

ISSN 0391-2566

MEDIOEVO

*Rivista di storia
della filosofia
medievale*

XLV
2020

XLV
2020

MEDIOEVO

Rivista di storia della filosofia medievale

IL **P**OLIGRAFO

ISBN 978-88-9387-183-9

€ 65,00



9 788893 871839



MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Direttore responsabile
Margherita Petranzan

Autorizzazione del Tribunale di Padova
n. 1755 del 7-8-2001
Tutti i diritti riservati - All rights reserved
Copyright © 2020 by Il Poligrafo - Padova
ISBN 978-88-9387-183-9
ISSN 0391-2566

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica ecc. senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice Il Poligrafo.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

MEDIOEVO

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

XLV

2020

Antropologia, teologia e fisica
nel pensiero medievale latino e arabo

Anthropology, Theology and Physics
in Latin and Arabic Medieval Thought

a cura di / edited by
Enrico Moro

Sede della Rivista

CENTRO INTERDIPARTIMENTALE
DI RICERCA DI FILOSOFIA MEDIEVALE "CARLO GIACON" - CIRFIM
UNIVERSITÀ DI PADOVA
cirfim.unipd.it

Comitato scientifico

LUCA BIANCHI, FRANCESCO BOTTIN, STEFANO CAROTI
MARTA CRISTIANI, CRISTINA D'ANCONA, ALAIN DE LIBERA
GERHARD ENDRESS, GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI
GIANFRANCO FIORAVANTI, MARIATERESA FUMAGALLI
ALESSANDRO GHISALBERTI, HENRI HUGONNARD-ROCHE
GREGORIO PIAIA, PASQUALE PORRO, ULRICH RUDOLPH
TIZIANA SUAREZ-NANI, ILARIO TOLOMIO, GERD VAN RIEL

Direzione

GIOVANNI CATAPANO, CECILIA MARTINI

Redazione

ENRICO MORO, FABIO ZANIN

Papers submitted for publication in «Medioevo»
are subjected to a double blind peer-review

«Medioevo» has been approved in ERIH PLUS
(*European Reference Index for the Humanities and Social Sciences*).
Since issue 35 (2010) «Medioevo» is certified by ISI:
Arts and Humanities Citation Index

I manoscritti vanno inviati alla Direzione della rivista
presso il Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale
35139 Padova | piazza Capitaniato 3
tel. 049 8274534 - fax 049 8274719
e-mail: centro.cirfim@unipd.it

Abbonamento annuale

per l'Italia privati € 65,00 - biblioteche e istituzioni € 75,00
per l'estero privati € 80,00 - biblioteche e istituzioni € 90,00
(spese di spedizione escluse)

Richieste di abbonamento, di annate arretrate e ogni altra
corrispondenza di carattere amministrativo vanno indirizzate a:
Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova | via Cassan, 34 (piazza Eremitani)
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
www.poligrafo.it
e-mail: casaeditrice@poligrafo.it

SOMMARIO

| | |
|---|-----|
| ENRICO MORO, <i>Presentazione</i> | 7 |
| ISABELLE BOCHET, <i>La vision augustinienne de l'homme: Exégèse biblique et tradition philosophique</i> | II |
| GIOVANNI CATAPANO, <i>Trasumanar. L'uomo come animale razionale mortale e il suo superamento in alcuni esempi medievali</i> | 31 |
| MARIANNA ZARANTONELLO, <i>From Loan to Adaptation. Some Remarks on the Reception of Homer's Authority in the Falsafa Tradition</i> | 53 |
| ANNA MINERBI BELGRADO, <i>Il confronto di Averroè con Alessandro di Afrodisia</i> | III |
| ANDREA COLLI, <i>William of Peter of Godin and the Quaestio utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590)</i> | 127 |
| NICCOLÒ BONETTI, <i>Il problema della "inchoatio formarum" in Giovanni Baconthorpe</i> | 187 |
| ANDREA NANNINI, <i>Iperpotenziamento del concetto di forma nel passaggio da informatio ad immutatio vitalis. Ritorno sulla dottrina del Prologo di Giovanni da Ripa</i> | 207 |

NOTE E DOCUMENTI

| | |
|--|-----|
| SARA ABRAM, <i>Note di Abū Naṣr al-Fārābī sulla verità e falsità dell'astrologia</i> | 235 |
| CECILIA MARTINI BONADEO, <i>Ibn al-Samḥ (m. 1027) e il fine per il quale gli uomini si devono dedicare allo studio della filosofia</i> | 279 |

| | |
|---|-----|
| AURORA PANZICA, <i>Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia: i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161</i> | 309 |
| Abstracts | 329 |
| Indice dei nomi | 337 |
| Indice dei manoscritti | 347 |

CECILIA MARTINI BONADEO

IBN AL-SAMḤ (M. 1027) E IL FINE
PER IL QUALE GLI UOMINI SI DEVONO
DEDICARE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA

Son giunti fino a noi dei racconti, che se veri
avrebbero qualche valore; ma ben deboli

[sono i loro «isnād»!

Tu consigliati con la Ragione, e lascia perdere

[ogni altra cosa:

la Ragione è il miglior consigliere che il

[Consiglio racchiuda in sé.

AL-MA'ARRĪ, *Luzūmiyyāt*, trad. it. di F. Gabrieli e V. Vacca

Tra il X e l'XI secolo il cristiano Ibn al-SamḤ fu uno dei protagonisti dell'intensa vita culturale della città di Bagdad che, nel momento della crisi del califfato 'abbāsīde, del decentramento politico e della preminenza della dinastia sciita di origine persiana, i Buyidi, vide una fioritura intellettuale di dotti, letterati e filosofi riuniti in circoli informali (*maḡālis*).¹ Allievo diretto del maestro giacobita Yaḥyā ibn 'Adī, Ibn al-SamḤ fu al centro di uno di questi circoli, quello dei cultori della filosofia aristotelica. In questo contributo, dopo aver introdotto la vita e le opere dell'autore, presenterò uno scritto originale, a lui attribuito, propedeutico allo studio della filosofia, in cui Ibn al-SamḤ specifica il fine per cui l'uomo deve dedicarsi ad apprenderla.

Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito delle ricerche dell'unità di Milano del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Crosscultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR).

1. Cfr. J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, E.J. Brill, Leiden 1986 (Studies in Islamic Culture and History, 7), in particolare 130-132; Id., *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān as-Siḡis-tānī and his circle*, Brill, Leiden 1986 (Studies in Islamic Culture and History, 8). Si veda inoltre E. Coda, *Introduzione*, in *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī*, ed. E. Coda, Edizioni ETS, Pisa 2019 (*Philosophica*, 224), 13-29, in particolare 14-20.

I. VITA

Di Abū 'Alī Ḥasan ibn Sahl ibn Ġālib ibn al-Samḥ il biobibliografo Ibn al-Qiftī (m. 1248) nelle sue *Classi dei sapienti (Ta' rīḥ al-ḥukamā')* ricorda la perfezione nell'arte della logica, l'intenzione nello spiegarne i benefici, la capacità nell'espone le questioni intricate e difficili e l'opera di commento agli scritti aristotelici: «Abū 'Alī Ḥasan ibn al-Samḥ, il logico (*al-mantiqī*) dall'Iraq, era eccellente nell'arte della logica, eminente in essa, ricercato per il beneficio che se ne ricava e interprete delle sue questioni difficili. Di lui sono trasmessi buoni commenti alle opere di Aristotele, la cui fama si diffuse, conquistando e influenzando (molti) studenti. Morì nel mese di Ġumāda II del 418 [tra il mese di luglio e quello d'agosto del 1027]». ²

Il letterato Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023), contemporaneo di Ibn al-Samḥ, nelle sue opere presenta un vivido ritratto dell'intensa vita intellettuale di Bagdad tra X e XI secolo e menziona più volte il maestro dando su di lui dei giudizi contrastanti. Nella terza sezione delle sue *Muqābasāt (Prestiti)* inserisce Ibn al-Samḥ tra i maestri cristiani, discepoli di Yaḥyā ibn 'Adī, del *maḡlis* della corte di Abū 'Abd Allāh ibn Sa'dān, visir al servizio di Ṣamṣām al-Dawla, tra cui compaiono anche il figlio del visir 'Īsā ibn 'Alī ibn 'Īsā e il medico Naẓīf ibn Ayman al-Rūmī, con ogni probabilità traduttore del libro *Alpha Meizon* della *Metafisica*: «Un giorno si svolse una conversazione di argomento etico presso Ibn Sa'dān. I presenti includevano 'Īsā, Naẓīf al-Rūmī, Ibn al-Samḥ e altri maestri cristiani. Tutti questi erano dediti alla filosofia (*mutaḥazzimūn bi-l-falsafa*) e tenevano in grande considerazione chi si occupava di essa». ³ Anche nel *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa (Libro del piacere e della convivialità)* al-Tawḥīdī presenta Ibn al-Samḥ tra i discepoli che si raccoglievano attorno alla figura di Abū Sulaymān al-Siġistānī

2. Ibn al-Qiftī, *Ta' rīḥ al-ḥukamā'*. *Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's*, ed. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, 411¹⁶-412².

3. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-Muqābasāt*, ed. M. Tawfīq Ḥusayn, Maṭba'a al-Irṣād, Baġdād 1970, 85⁷⁻⁹.

(m. 985 o dopo il 1001), tuttavia in modo tutt'altro che lusinghiero.⁴ Al-Tawḥīdī, infatti, ricorda i diversi allievi di al-Siğistānī: Ibn al-Ḥammār,⁵ ʿĪsā Ibn Zurʿa,⁶ al-Qūmisī, Naẓīf ibn Ayman al-Rūmī e ʿĪsā ibn ʿAlī ibn ʿĪsā. A confronto con i primi due maestri Ibn al-Samḥ appare debole nella capacità di memorizzare (*al-ḥifẓ*) e tradurre (*al-naql*), nella speculazione (*al-naẓar*) e nella capacità dialettica (*al-ğadal*). È da considerarsi alla stregua di un imitatore. La ragione di questa inferiorità consiste nella sua stupidità (*balādatu fahmihi*) e nella sua cupidigia (*ḥirṣuhu ʿalā kasbihi*), vizi che gli impediscono di acquisire vera sapienza, di penetrare il sapere filosofico e di conformare il suo comportamento a quelle virtù morali che lo possono condurre alla felicità ultima.⁷ Infine, nella diciassettesima *Muqābasa*, al-Tawḥīdī narra che il maestro cristiano, di professione librario, avrebbe ospitato proprio nella sua bottega (*dukkān*) a Bāb al-Ṭāq i dibattiti del circolo.⁸

L'arabista britannico David Samuel Margoliouth fece per primo osservare che il poeta al-Maʿarrī (m. 1058) nelle sue *Luzūmiyyāt*, in cui presenta la tesi per cui il mondo riserva lo stesso trattamento all'uomo capace e a quello mediocre, cita Ibn al-Samḥ in uno dei suoi versi come esempio di quest'ultima categoria: «*Wā-aṣḥābu al-ṣārifi wa-lā tasāwin ka-aṣḥābi Ibni Zuraʿata wa-Ibni Samḥi*» sebbene non ci sia confronto tra loro, i compagni del Maestro sono come i compagni di Ibn Zurʿa e Ibn (al-)Samḥ.⁹ In uno scolio che risale

4. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. A. Amīn - A. al-Zayn, 3 voll., Lağnat al-Taʿlif wa-l-Tarğama wa-l-Naṣr, Cairo 1939-1944, vol. I, 34⁴⁻¹⁰.

5. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. I, 33¹⁴-34³.

6. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. I, 33⁸⁻¹³.

7. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. I, 34⁴⁻¹⁰.

8. Cfr. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Al-Muqābasāt*, ed. Tawfiq Ḥusayn, 109².

9. D.S. Margoliouth, *On the Arabic Version of Aristotle's Rhetoric*, in G.A. Kohut (cur.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin 1897, 376: «Ibn Samḥ is certainly the celebrated logician of Baghdad, to whom the poet Abu'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī alludes in a verse of his *Luzūmiyyāt* and whose *floruit* may be put about A.H. 300 or A.D. 900». Cfr. Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, *Luzūmiyyāt*, Cairo 1891, vol. I, 235.

allo stesso al-Ma'arrī, il poeta spiega che per "Maestro" intende il teologo imamita di età buyide al-Šarīf al-Murtaḍā (m. 1044), *i.e.* Abū l-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Šarīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā, mentre specifica che Ibn Zur'a e Ibn al-Samḥ sono cristiani che facevano parte del circolo dei logici di Bagdad.¹⁰

Ibn al-Samḥ viene poi citato insieme ad Ibn al-Ḥammār nella lettera di un anonimo discepolo di Ibn Sīnā proveniente da Rayy, indirizzata ad uno *šayḥ* iracheno probabilmente di Bagdad. Questa lettera è conservata nel manoscritto Oxford, Bodleian Library, Huntington 534, ff. 13^{v23}-15^{v2} delle *Mubāḥaṭāt* (*Discussioni*) e nel manoscritto Leiden, Universiteitsbibliotheek, Warner Or. 864, ff. 64^r-66^{ri}.¹¹ La finalità della lettera è apologetica: un discepolo di Ibn Sīnā arriva a Bagdad per acquistare le opere di Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib che, contrariato di mettere i propri lavori nelle mani dell'acerrimo rivale Ibn Sīnā, per scoraggiarne l'acquisto chiede un prezzo esorbitante. Ma il discepolo chiude l'affare e riporta il sarcasmo di Ibn Sīnā che, per denigrare Abū l-Farağ Ibn al-Ṭayyib ed un suo non meglio precisato compagno, arriva a lodare i maestri del circolo aristotelico di Bagdad della generazione precedente, Abū l-Ḥayr ibn al-Ḥammār e Ibn al-Samḥ: i due, nonostante le loro limitate capacità, erano comunque migliori del suo rivale.¹²

Infine, Ibn al-Samḥ è citato da Ibn Buṭlān (m. 1066) *apud* Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270). Ibn Buṭlān avrebbe scritto di suo pugno

10. Cfr. S.M. Stern, *Ibn al-Samḥ*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 88.1-2 (1956), 31-44, in particolare 32.

11. La lettera fu scoperta dapprima da S.M. Stern nel manoscritto di Leida. Stern ne segnalò la presenza a S. Pines mentre quest'ultimo stava pubblicando *La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, «Arch. Hist. doctr. litt. M.A.», 19 (1952), 5-37. Pines riuscì ad includerne un breve sommario e la traduzione del passo dedicato alla *Metafisica* nel suo articolo alle pagine 35-36. Stern ne utilizzò le informazioni nel suo *Ibn al-Samḥ*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 32-33. Cfr. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1988 (Islamic Philosophy Theology and Science, 4), 64-72. Per la difficile tradizione testuale delle *Mubāḥaṭāt* (*Discussioni*) e dei materiali ad esse collegati cfr. D.C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt* (The Discussions), Brill, Leiden-Boston-Köln 2002 (Islamic Philosophy Theology and Science, 49).

12. Stern, *Ibn al-Samḥ*, 33.

che durante la sua epoca, nell'arco di circa un decennio tra gli anni Venti e gli anni Trenta dell'XI secolo, morirono molti personaggi illustri, giudici, filosofi e intellettuali, e tra i filosofi che fornirono un'interpretazione delle antiche scienze annovera anche Ibn al-Samḥ.¹³

2. OPERE DI COMMENTO E TRATTATI ORIGINALI

Ibn al-Samḥ è a noi noto in particolare per aver trasmesso il lavoro esegetico sul *corpus* aristotelico elaborato all'interno del circolo aristotelico di Bagdad tra X e XI secolo relativo alla *Retorica* e alla *Fisica*.

Nel celebre manoscritto parigino dell'*Organon* di Aristotele in traduzione araba, il ms. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346, la traduzione araba della *Retorica*¹⁴ – l'unica giunta sino a noi e in origine indipendente dal manoscritto in cui si è conservata –¹⁵ fu copiata con ogni probabilità dalla copia di Ibn al-Samḥ, per la quale egli collazionò due versioni arabe e una traduzione siriana, nel 1027, l'anno della sua morte. La cautela nell'affermazione è dovuta al fatto che le note al foglio 65^v, scritte da mani diverse, sono quasi illeggibili e si prestano a diverse interpretazioni e ricostruzioni.¹⁶ Di particolare interesse è quanto si legge al termine del terzo libro

13. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Kitāb 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller, Königsberg 1884, vol. 1, 242³²; *A literary history of medicine. The Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah*, edited and translated by E. Savage-Smith, S. Swain, G.J. Van Gelder; I. Sánchez, N.P. Joosse, A. Watson, B. Inksetter, and F. Hilloowala, Brill, Leiden 2020, n. 10.38.4, vol. 2.1, 618¹⁻³ (testo arabo), vol. 3.1, 666 (trad. inglese).

14. Cfr. M. Aouad, *La Rhétorique, tradition syriaque et arabe*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. R. Goulet, Édition du CNRS, Paris 1989, vol. 1, 455-472.

15. Stern, *Ibn al-Samḥ*, 41. H. Hugonnard-Roche, *Les traductions du syriaque*, in J. Hamesse (cur.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et Etudes du Moyen Âge, 18), 19-50, 22.

16. Cfr. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8422956q/f142.item> (24/07/2020); Stern, *Ibn al-Samḥ*, 42-44. U. Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Brill, Leiden 2008 (Islamic philosophy, Theology and Science, 76), 39-58, in particolare 46-51 in cui si esaminano le note e le proposte di lettura ed interpretazione di Georr, Stern, Badawī e Lyons.

della *Retorica*, sempre al foglio 65^v, circa il metodo di lavoro di Ibn al-Samḥ.

Questa copia viene dall'autografo di Ibn al-Samḥ. Alla fine del manoscritto, si trovano le seguenti parole sempre nella sua scrittura: « Non molti discepoli dell'arte della logica sono giunti a studiare questo libro o lo hanno indagato esaurientemente. Per questa ragione non se ne trova una copia corretta o nulla che sia stato corretto. Ho trovato una pessima copia in arabo e un'altra meno manchevole e mi sono basato sulla seconda per copiare quest'opera. Ogni qual volta trovavo un errore nella seconda copia ricorrevo alla prima. Se la trovavo corretta copiavo ciò che trovavo nella versione nella sua forma corretta. Viceversa, se trovavo che era anch'essa manchevole, controllavo il passo in una buona copia (*ṣaḥīḥa*) in siriano. Se vi trovavo una lezione corretta, riproducevo una versione araba conforme al siriano. Se anche quella era manchevole, copiavo il testo erroneo così com'era e facevo un segno sulla linea in cui occorreva come una *hamza*. Ho controllato questa copia e fatto ogni sforzo per evitare che ci fosse poca cura. Si prenda nota di tutto ciò, se Dio vuole, lode a Dio che ne è degno ».¹⁷

Nel ms. *Or.* 583, che Levinus Warner (m. 1665) donò all'Universiteitsbiblioteek di Leida, si trova il testo commentato della *Fisica* di Aristotele nella traduzione di Ishāq ibn Ḥunayn e nella redazione del teologo mu'tazilite Abū l-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ṭayyib ibn al-Baṣrī (m. 1044), un discepolo di Ibn al-Samḥ. La traduzione copiata da al-Baṣrī da un manoscritto del suo maestro Ibn al-Samḥ fu collazionata con la copia di Yaḥyā ibn 'Adī dell'autografo di Ishāq ibn Ḥunayn, a sua volta collazionata con il testo siriano. Il commento lemmatico è di Ibn al-Samḥ per i libri I-VI,5 e costituisce la registrazione scritta di un corso di lezioni tenuto nel circolo di Bagdad nell'anno 1004, mentre il commento per i libri VI,5-VIII è per la maggior parte quello di Abū l-Faraḡ ibn al-Ṭayyib con alcune annotazioni tratte da Giovanni Filopono.¹⁸

17. Stern, *Ibn al-Samḥ*, 42; M.C. Lyons, *Aristotle's Ars Rhetorica, the Arabic Version. A New Edition with Commentary and Glossary*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, vol. I, ii-iv; Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East*, 42-43.

18. Il manoscritto di Leida fu trascritto nel 1129-1130 dal medico e poeta Abū l-Ḥakam al-Maḡribī (m. 1155) da una copia, realizzata da uno scriba anonimo nel 1077, dell'esemplare di Abū l-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ṭayyib ibn al-Baṣrī. Cfr.

Al-Baṣṭrī incorpora note di commento tratte da Alessandro di Afrodisia,¹⁹ da Temistio e Yaḥyā al-Naḥwī, i.e. Giovanni Filopono, sebbene per questi ultimi due autori le note siano riprodotte in forma parafrastica,²⁰ e quelle degli aristotelici di Bagdad Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus e Yaḥyā ibn ‘Adī. Il commento alla *Fisica* di Giovanni Filopono è una delle fonti principali di Yaḥyā ibn ‘Adī e influenza fortemente anche il commento di Ibn al-Samḥ, in particolare per i libri III-VI rispetto alle seguenti questioni: lo scopo della fisica e il suo ruolo nel sistema del sapere, specialmente in relazione alla matematica, e la dottrina della causalità.²¹ Tuttavia, Ibn al-Samḥ sostiene la teoria aristotelica della propulsione contro quella dell'*impetus* di Filopono.²² Secondo Ibn al-Qiṭṭī Ibn al-Samḥ avrebbe composto sulla *Fisica* un commento simile ad un compendio (*ṣarḥ ka-l-ḡawāmi*).²³

Stern, *Ibn al-Samḥ*, 33-41. L'edizione si trova in Aristūṭālis, *al-Ṭabī‘a, tarḡamat Ishāq ibn Ḥumayn, ma‘a ṣurūḥ Ibn al-Samḥ wa-Ibn ‘Adī wa-Mattā ibn Yūnus wa-Abī l-Faraḡ ibn al-Ṭayyib*, ed. ‘A. Badawī, al-Dār al-qawmiyya li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr, Cairo 1964-1965. Per i commenti di Ibn al-Samḥ cfr. P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, E.J. Brill, Leiden-New York - Köln 1994 (*Aristoteles Semitico-Latinus*, 7), 38, 41-42, 49-52, 57-58, 61, 121-122, 128-129, 131, 136-137, 141, 151-155, 195-196, 201, 238, 286, 330-332, 415, 446, 456. Cfr. inoltre E. Giannakis, *The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣṭrī's Copy of Aristotle's Physics*, «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 8 (1993), 251-258; R. Arnzen, *Aristotle's >Physics< VIII, Translated into Arabic by Ishāq ibn Ḥumayn (9th c.)*, De Gruyter, Berlin-Boston MA 2021, XIX-CXIII.

19. E. Giannakis, *Fragments from Alexander's Lost Commentary on Aristotle's Physics*, «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 10 (1996), 157-187.

20. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception*, 192-195.

21. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception*, 125-128.

22. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception*, 20-21: un corpo messo in movimento grazie ad una spinta richiede un motore non solo all'origine del suo movimento, ma per tutto il suo corso; questo motore è secondo Aristotele l'aria che circonda il corpo in movimento, che dunque non potrebbe continuare a muoversi nel vuoto. Per Filopono invece il corpo in movimento è mosso da una forza motrice interna, detta "impulso", in arabo *mayl* che traduce il greco *ῥοπῆ*, che il corpo riceve dalla causa prima del movimento. Per uno stato della ricerca completo ed esaustivo sull'influenza del pensiero di Giovanni Filopono sul pensiero arabo-islamico cfr. inoltre C. D'Ancona, *Philoponus, or "Yaḥyā al-naḥwī". An Overview*, «Studia graeco-arabica», 9 (2019), 203-242.

23. Ibn al-Qiṭṭī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müller's*, ed. J. Lippert, 39¹⁹. Anche Ḥaḡḡī Ḥalifa, *Kaṣf al-zumūn ‘an ‘āsāmī al-kutub wa-l-funūn*.

Oltre al suo lavoro editoriale, ad Ibn al-Samḥ sono stati attribuiti due trattati originali conservati fino a noi.²⁴ Il primo è intitolato *Qawl fī l-Aḥbar allatī yuḥbir bihā kaḥrūrīn* (*Discorso sulle tradizioni che molti sostengono*). È stato edito da Muḥammad Taqī Dānišpažūh sulla base del manoscritto unico del XIII-XIV secolo London, British Museum, *Add.* 7473, ff. 33^b-40^a – in cui si trova nel margine superiore del foglio introduttivo in una diversa mano anche un secondo titolo *Sull'assenso* (*Fī l-taṣḍīq*) – e tradotto in francese da Marie Bernand-Baladi.²⁵ Esso tratta delle condizioni di verità delle dichiarazioni pronunciate da molte persone a proposito di uno stesso argomento: è necessario che ad ogni tradizione sostenuta da molti, l'assenso (*taṣḍīq*) sia dato per certo? Ibn al-Samḥ discute il concetto di tradizione (*naql*) a partire dai giudizi discordanti di coloro che si occupano di speculazione razionale (*ahl al-naẓar*)²⁶ e

Lexicon Bibliographicum et Encyclopædicum, ed. G. Flügel, London 1842, vol. 3, 620^s sotto la voce *Sam' al-Kiyān* (dal siriano *Sem'ā kyānāyā* che è la traduzione letterale del titolo greco Φυσική ἀκρόασις originariamente dato da Aristotele alla sua opera) riferisce: «*wa-li-Ibn al-Samḥ 'alā hāda al-kitāb šarḥ ka-l-ḡawāmi*»/e appartiene a Ibn al-Samḥ su questo libro un commento simile ad un compendio».

24. Cfr. G. Endress, *Ibn al-Samḥ*, in U. Rudolph (cur.), *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: 8.-10. Jahrhundert, Schwabe Verlag, Basel 2012, 341-345, in particolare 343; Id., *Ibn al-Samḥ*, in U. Rudolph - R. Hansberger - P. Adamson (cur.), *Philosophy in the Islamic World*, Volume 1: 8th-10th Centuries, Brill, Leiden-Boston 2017, 490-496, in part. 493-494.

25. M.T. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ḡālib fī l-aḥbār allatī yuḥbir bihā kaḥrūrīn*, «*Maqālāt wa bar-rasīhā. Naṣriyya-yi Dāniškada-yi ilāhiyyāt wa ma'ārif-i islāmī*», 3.4 (1970-1971), 239-257 (open access: https://jmb.ut.ac.ir/?_action=article&au=124509&_au=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF+%D8%AA%D9%82%DB%8C+%D8%AF%D8%A7%D9%86%D8%B4+%D9%BE%DA%98%D9%88%D9%87 ultimo accesso 30/06/2021); M. Bernand-Baladi, *Les critères de la certitude: un opuscule de Ḥasan ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nombre*, «*Journal Asiatique*», 257 (1969), 95-124, che tuttavia non identifica l'autore, pur ascrivendolo al X secolo: si legge a pagina 95: «Le British Museum conserve une risāla d'un certain al-Ḥasan ibn Sahl ibn aṣ-Samḥ ibn Ḡālib intitulée: *Fī t-taṣḍīq*», e ancora a pagina 96: «Quant à l'auteur, nos recherches ne nous ont guère permis de l'identifier. Nulle mention de lui dans les recueils bio-bibliographiques consultés. On notera cependant que l'ensemble des opuscules réunis dans le volume du British Museum ont pour auteurs des hommes ayant vécu entre le II^e et le V^e siècle de l'Hégire au plus tard. La lecture du texte nous confirme dans l'idée qu'il s'agirait d'un auteur du IV^e/X^e siècle».

26. Tale epiteto si riferisce comunemente al *kalām* mu'tazilita con cui Ibn al-Samḥ dovette certamente confrontarsi: come ricordato sopra fu suo allievo il te-

indaga l'opposizione tra *naql-ʿaql*, tradizione e giudizio razionalmente fondato, e quella tra *taqlīd - dalīl ʿaqlī*, accettazione acritica e prova razionale. Nega tanto la tesi di coloro che sostengono che tutte le tradizioni sarebbero ugualmente degne di essere credute vere, quanto la tesi di quanti sostengono al contrario che nessuna tradizione è degna di fede. Affermare che ogni tradizione sostenuta da molti è necessariamente vera non è corretto (*fāsid*).

È infatti possibile che molte persone di una stessa comunità manifestino il loro consenso su un qualcosa privo di fondamento e che ciò su cui la prima comunità manifesta il proprio assenso venga invece respinto da altre comunità. Ora, dal momento che due affermazioni contraddittorie non possono essere ugualmente vere nello stesso tempo, è evidente che sulla base del principio di non contraddizione non ogni tradizione asserita da molti deve essere data necessariamente per vera. Si veda il caso delle diverse tradizioni religiose circa la virtù (*al-faḍl*) e i fatti prodigiosi (*al-aʿāḡīb*, le meraviglie) o i vizi (*al-raḍāʿ il*) che esse attribuiscono ad una medesima guida religiosa (*raʿīs*). Ad esempio, gli Ebrei e le nazioni cristiane – Bizantini, Nubiani, antichi Greci e Abissini (*al-Rūm; al-Nūba, al-Yunāniyyīn, al-Ḥabaša*) – sulla base delle loro scritture antiche (*atīqa*), come la *Tōrāh* e il *Libro dei profeti*, e delle loro tradizioni sono in accordo nell'attribuire a Mosè una serie di virtù, mentre i Mazdei (*Māḡūs*) e i Sabei (*Ṣābā*), al contrario, gli attribuiscono dei vizi manifesti come nell'episodio della strage degli Egizi travolti dalle acque del Mar Rosso durante la fuga del popolo ebraico. Così ugualmente accade per la figura di Gesù, figlio di Maria, rispetto a cui i Cristiani da un lato e gli Ebrei, i Mazdei e i Sabei dall'altro sono diametralmente divisi nell'attribuire virtù, i primi, e vizi, gli altri. Inoltre, il fatto che le cronache dei Mazdei e

ologo muʿtazilita Abū l-Ḥusayn Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ṭayyib ibn al-Baṣrī. Per una panoramica cfr. il classico studio di G.C. Anawati, *La teologia islamica medievale*, in G. d'Onofrio (cur.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. I, 591-634, in particolare 604-614, e i più recenti contributi di R. El-Omri, D. Bennett e S. Schmidtke sul movimento muʿtazilita dalle sue origini alla sua fase scolastica in S. Schmidtke (cur.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, 130-141 [R. El-Omri, *The Muʿtazilite Movement (I). The Origins of the Muʿtazilita*], 142-158 [D. Bennet, *The Muʿtazilite Movement (II). The Early Muʿtazilites*], 159-180 [S. Schmidtke, *The Muʿtazilite Movement (III). The Scholastic Phase*].

dei Sabei, che narrano della vita di Mosè in Egitto, indipendentemente (*‘alā l-*infirād wa ‘alā l-ig̃mā*’,* lett. individualmente e unanimemente) tacciano dei miracoli a lui attribuiti invece dagli Ebrei e dai Cristiani²⁷ pone dei dubbi sulla credibilità di tali fatti prodigiosi. Le tradizioni condivise da molti, dunque, possono essere soggette a dubbio e, allo stesso tempo, obbligatoriamente degne di fede, con la conseguenza assurda che gli uomini sono tenuti a dubitarne e, contemporaneamente, obbligati a credervi senza riserve.²⁸ Ibn al-Samḥ continua osservando che numerose comunità danno assenso a tradizioni che, una volta poste al vaglio della ragione, non risultano corrette.

D'altra parte, afferma Ibn al-Samḥ, non si può nemmeno sostenere la tesi per cui non vi è nessuna tradizione trasmessa da molti che risulti degna di fede. Se così fosse si dovrebbe negare l'esistenza di una terra come la Cina o di un personaggio storico come Alessandro Magno. Ma ogni uomo dotato di ragione conosce la grande diffusione di queste informazioni e non può negarne la veridicità.

Se la proposizione negativa universale (*al-salb al-kullī*) che sostiene che nessuna tradizione trasmessa da un gran numero è degna di fede è falsa, allora sarà necessariamente vera la sua contraddittoria (*naqīḍ*): alcune tradizioni trasmesse da molti sono degne di fede.²⁹ E qual è il criterio di verità che le tradizioni sostenute da molti devono soddisfare per poter essere accettate come vere e

27. Bernand-Baladi, *Les critères de la certitude*, 122 nota 8, osserva l'atteggiamento prudente dell'autore che non chiama mai in causa apertamente la fede musulmana.

28. Cfr. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Gālib fī l-aḥbār allatī yuḥḥbir bihā kaḥrūrūn*, 243¹⁴⁻²⁰; Bernand-Baladi, *Les critères de la certitude*, 105: « Il apparaît donc avec évidence que le dire du grand nombre d'informateurs, au sujet de Moïse, doit être soumis au doute. Cette conclusion engage la loi du grand nombre et démontre qu'il faut mettre en doute la crédibilité du dire transmis par un grand nombre ».

29. Cfr. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Gālib fī l-aḥbār allatī yuḥḥbir bihā kaḥrūrūn*, 243²⁶⁻²⁴⁵; Bernand-Baladi, *Les critères de la certitude*, 107: « Alors, manifeste est l'erreur qui consiste à dire qu'aucune information transmise par un grand nombre n'entraîne nécessairement l'adhésion. Cette erreur vient de ce que, constatant le caractère mensonger (*kaḍībā*) d'une certaine information transmise par un grand nombre, l'on induit de cela la fausseté de toutes les traditions transmises par un grand nombre, on passe ainsi indûment du particulier au général ».

degne di fede?³⁰ È sufficiente la loro maggiore o minore diffusione o piuttosto è necessaria una loro coerenza ai dettami della ragione? Qual è la concezione di verità propria di Ibn al-Samḥ e sottesa al suo argomento?

Le tradizioni rispetto al loro essere largamente diffuse si dividono in: (i) tradizioni diffuse in molte comunità diverse con cui si conferma o nega un fatto di cui tuttavia non si intendeva dimostrare primariamente (*‘alā l-qaṣd al-awwal*) la verità o la falsità, cosa che tuttavia avviene in modo accidentale (*‘alā l-qaṣd al-tānī wa bi-tarīq al-‘arad*): a tali tradizioni va dato assenso; (ii) tradizioni diffuse in una o due comunità con cui si conferma o nega un fatto di cui si voleva dimostrare primariamente la verità o la falsità: su tali tradizioni è necessario sospendere l’assenso (*an yatawaqqaf ‘an al-taṣdīq bihi*), a meno che non si presenti una prova razionale (*dalīl ‘aqlī*) che ne dimostri l’autenticità. Ibn al-Samḥ osserva che la causa che determina la credibilità di queste tradizioni non sta tanto nel fatto che un’informazione sia stata trasmessa ad un numero tale di individui da rendere impossibile che il loro accordo sia il risultato di un patto, ma piuttosto nel fatto che colui che trasmette una tradizione non possa essere sospettato di fare intenzionali aggiunte arbitrarie alle informazioni che riferisce.³¹ Bernard-Baladi osser-

30. Cfr. Dāniṣpażūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ġālib fi l-ahbār allatī yuḥbir bihā kaḥrūrūn*, 245⁷⁻¹⁰; Bernard-Baladi, *Les critères de la certitude*, 107: «S’il est ainsi, il est évident qu’il nous faut avoir recours à un critère qui permette de discerner (*ilā tadabburī ḥattā yattaḍīḥ bi-dālika*) quel genre (*ṣinḥ*) de dire transmis par un grand nombre est nécessairement et sans conteste digne de foi, et quel genre de ces dires n’entraîne pas nécessairement et sans conteste la crédibilité».

31. Cfr. Dāniṣpażūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ġālib fi l-ahbār allatī yuḥbir bihā kaḥrūrūn*, 246²⁴-247⁴; Bernard-Baladi, *Les critères de la certitude*, 109: «Or, l’une des raisons de suspecter la véracité de l’information transmise par un grand nombre, est le sectarisme partisan favorable ou défavorable à l’égard du sujet de l’information (*al-ta’assub bi-mā yuḥbiru ‘anhu aw al-ta’assub ‘alā mā yuḥbiru ‘anhu*). Et du moment que les transmetteurs, malgré leur grand nombre, sont de parti pris (*muta’assibīn*) favorables ou défavorables à l’égard du sujet de l’information, ou sont suspects de l’être, il est nécessaire de suspecter leur information (*fa-wāğībū an yuttahamū fi mā yuḥbirūn bihi*); on n’est nullement obligé, Grand Dieu (*allahumma*), d’accorder foi à leur information, à moins qu’une preuve rationnelle (*dalīl ‘aqlī*) n’en démontre l’authenticité (*illā an yūğiba dalīlū ‘aqlīyū siḥḥata ḥabarihim*)». Bernard-Baladi legge il testo in modo diverso da come è stato edito da Dāniṣpażūh. Il senso dell’affermazione tuttavia non è modificato.

va che è proprio a questo punto che Ibn al-Samḥi commette una fallacia metodologica e passa in modo surrettizio dal piano logico « au postulat ontologique dicté par l'impératif fideiste ». ³²

Ibn al-Samḥi non coglie il pericolo di tale slittamento e infatti continua dicendo che le tradizioni si differenziano anche a seconda della solidità o della debolezza della loro origine e della loro trasmissione. Egli ne presenta un dettagliato elenco e le distingue come segue. (a) Vi sono tradizioni di cui si conosce la solida origine e il fatto che sono state trasmesse da un gran numero di individui su cui non vi è dubbio di affidabilità. Esse sono da considerarsi vere. (b) Vi sono tradizioni di cui si conosce la solida origine e che nel corso della loro trasmissione si sono indebolite; anch'esse sono da considerarsi vere. (c) Diverso è il caso per quelle tradizioni di cui non si conosce la solida origine e che nel corso della loro trasmissione si sono indebolite. Esse sono da considerarsi vere solo a patto che esista una prova razionale che ne dimostri l'autenticità. (d) Vi sono inoltre tradizioni di cui non si conosce la solida origine, che nel corso della loro trasmissione si sono indebolite e per cui non esiste una prova razionale che ne dimostri l'autenticità. Esse sono da respingere. (e) Poi vi sono le tradizioni che non hanno una solida origine e che sono trasmesse da un gran numero di individui, ragionevolmente sospetti di aver alterato l'originale messaggio trasmesso. Esse non sono da considerarsi degne di fede, a meno che anche in questo caso non esista una prova razionale che le dimostri tali. (f) Quindi Ibn al-Samḥi indica le tradizioni di cui si sa che non hanno una solida origine, che si rafforzano venendo trasmesse da un gran numero di individui e si diffondono ampiamente. Esse non sono da considerarsi degne di fede, a meno che non esista una prova razionale che le dimostri tali. (g) Infine vi sono le tradizioni di cui non si conosce il fatto che esse non hanno una solida origine, che si rafforzano venendo trasmesse da un gran numero di individui e si diffondono ampiamente. Esse non sono da considerarsi degne di fede, a meno che non esista una prova razionale che le dimostri tali.

32. Bernand-Baladi, *Les critères de la certitude*, 98.

Naturalmente, dal momento che all'impossibile nessuno dà assenso, il contenuto di tutte queste sottoclassi di tradizioni concerne qualcosa di razionalmente possibile (sui concetti di necessario e possibile Ibn al-Samḥ apre una lunga digressione). È evidente il tentativo non sempre riuscito del maestro cristiano di problematizzare il concetto musulmano di consenso comunitario dei dotti (*iğmā'*), terza fonte d'autorità del diritto islamico dopo il Corano e la Sunna, e quello di tradizione della scienza degli *aḥādīṭ*. Non è il numero di coloro che danno assenso ad una determinata credenza (*al-kaṭra al-muḥbira bihā*) che ne sancisce la veridicità, ma piuttosto la coerenza razionale della credenza stessa che emerge da un'analisi di tipo logico sui principi, sulle premesse e sulle deduzioni della sua dimostrazione razionale (*dalīl 'aqlī*).³³ Analizzate logicamente, le tradizioni si basano o su premesse universali e dunque comuni (*mustafīda*), o su premesse che a loro volta possono essere ricondotte a tali premesse universali, o su premesse particolari, ossia valide in una scienza particolare (*'ilm*), in un'arte (*sinā'a*) o in una specifica comunità religiosa (*ṣarī'a*).

Ora l'affermazione che le tradizioni si basino su tali premesse universali o su altre premesse che possono essere ricondotte a premesse universali e dunque necessarie è valida solo all'interno di una concezione forte e univoca della verità, in cui le verità *de facto* sono trattate come se fossero tutte riconducibili a enunciati scientifici. Ibn al-Samḥ, dunque, o non distingue tra enunciati relativi ad eventi ed enunciati veritativi in senso proprio, oppure, pur distinguendoli, assume in modo spregiudicato – o forse, più probabilmente, non pienamente consapevole – un criterio di universalità/necessità scientifica in una materia che di per sé ne è refrattaria, le tradizioni religiose, per sostenere in modo coperto che la religione islamica non è vera per il fatto di essere molto diffusa e che a più forte ragione l'accordo dei dotti, non essendo

33. Cfr. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ġālīb fi l-aḥbār allatī yuḥbibir bihā kaṭīrūn*, 254³⁻⁶; Bernard-Baladi, *Les critères de la certitude*, 118: « Pour que notre développement soit complet il nous incombe de parler des prémisses à partir desquelles se tire la preuve rationnelle qui démontre la véracité de cette catégorie d'informations ».

universale nel senso di necessario, non rende vero l'enunciato da loro sostenuto.³⁴

Nell'accertare l'autenticità di una narrazione, la legge del gran numero di informatori non deve essere presa in considerazione (*yağīb allā yurā'ā fī ṣiḥḥatihi amru l-kaṭrāti al-muḥbira bihi*).³⁵ Occorre tenersi lontano da coloro che pretendono di dimostrare la veridicità di un'informazione dicendo di riferirsi ai loro predecessori prossimi (*salafahum al-qarīb*), che a loro volta hanno ricevuto la stessa informazione dai loro predecessori e così fino ad ottenere un gran numero di individui che attesta la medesima tradizione: in questo modo chiunque può vantare il fatto di rifarsi ad una tradizione veritiera e vi può aderire in modo acritico.³⁶

34. Si veda il saggio di C. D'Ancona, *Lo statuto della teologia. Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (Kalām)*, «Teoria», 37 (2017), 49-69, in cui, attraverso una raffinata presentazione della storiografia filosofica sul tema dello statuto del discorso teologico nel medioevo latino e nella dogmatica dell'Islām, l'autrice fa emergere come nella tradizione medievale latina il discorso filosofico e il discorso teologico vengano distinti dai primi decenni del XIII secolo in poi non in quanto ai loro contenuti, ma in quanto al loro statuto epistemico e metodo a partire dal confronto con la conoscenza scientifica descritta da Aristotele negli *Analitici secondi*. Molti teologi latini che discussero lo statuto epistemico della teologia scrissero ugualmente commenti sugli *Analitici secondi*: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Rodolfo il Bretone, Roberto Grossatesta, Egidio Romano, Walter Burley. Scrive C. D'Ancona: «È forse dal diretto confronto con il testo di Aristotele che emerge per questi autori una più acuta consapevolezza della distinzione dei linguaggi filosofico e teologico, una visione più chiara delle difficoltà che si incontrano se si vuole sussumere la *scientia per humanam inventionem* e quella *per divinam inspirationem* sotto un unico modo di conoscenza che le comprenda entrambe» (65). Così quando Alberto e in particolare Tommaso, ma anche Guglielmo di Auxerre e Alessandro di Hales sostennero che esiste un senso, seppure qualificato, in cui la teologia soddisfa i criteri aristotelici della conoscenza scientifica, senza ignorare i caratteri propri del linguaggio religioso, dimostrarono consapevolezza epistemologica nel definire il linguaggio teologico un linguaggio veritativo che poteva dare origine a procedure argomentative (si veda *Summa theol.*, I qu. 1 a. 8, *Utrum sacra doctrina sit argumentativa*). Diverso sembra essere stato il discorso per i teologi dell'Islam medievale – si pensi soprattutto a Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) – che, perduto il contatto con i testi aristotelici, facevano riferimento al pensiero avicenniano. Ibn al-Samḥ, pressoché contemporaneo di Avicenna, membro di un circolo in cui gli *Analitici secondi* furono tradotti in arabo e insegnati, forse intravede il problema senza saperne o poterne discutere appieno la portata teorica con il suo interlocutore.

35. Cfr. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ḡālib fī l-aḥbār allatī yuḥḥibir bihā kaṭīrūn*, 255¹⁹⁻²⁰; Bernard-Baladi, *Les critères de la certitude*, 120.

36. Cfr. Dānišpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ḡālib fī l-aḥbār allatī yuḥḥibir bihā kaṭīrūn*, 255¹⁹⁻²⁰, 256⁷⁻¹⁴; Bernard-Baladi, *Les critères de la certitude*, 120.

Veniamo dunque al secondo trattato originale di Ibn al-Samḥ: un'introduzione alla filosofia.

3. RISPOSTA ALLA DOMANDA: A QUALE SCOPO GLI ESSERI UMANI
SI DEDICANO ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA?

Il trattato completato dall'autore nel 1162 è conservato nel ms. Tihrān, Kitābhāna-yi Markazī Dānišgāh-yi, 5469, tredicesimo di una raccolta di ventidue³⁷ sotto il titolo *Gawāb al-Ḥasan ibn Sahl ibn Ḡālib ibn al-Samḥ 'an al-su'āl 'an l-ḡāya allatī yanḥū l-insān nahwahā bi-l-tafalsuf* (Risposta alla domanda: A quale scopo gli esseri umani si dedicano allo studio della filosofia?).³⁸ Per Ibn al-Samḥ ciò che rende

37. Cfr. M.T. Dānišpažūh - Ī. Afšār, *Nuṣṣa-hā-yi ḥattī*, «Našriyya-yi Kitābhāna-yi Markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān» [Bulletin de la Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran], 4 (1344/1966), 447-449 (open source: <https://www.mcgill.ca/islamic-studies/tehran-branch/tehran-branch-publications#M>, ultimo accesso 30/06/2021).

38. Edizione di M. Muḥaqqiq, *Risāla-yi Ibn al-Samḥ dar ḡāyat-i falsafā*, in Id., *Bīst guftār dar mabāḥiṯ-i 'ilmī wa-falsafī wa-kalāmī wa-firaq-i islāmī*, Muassisa-i muṭali'āt-i islāmī-i Dānišgāh-i Mak kil, Tehran 1976 (Silsila-i dāniš-i irānī, 17) 319-332. Il titolo dell'opera richiama una delle questioni preliminari che vanno trattate prima di affrontare lo studio della filosofia canonizzate dai commentatori neoplatonici tar-doantichi (cfr. J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be settled before the study of an author, or a text*, E.J. Brill, Leiden 1994). Come è noto, esistevano due differenti gruppi di κεφάλαια, o questioni preliminari in parte sovrapponibili: il primo consisteva in dieci punti generali da premettere allo studio della filosofia aristotelica in generale e dunque da anticipare allo studio delle *Categorie*, il trattato d'apertura nell'ordine scolastico di studio del *corpus* aristotelico nella tarda antichità; il secondo comprendeva sei o sette punti introduttivi allo studio di ciascun trattato aristotelico. Tali questioni preliminari vengono trasmesse in lingua araba: al-Fārābī, il maestro di Yaḥyā ibn 'Adī, a sua volta maestro di Ibn Samḥ, sembra conoscere entrambi questi modelli. Nel trattatello *Su ciò che si deve premettere allo studio della filosofia* (*Risāla fi-mā yanbaḡī an yuqaddama qabla ta'allumi l-falsafā*), al-Fārābī presenta le seguenti nove questioni introduttive: qual è il numero delle scuole filosofiche (i), qual è lo scopo di Aristotele in ciascuno dei suoi libri (ii), da quale scienza deve cominciare lo studio della filosofia (iii), per quale fine si studia la filosofia (iv), quale cammino deve seguire chi studia la filosofia (v), che tipo di linguaggio utilizza Aristotele in ciascuno dei suoi trattati (vi), per quale ragione Aristotele è volutamente oscuro nei suoi trattati (vii), in quale condizione deve essere l'uomo che si accosta alla filosofia (viii), di quali cose ha bisogno chi vuole studiare le opere di Aristotele (ix). Vorrei richiamare l'attenzione in particolare sulla questione iv a proposito del fine per cui si studia la filosofia. Al-Fārābī scrive: «Quanto al fine a cui si tende nello studio della filosofia è quello di conoscere il Creatore, l'Altissimo, che è Uno, Immobile, Causa efficiente di tutte le cose e ordinatore di questo mondo per la sua bontà, sapienza e giustizia. Le azioni che il filosofo deve realizzare devono consi-

tale l'uomo (*al-insān*), ossia l'essere umano nella sua essenza (*dāt*), è il suo intelletto; la filosofia perfeziona precisamente questa sua essenza. L'intelletto si divide in teorico (*naẓarī*) e pratico (*'amalī*): con l'intelletto teorico l'uomo aspira a conoscere con certezza (*ilā l-yaqīn*), con l'intelletto pratico egli desidera riconoscere ciò che è buono. Anche la filosofia, che è il sapere grazie a cui l'intelletto umano si perfeziona, si divide in teoretica e pratica.³⁹ La filosofia

stere nell'imitazione del Creatore nella misura possibile all'uomo» (F. Dieterici, *Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, J. Brill, Leiden 1890, 53¹³⁻¹⁶). Un'altra testimonianza della familiarità di al-Fārābī con le questioni preliminari si evince nel breve trattato *Sulle espressioni impiegate nella logica* (*Kitāb al-Alfāz al-musta'mala fī l-mantiq*), in cui al-Fārābī scrive: «Ora dobbiamo esporre le cose che un maestro deve spiegare all'inizio di ogni libro. Queste le puoi facilmente apprendere dai resoconti dei commentatori. Sono: il proposito dell'opera, la sua utilità, la divisione in libri e capitoli, la relazione, il luogo, il titolo, il nome dell'autore e il metodo d'insegnamento impiegato» (Al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāz al-musta'mala fī l-mantiq*, ed. M. Mahdi, Dār al-Maṣriq, Beirut 1968², 94¹⁵⁻⁹⁵⁸). A queste parole segue la spiegazione di ciascun punto. Anche nelle uniche due introduzioni ai suoi commenti per lemmi giunti sino a noi, quello al *De Interpretatione* e quello alla *Retorica*, che si è conservato per noi in traduzione latina, al-Fārābī presenta le questioni preliminari indicate nel trattato *Sulle espressioni impiegate nella logica*. Cfr. W. Kutsch, S.J. - S. Marrow, S.J., *Alfarabi's Commentary on Aristotle's ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (*De Interpretatione*), Imprimerie Catholique, Beyrouth 1986; F.W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, London 1981 (Classical and medieval logic texts, 3).

39. Cfr. Endress, *Ibn al-Samḥī*, 344; Id., *Ibn al-Samḥī*, 494, in cui l'autore osserva che questo trattato introduttivo alla filosofia di Ibn al-Samḥī è in perfetto accordo con le propedeutiche a carattere etico prodotte nella scuola di tradizione kindiana da autori a lui pressoché contemporanei, quali Abū Sulaymān al-Siġistānī (m. 985 o dopo il 1001) e Miskawayh (m. 1030). Si vedano ad esempio alcune sezioni del celebre trattato di Miskawayh, la *Riforma dei costumi* (*Tahdīb al-aḥlāq: Tahdīb al-aḥlāq li-Abī 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh*, ed. C.K. Zurayk, Al-Gāmi'a al-Amīrikiyya, Beirut 1966, 39¹⁵⁻⁴²¹¹; C.K. Zurayk, *The Refinement of Character. A Translation From the Arabic of Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh Tahdīb al-aḥlāq*, American University of Beirut Centennial Publications, Beirut 1968, 36-38); il capitolo nove della seconda sezione del *Piccolo libro della salvezza* (*Al Fawz al-aṣḡar*: testo arabo e traduzione francese in *Al Fawz al-aṣḡar li-Miskawayh*, ed. A.Š. 'Uḍayma; Miskawayh, *Le Petite Livre du Salut*, ed. R. Arnaldez, Maison Arabe du Livre, Tunis 1987, 55-59 – testo francese; 93⁹⁻⁹⁸¹⁴ – testo arabo). Miskawayh compose il *Kitāb al-Fawz al-aṣḡar* probabilmente quando si trovava a Bagdad alla corte di 'Aḍud al-Dawla tra il 976 e il 983 [M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e-X^e siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, Paris 1982² (Études musulmanes, 12)]. Nel *Kitāb al-Hawāmīl wa-l-šawāmīl* (*Libro delle questioni disparate e delle risposte esaurienti*), la raccolta di diverse questioni sollevate da al-Tawḥīdī (m. 1023) e le relative risposte da parte di Miskawayh, il trattato è citato

teoretica giunge alla perfezione quando arriva alla conoscenza razionale certa (*al-'ilm al-yaqīn*) tramite prove dimostrative (*burhān*) del migliore degli esseri, ossia del Primo principio, che viene designato da Ibn al-Samḥ come il Bene puro (*al-ḥayr al-mahḍ*) secondo il modello del celebre *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene puro* (*Kitāb al-Idāh li-Aristūtālīs fī l-ḥayr al-mahḍ*), basato sugli *Elementi di Teologia* di Proclo, elaborato nel circolo di al-Kindī e noto nel medioevo latino come *Liber de causis*.⁴⁰

La conoscenza certa del Primo principio, Dio, si dà all'uomo nella scienza divina, la quale consiste nell'esame degli enti che non sono corpi e non sono nei corpi e che sono molteplici, finiti e

due volte come *al-Fawz*. Sono tuttavia attestate due opere con questo titolo: un *Kitāb al-Fawz al-aṣḡar al-ṣaḡīr* e un *Kitāb al-Fawz al-akbar*. Al termine della versione edita da 'Uḍayma, infatti, Miskawayh dice che approfondirà i temi e i problemi trattati in un trattato più lungo (*Al Fawz al-aṣḡar li-Miskawayh*, ed. A.Š. 'Uḍayma, 144¹). La versione più lunga non si è conservata. E. Wakelnig, *A New Version of Miskawayh's Book of Triumph: an Alternative Recension of al-Fawz al-aṣḡar or the Lost Fawz al-akbar?*, «Arabic Sc. Philos.», 19 (2009), 83-119, ha provato a ricostruire il testo a partire da due manoscritti che contengono una parte del *Fawz al-aṣḡar* in una versione differente da quella che è giunta sino a noi e in *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, ed. E. Wakelnig, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 31, ha mostrato che gli estratti del *Fawz al-aṣḡar* presenti nel celebre codice della Bodleian Library di Oxford, il Marsh 539, sembrano provenire da una versione del *Fawz* in parte differente da quella edita da 'Uḍayma. Sulla storia del *Monobiblon* di Proclo, sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima ricostruibili attraverso il *Fawz al-aṣḡar*, le *Solutiones ad Chosroem* di Prisciano Lido e altri testi arabi cfr. L.G. Westerink, *Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality*, in *Zetesis, Album Amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, 296-306 (rist. in L.G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, 345-355); A. Hasnawi, *Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme*, «Medioevo», 23 (1997), 395-408; G. Chemi, *Il Monobiblon di Proclo sull'immortalità dell'anima. Atene, Ctesifonte, Corbie, Bagdad: secoli V-X*, «Studia graeco-arabica», 4 (2014), 125-143.

40. Cfr. a titolo d'esempio l'incipit e la conclusione del *Liber de causis*, Proposizione 8 [9] nell'edizione di O. Bardenheuer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882 (rist. Frankfurt am Main 1961), 76²-79⁴ nella traduzione di C. D'Ancona, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in C. D'Ancona (cur.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. 1, 256-257: «La stabilità e la sussistenza dell'Intelletto dipendono dal Bene Puro, che è la Causa Prima»; e ancora: «e l'individuazione della Causa Prima consiste nell'essere il Bene Puro che effonde sull'Intelletto tutte le perfezioni e su tutte le altre cose con la mediazione dell'Intelletto».

disposti in diversi ordini di perfezione fino all'Ente eterno senza eguali, sussistente in sé e per sé. Questo Principio primo, perfetto e unico, è privo di molteplicità, non ha attributi e nulla gli è associabile. È causa d'essere di tutte le cose che da lui derivano per partecipazione. La fonte letterale di Ibn al-Samḥ è un passo del *Ihsā' al-'ulūm* (*Catalogo delle scienze*) farabiano, come facilmente si può osservare nelle tabelle in cui sono messi a confronto i due passi ed evidenziati i punti in comune:

Al-Fārābī, *Ihsā' al-'ulūm*,
ed. 'U. Amīn, Dār al-Fikr
al-'Arabī, al-Qāhira 1949²,
99¹⁴-100¹³

*Risāla-yi Ibn al-Samḥ dar ḡāyat-i
falsafa*, in Muḥaqqiq, *Bīst guftār dar
mabāḥiṭ-i 'ilmī wa-falsafī wa-kalāmī
wa-firaq-i islāmī*, 328⁵⁻¹⁴.

La terza parte [della scienza divina] indaga quegli enti che non sono corpi e non sono nei corpi (i). Ricerca innanzitutto se essi esistono o no, e dimostrano che essi esistono (ii). Esamina se sono molteplici o no, e dimostra che sono molteplici (iii). Indaga se sono finiti di numero o no, e dimostra che sono finiti (iv). Ricerca se i loro gradi rispetto alla perfezione sono un unico grado o se i loro gradi sono differenti, e dimostra che sono differenti rispetto alla perfezione (v). Quindi dimostra che essi nella loro molteplicità si elevano dalla loro imperfezione verso il grado via via più perfetto fino a terminare in ciò che è ultimo, che è quella perfezione di cui non è possibile vi sia nulla di più perfetto (vi) e di cui non è possibile vi sia nulla di simile al suo grado d'essere, né di uguale (vii), né di contrario (viii).

La conoscenza certa di Dio non si acquisisce se non grazie alla scienza divina, ovvero a quella conoscenza che indaga gli enti che non sono corpi e che non sono neppure nei corpi (i). Da questa prospettiva esaminiamo e chiariamo che [questi esseri] esistono (ii), sono molteplici (iii), finiti (iv) e perfetti. E chiariamo altresì che sono differenti rispetto alla perfezione (v), rispetto alla loro molteplicità, finitezza, ed eccellenza nei loro gradi di perfezione. E si elevano dal minore di essi in perfezione fino al più perfetto, [da] ciò che è più perfetto fino a terminare in altro e [da] quello alla perfezione di cui non è possibile vi sia alcunché di più perfetto (vi) e di cui non è possibile vi sia alcunché allo stesso grado di esistenza [poiché] non ha uguale (vii), né contrario (viii).

(segue)

E [si elevano] a quel Primo del quale non è possibile trovare nulla che venga prima (ix), e a quel Precedente che nulla può aver preceduto, e a quell'Ente che non può acquisire la sua esistenza da nessuna altra cosa (x): e questo Ente è eterno (xi), il Precedente assolutamente uno (xii). Chiarisce quindi che gli altri enti sono posteriori rispetto a Lui nell'essere (xiii) e che esso è il Primo Uno che conferisce a ogni cosa al di fuori di sé l'unità e che è il Primo Vero per ciò che ha verità, chiarisce, inoltre in che modo esso conferisce ciò, dal momento che in Lui non può esserci in alcun modo molteplicità (xiv), poiché esso è ciò che sopra ogni cosa è degno del nome e del significato di Uno, Essere, Vero e Primo.

E [così si giunge] al Primo di cui non è possibile vi sia alcunché di anteriore (ix) e all'Ente che non può acquisire la sua esistenza da alcunché affatto (x), poiché quell'uno è l'eterno (xi), che precede in verità ogni altra cosa in assoluto (xii). Chiariamo che tutti gli altri enti sono posteriori rispetto a Lui nell'essere (xiii) e che è l'Ente che comunica ad ogni altro essere al di fuori di Lui l'essere, e lo comunica in ogni parte e non è affatto possibile che si trovi in Lui molteplicità (xiv).

Il seguito del brano, tuttavia, è diverso. Al-Fārābī sostiene che ciò che gode degli attributi di Uno, Essere, Vero e Primo si deve credere sia Dio e si devono esaminare gli altri attributi con i quali si qualifica il Creatore fino ad esaurirli tutti. Ibn al-Samḥ, invece, seppure indicato dalle fonti come cristiano, probabilmente a contatto con ambienti e teologi mu'taziliti, radicali sul fatto che di Dio si deve negare tutto ciò che è creato, sostiene l'ineffabilità del Primo Principio, la cui essenza è scevra di ogni rapporto (*nisha*) e condizione (*ḥāl*), e dunque non è rappresentabile o descrivibile in sé se non rispetto al fatto che è semplice.

Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-ʿulūm*,
ed. ʿU. Amīn, 100¹³⁻¹⁵.

Risāla-yi Ibn al-Samḥ dar ḡāyat-i falsafa,
in Muḥaqqiq, *Bīst guftār dar mabāḥiṭ-i*
ʿilmī wa-falsafī wa-kalāmī wa-firaq-i
islāmī, 328¹⁴⁻¹⁶.

Poi spiega che ciò che gode di questi attributi è colui che si deve credere sia Dio – siano a Lui onore e potenza e vengano benedetti i suoi nomi. Successivamente esamina gli altri attributi con i quali si qualifica il Creatore – che Dio sia benedetto – fino ad esaurirli tutti.

Per questa ragione necessariamente se rivolgiamo l’attenzione alla sua essenza che è scevra di ogni rapporto e condizione, non abbiamo più la possibilità di rappresentarlo e di descriverlo se non rispetto al fatto che è semplice. E ciò su cui si esprime un tale giudizio si deve credere sia Dio l’Onnipotente e il Sommo.

Quindi Ibn al-Samḥ si riavvicina alla fonte farabiana nel presentare come tutti gli altri enti abbiano l’esistenza dal Primo Principio.

Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-ʿulūm*,
ed. ʿU. Amīn, 100¹⁶-101¹⁰.

Risāla-yi Ibn al-Samḥ dar ḡāyat-i
falsafa, in Muḥaqqiq, *Bīst guftār dar*
mabāḥiṭ-i ʿilmī wa-falsafī wa-kalāmī
wa-firaq-i islāmī, 328¹⁹⁻²⁵.

Poi insegna come gli enti nascono da Lui e come da Lui acquistano l’esistenza (i). Quindi studia i gradi degli enti e come risultano loro quei gradi e in qual modo ognuno di essi è degno del grado che occupa (ii); spiega qual è il loro legame reciproco e la loro organizzazione e con che mezzo sono legati e ordinati (iii). Infine, insiste sull’enumerazione del resto dei Suoi atti – a Lui onore e potenza – relativi agli enti, fino ad esaurirli tutti (iv), e spiega che in nessuno di essi c’è ingiustizia, né imperfezione, né discordia, né irregolarità, né disordine: insomma non c’è alcun difetto, né alcunché di male in nessuno di essi (v).

In seguito, apprendiamo come gli enti derivino da Lui e acquistino da Lui l’esistenza (i). Poi, indaghiamo i gradi degli enti e come risultino loro quei gradi, e per quale ragione ciascuno di essi si disponga nel grado che gli spetta (ii). Chiariamo qual è il loro legame reciproco e la loro organizzazione e con che mezzo sono legati e ordinati (iii). Poi ancora consideriamo ed enumeriamo i Suoi atti – a Lui onore e potenza –, relativi agli enti, fino ad esaurirli tutti (iv). Chiariamo che non vi è in nessuno di essi c’è ingiustizia, né disordine, né difetto, né irregolarità, e alcun male nel modo più assoluto (v).

(segue)

Successivamente si accinge a confutare le dottrine erronee che sono sostenute a proposito di Dio – a Lui onore e potenza – e sui Suoi atti [tali da] introdurre il dubbio su di lui, sui suoi atti e sugli enti che ha creato, e le distrugge tutte con dimostrazioni che danno quella conoscenza certa su cui l'uomo non nutre incertezza, né è turbato da alcun dubbio e dalla quale non è assolutamente possibile recedere (vi).

Successivamente ci accingiamo a confutare le dottrine erronee che sono state sostenute a proposito di Dio – a Lui onore e potenza – e sui Suoi atti, [tali da] introdurre il dubbio su di lui, sui suoi atti e sugli enti della cui esistenza Lui è causa e le distruggiamo con delle prove che richiede la scienza certa su cui non vi è dubbio (vi).

Quando arriva ad avere cognizione razionale certa di questo principio e del modo in cui gli enti derivano da lui, l'uomo è massimamente felice e sperimenta una vita beata.

Se per la prima parte del testo, relativa al perfezionamento dell'intelletto teorico, si è potuta rintracciare una fonte letterale precisa, il trattato *Ihsā' al-'ulūm* farabiano, per quanto riguarda la seconda parte, relativa al perfezionamento dell'intelletto pratico, ciò non è possibile. Sono tuttavia rintracciabili diverse somiglianze con alcuni trattati propedeutici a carattere etico ascritti al suo maestro Yaḥyā ibn 'Adī e ai suoi contemporanei Abū Sulaymān al-Siġistānī e Miskawayh, che ho puntualmente richiamato in nota.

In una sorta di razionalismo etico Ibn al-Samḥ sostiene che la perfezione della ragione pratica si raggiunge divenendo capaci di distinguere il bene dal male e di perseguire il bene, che è preferibile poiché conserva l'anima nella sua sostanza e nel suo fondamento. L'esercizio del bene purifica l'anima dell'uomo e lo rende capace di acquisire la virtù, ossia la facoltà di agire secondo intelletto, e ne perfeziona il carattere (*al-ahlāq*).⁴¹ L'uomo nell'esercizio della

41. Per un'introduzione sulla nozione di carattere e la trattatistica dedicata al suo affinamento nella storia del pensiero arabo musulmano e cristiano cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, ed. S.K. Samir - I. Zilio Grandi, Gruppo di Ricerca Arabo Cristiana, Bologna 2018 (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 15), 35-41.

sua ragione pratica secondo virtù contempera desiderio e ira⁴² e segue la ragione che lo conduce alla vera conoscenza.

Ibn al-Samḥ si dilunga sul carattere da seguire per acquisire la virtù a partire dall'esame della propria anima. Se da tale esame si scopre ingordo, l'uomo deve assumere una condotta contraria e ridurre il cibo, osservare il digiuno, evitare i cibi a lui più appetibili, accostarsi ad alimenti duri e secchi, o privarsene.⁴³ Se è vile, deve compiere imprese straordinarie, assistere a grandi guerre,⁴⁴ solcare i mari, esporsi a pericoli.⁴⁵ Così, a partire dall'esame di sé,⁴⁶ dall'ingordigia l'uomo passa alla continenza, dalla viltà al coraggio che è la saldezza rispetto alle paure grazie alla valutazione di una determinata azione da parte dell'intelletto.

Tuttavia, l'acquisizione di un carattere virtuoso perfetto richiede quattro condizioni. La prima è che l'uomo nasca in una famiglia virtuosa da buoni genitori, lontani dai vizi, di alta moralità e grande virtù umana, vigili e impegnati ad impartirgli un'educazione⁴⁷ perché cresca secondo virtù. Tali genitori lo metteranno in guardia dal frequentare chi ha un carattere malvagio e un comportamento riprovevole. La seconda è che l'uomo sia completamente incline per natura ad assumere un carattere virtuoso e totalmente disposto a compiere ogni sforzo per acquisirlo. La terza è che perseveri nel

42. Cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, 82-83, paragrafo 182 (testo arabo e traduzione); 166-167, paragrafi 454-549 (testo arabo e traduzione); 186-191, paragrafi 640-650 (testo arabo e traduzione); 192-193, paragrafo 661 (testo arabo e traduzione).

43. Sulla continenza cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, 93-94, paragrafi 222-228 (testo arabo e traduzione).

44. Rispetto a questo richiamarsi alla guerra e alla fermezza di fronte alle situazioni pericolose di cui parla Ibn Samḥ si può forse rinvenire un lontano parallelo nel passo 217 dell'antologia di Oxford (cfr. Wakelnig, *A Philosophy Reader*, 327-328, 473-474).

45. Cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, 115-116, paragrafi 319-324 (testo arabo e traduzione), 139-140, paragrafi 432-433 (testo arabo e traduzione). *Tahdīb al-aḥlāq li-Abī 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh*, ed. C.K. Zurayk, 206⁹⁻¹⁴; Zurayk *The Refinement of Character*, 182.

46. Cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, 155-156, paragrafi 493-497 (testo arabo e traduzione).

47. Sull'importanza dell'educazione come condizione basilare per l'acquisizione della virtù cfr. Yaḥyā ibn 'Adī, *L'affinamento dei caratteri*, 86-87, paragrafi 201-211 (testo arabo e traduzione); *Tahdīb al-aḥlāq li-Abī 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh*, ed. C.K. Zurayk, 55²⁰-63¹⁴; Zurayk *The Refinement of Character*, 50-57.

condurre la sua esistenza secondo virtù pentendosi delle proprie mancanze, cosicché nel corso degli anni la virtù si radichi in lui. La quarta condizione consiste nel provare all'uomo grazie a dimostrazioni razionali che il bene è conforme alla sostanza dell'anima e che grazie al bene la sostanza dell'anima si perfeziona ed è felice, mentre il male la corrompe.

L'uomo comprende di aver raggiunto la virtù quando, dopo essersi comportato come a lui richiesto dalla virtù umana, si rivolge a sé stesso ed indaga se è triste per aver perso l'occasione di fare il contrario di ciò che ha fatto. Se si ritroverà triste, ciò sarà segno che non ha raggiunto la virtù, poiché chi si rattrista a motivo della virtù è senza dubbio vizioso. Se invece si ritroverà contento di operare secondo virtù umana e risoluto nel farlo oltre ogni minaccia o promessa, ciò sarà segno che è davvero virtuoso. A partire dall'essenza della propria anima, virtù per virtù, l'uomo può raggiungere la perfezione dell'intelletto pratico. Dunque, il fine ricercato per mezzo del filosofare è il perfezionamento dell'uomo nella propria essenza perché possa essere virtuoso e pienamente felice.

Solleva qualche perplessità la chiusura del trattato. Dapprima essa presenta una lode al Dio trinitario richiamando la dottrina di Yaḥyā ibn 'Adī, maestro diretto di Ibn Samḥ, presentata nel *Trattato sull'unità divina (Fī l-tawḥīd)*, in altre sue opere e richiamata nelle sue eulogie e invocazioni a Dio. Dio è uno e molteplice per definizione: uno quanto al sostrato e molteplice per la pluralità di nozioni che costituiscono le parti della sua unica essenza, ossia per gli attributi che qualificano la sua essenza a partire, tuttavia, dai suoi effetti nel creato e che sono tre: bontà (*ḡūd*), sapienza (*ḥikma*) e potenza (*qudra* o *ḥawl*).⁴⁸ Quindi si trova una lunga eulogia del profeta

48. Il Padre corrisponde all'attributo della bontà, il Figlio a quello della sapienza e lo Spirito Santo a quello della potenza: cfr. A. Périer, *Un traité de Yaḥyā ben 'Adī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī. Texte arabe publié pour la première fois et traduit par Augustin Périer*, « Revue de l'Orient chrétien », 22 (1920), 3-21, in particolare 5⁴⁻⁵; *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā ibn 'Adī I*, ed. E. Platti, Peeters, Leuven 1981 (CSCO, 427), 15¹⁶-16¹. A proposito dell'origine dei tre attributi trinitari bontà-sapienza-potenza di Yaḥyā cfr. G. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī: An Analytical Inventory*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1977, 73, che ipotizza la derivazione dalla triade procliana ἀγαθότης, δύναμις, γνῶσις, attraverso lo Pseudo-Dionigi Areopagita, che sostituisce σοφία a γνῶσις. Questa ipotesi è stata seguita da S.Kh. Samir in *Le Traité de l'Unité de Yaḥyā ibn 'Adī (893-974)*, ed. S.Kh. Sa-

Muḥammad, di cui viene riportato un *ḥadīth*, il che sorprende in considerazione del fatto che tanto al-Tawḥīdī quanto al-Ma'arri indicano chiaramente Ibn al-Samḥ come cristiano. Si può sollevare dunque qualche cautela sul fatto che sia tutta opera sua e non di un copista.

4. TRADUZIONE ITALIANA DEL TESTO ARABO

Risposta di Ḥasan ibn Sahl ibn Ḡālib ibn al-Samḥ, possa Dio avere misericordia di lui. Nel nome di Dio il Compassionevole, il Misericordioso. In Dio la fiducia e l'affidamento.

Un uomo pose una domanda e chiese: « Qual è lo scopo a cui l'uomo tende grazie al filosofare? ». La risposta al riguardo – Dio sia garante del buon risultato – è che lo scopo a cui l'uomo tende grazie al filosofare è il perfezionamento dell'uomo [stesso] nella sua essenza grazie a questo. Ma dal momento che tale risposta è troppo generica, dobbiamo esaminare minuziosamente e spiegare ciò che vi è in essa di oscuro, valendoci dell'aiuto di Dio e confidando in Lui. Possiamo affermare che l'essenza dell'uomo consiste in quella qualità grazie a cui [l'uomo] è uomo e la qualità grazie a cui [l'uomo] è uomo è quella per cui Dio l'Onnipotente e il Sommo lo ha creato ed è ciò che vi è di meglio in lui. Se ogni saggio è una [certa] cosa esistente, allora sarà esistente in ragione di ciò che vi è di meglio in questa cosa esistente. È dunque evidente che il meglio di ciò che è nell'uomo è l'intelletto.

mir, al-Maktaba al-Būlusīyya, Ḡūniya – al-Ma'had al-Bābawī al-Šarqī, Roma 1980, 127-128, e da O. Lizzini, *What Does Tawḥīd Mean? Yaḥyā ibn 'Adī's Treatise on the Affirmation of the Unity of God between Philosophy and Theology*, in D. Janos (cur.) *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Brill, Leiden-Boston 2015, 253-280, in particolare 265. E. Wakelnig, *What does Aristotle have to do with the Christian Arabic trinity?*, «Muséon», 130 (2017), 445-477, ha invece dimostrato come la triade sia attestata nelle definizioni della filosofia contenute nei prolegomeni tardoantichi alla filosofia in generale (prolegomeni all'*Isagoge*) e in quelli alla filosofia di Aristotele (prolegomeni alle *Categorie*). Yaḥyā fu certamente familiare con questa tradizione esegetica. Inoltre, il commentatore alessandrino del VI secolo Elia attesta che la sistemazione dei contenuti dei prolegomeni alle *Categorie* risale a Proclo, e dunque si rafforza l'ipotesi di Endress sull'origine procliana della triade. Cfr. inoltre Yaḥyā ibn 'Adī, *Trattato sull'unità (Maqālah fi l-tawḥīd)*. *L'uno, il molteplice e l'unità di Dio*, testo arabo a cura di S.K. Samir sj, Introduzione, traduzione e note a cura di O.L. Lizzini, *Prefazione* di G. Endress, Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana, Bologna 2020 (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 21), 120-138, 272-301.

L'intelletto umano è di due tipi: il migliore dei due è quello grazie a cui l'uomo desidera ardentemente [raggiungere] la certezza in ciò che aspira a conoscere; l'altro è quello grazie a cui l'uomo aspira ardentemente a compiere ciò che riconosce essere buono. Il primo è chiamato intelletto teoretico, il secondo invece intelletto pratico.

La perfezione completa dell'intelletto teoretico si raggiunge grazie alla conoscenza certa del migliore degli esseri, e il migliore degli esseri è Dio l'Onnipotente e il Sommo. Pertanto, l'intelletto teoretico diviene completamente perfetto qualora giunga alla conoscenza certa di Dio l'Onnipotente e il Sommo. E dal momento che l'Onnipotente e il Sommo è il migliore degli esseri, poiché Egli è il Bene Puro, è assolutamente necessario che il Suo percorrere l'intelletto sia più dolce, più elevato e più persistente di quello di tutti gli altri esseri al di fuori di Lui nell'intelletto. Da ciò, dunque, risulta chiaro che per questo motivo è necessario che la vita di quest'uomo sia migliore, più elevata e più dilettevole di qualsiasi altra vita l'uomo possa concepire.

La conoscenza certa di Dio non si acquisisce se non grazie alla scienza divina, ossia a quella conoscenza che indaga gli enti che non sono corpi e che non sono neppure nei corpi. Da questa prospettiva esaminiamo e chiariamo che [questi enti] esistono, sono molteplici, finiti e perfetti. E chiariamo altresì che sono differenti rispetto alla perfezione, rispetto alla loro molteplicità, finitezza, ed eccellenza nei loro gradi di perfezione. E si elevano dal minore di essi in perfezione fino al più perfetto, [da] ciò che è più perfetto fino a terminare in altro e [da] quello alla perfezione di cui non è possibile che vi sia alcunché di più perfetto e di cui non è possibile vi sia alcunché allo stesso grado di esistenza [poiché] non ha uguale, né contrario. E [così si giunge] al Primo di cui non è possibile che vi sia alcunché di anteriore e all'Ente che non può acquisire la sua esistenza da alcunché affatto, poiché quell'uno è l'eterno, che precede in verità ogni altra cosa in assoluto. Chiariamo che tutti gli altri enti sono posteriori rispetto a Lui nell'essere e che è l'Ente che comunica ad ogni altro essere al di fuori di Lui l'essere, e lo comunica in ogni parte e non è affatto possibile che si trovi in Lui molteplicità⁴⁹. Per questa ragione necessariamente, se rivolgiamo l'attenzione alla sua essenza che è scevra di ogni rapporto e condizione, non abbiamo più la possibilità di rappresentarlo e di descriverlo se non rispetto al fatto che è semplice. E ciò su cui si esprime un tale giudizio si deve credere sia Dio l'Onnipotente e il Sommo.

In seguito, apprendiamo come gli enti derivino da Lui e acquistino da Lui l'esistenza. Poi, indaghiamo i gradi degli enti e come risultino loro

49. Leggo كُنْزَةً a differenza di Muḥaqqiq, *Risāla-yi Ibn al-Samḥ dar ḡāyat-i falsafa*, che legge كَثْرَهُ.

quei gradi, e per quale ragione ciascuno di essi si disponga nel grado che gli spetta. Chiariamo qual è il loro legame reciproco e la loro organizzazione e con che cosa sono legati e ordinati. Poi ancora consideriamo ed enumeriamo i Suoi atti – a Lui onore e potenza –, relativi agli enti, fino ad esaurirli tutti. Chiariamo che in nessuno di essi vi è ingiustizia, né disordine, né difetto, né irregolarità, e alcun male nel modo più assoluto.

Successivamente ci accingiamo a confutare le dottrine erronee che sono state sostenute a proposito di Dio l'Onnipotente e il Sommo e sui Suoi atti, [tali da] introdurre il dubbio su di Lui, sui suoi atti e sugli enti della cui esistenza Lui è causa e le distruggiamo con delle prove che richiede la scienza certa su cui non vi è dubbio.

Risulta chiarissimo l'intento di spiegare che quando l'uomo raggiunge tale condizione, la sua esistenza arriva a quanto di più completo ed eccellente possa essere per lui la vita. E la sua vita per lo spirito di certezza su queste nobili conoscenze risulta la più eccellente, la più bella e la più beata di ogni altra vita. E questa è la presentazione dell'eccellenza e la spiegazione di ciò grazie a cui l'uomo perfeziona la sua essenza nell'intelletto teoretico grazie alla filosofia.

Quanto invece alla perfezione dell'intelletto pratico, essa si dà grazie alla parte pratica della filosofia, ed è questa: tutta l'attenzione è impiegata nel distinguere con precisione i beni dai mali e nella fondatezza della dimostrazione del fatto che il bene è da preferirsi in quanto esso è conforme a mantenere l'anima nella sua migliore condizione possibile, mentre il male è disdicevole e distruttivo di essa per il fatto che è nocivo per la sostanza dell'anima rispetto a ciò che [ne] è sostanza e fondamento.

In seguito, spieghiamo che cos'è la virtù umana e lo rendiamo manifesto per il fatto che chiariamo che essa consiste nei modi di agire dell'uomo guidati dal suo intelletto.

Dunque, forniamo dei chiarimenti su come e per quale ragione la virtù umana si dia all'uomo. E chiariamo che essa consiste nella relazione dell'intelletto con le facoltà del desiderio e dell'ira. E questa relazione risulta dal fatto che il rapporto dell'intelletto con il desiderio è come il rapporto di eccedenza dell'intelletto sull'ira rispetto all'eccedenza dell'ira sul desiderio.

In seguito, spieghiamo come si raggiunge e si acquisisce la virtù umana e chiariamo che si raggiunge nel modo seguente che consiste nel fatto che l'uomo esamini la sua anima. E qualora la trovi riprovevole rispetto al carattere – come quando dici ad esempio che egli si ritrova ingordo o vile –, allora è necessario per lui, se vuole eliminare questo vizio dalla sua anima, che imponga alla sua anima un carattere contrario cosicché, se è ingordo, imponga alla sua anima di ridurre il cibo, di osservare il digiuno,

di evitare i cibi a lui più appetibili, di accostarsi ad alimenti duri e secchi e di privarsene, e l'ira prevalga nei confronti di questo vizio cosicché l'uomo possa sottomettere [questo carattere riprovevole] e resistergli. Se invece è vile, [è necessario che] imponga alla sua anima di compiere imprese straordinarie, di assistere a grandi guerre, di solcare i mari, di esporsi a grandi pericoli e a cose simili fino a quando la sua anima non si liberi da ciò di cui si [deve] sbarazzare. Così dall'ingordigia [l'uomo passa] alla continenza, dalla viltà al coraggio, che è la saldezza rispetto alle paure grazie alla valutazione dell'intelletto di una determinata azione e sarà felice e contento di ciò.

Quanto avviene nelle situazioni in cui si cura l'anima [dell'uomo] che deviata dal carattere virtuoso si trova in quello vizioso, è conforme [a quanto accade a] chi cerca di raddrizzare un legno storto. È infatti evidente in tale esempio che egli cerca di piegarlo nel senso contrario alla direzione in cui è storto, non per il fatto che la sua intenzione sia quella di [ottenere] quella [nuova] stortura, ma affinché quando arrivi a liberarsi della prima, si converta a ciò che indica a lui la direzione verso il suo essere diritto. È in questo modo che l'uomo arriva ad ottenere la virtù umana.

Quindi chiariamo in quali condizioni la virtù umana nell'uomo tende alla perfezione e in quali invece è in lui manchevole.

Le condizioni grazie a cui la virtù umana nell'uomo tende a raggiungere la perfezione sono quattro. La prima è che l'uomo nasca da genitori dalla buona condotta, restii anche al più piccolo dei vizi, che assumono caratteri di alta moralità e virtù umana, vigili e impegnati ad impartirgli un'educazione e a portarlo ad agire secondo le virtù evitando i vizi, a metterlo in guardia dal frequentare chi ha un carattere malvagio e un comportamento riprovevole anche se per poco tempo. Infatti, l'ascoltare da parte [del figlio] una parola riprovevole nidifica nel suo petto ed è difficile sradicarla dalla sua anima. Invece lo incoraggiano a frequentare coloro che possiedono le virtù e ad ascoltare le loro espressioni e i loro dibattiti sui tipi di giudizio, [verificano] la sua inclinazione nei confronti di ciò che egli ascolta da loro, la sua consapevolezza rispetto ai loro discorsi incontrandoli giorno dopo giorno e momento dopo momento, e la traccia di ciò nella sua anima. [Così i genitori] producono quel risultato e lo perfezionano in questo per quanto è loro possibile.

Un'altra condizione è che [l'uomo] sia completamente incline per natura ad assumere i caratteri virtuosi e totalmente disposto a compiere ogni sforzo per acquisirli [e allo stesso tempo] completamente avverso a dare ascolto ad un qualsiasi vizio.

Un'altra condizione è che [l'uomo] sia bravo ad agire secondo la virtù umana, eccellente in questo, felice di esserlo, pentito delle proprie man-

canze. Se costui procede a compiere questo suo percorso, è chiaro che, con l'avanzare dell'età, tutti i caratteri virtuosi si stabiliscono nella sua anima e diventa difficile rimuoverne qualcuno e diviene fastidioso per lui dare ascolto ad un qualsiasi vizio.

Un'altra condizione è provare all'uomo grazie a dimostrazioni razionali che il bene è conforme alla sostanza dell'anima e che grazie al bene la sostanza dell'anima viene perfezionata e resa felice, mentre il male la danneggia corrompendola dall'essere una sostanza virtuosa.

Grazie al concorrere di queste condizioni per l'uomo, la virtù umana nell'uomo tende alla perfezione. Quanto invece alle condizioni a causa delle quali la virtù umana tende al peggioramento, [è sufficiente] che l'uomo violi una o due di queste condizioni. E a ragione di ciò la virtù umana in lui tende al peggioramento.

Poi indichiamo come l'uomo apprende di aver raggiunto la virtù umana e come invece comprende di non averla raggiunta. E di tal proposito trattiamo bene, ma in massima sintesi e quanto segue è ciò che affermiamo: «I beni e i mali non si rivelano che nei piaceri e nei dolori». Il significato di questa frase è il seguente: un uomo, dopo essersi comportato come a lui richiesto dalla virtù umana, deve rivolgersi alla propria anima e indagare se è triste e addolorata per aver perso l'occasione di fare il contrario di ciò che ha fatto e chiedersi qual è stata l'utilità di ciò che ha fatto. Se trova la sua anima così [in un sentimento di tristezza e dolore], allora arriva a stabilire nella sua anima di essere vizioso per il fatto che colui che si rattrista a motivo della virtù è il contrario della virtù e il contrario della virtù è il vizio. E colui la cui anima è intaccata dal vizio è vizioso, e colui che si rattrista per ciò che a lui deriva dalla virtù e ne chiede il risarcimento è senza dubbio vizioso come si è già chiarito.

Se invece trova la sua anima contenta e soddisfatta di operare secondo la virtù umana, soddisfatta di ciò che gli viene da essa, gratificata da quanto compiuto – tanto che, anche qualora cercassimo qualcuno che, minacciandolo, provasse [a dissuaderlo] rispetto a questo modo di fare, la sua minaccia lo lascerebbe indifferente, e rimarrebbe determinato in ciò a cui era dedito prima diletandosi ad agire in accordo alla virtù; e allo stesso modo, anche qualora cercassimo qualcuno che [per dissuaderlo] gli promettesse una lauta ricompensa per agire in modo contrario rispetto a ciò che la virtù umana richiede, la sua promessa lo lascerebbe indifferente, e non lo farebbe vacillare dal continuare ad operare secondo la virtù umana; e allo stesso modo, se qualcuno gli promettesse una lauta ricompensa per agire secondo la virtù umana, questo non aumenterebbe in lui lo stimolo e la passione nella bontà della sua dedizione ad agire secondo la virtù diletandosene – stabilisce nella sua anima di essere virtuoso.

Esempio di quanto detto è quello di un uomo che si comporta in modo continente, vale a dire un uomo che consuma cibo e bevande, ad esempio, secondo ciò che gli ordina l'intelletto rispetto ad essi, e non rispetto a ciò a cui lo chiama il piacere fisico. Se prende in considerazione la sua anima e la trova rattristata e insoddisfatta per ciò che si è lasciata sfuggire nell'intensa applicazione ad oggetti di piacere e si chiede « qual è l'utilità di [tutto] ciò? », mentre sarebbe d'obbligo abbandonarsi agli oggetti del piacere e dedicarsi ad essi, stabilisce nella sua anima di non essere continente, ma ingordo. Se, invece, trova la sua anima contenta e soddisfatta di questo operare, gratificata da ciò, da quanto si è detto su questo stabilisce nella sua anima che gli appartiene la virtù della continenza (*al-iffa*). Allo stesso modo esamina la sua anima rispetto a ciò che è diverso dalla continenza nelle altre virtù umane.

Risulta chiaro quindi da questo tipo di considerazioni che è necessario che l'uomo consideri la sua anima per sapere se ha raggiunto la virtù umana completamente o meno. Questa considerazione è la più corretta. E secondo una valutazione di questo tipo è ciò che si dice circa la perfezione dell'intelletto pratico. Ed è pure evidente che l'uomo arriva a vivere nel modo più virtuoso, più beato, più dolce di ogni altro modo di vivere a cui un uomo possa aspirare o possa concepire.

Dalle spiegazioni e dalle delucidazioni su questa questione emerge dunque chiaramente rispetto a questo discorso che il fine che viene ricercato per mezzo del filosofare è il perfezionamento dell'uomo nell'essenza che gli è propria. Ed è massimamente evidente questo: che è un intento nobile e vero per l'uomo essere diligente e dedito [al filosofare] a meno che non sia impedito da un qualche ostacolo, poiché si è chiarito che grazie a ciò la vita dell'uomo è più virtuosa e dolce di qualunque altra vita l'uomo possa concepire al di fuori di questa.

Dio, l'Altissimo ci soccorra a spiegare [quanto scritto], Colui che ha generosità, sapienza e potenza, Custode della giustizia e Datore d'intelletto, sia a Lui sempre la lode, come è degno di Lui. E la pace sia sulla Sua migliore creatura, il nostro signore Muḥammad, il Suo profeta, pace discenda sulla Sua gente pura. Dio l'Onnipotente e il Sommo ha depositato nei suoi prediletti e confidato ai suoi amici sinceri un segreto che nessuno conosce al di fuori di Lui, l'Altissimo, e di coloro che ne sono custodi, ed è tra ciò che non si trova in un libro e la gente non arriva a leggere. Dice il profeta, la benedizione e la pace di Dio siano su di lui: « Non parlate alla gente se non di ciò che Dio fa giungere ai loro intelletti ». Il Suo profeta dice il vero, la benedizione e la pace di Dio siano su di lui.

ABSTRACTS

ISABELLE BOCHET

CNRS (Institut d'études augustiniennes), Paris
i.bochet92@gmail.com

La vision augustinienne de l'homme: exégèse biblique et tradition philosophique

The biblical vision of man created in the image of God and the specific use of the word 'flesh' in Scripture had an impact on Augustine's anthropology. His exegesis of Gen 1, 27-28 in *De Trinitate* XII led him to assert that woman is just as much in the image of God as man, for the image is to be found in the *mens*. Augustine thus distances himself from Ambrosiaster, who asserts that woman is not the image of God; he also distances himself from the exegesis of Philo and Ambrose and considers woman as a being of reason, even if he does not question the order that subordinates her to man in the cultural context of the time. The study of the scriptural uses of the word 'flesh' further leads Augustine to conclude in *De civitate Dei* XIV that 'living according to the flesh' is equivalent to 'living according to man', not to living according to the body. Evil has its source in pride. The nature of the flesh is therefore good, and the passions can be praiseworthy, even if the sin of the soul has made the flesh corruptible and has given rise to sinful passions. Augustine thus distances himself significantly from the Platonic and Stoic theses.

La visione biblica dell'uomo creato a immagine di Dio e lo specifico uso della parola "carne" da parte della Scrittura hanno esercitato un notevole influsso sull'antropologia di Agostino. L'esegesi di Gen 1, 27-28 esposta in *De trinitate* XII ha condotto Agostino ad affermare che la donna è immagine di Dio tanto quanto l'uomo, nella misura in cui l'immagine deve essere rinvenuta nella *mens*. Agostino si distanzia quindi dall'Ambrosiaster, il quale sostiene che la donna non è immagine di Dio; prende inoltre le distanze dall'esegesi di Filone e Ambrogio considerando la donna come un essere dotato di ragione, pur

senza mettere in questione l'ordinamento che la vede subordinata all'uomo nel contesto culturale del tempo. Lo studio dell'uso scritturistico di "carne" induce ulteriormente Agostino a concludere, in *De civitate Dei* XIV, che "vivere secondo la carne" equivale a "vivere secondo l'uomo", e non invece a vivere secondo il corpo. Il male ha la propria origine nella superbia: la natura della carne perciò è buona, e le passioni possono essere lodevoli, per quanto il peccato dell'anima abbia reso la carne corruttibile e abbia dato origine a passioni peccaminose. Agostino si distanzia dunque in misura significativa dalle tesi platoniche e stoiche.

Keywords: Augustine, flesh, body, exegesis, woman, image of God, passions

GIOVANNI CATAPANO

Università degli Studi di Padova
giovanni.catapano@unipd.it

*Trasumanar. L'uomo come animale razionale mortale
e il suo superamento in alcuni esempi medievali*

The article is divided into five points. In the first, the origins of the definition of the human being as a rational, mortal animal in Latin philosophical literature are reconstructed. In the subsequent three points, an attempt is made to show that all three defining elements of the human nature (animality, rationality, mortality) were conceived by medieval thinkers as something that must be overcome. In the fifth and last point, a modest proposal is made for a connection between medieval thought and the superhumanistic, transhumanistic and posthumanistic forms of contemporary thought.

L'articolo si suddivide in cinque punti. Nel primo vengono ricostruite le origini della definizione dell'uomo come animale razionale mortale nella letteratura filosofica di lingua latina. Nei tre punti successivi si cerca di far vedere come tutti e tre gli elementi definitori dell'umano (animalità, razionalità, mortalità) siano concepiti dai pensatori medievali quali oggetto di un necessario e desiderabile superamento. Nel quinto e ultimo punto viene avanzata una modesta proposta di collegamento tra il pensiero medievale e le forme superomistiche, transumanistiche e postumanistiche del pensiero contemporaneo.

Keywords: Human nature, Medieval anthropology, Transhumanism

MARIANNA ZARANTONELLO

Università degli Studi di Padova
 marianna.zarantonello@phd.unipd.it

*From Loan to Adaptation. Some Remarks on Reception of Homer's Authority
 in the Falsafa Tradition*

Through the examination of some significant sources datable to the period between the 2nd/8th and the 6th/12th centuries, we propose an overview of the Arabic reception of Homer's authority, which follows a direction parallel to and sometimes separate from the reception of his poems. In particular, two distinct trends are highlighted, for the definition of which two categories of translation theory introduced in the 1950s have been assumed. On the one hand, the term "loan" indicates, in the context of our analysis, the tendency to accept Homeric authority, particularly visible in the Greek-(Syriac)-Arabic versions of Aristotelian works, where references to Homer are preserved. On the other, "adaptation" indicates a gradual tendency to assimilate Homer to equivalent Arabic authorities, primarily Imru' al-Qays, or to replace him with them. This process is seen, for example, in some Arabic commentaries on Aristotle's works, in which quotations from Arabic poetry are introduced in place of the references to Homer contained in the Greek originals and their Arabic versions.

Attraverso l'esame di alcuni fonti significative databili al periodo che va dal II/VIII al VI/XII secolo, viene proposta una panoramica della ricezione araba dell'autorità di Omero, che segue una direttrice parallela e talvolta scissa dalla ricezione dei suoi poemi. In particolare, vengono messe in evidenza due tendenze distinte, per la cui definizione sono state assunte due categorie della teoria della traduzione introdotte negli anni '50. Da un lato, con il termine "prestito" si indica, nel contesto della nostra analisi, la tendenza ad accettare l'autorità omerica, particolarmente visibile nelle versioni greco-(siriaco)-arabe delle opere aristoteliche, dove i riferimenti a Omero vengono conservati. Dall'altro, "adattamento" indica una graduale tendenza ad assimilare Omero a equivalenti autorità arabe, *in primis* Imru' al-Qays, oppure a sostituirlo con esse. Questo processo si riscontra, ad esempio, in alcuni commenti arabi alle opere di Aristotele, in cui vengono introdotte citazioni tratte dalla poesia araba al posto dei riferimenti a Omero contenuti negli originali greci e nelle relative versioni arabe.

Keywords: Arabic Homer, Greek poetry in Arabic translation, 'Abbāsīd translation movement, Graeco-Arabic translations, Falsafa

ANNA MINERBI BELGRADO

già Università degli Studi di Pisa
anna.belgrado@libero.it

Il confronto di Averroè con Alessandro di Afrodisia

Among the numberless critics of the theory of the soul defended by Alexander of Aphrodisias none is perhaps at the same time so accurate and so harsh as Averroes has been.

Fra i numerosissimi critici della teoria dell'anima di Alessandro di Afrodisia, nessuno forse fu insieme tanto preciso e tanto duro quanto Averroè.

Keywords: Alexander of Aphrodisias, Averroes, soul

ANDREA COLLI

Università degli Studi di Pisa
andrea.colli@cfs.unipi.it

William of Peter of Godin and the Quaestio utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590)

An in-depth analysis of all manuscripts preserving the second book of the *Lectura Thomasina* of the Dominican theologian William of Peter of Godin (†1336) reveals significant variants in Vienna manuscript (Österreichische Nationalbibliothek ms. 1590). In particular, the first question turns out to be different from the others: whereas all other manuscripts have *circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*, the copyist of Vienna writes *quaestio prima est utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*. By comparing these two texts from different points of view, the study attempts to establish whether William of Peter of Godin is effectively the author of the text copied in the Vienna manuscript and whether this text can be included in the *Lectura Thomasina's* manuscript tradition as alternative redaction.

Un'analisi approfondita della tradizione manoscritta relativa al secondo libro della *Lectura Thomasina* di Guglielmo di Pietro di Godino (†1336) mette in luce alcune significative varianti contenute nel manoscritto di Vienna (Österreichische Nationalbibliothek ms. 1590). In modo particolare la prima questione risulta essere differente rispetto a quella trasmessa dagli altri testimoni: in effetti, laddove essi riportano *circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*, il copista di Vienna scrive *quaestio prima est utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*. Osservando somiglianze e differenze tra i due testi, questo studio tenta di stabilire se Godino sia effettivamente l'autore della *quaestio prima* di Vienna e se quest'ultima possa essere considerata una redazione alternativa del testo trasmesso dagli altri manoscritti.

Keywords: William of Peter of Godin, Thomas Aquinas, Thomism, Eternity of the World, Essence

NICCOLÒ BONETTI

Università degli Studi di Trieste
niccolo.bonetti@phd.units.it

Il problema della "inchoatio formarum" in Giovanni Baconthorpe

In his *quodlibeta*, the Carmelite theologian John Baconthorpe deals with the problem of seminal reasons, which he understands as 'potential forms' in a material substrate and which he considers necessary to avoid the creation *ex nihilo* of substantial forms. Baconthorpe, while dealing with the subject matter, wants to harmonize Christian theology with philosophy, the former being represented by Augustine, the latter by Aristotle and Averroes. Furthermore, the theologian is confronted with the arguments of opponents of seminal reasons and refutes their criticism by interpreting the generative process as a passage of form from potency to act. The theologian seems to know and support the similar position of James of Viterbo on seminal reasons, even though partially changing it

Nei suoi *quodlibeta*, il teologo carmelitano John Baconthorpe affronta il problema delle ragioni seminali che egli intende come "forme potenziali" in un substrato materiale e che considera necessarie per evitare la creazione *ex nihilo* delle forme sostanziali. Baconthorpe, nel trattare l'argomento, vuole armonizzare la teologia cristiana con la filosofia, la prima rappresentata da Agostino, la seconda da Aristotele e Averroè. Il teologo si confronta inoltre con gli argomenti degli oppositori delle ragioni seminali e confuta le loro critiche interpretando il processo generativo come un passaggio della forma dalla potenza all'atto. Il teologo sembra conoscere e sostenere l'analoga posizione di Giacomo da Viterbo sulle ragioni seminali pur modificandola parzialmente.

Keywords: Averroes, Baconthorpe, James of Viterbo, natural philosophy, seminal reasons

ANDREA NANNINI

University of Warsaw
andre1984@hotmail.it

Iperpotenziamento del concetto di forma nel passaggio da informatio ad immutatio vitalis. Ritorno sulla dottrina del Prologo di Giovanni da Ripa

The recent publication of the critical edition of John of Ripa's *Lectura super primum Sententiarum, distinctio secunda*, could represent a fertile opportunity to return to the already known prologal doctrine of the *immutatio vitalis* representing the modality of the beatific vision. Based on a very complex and articulated metaphysical system, which goes far beyond the *Prologue* of the

Lectura, Ripa is able to distinguish between a purely ‘informative’ activity, belonging to the essential inherence of a form in relation to its substrate, and a merely ‘immutative’ activity, which represents the influence of an entity on a vital potency (will or intellect). In order to grant the possibility for the divine essence (immense and higher than the infinite intensity of the *latitudo entium*) to be *notitia theologica beatifica*, Ripa hypothesize that the *immensus* could vitally modify (*vitalis immutatio*) a blessed soul, without communicate – as occurs for the information (*informatio*) – its immense degree of being. As a result, the beatifical vision could adapt to the (finite) essence of a blessed soul without implying the communication of the metaphysical degree of the divine essence (immense).

La recente pubblicazione in edizione critica della *distinctio secunda* della *Lectura super primum Sententiarum* del francescano Giovanni da Ripa può rappresentare l’occasione fertile per tornare sulla dottrina prologale – innovativa, ma già nota – dell’*immutatio vitalis* come modalità della visione beatifica. Basandosi su di un sistema metafisico estremamente complesso e articolato, che prescinde dal già noto *Prologo* della *Lectura*, Ripa è in grado di distinguere un’attività prettamente ‘informativa’, che è l’inerenza essenziale di una forma al suo sostrato, da un’attività meramente ‘immutativa’, che è l’influsso esercitato da un’entità su di una potenza vitale (intelletto o volontà). Per garantire la possibilità che l’essenza divina (immensa e superiore rispetto all’intensità infinita della *latitudo entium*) possa farsi *notitia theologica beatifica*, Ripa ipotizza che l’*immensus* possa immutare vitalmente (*vitalis immutatio*) l’anima beata, senza comunicare ad essa – come avverrebbe nel caso dell’informazione (*informatio*) – il suo grado intensivo immenso. Il risultato è che la visione beatifica può ‘adeguarsi’ all’essenza (finita) di un’anima beata, senza postulare la comunicazione informativa del grado metafisico proprio dell’essenza divina (immenso).

Keywords: Metaphysics, beatifical vision, immensity, mathematical theology, *immutatio vitalis*, *informatio*

SARA ABRAM

Università degli Studi di Padova
sara.abram@phd.unipd.it.com

Note di Abū Naṣr al-Fārābī sulla verità e falsità dell’astrologia

This article offers the introduction, the Italian translation and the commentary of the *Notes on Admissible and Inadmissible Astrological Judgements* (*Nukat fīmā yaṣīḥḥu wa-mā lā yaṣīḥḥu min aḥkām al-nuḡūm*) by Abū Naṣr al-Fārābī (d. 950). It was not transmitted directly by its author, and did not reach us in its defin-

itive version but only in the form of notes copied by a grammarian named Abū Ishāq al-Baġdādī. In thirty short chapters al-Fārābī writes down what is accessible and what is inaccessible to astrological predictions, which elements of this science should be accepted, and which ones are to be rejected.

Il presente contributo propone l'introduzione, la traduzione italiana e il commento delle *Note sulla verità e falsità dell'astrologia* (*Nukat fīmā yaṣīḥu wa-mā lā yaṣīḥu min aḥkām al-nuġūm*) di Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950). Tale scritto non è stato trasmesso direttamente dal suo autore né ci è giunto nella sua redazione definitiva, bensì in forma di appunti ricopiati da un grammatico di nome Abū Ishāq al-Baġdādī. In trenta brevi capitoli al-Fārābī spiega ciò che è accessibile e ciò che è inaccessibile alle predizioni astrologiche e quali aspetti di tale scienza sia opportuno accogliere o respingere.

Keywords: al-Fārābī, epistemology, astrology, astronomy, Nukat

CECILIA MARTINI BONADEO

Università degli Studi di Padova
cecilia.martini@unipd.it

*Ibn al-Samḥ (m. 1027) e il fine per il quale gli uomini
si devono dedicare allo studio della filosofia*

The Christian Ibn al-Samḥ, a direct student of the Jacobite Yaḥyā ibn 'Adī, took part to the intense cultural life of Baghdad, the capital of the 'Abbāsīd caliphate between the 10th and 11th centuries, and he was member of the circle of the so-called Aristotelians. In this contribution, after an introduction on his life, his commentaries on the Aristotelian *corpus* and his original writings, the Italian translation and the study of a treatise, attributed to him, are presented. It is an exhortation to the study of philosophy, in which Ibn al-Samḥ discusses the purpose for which man must devote himself to learn it.

Il cristiano Ibn al-Samḥ, allievo diretto del giacobita Yaḥyā ibn 'Adī, prese parte all'intensa vita culturale di Bagdad, la capitale del califfato 'abbāsīde tra il X e l'XI secolo, e fu membro del circolo dei cosiddetti aristotelici. In questo contributo, dopo aver introdotto la sua vita, le sue opere di commento al *corpus* aristotelico e i suoi scritti originali, vengono presentati la traduzione italiana e lo studio di un trattatello, a lui attribuito: un'esortazione allo studio della filosofia, in cui egli discute il fine per cui l'uomo deve dedicarsi ad apprenderla.

Keywords: Falsafa, Aristotelians of Baghdad, Ibn al-Samḥ

AURORA PANZICA

Université de Fribourg
aurora.panzica@unifr.ch

Un testimone italiano della filosofia naturale di Alberto di Sassonia:

i Marginalia del Codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161

The anonymous marginal commentaries that accompany the *Questions* on Aristotle's *De celo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorology*, and *De sensu et sensato* transmitted in ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, abbreviate Albert of Saxony's *Questions* on *De celo* and on *Meteorology*. It is the first trace of the circulation of Albert of Saxony's *Questions on Meteorology* in Italy.

I commenti marginali anonimi che accompagnano le *Questioni sul De celo*, sul *De generatione et corruptione*, sui *Meteorologica*, e sul *De sensu et sensato* trasmesse nel codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, riprendono e sintetizzano le *Questioni* sul *De celo* e sui *Meteorologica* di Alberto di Sassonia. Si tratta della prima attestazione della circolazione delle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto finora rinvenuta in un codice italiano.

Keywords: ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, Albert of Saxony, Matteo Mei da Gubbio, Aristotle's natural philosophy