4

In Versione 1 compaiono in corrispondenza del greco οὐδέποτε, «mai», un termine che rafforza la negazione in senso assoluto, i termini *al-battat* e *qatṭ*, che seguono la negazione *lā* (quando il verbo è al presente) e *lam* (quando il verbo è al passato): *lā ... al-battat* e *lam ... qatṭ*²³⁹. Si tratta di avverbi che fanno parte della terminologia delle traduzioni kindiane, di cui Endress sottolinea il carattere enfatico²⁴⁰.

In corrispondenza di essi in Versione 2 si trovano le perifrasi *lā ... fī ḥālin min al-āḥwuāl* e *lā ... fī kulli ḥāl*²⁴¹, forme di espressione che entrarono a far parte della lingua *standard*.

3.2.5.5

In Versione 1 in corrispondenza del greco ἀεί «sempre» si alternano *lam yazal*, *abadan* e *azmānan*, o *bi-l-azmān*, termini dalla forte connotazione continuativa, usati anche in endiade²⁴².

Nella versione di *Iṣḥāq* si attesta prevalentemente l'uso di *abadan*, nel generale tentativo del traduttore di usare un solo termine in corrispondenza dello stesso termine greco.

I termini impiegati per tradurre il greco ποτε, «a un dato momento», sono espressi nella versione attribuita a *Iṣḥāq* prevalentemente con il termine *ḥīm*, che esprime durata temporale. In versione 1 compare invece il termine *marra*, «una volta» seguito in taluni casi da alcuni termini che connotano l'avverbio in senso

²³⁸ Cfr. Wakelnig 92, 11; 94, 11. Sul ricorso a tali termini nelle suddette traduzioni cfr. ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 131-132.

²³⁹ Per esempio si veda Wakelnig, p. 78, 9-11.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 158-9.

²⁴¹ Badawī, p. 37, 12-14,

²⁴² Wakelnig, pp. 72, 4; 78, 8. Cfr. *Ibid.*, p. 76, 4-5 sull'endiadi di *lam tazil* e *abadan*, assente in *Iṣḥāq* e nel testo greco, che presentano rispettivamente solo *abadan* e ἀεί, cfr. rispettivamente Badawī, 37, 1-2 e Rabe, p. 43, 3-4.

durativo. Si tratta di un esempio delle modifiche esegetiche apportate dai primi traduttori arabi messe in luce per la prima volta da Endress²⁴³.

La combinazione di diverse varianti sembra infatti servire al primo traduttore per enfatizzare la non-temporalità dell'atto creatore sostenuta da al-Kindī e recepita, forse proprio attraverso gli *Argomenti* procliani arabi, da alcuni filosofi citati²⁴⁴.

3.2.5.6

In Versione 1 è attestato l'avverbio *iḍṭirāran*, usato come formula conclusiva di un ragionamento anche nella *Filosofia Prima* di al-Kindī. In Versione 2 tale avverbio scompare in favore del corradicale *ḍārūratan*.

²⁴³ Endress ne parla diffusamente nel suo *Proclus Arabus*, pp. 194-241.

²⁴⁴ Cfr. Wakelnig, pp. 72, 4. Il primo traduttore afferma che il creatore «non crea a un dato tempo» nel senso che non agisce *marra ba'd uḥrā* «una volta dopo l'altra». Si nega dunque il connotato temporale nella creazione del cosmo, che, a differenza della generazione naturale, non avviene «a poco a poco», legittimando in tal modo l'interpretazione del senso di «eterno» come «non generato in un tempo».

3.2.6 Adattamenti dottrinali, aggiunte e omissioni

Si tratta di un'importante caratteristica delle versioni legate al circolo di al-Kindī, caratteristica cui la traduzione di Ishāq appare debitrice.

Gli adattamenti e le aggiunte sono spesso state usate dai primi traduttori a scopo esegetico, ovvero per chiarire il senso di alcuni termini o concetti greci. Per quanto non abbiamo il testo greco del primo argomento e, dunque, non possiamo verificare che si tratti di un'aggiunta a esso, riteniamo plausibile che il passo seguente sia un'inserzione volta a chiarire che il senso di *sarmādī azlī*, «eterno a parte ante e a parte post» riferito al cosmo, significa «privo di principio e fine in un tempo», un concetto importante per l'interpretazione che di esso diedero i filosofi come Ibn Suwār²⁴⁵:

wa idā sammaytuhu [al-'ālam] sarmadiyyan azaliyyan fa-innamā idhab min-hu ilā mā lā ibtidā' la-hu fī zamānin wa lā ḡāyya.

E se l'ho chiamato [il cosmo] eterno a parte ante e a parte post, fai riferimento a ciò che non ha un inizio e fine in un tempo.

A rafforzare l'ipotesi che si tratti di una “spiegazione” aggiunta dal traduttore al testo greco è la sua assenza in Versione 2, in generale più fedele al testo greco.

L'adattamento dottrinale più importante delle dottrine procliane rilevato nella traduzione degli *Argomenti*, ravvisabile anche nel *Liber de Causis* e in generale nel *Proclus Arabus*, è l'identificazione della causa prima con il Dio coranico, cui è assegnata la funzione creatrice del δημιουργός procliano, una delle ipostasi, ovvero dei gradi di realtà che secondo Proclo separano il primo principio e il cosmo e che perciò non coincide affatto con il primo principio. Come nel *Proclus Arabus* le ipostasi neoplatoniche non sono eliminate, ma sono ridotte all'Intelletto e all'Anima, come per Plotino, le cui teorie erano note attraverso le traduzioni delle *Enneadi*.

²⁴⁵ Wakelnig, p. 64, 6-7; traduzione inglese p. 65.

Come nella pseudo-*Teologia* di Aristotele e nel *De Causis*, tale adattamento è ottenuto attraverso aggiunte o modifiche al testo greco: in entrambe le versioni degli *Argomenti* procliani, infatti, il δημιουργός procliano è definito *ḥāliq* e *Bāri'*, i termini che per eccellenza indicano il Dio Creatore nel Corano e nell'Islam. Soprattutto in Versione 1 compaiono espliciti riferimenti ad *allah ta'ālā*, «Dio Altissimo», come emerge dal passo seguente²⁴⁶:

allah ta'ālā lam yazal abadan sāni 'an wa-al ḥalq lam yazal abadan maṣnū'an

«Dio Altissimo (*allah ta'ālā*) è sempre produttore, incessantemente, e la creazione è sempre prodotta, incessantemente»

Inoltre, il traduttore di Versione 1 opera delle vere e proprie aggiunte sul tema delle qualità o attributi (*ṣifāt*) di Dio:

al-mīmar al-rābi', fī anna al-fa 'il al-ḥaqq ḡayr mutaharrik li-ṭḡād šay an min al- āšiyā' al-maṣnū'a bal huwa tāmm (...) wa-huwa ta'ālā ḡanī fī ḡamī' ṣifātihi

Il quarto discorso secondo cui l'Agente è immobile quando pone in essere uno dei suoi prodotti: è, invece, perfetto, altissimo ed esente da bisogno (*ḡanī*) in tutte le sue qualità (*ṣifāt*).

Il passo citato è un esempio delle aggiunte, tipiche di Versione 1 e del tutto assenti in Versione 2, che fungono da titoli riassuntivi dell'*Argomento*. Endress è stato il primo a individuare in questo elemento un tratto tipico del circolo kindiano, che collega le traduzioni alla letteratura di commento tardo-antica. Tali aggiunte compaiono anche nella traduzione di alcune parti del *De aeternitate mundi contra Proclum* di Filopono, come ha mostrato Hasnawi, mentre gli studi di Zimmermann e D'Ancona le hanno rilevate negli pseudo-epigrammi aristotelici più importanti²⁴⁷.

Un'altra caratteristica delle traduzioni kindiane, attestate anche nelle versioni arabe degli *Argomenti* di Proclo, sono le omissioni che, come afferma Hasnawi, hanno come scopo la «simplification»²⁴⁸ di dottrine ritenute complesse, o l'armonizzazione dottrinale con il dogma musulmano, come nel caso della mancata

²⁴⁶ Wakelnig, p. 68, 4-5, come anche a p. 80, 6.

²⁴⁷ ENDRESS, *Proclus Arabus* cit., pp. 194-241, HASNAWI, *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon* cit., p. 63.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

traduzione dei passi contenenti riferimenti alle innumerevoli ipostasi del primo principio nei testi procliani.

In Versione 1, in proposito, è eliminato *in toto* un riferimento alle Muse del *Timeo* platonico²⁴⁹, a cui Proclo fa esporre il principio secondo cui «ogni essere corruttibile è generabile»²⁵⁰.

Se il traduttore di Versione 1 eliminò, dunque, le palesi allusioni a un contesto politeista, Ishāq mostrò di avere fatto propria la tecnica dell'adattamento del predecessore, e tradusse il testo greco sostituendo le Muse con quello che egli probabilmente identificò con il loro corrispettivo islamico: il *wahī*, l'ispirazione attraverso cui Dio comunica il suo messaggio a persone elevate tra gli uomini, come i profeti²⁵¹.

Nella traduzione del IX argomenti, assente in Versione 1, il traduttore sostituisce gli angeli agli dei menzionati nel testo greco, definendo il cosmo invece che un «dio beato», come affermarono Platone e Proclo, *aḥad al-su'adā' al-malā'ika*, «uno dei beati, al pari degli angeli».

Anche Ishāq accetta dunque di intervenire sul testo greco quando lo ritiene determinante per la comprensione e l'accoglienza del messaggio rivolto a un pubblico di lingua araba e di fede musulmana²⁵².

²⁴⁹ Cfr. WAKELNIG, p. 89, n. 33 in cui la studiosa nota che il riferimento a questo punto del testo greco è assente.

²⁵⁰ Il testo greco si trova in Rabe, p. 120, 6-11.

²⁵¹ Cfr. Badawī, p. 40, 1. Nel Corano si trova il verbo corradicale di *wahī* che esprime la comunicazione di un messaggio da parte di Dio ai profeti: «Ti abbiamo trasmesso [la rivelazione] come la demmo a Noè e ai profeti dopo di lui. E abbiamo trasmesso [la rivelazione] ad Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e alle Tribù, a Gesù, Giobbe, Giona, Aronne, Salomone, e a Davide demmo il Salterio» (Cor: 4, :163), «E quando ho ispirato gli apostoli a credere in Me e nel Mio messaggero» (Cor: 5, 111), «Ispirammo la madre di Mosè ad allattarlo» (Cor: 28, 7).

²⁵² Badawī, 42, 5. testo greco Rabe, IX 313, 13-16.

PARTE QUARTA

4.1 Traduzione degli *Argomenti* di Proclo attribuiti a Ishāq

4.1.1 Il primo argomento²⁵³

Il primo degli argomenti di Proclo con cui dimostra che il cosmo è eterno

Disse: il primo degli argomenti con cui dimostriamo che il mondo è eterno è preso dalla generosità del Creatore, e non c'è persuasione più certa di questa nella dimostrazione sul tutto: che esso è speculare a ciò da cui dipende: l'ha prodotto il Vero, dipendendo da Lui la sua esistenza. Infatti, poichè dalla sola generosità deriva la generazione del tutto, è stato prodotto perchè non è lecito che sia detto che l'ha creato se non per la generosità e, non essendo a un dato tempo generoso e a un dato momento non generoso, è sempre causa dell'esistenza del cosmo, essendo l'essere del mondo corrispondente all'essere del Creatore, allora noi non troviamo nessuna congruenza tra il fatto che abbia prodotto il mondo proprio perché è generoso ma che non lo produca sempre, essendo sempre generoso. Essendo sempre generoso, sempre ama che tutte le cose siano conformi a Lui, e amando che tutte le cose siano conformi a Lui, allora può rendere tutte le cose conformi a lui, essendo Signore e Padrone di tutte le cose. E se ama che tutte le cose siano conformi a Lui e può rendere tutte le cose conformi a lui, allora sempre le produce. Infatti, tutto ciò che non produce, di cui cessa l'atto: o è perché non vuole produrre, è o perché non può produrre,- ammesso che Egli sia tra gli esseri soggetti a una delle due alternative. E se l'Altissimo Creatore per la sua generosità produce il cosmo, lo produce sempre: allora il cosmo non è generato a partire da un tempo ed è incorruttibile nel tempo. Infatti il dire che non può fare ciò che vuole è tra le cose che merita di essere disprezzata, perché segue che [il Creatore], qualora a un dato tempo possa e a un dato tempo non possa, non sia inalterabile o impassibile, e infatti la sua perdita di potenza è causa dall'essere soggetto ad

²⁵³ Il testo degli *Argomenti* edito da Badawī si trova al termine del presente lavoro. Per consultarlo è sufficiente fare riferimento alle pagine e alle righe indicate in nota all'inizio della traduzione di ogni argomento. Le pagine indicate sono quelle del testo arabo (si trovano pertanto collocate in alto), il primo si trova in Badawī, pp. 34, 1-35, 8.

affezione, e ciò che muta dall'impotenza è alterato, poiché la potenza e l'impotenza rientrano nella categoria della qualità, e l'alterazione è il mutamento quanto alla qualità. E se sempre può creare e sempre vuole creare, è necessario che stia sempre creando, e che il tutto sia sempre creato, e che il cosmo esista sempre, come il creatore è sempre creatore. Tuttavia: il creatore è sempre esistente, mentre il mondo è sempre generato. Il significato di 'sempre' non è, però, in entrambi un unico medesimo significato: il suo significato rispetto al creatore è l'eternità *a parte ante* e *a parte post* (*al-dahr wa-al-azaliyya*), mentre rispetto al mondo è il tempo infinito, per il fatto che ciò che va di pari passo con ciò che è esistente è l'eterno, mentre ciò che va di pari passo con ciò che è generato è il tempo.

4.1.2 Il secondo argomento²⁵⁴

Se è il modello del mondo eterno, e il significato della sua essenza è che è un modello, e non secondo accidente, ma per sé stesso ha questa potenza, essendo cioè modello con la sua stessa esistenza, e non secondo accidente ma per se stesso ha questa potenza, poichè la sua esistenza è eterna, non c'è dubbio che sia eternamente modello. E se il significato di essere modello eternamente è che lo è eternamente, bisogna di necessità che anche l'immagine sia eterna. Infatti il modello si definisce in relazione all'immagine: se non c'era un tempo i cui l'immagine non c'era, nemmeno c'è un tempo in cui non c'è, affinché non accada che il modello non esista, quando non l'immagine non ci sia, o ci sia il modello non essendoci un'immagine. Delle cose dette in relazione e in riferimento al proprio termine correlativo, non è possibile che ne esista una senza l'altra. Allora, se il modello eternamente è modello, il cosmo c'è sempre, immagine di un modello che è eterno.

²⁵⁴ Badawī, pp. 35, 9-35, 17.

4.1.3 Il terzo argomento²⁵⁵

Disse: se il Creatore Altissimo certamente è creatore di qualcosa, o è in atto creatore di ciò, sempre, o in potenza, poichè certamente lo crea a un dato momento, non sempre. E se il creatore attuale è sempre creatore, anche la creatura sarà sempre creatura attuale. E ciò per il fatto che, come Aristotele disse, se la causa è attuale, anche l'effetto è, allo stesso modo, attuale. In questo modo se il costruttore fosse costruttore attuale, anche ciò che viene costruito sarebbe costruito attualmente, e se ciò che guarisce, guarisce la salute attualmente, anche a colui che è guarito sarà restituita la salute attualmente. E anche Platone nel suo libro, noto come, *Filebo*, disse che ciò che produce non produce ciò di cui già si è compiuta la generazione e nemmeno una cosa che sarà generata, ma produce una cosa che è generata ed è. E se la creatura non fosse attuale, anche il creatore non sarebbe affatto creatore attuale, ma se non fosse creatore attuale, sarebbe così creatore potenziale, e la sua esistenza precederebbe la creazione.

E Aristotele disse anche che tutto ciò che è potenzialmente qualcosa, certamente diventa quella cosa attualmente attraverso qualcosa che è attualmente quella cosa e che, in forza di questo, la fa passare da potenziale ad attuale: e così avviene nel freddo, nel bianco e nel nero. Allora anche il creatore diventa attualmente creatore dopo che è stato creatore potenziale, attraverso un altro principio attualmente creatore che ha reso creatore attuale questo creatore, che prima era creatore potenziale.

E se quel creatore fosse sempre causa attuale del fatto che questo sia sempre creatore, questo sarebbe sempre creatore, per il primo assioma secondo cui fu stabilito che, qualora la causa sia attuale, anche il suo effetto sia attuale. Allora anche la creatura esiste sempre. Ma se anche quel creatore potenziale fosse causa del fatto che questo creatore crei, anch'esso avrebbe bisogno di qualcos'altro che lo renda in grado di far creare questo creatore, per il secondo assioma secondo cui fu stabilito che tutto ciò che è potenziale ha bisogno di ciò che è in attuale per diventare attuale. E questo ragionamento che ci conduce a risalire alla causa della causa non cessa, mentre cerchiamo una causa del fatto che diventi attuale questa causa potenziale cui rivolgemmo la nostra indagine. O procediamo all'infinito nel

²⁵⁵ Badawī, pp. 35, 18-37, 6.

risalire alla causa della causa, o giungiamo a riconoscere una causa che esiste sempre attualmente. E, qualora abbiamo riconosciuto ciò, segue che le cose da essa causate esistano sempre in atto, e che il mondo sia sempre creato, essendo già stato mostrato che anche il creatore è sempre creatore, ammessi i due assiomi sopra esposti: uno secondo cui ciascuna delle due cose che rientrano nella categoria della relazione reciproca è nello stato dell'altra, se in potenza, in potenza, se in atto, in atto, e l'altro assioma secondo cui tutto ciò che è in potenza si trasforma in ciò che è attuale attraverso qualcosa che è attualmente quella cosa, essendo prima ciò potenzialmente e, diventando, poi, attualmente sua causa.

4.1.4 Il quarto argomento²⁵⁶

Tutto ciò che è generato da una causa immobile è nella sua esistenza immobile. Infatti se ciò che produce è immobile, è immutabile, e se è immutabile, produce con la sua stessa esistenza, senza passare dal produrre al non produrre, nè dal non produrre al produrre. Poiché, se si verificasse tale passaggio, accadrebbe in esso un mutamento, per il passaggio da uno stato all'altro. E, qualora accadesse in esso un mutamento, non sarebbe immobile. Così se una cosa è immobile, o non produce mai, o produce sempre, così da non essere in movimento, producendo a un dato tempo. Quindi, qualora ci fosse causa immobile di qualcosa, non essendo stata né causa di esso mai, né causa di esso a un dato momento, sarebbe sempre causa di questo, e se così fosse, sarebbe causa di esso incessantemente. Se dunque la causa del tutto è immobile, perchè non si verifichi che, essendo in movimento, sia prima imperfetta e poi diventi perfetta, -ogni movimento infatti è un atto imperfetto-, e perchè, essendo in movimento, non abbia bisogno del tempo e non vada di pari passo con il tempo, è necessario che il tutto sia eterno, essendo stato generato proprio da una causa immobile. E se qualcuno ritenesse l'affermazione secondo cui solo la causa del tutto è eterna, mentre il mondo non è eterno, una manifestazione di pietà religiosa e vicinanza a Dio Altissimo, starebbe in realtà sostenendo la necessità che la causa, che è Dio Altissimo, sia in movimento, e non immobile. E qualora dicesse, quanto a Lui, che è in movimento, non immobile, avrebbe detto che non è sempre perfetto, ma a un dato momento mancante, per il fatto che ogni movimento è un atto imperfetto, e che ha bisogno di ciò che è inferiore a lui, intendo il tempo, per il movimento. Ma se dicesse che Egli è a un dato momento imperfetto e non sempre perfetto, e che Egli ha bisogno di ciò che Gli è inferiore, scambierebbe con la vicinanza lontananza e distanza, e con la pietà religiosa empietà e dissolutezza.

²⁵⁶ Badawī, pp. 37, 7-38, 6.

4.1.5 Il quinto argomento²⁵⁷

Il cielo e il tempo sono simultanei, non c'è il cielo a meno che non ci sia il tempo, né il tempo a meno che non ci sia il cielo. E non esisteva un dato momento in cui il tempo non c'era, né esiste un dato momento in cui non c'è tempo. Infatti, se ci fosse stato un dato momento in cui non c'era tempo, apparentemente quando non c'era tempo ci sarebbe stato tempo, perchè ciò di cui si dice che esiste «a un dato momento», è detto esistere a un momento per il fatto che in un dato momento non esiste, <cioè> non esistendo né sempre né mai: il suo sarebbe dunque uno stato intermedio tra i due. Quando ci fosse un dato tempo, ci sarebbe tempo.

E se c'è un dato momento in cui non c'è tempo, così che un «dato momento» passi dall'essere a un dato momento al non essere a un dato momento, allora il «dato momento» della non esistenza del tempo era «un dato momento» in cui non c'era tempo - «un dato momento » è indicativo di tempo. Se dunque non c'era un dato momento in cui non c'era tempo, né c'è un dato momento in cui non c'è tempo, - infatti l'assenza del tempo in entrambe le direzioni va di pari passo con l'esistenza di un «dato momento», e il quando è indicatore di tempo, allora il tempo esiste sempre. E infatti opposto di «a un dato momento» è o il «sempre» o il «mai», tuttavia il nostro dire «mai» è impossibile. Senza dubbio il tempo esiste. Il tempo allora esiste sempre. E il cielo è simultaneo al tempo: infatti esso è misura del movimento del cielo, come l'eterno è misura della vita del vivente in sé, e anche da questo risulta chiaro che il tempo esiste sempre, affinché non avvenga che l'eterno non sia modello di qualcosa, se il tempo non esistesse, esistendo l'eterno, o esso non abbia durata eterna, passando dal non essere modello all'essere modello, o dall'essere modello al non essere modello. E il cielo allora c'è sempre come il tempo, poiché essi hanno la stessa origine: non essendo stato esso [il cielo] generato prima del tempo, né dopo di esso, ma, come egli disse: esso c'era e c'è per tutto il tempo.

²⁵⁷ Badawī, pp. 38, 7-39, 4.

4.1.6 Il sesto argomento²⁵⁸

Se solo il Creatore può connettere il cosmo, allora Lui solo potrà dissolvere il cosmo. Infatti non può dissolverlo –come disse-, se non chi lo connesse, perché in ogni cosa è proprio colui che conosce la connessione a conoscere la dissoluzione, e colui che è in grado di compiere la dissoluzione è colui che conosce la dissoluzione, mentre il Creatore non dissolverebbe il cosmo perché egli è Colui che dice: «ciò che è ben assemblato, bene armonizzato, non lo vuole dissolvere se non un malvagio». Essendo tuttavia impossibile che il bene vero diventi malvagio, è impossibile che dissolva il cosmo. Infatti né è possibile che lo dissolva un altro, perché solo il Creatore è colui che può dissolverlo, né che il Creatore lo dissolva, perché ciò che è ben composto non lo dissolve se non un malvagio. Allora o non lo compose come si deve, e in tal caso non sarebbe un ottimo artefice, oppure lo compose come si deve e non lo dissolverebbe, a meno che non fosse diventato malvagio, ma questo non è possibile. Così il tutto è indissolubile: allora è incorruttibile, e quindi non è istaurato, perché anche Platone crede che tutto ciò che è istaurato sia corruttibile, infatti disse che tutto ciò che è istaurato ha corruzione, come Socrate disse nel *Timeo*, avendo fatto risalire ciò non a se stesso, ma all'ispirazione divina, e guardatosi dal deviare da questo principio per credere che qualcosa che non si corrompa. sia istaurato Se questo discorso è vero, allora ciò che non ha corruzione non è istaurato. Il cosmo non ha corruzione, così non è istaurato, così il cosmo è eterno (*a parte ante* e *a parte post*), non essendo istaurato ed essendo incorruttibile.

²⁵⁸ Badawī, pp. 39, 5-40, 4.

4.1.7 Il settimo argomento²⁵⁹

Se l'anima del tutto non è istaurata ed è incorruttibile, anche il mondo è istaurato e incorruttibile. Infatti la definizione di essa, come la definizione di ogni anima, è che si muove di per sé, e ogni cosa che si muove di per sé è fonte e principio di movimento. Infatti non è principio di movimento con un atto di volontà, ma con il suo essere che si muove di per sé. Se allora l'anima del tutto è eterna, è necessario che il tutto sia sempre mosso da essa, cioè dal principio che si muove di per sé.

L'anima non è istaurata ed è incorruttibile perché si muove di per sé. Allora il tutto non è istaurato ed è incorruttibile. Da ciò è chiaro che ogni anima dapprima ha occupato un corpo eterno che (essa) muove sempre, e se occupasse corpi corruttibili, muoverebbe questi corpi attraverso ciò che da lei è mosso sempre.

²⁵⁹ Badawī, p. 40, 5-14.

4.1.8 L'ottavo argomento²⁶⁰

Se tutto ciò che è corrotto è corrotto da qualcosa di estraneo a esso, che subentra in esso, ed è corrotto in qualcosa di estraneo, ma non c'è nulla di esterno al tutto, nè estraneo a esso, ma esso è comprendente tutte le cose, essendo composto dalle totalità delle cose e perfetto, racchiudendo cose perfette, né c'è qualcosa di estraneo al tutto, né qualcosa di estraneo in cui si corrompa o da cui sia corrotto. Perciò è incorruttibile, e perciò stesso non istaurato. Infatti tutto ciò che è generato è generato da qualcosa che era estranea in precedenza: allora c'è qualcosa di estraneo al tutto e questo è esterno a questo generato. Da ciò segue che qualcosa di esterno al tutto, prima che il tutto fosse generato, era estraneo al tutto. Ma se ciò fosse, per il tutto ci sarebbe un contrario da cui è stato generato, tuttavia i contrari sono generati gli uni dagli altri e mutano gli uni negli altri, ed essi seguono due percorsi, essendo tra due cose, come mostrò Platone nel suo libro noto come *Fedone*, attraverso molti discorsi: ognuno dei due contrari passa al suo reciproco affinché la natura non sia manchevole, e, invero, “non disposto in ordine” è opposto a “disposto in ordine”.

E se ciò accadesse nel passaggio della privazione e del possesso, e passasse dalla privazione al possesso, il primo significato sarebbe, infatti, più impossibile, e per questo ci sono tipi di privazione che non passano a possesso. E, essendo stato generato quello che è più impossibile, tanto più sarebbe generato ciò che è più possibile, così che l'ordinato passi al disordinato, cosa che procede secondo natura e secondo la volontà di dio altissimo. Infatti colui che fa ciò che è più impossibile, tanto più fa ciò che è più possibile. Se questi sono contrari, e la loro legge è quella che vige in tutti i contrari, allora anche il tutto passa al suo contrario, da cui è stato generato. Ma è stato già dimostrato che il tutto è incorruttibile, e non passa a ciò che gli è contrario, allora nemmeno è stato generato. Così il tutto è eterno, e non è possibile che per uno dei due ci sia un passaggio verso l'altro, mentre per l'altro no, né è possibile quanto alla privazione, né, quanto al possesso, che ci sia il passaggio dalla privazione al possesso e non ci sia dal possesso alla privazione. Infatti in

²⁶⁰ Badawī, pp. 40, 15-41, 22.

alcune cose non c'è un passaggio dalla privazione al possesso, mentre, quanto a i contrari, c'è per essi un passaggio reciproco dagli uni agli altri, come disse Socrate nel libro fatto risalire a Fedone. Allora o il tutto non è incorruttibile o è tanto più ingenerato, sia che “non ordinato” sia contrario a “ordinato”, sia che “non ordinato” sia privazione di “ordinato”.

4.1.9 Il nono argomento²⁶¹

Tutto ciò che è corrotto è corrotto da un difetto in esso. Infatti non conviene che una cosa sia corrotta da ciò che è pregevole nella sua costituzione, né da ciò che non è né altro da difetto né male, ma differente, perché tutto ciò che procede in questo stesso modo non può né danneggiarla né giovarle, e non può né corromperla né preservarla a salvezza.

Dunque, se il tutto fosse corrotto, sarebbe corrotto proprio da un difetto in esso, ma per lui [Platone] il mondo è uno dei beati, e, come tutti gli angeli, allo stesso modo tutto questo genere, non avendo difetto in sé, per questa ragione non è passibile di mutamento. Non è possibile, così, che sia corrotto il tutto, non avendo difetto in sé, perché è uno dei beati. Se il tutto è incorruttibile, per il fatto che non c'è nulla che lo corrompa, non è nemmeno istaurato. Infatti, tutto ciò da cui avviene la generazione di una cosa è ciò che la corrompe. Perché se fosse ciò che è sopraffatto, sarebbe causa della sua generazione, mentre, se fosse ciò che sopraffà, sarebbe causa della sua corruzione, e, non essendoci nulla che lo corrompa, non c'è nulla da cui sarebbe stato generato. Ma non c'è nulla che lo corrompa e non c'è nulla da cui è stato generato, ma non c'è nulla che lo corrompa, dato che non ha nessun difetto in sé.

E non c'è modo che una cosa che lo corrompa, essendo esso ordinato, sia detta se non “non ordinata”, ed, essendo esso dotato di bellezza, se non “la mancanza di bellezza”: queste due sono il difetto che subentra in ciò che è ordinato e dotato di bellezza. Così se ci fosse un difetto in esso, ci sarebbero il disordine e bruttezza, in cui si dissolverebbe. Se invece non ci fosse in esso difetto, non ci sarebbero né disordine né bruttezza, cioè ciò che è in contrasto bello, intendo il tutto.

E se non ha disordine ordine e bruttezza, che sono in contrasto con esso e a esso contrari, non ha avuto generazione da bruttezza e disordine, non essendoci la cosa la cui definizione è il contrasto con esso. Ma questo è necessario, perché non c'è difetto in esso, e così non esiste qualcosa da cui sarebbe stato generato. E non essendoci qualcosa da cui sarebbe stato generato, non è stato generato, essendo necessario che tutto ciò che è generato sia generato da qualcosa, mentre nessuna cosa è generata dal nulla.

²⁶¹ Badawī, p. 42, 1-20.

Questi nove argomenti sono stati trasmessi da Iṣḥāq ibn Ḥunayn, mentre gli argomenti di Proclo sull'eternità del mondo sono diciotto argomenti, che furono trasmessi da qualcun altro in modo scadente. Ciò che di essi si trovava nella trasmissione di Iṣḥāq sono questi nove. *Salām* (Formula di saluto islamico)

4.2 Glossario

| | |
|----------------------------|---|
| δίδιος | أزلي أبدي |
| VI 120.13 | VI 40.3 |
| ἀεί | أبدي |
| / | I 34.1 |
| II 24.7 | II 35.13 |
| | أبدا |
| / | I 34.7-8 (3 v.)-11-13 |
| / | I 35.3 (2 v.)-4 (2 v.)-5 (4 v.) |
| II 24.15 | II 35.17 |
| III 42.2-3-5 (2 v.) | III 35.19 (3 v.)-20 |
| III 43./-2-3-6 | III 36.6-12 (2 v.)-14 |
| III 43. 15-16-17-18 | III 37.1 (2 v.)-2 (2 v.) |
| IV 56.9 | IV 37.14 |
| IV 56.19-23 | IV 38.2-4 |
| V 103.15-16 (τοῦτο)-17 | V 38.16-17-18 |
| V 103.21-23-/ | V 39.1-2-4 |
| VII 243.7-9-15 | VII 40.9-10-13 |
| μήτε ἀεί ὄν, μήτε οὐδέποτε | و ليس هو أبدا موجودا ولا أبدا غير موجود |
| V 103.8 | V 38.11 |
| | دائما |
| / | I 34.6 |
| IV 56.7 | IV 37.12 |
| V 103. 23 | V 39.2 |
| VII 243.16 | VII 40.14 |
| πάθος? | أثر |
| / | I 35.2 |

| | |
|--------------------------------------|----------------------------|
| ? | أتي ب, أتي ه |
| | I 34.2-3 |
| ἀπάθης? | غير قابل للتأثير |
| / | I 35.1 |
| ἄλλος | آخر |
| ἄλλου τινος ὄντος | من شيء آخر |
| III 42.21 | III 36.11 |
| ὑστερον | بأخرة |
| III 43.24 | III 37.6 |
| IV 12 | IV 37.16 |
| ὑστερον | بعده |
| V 104.2 | V 39.5 |
| ὑστερον | حادث |
| VII 243.8 | VII 40.10 |
| αἰώνιος | أزلي |
| II 24.2-6 | II 35.9-12-17 |
| αἰωνίως | أزليا |
| II 24.6-8-15 | II 35.12 (2 v.) |
| αἰδῖος | أزلي |
| IV 56.14-16-17 (2 v.)-25 | IV 37.18-/-19 (2 v.), 38.6 |
| VI 120.13 | VI 40.3 |
| VII 243.15 | VII 40.13 |
| VIII 295.10 | VIII 41.16 |
| αἰδίου | لم يزل |
| IV 56.10 | IV 37.15 |
| αἰδιότης/ὁ αἰών ? (cfr. XVIII 608.7) | أزلية/دهر |
| / | I 35.7 |
| ὁ αἰών | دهر |
| V 103.20 | V 38.19 |
| κακία | أفة |

| | |
|---|------------------------------|
| IX 313.2.12.15 | IX 42.1.4.5 |
| κακόν | أفة |
| οὐ ὑπὸ τοῦ ... μήτε κακοῦ | ولا مما ليس هو غير أفة |
| IX 313.3 | IX 42.2 |
| μηδέν αὐτῷ κακόν | لا أفة به |
| IX 314.1 | IX 42.11 |
| τὸ καλῶς ἄρμοσθέν | المؤلف مستوى النظام |
| VI 119.20 | VI 39. 9-10 |
| τὸ καλῶς ἄρμοσθέν | المؤلف تأليفاً محكم |
| VI 120. 2 | VI 39. 12 |
| οὐ καλῶς ἤρμοσεν | لا...ألفه على ما ينبغي |
| VI 120.3 | VI 39. 13 |
| καλῶς ἤρμοσεν | قد ألفه على ما ينبغي |
| VI 120.4 | VI 39.14 |
| ἀρχή “principio” | مبدأ |
| VII 243.5./9.10.11 | VII 40.7 (2 v.).10 (2 v.).11 |
| nel IV la formulazione greca è tale per | استبدل |
| cui non pare tradotta letteralmente | IV 38.4 |
| ἀποδείκνυμι ? | بيهرن |
| / | I 34.1 |
| ἀπόδειξις ? | برهان |
| / | I 34.3 |
| θεός ? | الباري |
| / | I 34.3.6.13 |
| εὖ ἔχον | بالبقاء حسنا |
| VI 119.20 | VI 9-10 |
| non letterale διαφερόντως | بلغ أقصى المبالغ في... |
| IV 56.26 | IV 38.6 |
| δείκνυμεν ? | نبيين |
| / | I 34.2 |

| | |
|---|-------------------------------|
| διὰ...δειχθέν | إذ كان قد بين |
| III 43.18-19 | III 37.2 |
| δείκνυσι | يتبين به |
| V 103.20 | V 39.1 |
| δέδεκται | قد تبين |
| VIII 295.9 | VIII 41.14 |
| ὡς κατεσκευάσται | على ما بين |
| VIII 294.17 | VIII 41.5 |
| ? | ترك |
| / | I 34.12 |
| espressioni che non sembrano presenti nel testo greco di III | جاري/ جاريا/ كذلك جرى الأمر |
| καὶ ἔσται κατὰ φύσιν τοῦτο | III 36.8-9 |
| VIII 295.4 | و ذلك يكون جاريا مجرى الطبيعة |
| πᾶν τὸ τοιοῦτον | VIII 41.11-12 |
| IX 313.10 | كل ما جرى هذا المجرى |
| ποιέω | IX 43.3 |
| III 42.22 | جعل |
| γένος | III 36.11 |
| IX 313.15 | جنس |
| εφ'ἐκατέρα | IX 43.5 |
| V 103.14 | في الجهتين جميعا |
| ἀγαθότης ? | V 38.15 |
| / | جود |
| ἀγαθός ? | I 34.2 |
| ? | جواد/ بجواد |
| / | I 34.5 |
| | يجوز |
| | I 34.5-12 |

| | |
|--|---|
| ἐθέλω, βούλομαι ? | يحب |
| / | I 34.8 |
| λόγος, ἐπιχείρημα ? | حجة |
| titoli | titoli (anche I 34.2 oltre al titolo, comunque <i>incipit</i>) |
| λόγος | حد |
| VII 243.4 | VII 40.6 |
| τοιούτος | حد |
| IX 314.11 | IX 42.16 |
| γίνεται | يحدث |
| VIII 294.10 | VIII 41.1-4 |
| γίνεται | يحدث |
| VIII 294.12, IX 314.14-15 | VIII 41.3, IX 42.18 (2 v.) |
| οὐδὲ γένοιτο | فلم يحدث |
| IX 314.13 | IX 42.17 |
| γενητός | حادث |
| VIII 294.9 | VIII 41.1 |
| τοῦ γινομένου | هذا الحادث |
| VIII 294.11-12 | VIII 41.2 |
| πάντι γενομένῳ | كل حادث |
| VI 120.6 | VI 39.16 |
| ἀγένητος | غير حادث |
| VI 120.6-13 (2 v.), VII 243.1-2-11-13, | VI 39.15-40.3 (2 v.), VII 40.1-2-11-12, |
| VIII 295.19 | VIII 41.21 |
| οὐδὲ γενητός IX 313 18 | غير حادث IX 43.8 |
| ἀγένητος | غير محادث |
| VIII 294.9 | VIII 41.1 |
| τί γεγονός | شيءا حادثا VI 40.2 |
| VI 120.10 | حدث |
| γένονε | حدث |
| VIII 294.14-295.10 | VIII 41.4-15 |

| | |
|----------------------------|------------------|
| γένοιτο | حدث |
| IX 314.12-13 | IX 42.17 (2 v.) |
| γένεσις | حدوث |
| IX 313.19-20 | IX 42.8-9 |
| οὐδὲ γέγονε | لم يكن حدوثه |
| IX 314.9 | IX 42.15 |
| πᾶν τὸ γινόμενον | كل ما يحدث |
| IX 314.14 | IX 42.18 |
| ἔξει | حدث له |
| IV 56.4-5 | IV 37.10-11 |
| ἐστιν | يحدث |
| VIII 294.15 | VIII 41.4 |
| μᾶλλον | بالحرى, أحر ب |
| VIII 295.2-6 | VIII 41.10-12 |
| κίνησις | حركة |
| IV 56.12 | IV 37.16 |
| ἵνα μὴ κίνηται | متحرك |
| IV 56.7 | كيلا يكون متحركا |
| κινούμενον | IV 37.12-13 |
| IV 56.11 | متحرك |
| ἀκίνητος | IV 37.16 |
| IV 55.25 | غير متحرك |
| τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινούν | IV 37.1 |
| VII 243.4-5 | متحرك بذاته |
| αὐτοκίνητος | VII 40.6-7 |
| VII (247.10 !!), 243.10-13 | متحرك بذاته |
| κινεῖ | VII 8-11-12 |
| VII 243.15-16 | تحرك |
| | VII 40.13-14 |

| | |
|----------------------|-----------------------------|
| σωζειν | حفظ على السلام |
| IX 313.11 | IX 42. 4 |
| θεός?/ ἀληθες | الحق, حق |
| /, VI 120.11 | I 34.4, VI 40.2 |
| ὄντως | على الحقيقة |
| VI 119.22 | VI 39.11 |
| ἀγαθός | محمود بنيته |
| IX 313.8 | IX 42.2 |
| ἵνα μὴ δέηται | كيلا يكون تحتاج |
| IV 56.13 | IV 37.17 |
| δεήσεται | محتاج |
| III 43.8 | III 36.15 |
| δείσθαι | محتاج |
| III 43.11 | III 36.16 |
| ἐνδεᾶ | محتاج |
| IV 56 21-23 | IV 38.3-4 |
| ἀμήχανον/ ἀδύνατον | من المحال |
| VI 119.21-22 | VI 39.10-11 |
| δήπου/ὄλως | لا محالة أن |
| II 24.6-7/V 103.17 | II 35.12/V 38.18 |
| ἀλλοίωσις ? | استحالة |
| / | I 35.3 |
| ἀναλλοίωτος ? / | غير قابل للاستحالة |
| ὡς ἔχη... οὕτω ἔχειν | I 35.1 |
| III 43.19-20 | حال... كحال |
| οὐδέποτε ποιήσει | III 37.3 |
| IV 56.6-7 | يكون يفعل في حال من الأحوال |
| οὐδέποτε | IV 37.12 |
| IV 56.8-9 | في كل حال |
| ὅπου | IV 37.14 |
| | حيث... هناك |

| | |
|-----------------------|-----------------|
| V 103.9 | V 38.12 |
| ὅτε | حين |
| V 103.5 | V 38.8 |
| ὅτε | حيناً |
| II 24.10 | II 24.14 |
| ποτε | حيناً |
| V 103.7 | V 38.10 |
| τότε...ὅτε | حينئذ... حين |
| V 103.11-12 | V 38.13-14 |
| ζωῆ τοῦ αὐτοζώου | حياة الحي بذاته |
| V 103.20 | V 38.19 |
| ἔξω | خارج |
| VIII 294.4 | VIII 40.16 |
| τὸ οἰκεῖον | ما يخصه |
| IX 42.2 | IX 313.8 |
| ἀδιάφορος | مخالف |
| IX 313.9 | IX 42.2 |
| δημιουργός | خالق |
| III 42.2 | III 35.18 |
| τὸ δημιουργοῦν | الخالق |
| III 42.13 | III 36.5-6 |
| δημιουργικόν | خالق |
| III 42.15 | III 36.6 |
| δημιουργῶν | حتى يكون يخلق |
| III 42.4 | III 35.19 |
| τὸ δημιουργούμενον | المخلوق |
| III 42.5 | III 35.20 |
| ἔσται δημιουργούμενον | يكون مخلوقاً |
| III 42.6 | III 35.20 |
| τὸν ἀγαθόν | الخير |
| VI 119.22 | VI 39.10 |

| | |
|---------------------------------------|------------------------|
| ? | دائب |
| non corrisponde apparentemente in III | III 36.5 |
| ἐκ τινος προσβάλλοντος | من شيء يدخل على |
| IX 294.2 | IX 40.15 |
| τοῦ χείρονος | ما دون |
| IV 56.21 | IV 38.3 |
| τοῦτο, ἐκεῖνον | ذلك |
| γάρ | ذلك أن |
| II 24.9 | II 35.13 |
| ὡσαύτως | على ذلك المثال / كذلك |
| III 42.8, IX 313.14 | IX 42.5, III 36.1 |
| χρονικόν | ذال على الزمان |
| V 103.11 | V 38.14 |
| καθ'αὐτό | بذاته |
| II 24.3 | II 35.2 |
| ἀνιμεν | ترقينا |
| III 43.13 | III 36.18 |
| χρόνος | زمان |
| V 103.2 | V 38.7 |
| πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος | لا يزال هذا القول يطرد |
| III 43.12 | III 36.17 |
| αἰδίου | لم يزل |
| IV 56.10 | IV 37.15 |
| κεκοσμήμενοι | من زينة |
| IX 314.3 | IX 42.12 |
| τῷ κεκοσμημένῳ | المزين |
| IX 314.4 | IX 42.13 |
| κεκοσμημένῳ | ? زينة (? margine) |
| IX 314.8 | IX 42.15 (? margine) |
| τῆς ἀκοσμίας | ما لا زينة له |
| IX 314.3 | IX 42.12 |

| | |
|--|---------------------------|
| ἀκοσμίαν | قبح |
| IX 314.5 | IX 42.13 |
| ἀκοσμία | سوء زينة أي قبح |
| IX 314.7 | IX 42.14 |
| ἀκοσμίαν | سوء زينة |
| IX 314.9-10 | IX 42.15-16 |
| αἰτία ? | سبب |
| / | I 34.6 |
| συναίτιον | سببا |
| IX 313.20 | IX 42.9 |
| οὐδέποτε αἴτιον ὄν | لم يكن يسبب علة في كل حال |
| IV 56.9 | IV 37.14 |
| νόμος | سبيل |
| VIII 295.4 | VIII 41.13 |
| non c'è corrispondenza in IV | سحف |
| θεὸν εὐδαίμονα | IV 38.5 |
| IX 313.13 | أحد السعداء |
| οὐρανός | IX 42.5 |
| V 103.3 | سماء |
| ? | V 38.7 |
| / | مساوق ل |
| παράγον | I 35.7 |
| IV 56.14 | مساوق |
| ? (ταὐτό con dativo? cfr. Filop. I 1.13) | IV 37.17 |
| / | مساوي |
| ἔοικε | I 34.6 |
| κακός | يشبه أن |
| VI 119.21 | شريع |
| μήτε ἀγαθόν | VI 39.10 |
| IX 313.9 | ولا ولا شر |
| | IX 42.2 |

| | |
|--------------------------------------|----------------------------|
| ? | مشاكلة |
| / | I 34.8-9-10 |
| περιείλεφε | مشمتمل على |
| VIII 294.5 | VIII 40.16 |
| ἄριστος δημιουργός | صانع مجيد |
| VI 120.3 | VI 39.13-14 |
| γίγνεται | يصير |
| III 42.17 | III 36.8 |
| ἔσται | يصير |
| III 42.19 | III 36.10 |
| γένηται | يصير |
| III 43.11 | III 36.17 |
| τοῦ ποιεῖν | لتصيير |
| III 43.7 | III 36.15 |
| ποιεῖν | مصيرا |
| III 43.9 | III 36.16 |
| non c'è, pare, corrispondenza in III | صار |
| | III 37.6 |
| ἀμετάβλητοι | صارت لا تنتقل |
| VIII 295.1 | VIII 41.9-10 |
| ἐνάντιον | ضد |
| VIII 294.14 | VIII 41.4 |
| ἐνάντιον | مضاد ل |
| VIII 295.19 | VIII 41.21 |
| μαχομένην | يعاند و يضاد |
| IX 314.8-9 | IX 42.15 |
| βλάπτειν | يضر |
| IX 313.10 | IX 42.3 |
| ἐξ ἀνάγκης | ضرورة |
| II 24.8 | II 35.12 |
| πρὸς ἀλλήλα ? | بالقياس والاضافة الى صاحبه |

| | |
|-----------------|----------------|
| II 24.13 | II 35.15-16 |
| πρὸς τι ? | مضاف الى حال |
| III 43.19 | III 38.3 |
| φύσις | طبيعة |
| VIII 294.19 | VIII 41.7 |
| κατὰ φύσιν | مجرى الطبيعة |
| VIII 295.4 | VIII 41.11-12 |
| ὁδός | طريق |
| VIII 295.11 | VIII 41.16 |
| κατά... | بطريق |
| II 24.3 | II 35.10 |
| ζητοῦντες | طالبين |
| III 43.13 | III 36.18 |
| | ظن ظان |
| οἰόμενος | IV 37.18-38.5 |
| IV 56.15-24 | حين عدم الزمان |
| χρόνου μὴ ὄντος | V 38.13 |
| V 103.11 | عدم |
| στέρησις | VIII 41.17 |
| VIII 294.20 | عرض |
| συμβεβηκός | II 35.10 |
| II 24.3 | نعترف ب |
| συγχωρησai | III 37.1 |
| III 43.15 | من عقد |
| τοῦ συνδήσαντος | VI 39.7 |
| VI 119.16 | عقد |
| δεσμόν | VI 39.8 |
| VI 119.17 | علة |
| αἴτιον | III 36.1 |
| III 42.7 | معلول |
| αἰτιατόν | III 36.1 |
| III 42.8 | |

| | |
|---------------------------------|---------------------------|
| κόσμος | عالم |
| τοῦ εἰδότης | العالم |
| VI 119.17 | VI 39.8 |
| μαχομένη/μαχομένην | يعاند |
| IX 314.7-8 | IX 42.14-15 |
| μάχεται | معاندة |
| IX 314.10 | IX 42.16 |
| ? | معنى |
| / | I 35.5-6- |
| da capire! | II 35.9-12 |
| | VIII.41.9 |
| | بمعنى |
| | II 35.10-11 |
| λέγω δῆ | اعني |
| IV 56.21 | IV 38.3 |
| αὐτό? | بعينه |
| / | I 35.6 |
| | لذلك بعينه |
| διὰ το αὐτὸ τοῦτο | VIII 40.18 |
| VIII 294.9 | غريب |
| ἀλλότριον | VIII 39.15 |
| VIII 294.1 | غالب |
| κρατήσαν | IX 42.9 |
| IX 313.21 | مغلوب |
| κρατηθέν | IX 42.9 |
| IX 313.20 | تغير |
| μεταβολή | I 35.3, IV 37.11, IX 42.6 |
| /, IV 56.5, IX 313.15-16 | |
| ἀμετάβλητος | غير متغير |
| IV 56.1 | IV 37.8 |
| apparenemente no corrispondenza | فاسد |
| nel greco in VI | VI 39.16 |

| | |
|---|---|
| ἄφθαρτος | غير فاسد |
| VI 120.5-6, VIII 294.8,295.9-18,IX 294.17 | VI 39.15, VIII 40.18, 41.15-20, IX 42.7 |
| ἄφθαρτος | لا فاسد |
| /, VI 120.14, VII 243.3-11-12 | I 34.14, VI 40.4, VII 40.5-12 |
| πᾶν τὸ φθειρόμενον | كل ما يفسد |
| VIII 294.1 | VIII 40.15 |
| φθείρεται | يفسد |
| VIII 294.2, IX 313.7 | VIII 40.15, IX 42.2 |
| φθείροιτο | يفسد |
| VIII 294.7, IX 313.11 | VIII 40.18, IX 42.4 |
| φθαρήσεται | يفسد |
| IX 313.12-16 | IX 42.4-6 |
| φθαρτικόν | يفسد |
| IX 313.18-20 | IX 42.7-8 |
| φθειρον | يفسد |
| IX 313.21, 314.1 | IX 42.9-10 |
| φθείροι | يفسد |
| IX 314.2 | IX 42.11 |
| ἄφθαρτος | لا يفسد |
| VI 120.11 | VI 40.2 |
| φθείρειν | افساد |
| IX 313.11 | IX 42.4 |
| φθορά | فساد |
| VI 120.5-11-12, IX 313.21 | VI 39.16, 40.2-3, IX 42.9 |
| ? | فعل |
| / | I 34.7-13 |
| ? | يفعل |
| / | I 34.11-12-15 |
| τὸ ποιῶν | الذي يفعل |
| III 42.10 | III 36.4 |

| | |
|-------------------------------|----------------------|
| τὸ ποιῶν | الفاعل |
| IV 55.26 | IV 37.8 |
| ὁ ποιήσας | الفاعل |
| VIII 295.5 | VIII 41.12 |
| ποιῶν | يفعل |
| III 42.11 | III 36.4-5 |
| ποιεῖ | يفعل |
| IV 56.2 | IV 37.9 |
| τοῦ ποιεῖν | يفعل |
| IV 56.2-3-7 | IV 37.9-10-1 |
| ποιήσει | يفعل |
| IV 56.7, VIII 295.6 | IV 37.12, VIII 41.12 |
| κατ'ἐνέργειαν/ ἐνεργεία | بالفعل |
| III 42.2-16 | III 35.18, 36.8 |
| ? | فقد |
| / | I 35.1 |
| ? | قبول |
| /, non pare corrispondere III | I 35.1, III 37.3 |
| δύναται ? | يقدر على |
| / | I 34.9-12 |
| greco in VI diverso | يقدر على |
| | VI 39.6 |
| ἄλυτος | لا يقدر على نقض |
| VI 119.15 | VI 39.7 |
| δυνατός | يقدر على |
| IX 313.10 | IX 42.3 |
| | قادر على |
| diverso in greco VI | VI 39.8 |

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| δυνατόν | قادر على |
| VI 120.1 | VI 39.12 |
| ? | غير قادر, قدرة |
| / | I 35.1-2 |
| ἀδυνατώτερον | أبعد في الإمكان و القدرة |
| VIII 294.23 | VIII 41.9 |
| μέτρον | مقدار |
| V 103.19 | V 38.19 |
| πρότερον | قديم |
| VII 243.8 | VII 40.9 |
| πρότερον | فيما تقدم |
| VIII 313.10 | VIII 41.1 |
| nelle note finali al testo, | قدم |
| assente in greco | IX 42.19 |
| ὁμόγονος | قريب |
| V 104.1 | V 39.4 |
| | قربة/ بعد |
| non c'è in greco in IV | IV 37.19-38.4-5 |
| ἀξίωμα | قضية |
| III 43.4-10-19 | III 36.13-16, 37.2-4 |
| τῷ προκειμένῳ | التي إياها قصدنا |
| III 43.14 | III 36.18 |
| ? (πιθανότης?) | اقناع |
| / | I 34.3 |
| λόγος | قول |
| III 43.12 | III 36.17 |
| διὰ πλειόνων | قوايل كثيرة |
| VIII 294.17 | VIII 41.6 |
| ? δύναμις | قوة |
| /, II.24.5 | I 35.2, II 10-11 |

| | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| δυναμει | بالقوة |
| III 42.3 | III 35.19 |
| ἀδυναμία ? | لا قوة |
| / | I 35.2 |
| ἀσεβεῖ | كفر |
| IV 56.23-25 | IV 38.5-6 |
| τὸ πᾶν | الكل |
| ὅλων | كليات |
| VIII 294.5 | VIII 40.17 |
| τέλειον | كامل |
| IV 56.12 | IV 37.16 |
| ἀτελής | غير كامل, تام |
| IV 56.11-13-22 | IV 37.16, 38.4 |
| οὐκ... τέλειον | ليس... كاملا |
| IV 56.19-20-23 | IV 38.2-4 |
| τέλειον ἐξ τελείων γινόμενον | إذ كان كاملا جامعا لأشياء كاملة |
| VIII 294.5 | VIII 40.17 |
| ? (l'essere?) τὸ εἶναι | كون |
| / | I 34.6 |
| τοῦ γεινητοῦ | ما قد تم كونه |
| III 42.11 | III 36.4 |
| τοῦ γεινητοῦ ? sembra non corrisp. | ما سيكون |
| III 42.11 | III 36.4 |
| ἔσταί | يكون |
| III 42.6 | III 35.2 |
| (οὐκ) ἔσταί | (لا) يكون |
| V 103.4-10-12-14-15 | V 38.8-12-13-14-15 |
| (οὐκ) ἦν | (لم) يكن |
| V 103.5-6-13 | V 38.8-9-14 |
| τὸ γιγνόμενον | ما تكونه |
| IV 55.25 | IV 37.7 |

| | |
|-------------------------------|------------------------|
| γεγονώς | تكونت |
| V 104.2 | V 39.4 |
| γεγονώς, ὧν καὶ ἔσόμενος | كانت و تكون هي |
| V 104.3 | V 39.5 |
| γιγνόμενον | إذ كان كان |
| IV 56.15 | IV 37.18 |
| γέγονε | كان |
| VIII 295.8 | VIII 41.14.18 |
| ? ἀγένητος | غير مكون |
| / | I 34.14 |
| ? γιγνόμενον | متكون |
| / | I 35.5-8 |
| τοῦ γινομένου | ما هو متكون |
| III 42.10-11 | III 36.5 |
| τὸ ποιόν | الكيف |
| / | I 35.2 |
| μηδενός | ما ليس |
| IX 314.14 | IX 42.18 |
| τι | ما |
| παράδειγμα | مثال |
| II 24.2-3-4-5-7-9-11-12-14-16 | II 35.9-10-12-13-15-16 |
| V 103.22-25 | V 39.1-3 |
| εἰκῶν | ممثل |
| II 24.8-9-10-12-15 | II 35.13-15-17 |
| ἅμα | معا |
| V 103.2 | V 39.7 |
| ἅμα | مع |
| V 103. 18 | V 39.18 |
| assente nel testo greco di IX | ملانكة |
| / | IX 42.5 |
| ἔξις | ملكة |

| | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| VIII 294.21-22, 295.1-13-14-15-16 | VIII 41.8-10-17-18 |
| πηγή | ينبوع |
| V 243.5 | V 40.7 |
| τὸ ἄτακτον, τὸ τεταγμένον | لا مرتب على نظام, رتب على نظام |
| VIII 294.19-20 | VIII 41.7 |
| τὸ ἄτακτον | لا منظوم |
| VIII 295.4-21 | VIII 41.11-21 |
| τῆς ἀταξίας | لا منظوم |
| IX 314.2-3 | IX 42.12 |
| τὸ τεταγμένον | منظوم |
| VIII 295.3-20-21, IX 314.2-7-8 | VIII 41.11-21-22, IX 42.11-13-14 |
| ἀταξίαν | سوء النظام |
| IX 314.5-7-9 | IX 42.13-14-15 |
| ἀταξία | رداءة النظام |
| IX 314.10 | IX 42.16 |
| ψυχη | نفس |
| ὠφελεῖν | ينفع |
| IX 313.10-11 | IX 42.3 |
| ἀτελής | ناقص |
| IV 56.20 | IV 38.2 |
| λύσις, λύειν | نقض |
| VI 119.16-17-20 | VI 39.7-8-10 |
| λύσοι | ينقض |
| VI 119.19 | VI 39.9 |
| λυθῆναι | ينقض |
| VI 119.22 | VI 39.11 |
| λυθήσεται | ينتقض |
| IX 120.6 | IX 42.14 |
| ἄλυτος | غير منتقض |
| VI 39.15 | VI 120.5 |
| χωλή | منقوضة |

| | |
|---|--|
| VIII 294.19 | VIII 41.7 |
| ἀντικείμεται | نقيض |
| V 103.16 | V 38.16 |
| ἀντικείται | مقابل |
| VIII 294.19 | VIII 41.7 |
| μεταβαῖνον | ينتقل |
| IV 56.2 | IV 37.9 |
| μεταβαῖνον | انتقل |
| IV 56.3-4 | IV 37.10 |
| μετάβασις | نقلة |
| IV 56.4 | IV 37.10 |
| μεταβάλλων | انتقال |
| V 103.23 | V 39.2 |
| μεταβάλλει | نقل |
| VIII 294.21 | VIII 41.8 |
| μεταβάλλει | ينتقل |
| VIII 295.3-7-9 | VIII 41.11-14-15 |
| ἀμετάβλητοι | صارت لا تنتقل |
| VIII 295.1 | VIII 41.9-10 |
| μεταπεσών | ينتقل |
| V 103.10 | V.38.13 |
| ἀποδιδόναι | ينتقل |
| VIII 294.17-18 | VIII 41.6 |
| εἰς ἄπειρον | بلا نهاية |
| III 43.12-13 | III 36.18 |
| τὸ τί ἦν εἶναι | ما هو هو |
| II 24.3 | II 35.9 |
| ἄρα | يجب |
| /,II 24.14, III 42.19, VII 243.13, VIII 295.8 | I 34.14,II 35.16,III 36.9,VII 40.8,VIII41.13 |
| ἀνάγκη | يجب ضرورة |
| /, IV 56.14 | I 35.4, IV 37.17 |

| | |
|---|--|
| ὥστε | يجب |
| VI 120.5, VIII 294.10, 295.10 | VI 39.15, VIII 41.1-15 |
| δεῖ | يجب |
| IX 314.13 | IX 42.18 |
| ἀποφαίνει | أوجب |
| IV 56.18 | IV 37.19 |
| εἶναι | وجود |
| /, III 43.16 | I 34.4-6, III 37.1 |
| αὐτῷ τῷ εἶναι | وجوده نفسه |
| II 24.5, IV 56.1-2 | II 35.10-11, IV 37.9 |
| ὄν | وجود |
| III 42.15 | III 36.7 |
| κατὰ τὴν ὑπαρξιν | في وجوده |
| IV 55.26 | IV 37.7 |
| ὑπαρχον | وجود |
| V 103.15 | V 38.16 |
| / ἦ, ὄντος, ὄν, εἶναι, ἔστι, ὄντα | موجود |
| /, II 24.11-14, V 103.7-8-17-18-21-22-25, | I 35.4-5-6, II 35.14-16, V 38.10-11-16-18, |
| VII 243.8 | 39.1-2-4, VII 40.9 |
| ὑπάρχων | موجود |
| V 103.22 | V 39.2 |
| ταῖς μούσας, τῶν μουσῶν | الوحي |
| VI 120.8-10 | VI 40.1 |
| εὐσεβεῖν | تورع, ورع |
| IV 56.15-24 | IV 37.19-38.5 |
| ἤξομεν | وصلنا |
| III 43.14 | III 36.18 |
| μέσον | وسطى |
| V 103.8 | V 38.11 |
| ἐπιβέβηκε | استولت, مستولية |
| VII 243.15 | VII 40.13 |

5. Riflessioni conclusive

Il presente studio ha in primo luogo permesso di rilevare che in epoca tardo-antica la filosofia greca, sotto l'egida di Aristotele, fosse considerata una scienza che conduce ai principi divini e una scienza di tutte le realtà. Essa si conservò in ambito siriano attraverso le traduzioni di logica, come si è evinto dalla presentazione della figura di intellettuali come Sergio di Reš'aynā, il medico e traduttore le cui traduzioni di Galeno, risalenti al VI secolo, erano lette da Ḥunayn in pieno IX secolo, come attesta la *risāla*, «lettera», presa in esame.

In profonda continuità con tale visione, al-Kindī e il gruppo di traduttori-filosofi a lui collegati elaborarono un'idea della divinità e dell'atto che la contraddistingue, la creazione, armonizzando le dottrine neoplatoniche con quelle coraniche, non senza elaborazioni originali.

Dai passi considerati è emerso che per essi la produzione del cosmo avviene *'an laysa, ex-nihilo*. Per il *faylasūf* il cosmo ha dunque un inizio.

Tale inizio, inteso come l'atto creativo divino non solo sul cosmo ma su tutto l'esistente, è effusione di essere e di bene: Dio è dunque *al-Bāri'*, «il creatore», e *al-Mubdi'*, «l'iniziatore», proprio in quanto è *al-Anniyya al-ūlā*, «l'Essere primo», e *al-Ḥayr al-Mahḍ*, «il Bene puro».

Come emerge dalla pseudo-*Teologia* di Aristotele, il cui legame con il *faylasūf* è provato, la creazione di Dio sul cosmo in ambito kindiano è caratterizzata dall'assenza di temporalità.

La creazione non va dunque intesa come il primo movimento di una serie, ma interpretata nel senso di una priorità ontologica della causa sugli effetti. Tale concezione sembra espressa anche negli *Argomenti* procliani arabi, in cui si afferma che il cosmo è eterno. Proprio questa visione, secondo gli *Argomenti*, salvaguarda le prerogative della causa prima promosse in ambito kindiano: il Creatore è sempre «generoso», *gawād*, e «produce con la sua stessa esistenza», *yaf'al bi-nafs wuḡūdihi*, pertanto il cosmo è eterno.

Inoltre attraverso l'esegesi del termine *abadan*, «sempre», a mio avviso un'aggiunta al testo greco, si stabilì negli *Argomenti* una distinzione tra il Creatore, che è sempre *mawǧūd*, «Esistente», e il cosmo, sempre *mutakawwin*, «generato».

Come mostra il testo emblematico di Ibn Suwār, tale distinzione, che egli definisce di rango e natura, indusse alcuni filosofi a riprendere gli *Argomenti* procliani per affermare che il cosmo è *muḥdat*, secondo l'accezione di γενήτος κατὰ αἰτίαν che egli trasse da Filopono, cioè «posto in essere da una causa» senza la quale non esisterebbe. Anche per Ibn Suwār la causa non ha una precedenza temporale sul cosmo. Quando Proclo afferma che il cosmo è eterno a giudizio di Ibn Suwār egli afferma che esso non è prodotto nel tempo, secondo un significato che è presente in Filopono e nella pseudo-*Teologia*. L'uso combinato di elementi procliani e filoponiani, attraverso un processo di selezione e armonizzazione non solo in ambito kindiano, ma anche tra i filosofi citati sul tema dell'origine del cosmo, consente di dissentire con l'affermazione di Wakelnig secondo cui è improbabile che gli *Argomenti* procliani fossero tratti dalla confutazione dell'alessandrino perché «one would have to assume that twice the effort had been made to relieve arguments for a thesis, which was not compatible with Christian or Islamic beliefs, from their contextual refutation, which must have been much more acceptable to the monotheistic translators and readers in the Arabic medieval world»²⁶².

Il confronto linguistico prova che la traduzione anteriore presenti tratti peculiari delle traduzioni che hanno avuto origine in quello che Endress ha definito «*the Circle of al-Kindī*»²⁶³, in cui si attesta una grammatica dottrinale e linguistica comune: varianti di tipo esegetico, aggiunte ed endiadi per enfatizzare i concetti espressi.

Il confronto linguistico tra la versione kindiana e la traduzione di Ishāq presenta elementi linguistici e stilistici che rendono ragione dell'«eloquenza», *fasāḥa*, che rese famosi gli allievi di Ḥunayn. Tra gli esempi più significativi basti menzionare l'adozione da parte di Ishāq del termine arabo *wuǧūd* in sostituzione del neologismo di origine siriana *aniyya* per esprimere l'«essere», soprattutto nell'accezione che è stata definita veritativa. Emblematico è anche il tentativo di

²⁶² WAKELNIG, *The Other Arabic Version* cit., p. 53.

²⁶³ G. ENDRESS, *The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in G. ENDRESS - R. KRUK (a cura di), *The ancient tradition in Christian and Islamic hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and science dedicated to H. J. Drossaert Lulofs on his ninetieth birthday*, CNWS, Leiden 1997, pp. 43-79.

Ishāq di trovare un corrispettivo islamico alle Muse greche, il *wahī*, «ispirazione divina», piuttosto che omettere ciò che è sentito come contrario alle norme islamiche, cosa che invece si attesta nella versione anteriore.

Non si può, tuttavia, negare che il testo di Ishāq sia erede delle elaborazioni dottrinali al testo procliano ad opera del traduttore che lo ha preceduto, in particolare dell'originale distinzione ontologica attuata tra essere creato e creatore. Alla luce di ciò è possibile, a mio avviso, concludere che ci fu un giudizio culturale, più che linguistico, all'origine di una visione negativa da parte degli intellettuali musulmani rispetto alle prime traduzioni. Se è vero, infatti, che il testo di Ishāq denota maggiore precisione linguistica e aderenza filologica al testo greco rispetto alla versione ritenuta anteriore, va riconosciuta a quest'ultima la capacità di veicolare e rielaborarne il contenuto filosofico. Senza questa peculiarità non si spiegherebbero le riprese della traduzione da parte di alcuni filosofi di epoca successiva, riprese che paiono giustificare la richiesta di una seconda traduzione.

6. Bibliografia

FONTI ARABE

AL- ĀMIRĪ, *Kitāb al-Amad 'alā al-Abad*, ed. E. K. Rowson, Beirut 1979

ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, testo arabo e traduzione a cusra di F. M. Najjar e D. Mallet, Damas 1999

AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di Massimo Campanini, UTET, Torino 1997

AVERROÈS, *tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, testo arabo stabilito da Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirouth 1938-1948, *Notice*, e inoltre M. GEOFFREY, *Remarques sur la traduction de Uṣṭāṭ du livre Lambda de la Métaphisique, chapitre VI*, in «RThPhM», 70 (2003), pp. 417-436

'A. BADAWĪ, *Aflūṭīn 'inda-l-'Arab*, Dār al-Nahḍat al-'arabiyya, Cairo 1966

'A. BADAWĪ, *Al-Aflāṭūniyya al-muḥḍata 'ind al-'Arab*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Il Cairo 1955, pp. 34-42

Plotiniana Arabica, ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, in Plotini Opera II, Enneades IV-V ediderunt P. Henry e H. Schwyzer, Desclée de Brouwer-L'Édition Universelle, Paris-Louvain 1959

AL-BĀQILLĀNĪ, ABŪ BAKR, *Kitāb al-Tamhīd*, ed. R. Mc. Carthy, Beirut 1957

'ABD AL-ĠABBĀR, K. *al-Mağmu' fī al-Muḥīt bi-l-Taklīf*, ed. J. Houben, Beirut 1965

O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau 1882 (rist. Frankfurt am Main 1961)

F. DIETRICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles au Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882

B. DODGE (a cura di), *Al-Nadīm. The Fihrist of Ibn al-Nadīm, A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York 1970

IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, *Kitāb fī 'Uyūn al-Anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di A. Müller, Il Cairo-Königsberg 1882-84 (rist. Dār al-ṭaqāfa, Beirut 1987)

IBN ĞULĠUL, *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa'l-ḥukamā'*, ed. F. Sayyid, Il Cairo 1955

IBN ḤALDŪN, *The Muqaddimah*, trad. di F. Rosenthal, Bollingen-Princeton 1967²

IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, a cura di G. Flügel, J. Roediger, A. Müller, Vogel, Lipsia 1871-72

IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, a cura di R. Tağaddud, Čāphāne-ye-Bank-e bazargāni-e Īrān, Tehran 1971

IBN NUBĀTA, *Šarḥ al-'uyūn fī- šarḥ risālat Ibn Zaydūn*, a cura di M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhira 1964

IBN AL-QIFTĪ, *Tā'rīḥ al-ḥukamā'*, a cura di J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903

IBN RUŠD, *K. al-Kashf*, edizione M. Müller, Monaco 1859

IBN SĪNĀ, *Shifā': Ilāhiyyāt*, ed. a cura di G. Anawati e S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Il Cairo 1960

Il Corano, a cura di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1990

AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, a cura di M. J. De Goeje, Brill, Leiden 1984

M. MAIMONIDES, *Guide to Perplexed*, trad. M. Friedländer, Trübner, 1885

AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ ad-dahab*, a cura di C. Pellat, Université Libanaise, Beirut 1965-79

PLOTINO, *La discesa nell'anima nei corpi [Enn. IV 8(6)]. Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del Sapiante Greco»)*, a cura di C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova 2003

Risā'il al-Kindī al-falsafīyya, ed. Muḥammad Abū Rīdā Dār al-Fikr al-'arabī, I-II, Il Cairo 1950-53

AL-ŠAHRAS'TĀNĪ, *kitāb al-milal wa-l-niḥal, Book of Religions and Philosophical Sects by Muhammad Al-Shahrastani*, a cura di W. Cureton, London 1842-1846

ŠA'ĪD AL-ANDALŪSĪ, *Ṭabaqāt al-umam*, a cura di L. Cheiko, Imprimerie Catholique, Beirut 1912

ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Book of Causes*, trad. da V. A. Guagliardo, Ch. R. Hess, and R. C. Taylor, Catholic University of America Press, Washington 1996

FONTI GRECHE E LATINE

Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, a cura di L. G. Westerink, Publishing Company, Amsterdam 1962

On the Eternity of the World. De Aeternitate Mundi, Proclus. traduzione a cura di H. S. Lang and A. D. Macro, University of California Press, Berkely-London 2001

MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, a cura di H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds e C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001

On the Eternity of the World. De Aeternitate Mundi, Proclus. traduzione a cura di H. S. Lang and A. D. Macro, University of California Press, Berkely-London 2001

PHILOPONUS, *Against Proclus' On the Eternity of the World 1-5*, trad. a cura di Michael Share, Cornell University Press, Ithaca, New York 2005

PROCLUS, *The Elements of Theology*, a cura di E. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963².

PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, edizione e traduzione a cura di H. D. Saffrey e L. G. Westerink, I-VI, Les Belles Lettres, Paris 1968-1997

On the Eternity of the World. De Aeternitate Mundi, traduzione a cura di H. S. Lang and A. D. Macro, University of California Press, Berkely-London 2001

LETTERATURA SECONDARIA

I. ABBAS, *Barmakids*, in *EIr*, III, pp. 806-809

S. M. AFNAN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964

G. C. ANAWATI, *La teologia islamica medievale*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel medioevo*, I-III, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 591-668

G. C. ANAWATI, *Un fragment perdu du De Aeternitate Mundi de Proclus*, in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1956, pp. 21-25

R. ARNALDEZ, *Khalk*, in *EI*, IV, pp. 1012-1020

G. N. ATIYEH, *Al-Kindī: the Philosopher of the Arabs*, Islamic Research Institute, Rawalpindi 1966

A. BADAWĪ, *La trasmissione de la philosophie greque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968

M. G. BALTŸ-GUEDSON, *Le bayt al-ḥikma de Baghdad*, in «Arabica», 39 (1992), pp. 131-150

G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunain ibn Ishāq und sein schule*, Brill, Leiden 1913

- *Ḥunayn ibn Ishāq über die sirischen und arabischen Galen-Übersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt*, in «AKM», 17, 2 (1925)

P. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia dell'Islam medievale*, I, pp. 48-100

S. BROCK, *Greek into Syriac and Syriac into Greek*, in «JSA», 3 (1977), pp. 406-422

- *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes To Greek Learning*, in N. GARSOĪAN, T. MATHEWS e R. THOMPSON (a cura di), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington 1982, pp. 17-34

- *The Syriac Commentary Tradition*, in CH. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 3-10

- *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Variorum, Aldershot 1984, pp. 1-17

A. CAMERON, *The Last Days of the Academy of Athens*, in «PCPS», 195 (1969), pp. 7-29

R. CASPAR, *Bibliographie du dialogue Islamo-chrétien*, «Islamochristiana», I (1975), pp. 125-181.

M. CASSARINO, *Traduzione e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Salerno Editrice, Roma 1998

H. CHADWICK, *Philoponus the Christian Theologian*, in R. SORABJI (a cura di), *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987, pp. 41-56

C. D'ANCONA, *Al-Kindī e la sua eredità*, in D. ANCONA, (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, pp. 282-351

- *Aristotele e Plotino nella dottrina di Al-Kindī sul primo principio*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3 (1992), pp. 363-422

- *Aristotelian and Neoplatonic Elements in Kindī's Doctrine of Knowledge*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 73, 1 (1999), pp. 9-35

C. D'ANCONA e C. TAYLOR, *Liber de causis*, in *DphA*, Supplementum, pp. 599-647

- *Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation*, in «Studia graeco-arabica», 1 (2011), pp. 23-47

- *Recherches sur le Liber de Causis*, J. Vrin, Paris 1995

- *La filosofia della tarda antichità e la formazione della «falsafa»*, in D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, pp. 1-41

- *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, Einaudi, Torino 2005, pp. 180-258

M. N. T. DĀNĪŠ PAŽŪH, *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*, Tehran 1978

H. A. DAVIDSON, *John Philoponus As a Source for Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in «JAOS», 89 (1969), pp. 357-391

H. A. DAVIDSON, *Proofs of Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1987

H. DEIBER, *Aetius Arabus*, Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1980

M. DI BRANCO, *Un'istituzione sassanide? Il Bayt al-ḥikma e il movimento di traduzione*, in «*Studia Graeco-Arabica*», 2 (2012), pp. 255-262

D. M. DUNLOP, *The Muntakhab Ṣiwān al- ḥikmah of Abū Sulaym ān al-Sijistānī*, Mouton Publishers, The Hague – Paris – New York 1979

Y. ECHE, *Les bibliothèques arabes publiques et sémipubliques en Mésopotamie, Syrie, Egypte au Moyen Ages*, Institut Français de Damas, Damas 1967

G. ENDRESS, *L'Aristote Arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître*, in «*Medioevo*», 23 (1997), pp. 1-42

- *Die Arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaugural-Dissertation, Bildstelle der J. W. Goethe Universität, Frankfurt a M. 1966

- *Die wissenschaftliche Literatur*, in H. GÄTJE (a cura di), *Grundriss der Arabischen Philologie.II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, pp. 400-530

- *Die wissenschaftliche Literatur*, in *Grundriss der Arabischen Philologie III, Supplement*, a cura di W. Fischer, Reichert, Wiesbaden 1992, pp. 3-152

- *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973

- *The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in G. ENDRESS -R. KRUK (a cura di), *The ancient tradition in Christian and Islamic hellenism : studies on the transmission of Greek philosophy and science dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, CNWS, Leiden 1997

- *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī. An analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977
- V. ESS, *Über einige neue Fragmente des Alexandre von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung*, in «Isl», 42 (1966), pp. 48-68
- E. EVRAD, *Les convictions religieuses de Jean Pholopon et la date de son commentaire sur les Météorologique*, in «BARB», 5 (1953), pp. 299-357
- C. FERRARI, *La scuola aristotelica di Baghdad*, in D’ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, I, pp. pp. 352-380
- M. FIEY, *Chrétiens siriaque sous les Abbassides, surtout à Baghdad (749-1258)*, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain 1980
- G. FLÜGEL, *Al-Kindī, genannt «der Philosoph der araber». Ein Vorbild seiner Zeit und seines Wolkes*, in «AKM» I, 2 (1857), Kraus Reprint, Nendeln (Liechtenstein) 1966
- M. FRANK, *The Origin of the Arabic Philosophical Term anniyya*, in «Cahiers de Byrsa», 6 (1956), pp. 181- 201
- *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, I, a cura di D. Gutas, Variorum CS Series, 833, Ashgate 2005
- W. FÜCK, *Ibn al-Nadīm*, in *EI*, III, pp. 919-920
- F. GABRIELI, *L’opera di Ibn al-Muqaffa’*, in «RSO», 13 (1932), pp. 197-247
- *Hunayn Ibn Ishaq*, «Isis», 6, 3 (1924), pp. 282-292
- L. GARDET, *Bada’*, in *EI*, III, pp. 685-686
- M. GEOFFREY, *Remarques sur la traduction de Uṣṭāṭ du livre Lambda de la Métaphisique, chapitre VI*, in «RThPhM», 70 (2003), pp. 417-436

L. GARDET, *ʿIlm al-kalām*, in *EI*, III, pp. 1170-1179

D. GIMARET, *ṣifa*, in *EI*, IX, pp. 573-574

A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1938

M. GRIGNASCHI, *Les Rasā'il Aristātālīsa 'ilā-l-Iskandar de Sālim Abū-l-'Alā et l'activité culturelle à l'époque omayyade*, «Bulletin d'Études Orientales», 19 (1965-66), pp. 7-83

- *Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā*, «Le Muséon», 80 (1967), pp. 211-64

D. GUTAS, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad*, «Isl», 60 (1983), pp. 231-267

- *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002

- *The «Alexandria to Baghdad» Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography Among the Arabs*, in «DSTFM», 10 (1999), pp. 155-193

I. HADOT, *Simplicius, SIMPLICIUS, Commentaire sur les Catégories*, fasc. i, Brill, Leiden 1990

A. HASNAWI, *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités «perdus» en grec, conservés en arabe*, in «ASPh», 4 (1994), pp. 53-119

- “*Anniyya* ou *Inniyya* (essence - existence)” in S. Auroux (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle - Les Notions Philosophiques - Dictionnaire*, vol. I, PUF, Paris 1990

H. HUGONNARD-ROCHE, *Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote, Sergius de Reš'ainā, médecin e philosophe*, in «JA», 277 (1989), pp. 1-17

- *Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Reš'aynā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque*, in A. DE LIBERA, A.ELAMRANI-JAMAL e A. GALONNIER, *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 79-97

- *Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'ainā*, in «DSTFM», 8 (1997), pp. 339-363

- *L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe, le cas de l'Organon d'Aristote*, in «ASPh», I (1991), pp. 187-209

- *Le traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'Organon d'Aristote)*, in M. FATTORI e J. HAMESE (a cura di), *Rencontres des cultures dans la philosophie médiévale. Traductions e traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle*, Université Catholique de Louvain- Università degli Studi di Cassino, Louvain - La-Neuve - Cassino 1990, pp. 131-147

H. HUGONNARD ROCHE e A. ELAMRANI-JAMAL, *L'Organon, Tradition siryaque et arabe*, in *DPhA*, I, pp. 502-528

- *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346*, in BURNETT, *Glosses and Commentaries cit.*, pp. 19-28

A. IVRY, *al-Kindī and the Mu'tazila: Philosophical and Political Reevaluation*, in «Oriens», 25-26 (1976), pp. 69-85

J. JOLIVET – R. RASHED, *al-Kindī*, in *EI*, V, pp. 124-126

C. H. KAHN, *The Greek verb To Be and the Concept of Being*, in «Foundations of Language», 2 (1966)

P. KRAUS, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in «RSO», 14 (1934), pp. 1-20

B. LEWIN, *La notion de muḥdaṭ dans le kalām e dans la philosophie. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwār*, in *Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum*, a cura di Erik Gren, Bernhard Lewin, Helmer Ringgren and Stig Wikander, Almqvist & Wiksel, Uppsala 1954, pp. 84-93

-*Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe*, in «*Orientalia Suecana*», 4 (1955), pp. 101-108

M. MARÓTH, *Der erste Beweis des Proklos für die Ewigkeit der Welt*, in «*Acta Antica Hungarica*», 30 (1982-1984), pp. 181-189

C. MARTINI BONADEO, *Le biblioteche e i centri di cultura fra IX e X secolo*, in D. ANCONA (a cura di) *Storia della filosofia dell'Islam medievale*, I, pp. 261-281

M. MEYERHOF, *New Light on Hunain Ibn Ishaq and His Period*, «*Isis*», 8, 4 (1926), pp. 685-724

-*Von Alexandrien nach Baghdad, Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, in «*SberAk*», 23 (1930), pp. 389-429

W. MONTGOMERY WATT, *Cristiani e Musulmani*, Il Mulino, Bologna 1994

A. NAGY, *Sulle opere di Ya'qūb ben Ishāq al-Kindī*, in «*RAL*», 4 (1895), pp. 157-170

F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*, New York – London 1968, pp. 70-160

- *Aristotle Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968

S. PINES, *An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus*, in «*IsrOrSt*», 2 (1972), pp. 294-326

- *Hiterto Unknown Arabic Extracts From Proclus' Stoicheiosis Theologike and Stoicheiosis Phisike*, in *The Collected Works of Shlomo Pines*, II, The Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden 1996, pp. 287-293

- *Una version arabe de trois propositions de la de Proclus*, in «Oriens», 8 (1955), 195-203

H. PUTMAN, *L'église et l'Islam sous Timothée (780-823)*, Dar el-Machreq, Beirut 1975

ROSENTHAL, F., *al-Kindī als Literat*, in «Orientalia», 11 (1942), pp. 262-288

- *al-Ṣafādī*, in *EI*, VIII, pp. 783-785

- *From Arabic Books and Manuscripts VII: Some Graeco-Arabica in Istanbul*, in «JAOS», 81 (1961), pp. 7-12

- *The Classical Heritage in Islam*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1975

M. SALAMA CARR, *La traduction à l'époque abbasside*, Didier Érudition, Paris 1990

R. SORABJI (a cura di), *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987

M. STEINSCHNEIDER, *Die Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960

M. RASHED, *Nouveaux fragments anti-proclien de philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'“instauratation” (ḤUDŪT)*, in *La circolazione dei saperi nel Mediterraneo: filosofia e scienze (secoli IX-XVII)*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Ahmad Hasnawi, Edizioni Cadmo, Firenze 2011, 421-74

H. D. SAFFREY, *Le Chrétien Jean Philopon e la survivance de l'école d'Alexandrie au VI siècle*, in «REG», 67 (1954), pp. 396-410

I. ŠĀHID, *Hīra*, in *EI*, III, pp. 478-9

M. ULLMAN, *Hālid ibn Yazīd und die Alchimie, Eine Legende*, in «Der Islam», 55 (1978), pp. 181-218

S. VAN DER BERGH, *Abad*, in *EI*, I, p. 2

K. VERRYCKEN, *The Development of Philoponus' Thought and its Cosmology*, in R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1990, pp. 233-274

E. WAKELNIG, *a New Version of Miskawayh's Book of Triumph: An Alternative Recession of al-Fawz al-asghar or the lost Fawz al-akbar*, in *ASPh*, 19 (2009)

E. WAKELNIG, *The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments*, «Oriens», 40 (2012), 51-95

R. WALZER, *L'éveil de la philosophie islamique. III. Al-Kindī*, in «ReIsl» 38 (1970), pp. 207-225

New Studies on al-Kindī, in «Oriens» 10, 1957, pp. 202-232 (rist. in *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963, pp. 175-205)

L. G. WESTERINK, *Philosophy and Medicine in Late Antiquity*, in «Janus», 51 (1964), pp. 169-177

- *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, pp. 83-91

I. ZILIO GRANDI, *Temi e figure dell'apologia musulmana*, in particolare pp. 142-153, in c. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, pp. 137-179

F. W. ZIMMERMANN, *Proclus Arabus Rides Again*, in «ASP», 4 (1994), pp. 9-51

STRUMENTI LESSICOGRAFICI

S. AUROUX (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle - Les Notions Philosophiques - Dictionnaire*, vol. I, PUF, Paris 1990

G. ENDRESS - D. GUTAS, *A Greek & Arabic Lexicon (GALex). Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, vol. I, Brill, Leiden 2001

IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, Beirut 1410-1990

APPENDICE:
Testo arabo della traduzione attribuita a
Ishāq

حجج برقلس في قدم العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اعْرِفْ

الحجة الأولى : من حجج برقلس التي يبرهن بها أن العالم أبدي :

قال : إن الحجة الأولى من الحجج التي تُبَيِّنُ بها أن العالم أزلي مأخوذة من جُود
 للباري ، فإنه لا إمتناع أثبت منه في البرهان : من أمر الكل على أنه مِثْلُ ما عليه : أتاه
 الحق ، وعنه كان وجوده . وذلك لما كان للوجود وحده كونُ الكل ، فأتى به لأنه ليس
 يجوز أن يقال إن خلقه لغير^(١) الجود . وليس هو حيناً جواداً وحيناً^(٢) ليس^(٣) بجواد
 فهو دائماً^(٤) سببٌ لوجود العالم ، إذ كان كونُ العالم مساوياً لكون الباري ، فإننا لا نجد
 شيئاً يتعلق به بوجه أن يكون إنما فَعَلَ العالم لأنه جواد ، ولا يكون أبداً بفعله^(٥) . وهو
 أبداً جواد . فإذا قد كان أبداً جواداً ، فأبداً يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلةً له . وإذا
 كان يجب الأشياء كلها مُشاكِلةً له ، فهو يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مُشاكِلةً له ،
 إذ كان ربُّ الأشياء كلها والملاك لها . فإذا كان يجب أن تكون الأشياء كلها مُشاكِلةً له
 ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مُشاكِلةً ، فهو أبداً يفعلها . وذلك أن كل ما لا يفعل ،
 فتركه الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان ممن يجوز عليه
 أنه قابل لأجد الأمرين . فإذا كان الباري تعالى من قبَلِ جوده فَعَلَ العالم ، ففعله أبداً .
 فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً في زمن . وذلك أن القول
 بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يُهزأً به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً

(٢) ص : حين .

(٤) ص : دائم .

(٥) أى : ما دام الباري إنما فعل العالم لأنه جواد ، فلا يمكن ألا يكون أبداً بفعله .

(١) ص : لغيره .

(٣) فوقها : غير .

1
وحيثما غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحالة والتأثير ، وذلك أن فقدته القدرة علة قبول الأثر ، وللتغير من لا قدرة إلى القدرة قد استحال ، لأن القوة ولا قوة هما من الكيف ، والاستحالة هي التغير في الكيف . فإذا كان أبداً قادراً على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق . غير أن الخالق أبداً موجود ، والعالم أبداً متكون ، فإن معنى « أبداً » ليس هو 5
فيهما جميعاً معنى واحداً^(١) بعينه ، بل معناه في الخالق الدهر والأزلية ؛ ومعناه في العالم الزمان الذي لانتهية < له > من قبل أن المساوق للموجود هو الدهر والأزلية ، والمساوق للمتكون هو الزمان .

المحجة الثانية^(٢) : إن كان مثال العالم أزلياً ، ومعنى ما هو هو أنه مثال ما ، وليس بطريق العرض لكن بذاته له هذه القوة إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال ما وليس بطريق العرض لكن بذاته له هذه القوة ، إذ كان بمعنى وجوده نفسه هو مثال ما وجوداً ما كان أزلياً فلا محالة أنه أزلياً^(٣) مثال . فإن كان معنى أنه مثال أزلياً له ، لزم من ذلك ضرورة أن يكون الممثل أيضاً أبدياً ، وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل وإن كان الممثل لم يكن حيناً لم يكن ولا يكون حيناً لا يكون لثلاث يكون المثال إما غير موجود متى^(٤) لم يكن الممثل وإما مثلاً لتغير ممثل ، إذ كان الشيطان اللذان إنما يقال كل واحد منهما بالقياس والإضافة إلى صاحبه ليس يمكن أن يوجد أحدهما والآخر غير موجود . فيجب من ذلك 15
إن كان المثال أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثلاً على المثال الذي هو أزلي .

المحجة الثالثة : إن كان الخالق تعالى إنما هو خالق لشيء فإما أن يكون بالفعل خالقاً له أبداً وإما بالقوة حتى يكون إنما يخلقه حيناً لا أبداً . فإن كان الخالق بالفعل هو أبداً خالق فالمخلوق أيضاً أبداً بالفعل يكون مخلوقاً ، وذلك من قبل أن الأمر على ما قال 20

(١) ص : واحد .

(٢) ص ٢٤ س ٢ — س ١٦ من نشرة هوجو رابه .

(٣) ص : أزلي .

(٤) تحتها : من .

1 أرسطوطاليس من أن العلة إن كانت بالفعل فإن المعول أيضاً على ذلك المثال بالفعل .
 مثال ذلك إن كان الباني بانياً بالفعل فإن المُبتنى مبتنى^(١) بالفعل . وإن كان الجالب
 للصحة جالباً بالفعل ، فالمُجتلبة له الصحة مجتلبة بالفعل . وقال أيضاً أفلاطن في كتابه
 المنسوب إلى « فيليبس^(٢) » إن الذي يفعل ليس يفعل ما قد تم كونه ولا ما سيكون ،
 بل إنما يفعل ما هو متكون أى دائم . فيكون وإن كان المخلوق ليس بالفعل فالخالق
 5 أيضاً ليس هو أبداً خالقاً بالفعل . وإن لم يكن خالقاً بالفعل فهو إذاً خالق بالقوة إذ كان
 وجوده قبل أن يخلق . وقد قال أرسطوطاليس أيضاً إن كل ما كان بالقوة شيئاً ما فإنما
 يصير ذلك الشيء بالفعل عما هو ذلك الشيء بالفعل فيصير ما هو بالقوة جار — جارياً^(٣)
 بالفعل عما هو بالفعل جار ، وكذلك يجري الأمر في البارد وفي الأبيض والأسود . فيجب
 من ذلك أن يكون الخالق أيضاً إنما يصير خالقاً بالفعل بعد أن كان خالقاً بالقوة ، من شيء
 10 آخر^(٤) كان خالقاً بالفعل فجعل هذا الخالق خالقاً بالفعل وقد كان من قبل خالقاً بالقوة .
 فإن كان ذلك الخالق هو أبداً علة بالفعل ، لهذا في أن يكون خالقاً فهذا أبداً خالق ،
 للقضية^(٥) الأولى التي حكم فيها بأن العلة متى كانت أيضاً بالفعل فإن معلولها أيضاً يكون
 بالفعل . ويجب من ذلك أن يكون المخلوق أيضاً أبداً موجوداً . وإن كان ذلك الخالق
 أيضاً بالقوة هو علة لتصير هذا الخالق يخلق ، فهو أيضاً محتاج إلى شيء آخر يجعلها بالفعل
 15 مُصيراً هذا الخالق إلى أن يخلق ، للقضية^(٦) الثانية التي حكم فيها أن كل ما هو بالقوة محتاج
 إلى ما بالفعل كما يصير بالفعل . ولا يزال هذا القول يطرد في ترقية من واحد قبل واحد
 طالين علة لما بالفعل في هذه العلة بالقوة التي إياها قصدنا . فإما ترقينا^(٧) بلانهاية ، أو وصلنا إلى

(١) ص : مبتنياً .

(٢) محاوره « فيلابوس » ص ٢٦ ه وما يتلوهها .

(٣) ص : جار .

(٤) من شيء آخر : أى من موجود آخر ، وفي اليوناني : αλλου τινός — وقد أضاف رابه كلمة
 < ὄντος > أى الموجود حتى يتضح النص . ومن هذا يتبين أن للترجم العربي يترجم حرفياً .

(٥) أى : وفقاً للقضية الأولى التي تقول τὸ πρότερον δια τὸ λεγόμενον . . .

(٦) للقضية الثانية = وذلك لما تفضى به القضية الثانية من أن . . .

(٧) ص : تهنا (!) — ويمكن أن تقرأ أيضاً : تهنا (من تاه) — ولكن اليوناني كما أثبتنا

إذ ورد فيه ἀνιμεν .

1 أن نعترف بعلة موجودة أبداً بالفعل . ومتى اعترفنا بذلك لزم وجود معلولاتها أبداً بالفعل ،
 5 وأن كان العالم مخلوقاً أبداً ، إذ كان قد بُيِّنَ أن الخالق أيضاً أبداً خالقٌ — بقضيتين^(١) واجب
 قبولهما : إحداهما أن حال أحد الشئيين الداخلين في باب المضاف إلى حال كانت كحال قريبة :
 إن كان بالقوة كان بالقوة وإن كان بالفعل كان بالفعل ؛ والقضية الأخرى أن كل ما كان
 5 بالقوة فإمّا ينتقل إلى ما هو بالفعل عما هو بالفعل ذلك الشيء الذي كان أولاً ذلك عِلَّتَهُ
 بالقوة ثم صار بأخره عِلَّتَهُ بتعمل .

الحجة الرابعة : كل ما كان تَكُونُهُ عن علة غير متحركة فهو في وجوده غير
 متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإذا كان غير متغير فإنه إمّا
 يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل من أن يكون يفعل إلى أن يكون لا يفعل ، ولا من أن
 10 يكون لا يفعل إلى أن يكون يفعل . لأنه إن انتقل بعد حدث له تغير بنقلته من شيء إلى
 شيء غيره . ومتى حدث له تغيرٌ ، لم يكن غير متحرك . فإن كان إذاً شيء غير متحرك :
 فإمّا ألا يكون يفعل في حالٍ من الأحوال ، وإمّا أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون
 متحركاً من قبيل أنه يفعل حيناً . فمتى كانت علة ما غير متحركة [شيئاً^(٢)] لشيء < ما >
 ولم يكن يسبب عِلَّةً له في كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهي علة له أبداً . وإن كان ذلك
 15 < كذلك > ، فلم يزل علة له . فإن كانت عِلَّةُ الكل غير متحركة — كيلا تكون ، إن
 كانت متحركة ، غير كاملة أولاً ثم تصير بأخره كاملة — لأن كل حركة فإنما هي فعل غير تام ،
 وكيلا يكون إن كانت متحركة تحتاج إلى زمانٍ ومساوق الزمان — فيجب ضرورة أن يكون
 الكل أزلياً ، إذ كان إمّا كان عن علة غير متحركة . فإن ظنَّ ظانٌّ أن بقوله : علة الكل
 وحدها أزلية وإن العالم ليس بأزلي — تورعاً^(٣) وقُرْبَةً إلى الله تعالى ، فقد أوجب في العلة

(١) أى بين ... بقضيتين أن ...

(٢) أى : وإذا كان شيء ما علة غير متحركة لشيء ما ، فلن يكون علة لا أبداً ولا في لحظة

ما معينة : εἰ τι ἀκίνητον αἰτίον ἐστὶν τινος, οὐτε οὐδέποτε αἰτίον ὄν οὐτε ποτέ .

(٣) أى : فإن ظنَّ ظانٌّ أن الأزلية لعلة الكل وليس للعالم — أن قوله هذا تورع وتهرب

إلى الله تعالى . . . — وهنا يلاحظ أن كلمة « الله تعالى » ترجمة لكلمة τὸν αἰτίον τοῦ παντός
 وترجمتها الحرفية : « علة الكل » .

1 التي هي الله تعالى [على] أنها متحركة ، لا غير متحركة . ومتى قال فيه بأنه متحرك ، لا غير متحرك ، فقد قال بأنه ليس كاملاً أبداً ، بل حيناً ، وبأنه ناقص ، من قبل أن كل حركة فهي فعلٌ غير تام محتاج إلى ما دونه ، أعني إلى الزمان ، من قبل الحركة^(١) . وإذا قال بأنه حيناً غير كامل^(٢) وليس هو أبداً كاملاً ، وأنه محتاج إلى ما دونه فقد استبدل بالقرينة بُعداً وسُحْقاً وبالورع كُفراً وفجوراً . فإن ظنَّ إذاً ظانُّ أن بقوله في علة الكل إنها وحدها 5 أزية قرينة إلى الله تعالى ، فقد بلغ أقصى المبالغ في الكفر بالله .

الجملة الخامسة : السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حيناً^(٣) لم يكن فيه ، ولا يكون حين لا يكون فيه . وذلك أنه إن كان حيناً لم يكن فيه زمان فيشبهه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان ، لأن ما قبل فيه إنه موجود حيناً فإنما يقال فيه إنه موجود حيناً من قبل أنه غير موجود حيناً ، وليس هو أبداً موجوداً ولا أبداً غير موجود بل حاله حالٌ وسطى فيما بين هاتين الحالتين ، وحيث كان حيناً فهناك زمان . وإن كان قد يكون حيناً لا يكون فيه زمان ، حتى ينتقل من أن يكون حيناً إلى أن لا يكون حيناً ، فحين عدم الزمان يكون حيناً^(٤) حيناً لا يكون زمان ، لأن « حيناً » دالٌّ على زمان . فإن كان لم يكن حين لم يكن فيه زمان ، ولا يكون حيناً لا يكون فيه زمان — وذلك أن عدم الزمان في الجهتين جميعاً يكون مع وجود الحين ، والحين دالٌّ على زمان — فالزمان إذاً أبداً موجودٌ . وذلك أن تقيض « حين » إما « أبداً » وإما « ولا في وقت من الأوقات » . غير أن قولنا « ولا في وقت من الأوقات » محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ؛ والزمان إذاً أبداً موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار^(٥) حركة السماء : فكما أن الدهر^(٦) مقدار حياة الحي بذاته ، فإن

(١) أى : وذلك بسبب الحركة .

(٢) ص : كاملاً . والتصحيح في الهامش ، وهو المطابق لليوناني *ποτέ δὲ ἀτελῆ λέγων καὶ οὐχ ἄει τέλειον*

(٣) حين = *πότε* . (٤) ص : زمان حيناً .

(٥) مقدار = *μέτρον* = مقياس .

(٦) الدهر = *ἄϊον* .

1 هذا أيضاً مما يتبين به أن الزمان أبداً موجود ، كيلا يكون الدهر إما ليس يمثل لشيء أصلاً
 إن كان الزمان غير موجود والدهر موجود ، وإما ألا يكون هو أبداً دائماً البقاء لانتقاله من
 ألا يكون مثلاً إلى أن يكون مثلاً ، أو من أنه مثال^(١) إلى أن لا يكون مثلاً . فالسماه
 إذا موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قريبة^(٢) ، فلا قبل الزمان ولا بعده تكوّنت ، بل
 كما قال^(٣) هو : الزمان كله كانت وتكون هي^(٤) .

5 **الحجة العارضة :** إن كان الخالق وحده يقدر على > عقد العالم ، فسيقدر وحده
 على^(٥) < نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى من عقده لأن
 العالم بالنقض في كل شيء إنما هو العالم بعقد ذلك الشيء الذي عقده ، والقادر على النقض
 هو العالم بالنقض ، وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء
 حسناً مستوي النظام فليس يشاء نقضه إلا شريراً »^(٦) ، وكان من المحال أن يصير الخير
 على الحقيقة شريراً — فمن المحال أن ينقض العالم . وذلك أنه لا يمكن أن ينقضه غيره ،
 10 لأن الخالق وحده قادر على نقضه ، والخالق لا ينقضه ، لأن المؤلف تأليفاً محكماً فليس
 ينقضه إلا شريراً . فيجب من ذلك إما أن لا يكون الله على ما ينبغي فلا يكون صانعاً
 مجيداً ؛ وإما أن يكون قد آلفه على ما ينبغي فلا يحله ما لم يصير شريراً — وذلك غير ممكن .
 فالكل إذاً غير منتقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير^(٧) حادث . فلأن أفلاطون
 15 أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط

(١) مثال = παράδειγμα .

(٢) قريبة = ὁμόγνος = مولود معاً (فالقرب هنا من القرابة في الميلاد والنسب) .

(٣) أي أفلاطون في « طيماوس » ٣٨ > .

(٤) وهي = وهي ستكون — إذ في اليوناني σοιμενος (= ستكون) . والنس في

« طيماوس » ٣٨ > .

(٥) هذه الإضافة يقتضها السياق ، وهي غير موجودة في الترجمة العربية ، ولا في المخطوطات اليونانية ؛

ولهذا اضطر را به Raabe إلى إضافة هذه العبارة فأصبح النص هكذا :

... εἰ δὲ δημιουργὸς μόνος < συνέδησεν, μόνος > .

(٦) راجع « طيماوس » لأفلاطون : ٤١ ا ب .

(٧) غير حادث : ناقصة في المخطوطات اليونانية ، ولهذا أضاف را به : < ἀγένητον > ،

فكان موقفاً ويؤيد اقتراحه الترجمة العربية .

1 في أوائل « طيماوس^(١) » ولم ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحي^(٢) ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقاً ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم إذاً أزلي أبدي إذ كان لا حادث ولا فاسد .

5 **الحجج السابعة :** إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضاً غير حادث ولا فاسد ؛ وذلك أن حدّها مثل حدّ كل نفس من أنها متحركة بذاتها ؛ وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة ، وذلك^(٣) أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل بمعنى ما هو متحرك من ذاته^(٤) . فإن كانت إذاً نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبداً . فأى شيء يتحرك ليت شعري متى لم يكن موجوداً إما قديماً ، وإما حديثاً . وهي أبداً مبدأ للحركة ؛ ولا يمكن ألا تكون مبدأ للحركة ، إذ كانت في جوهرها متحركة بذاتها ، ولذلك ما صارت مبدأ للحركة . لكن النفس غير حادثة ولا فاسدة لأنها متحركة بذاتها . فالكل إذاً غير حادث ولا فاسد . وقد بان من ذلك أن كل نفس فقد استولت منذ أول الأمر على جسم أزلي تحركه أبداً ، وإن كانت مستولية على أجسام فاسدة فإنما تحرك تلك الأجسام ما^(٥) عنها يتحرك دائماً .

15 **الحجج الثامنة :** إن كان كل ما يفسد فإنما يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب عنه بل هو مشتمل على كل شيء إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملاً جامعاً لأشياء كاملة ، وليس شيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد إليه أو يفسد عنه — فلذلك هو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير

(١) وراجع أيضاً « فدرس » ٢٤٥ ص .

(٢) بعد هذه الكلمة في النص اليوناني : لأنه ليس طيماوس هو الذي افترض بنفسه أن رأى اللوسا (= الوحي) مبالغ فيه وأنه قال إن شيئاً حادثاً يكون أبدياً :

καὶ οὐ δήπου παρὰ πόδας ὁ Τίμαιος τὸ τῶν μουσῶν δόγμα περιττον ἕτελαβεν καὶ ἔθετο τὶ γέγονος ἄφθαρτον

(٣) ما بين الرقبن ناقص في نسخة رابه للنص اليوناني .

(٤) ما عنها : أي : بواسطة ما عنها يتحرك دائماً

ἐξείνα κινεῖ διὰ τῶν αἰεὶ ὑπ'αυτῆς κινουμένων

1 يحدث . وذلك أن كل حادث فعن شيء ما يحدث قد كان فيما تقدم غريباً ، فيجب أن يكون شيء ما غريباً عن الكل ، ويكون هذا خارجاً عن هذا الحادث . ويلزم من ذلك أن يكون شيء خارج عن الكل كان قبل أن يحدث الكل غريباً عن الكل . وإن كان ذلك ، فللكل ضد ما عنه حدث ، غير أن الأضداد يحدث بعضها من بعض ويتغير بعضها إلى بعض ، ولها طريقان إذ كانا بين شيئين على ما بين أفلاطون في كتابه المنسوب 5 إلى « فادن »^(١) بأقويل كثيرة : من أن كل واحد من الضدين ينتقل إلى صاحبه كيلا تكون الطبيعة منقوضة . ولعمري أن « لا مرتب على نظام » مقابل له « مرتب على نظام »^(٢) . ولو كان ذلك على طريق العدم والملكة ، وقد نقل من عدم إلى ملكة ، فذلك أن المعنى الأول أبعد في الإمكان والقدرة ، ومن قبل ذلك صارت أصناف من العدم لا تنتقل إلى ملكة . فإذا كان ذلك الذي هو أبعد من الإمكان قد كان ، فبالحرى كون ما هو أقرب إلى الإمكان حتى ينتقل المنظوم إلى لا منظوم ، ويكون ذلك جارياً مجرى الطبيعة وعلى مشيئة الله تعالى . وذلك أن الفاعل لما هو أبعد في الإمكان فأحر به أن يفعل ما هو أقرب في الإمكان . فإن كان هذان ضدّين ، فسيلهما سائر الأضداد كلها ؛ فيجب من ذلك أن يكون الكل أيضاً ينتقل إلى ضده الذي عنه كان . لكن تدبّر تبين أن الكل 15 غير فاسد ، فليس ينتقل إلى ضده ، ويجب من ذلك ألا يكون حدث . فالكل إذا أزل ، فإنه ليس يمكن أن يكون ضدان لأحدهما طريق إلى الآخر وليس للآخر طريق إليه . ولا يمكن في العدم والملكة أن يكون من العدم طريق إلى الملكة ، ولا يكون من الملكة إلى العدم طريق . وذلك أن في بعض الأشياء ليس طريق من العدم إلى الملكة ؛ وأما الضدان فلهما طريق من بعض إلى بعض على ما قال سقراط في الكتاب المنسوب إلى « فادن »^(٣) . فيجب من ذلك إما ألا يكون الكل غير فاسد ، وأحر به أن يكون غير حادث ؛ وإما ألا يكون « لا منظوم » مضاداً له « منظوم » ، أو كان « لا منظوم » 20 عدماً له « منظوم » .

(١) راجع « فيدون » لأفلاطون : ٧٠ - ٧١ هـ .

(٢) ص : لكان كان ذلك .

(٣) في « فيدون » : ٧٠ هـ .

الموجز التاسعة : كل ما يفسد < يفسد > عن آفة فيه . وذلك أنه ليس ينبغي أن يكون الشيء يفسد مما يخصه من محمود بنيته ، ولا مما ليس هو غير آفة ولا شر بل مخالفا . لأن كل ما جرى هذا المجرى لن^(١) يقدر على أن يضره ولا ينفعه ، ولا يكون يقدر على إفساده ولا على حفظه على سلامته . فإن كان الكل قد يفسد ، فإمّا يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده^(٢) أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة^(٣) وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل للتغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذ كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبيل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضاً غير حادث ، وذلك أن كل ما عنه يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . لأنه إذا كان المغلوب كان سبباً لحدوثه ، وإذا كان الغالب كان سبباً لفساده . فإذا كان ليس شيء يفسده فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده ، فليس شيء عنه حدث ؛ لكن ليس شيء يفسده إذ كان لا آفة به . فلا سبيل إلى أن يقال فيه إن شيئاً يفسده إذ هو منظوم سوى لا منظوم ، وإذ هو من الزينة على ما هو عليه سوى ما لا زينة^(٤) له فإن هذين هما الآفة الداخلة على المنظوم والمزين . فإن كانت فيه آفة من الآفات ، ففيه سوء نظام وقبح إليهما ينتقض^(٥) . وإن لم يكن به آفة فليس سوء نظام ولا سوء زينة أي قبح يعاند المنظوم ذا الزينة أعنى الكل . وإن لم يكن له سوء نظام وسوء زينة يعانده ويضاده فلم يكن حدوثه عن سوء زينة ورداءة نظام ، إذ كان ليس شيء هذا حدثه في معانده . وإنما وجب له ذلك لأنه لا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدث : إذ كان قد يجب أن يكون كل ما يحدث فعن شيء ما يحدث ، وليس شيء يحدث عن ما ليس .

هذه الحجج التسعة هي بنقل إسحاق بن حنين . وحجج إيرقليس في القدم هي ثمانى^(٦) عشرة حجة قد نقلها غير إسحاق نقلاً رديئاً ، والذي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة . والسلام .

(١) ص : أن كل ... أن يقدر على ... (٢) أى عند أفلاطون (« طيماوس » ٢٤ ب) .
 (٣) الملائكة : في النص اليونانى πάντας ὡσαύτως θεοίς (= وكذلك جميع الآلهة) .
 (٤) ص : مالا زمه — وهو تحريف ، أصلحناه كما في اليونانى إذ هو πλὴν τῆς ἀκοσμίαις .
 (٥) أى ينحل .
 (٦) ص : ثمانية .