

ISSN 0391-2566

MEDIOEVO

*Rivista di storia
della filosofia
medievale*

XLV
2020

XLV
2020

MEDIOEVO

Rivista di storia della filosofia medievale

IL **P**OLIGRAFO



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

PRESENTAZIONE

Combinando nozioni, metodi e prospettive differenti (storia della filosofia, storia delle idee, filologia, critica testuale), i contributi raccolti in questo volume presentano importanti momenti del pensiero medievale latino e arabo, di cui restituiscono un quadro affascinante e quanto mai complesso. I temi affrontati sono di vario genere e possono essere ricondotti a tre principali ambiti di riferimento, di cui peraltro testimoniano il continuo e pervasivo intreccio. Sul versante antropologico, l'attenzione è rivolta al significato complessivo della visione medievale dell'uomo, con approfondimenti legati a questioni specifiche di ordine gnoseologico e morale. Sul versante teologico, viene presa in considerazione la modalità con cui è concepita la natura divina, di cui, in particolare, si indaga il duplice rapporto con l'essenza delle nature create da un lato, e con la facoltà conoscitiva dell'intelletto umano dall'altro. Sul versante fisico, da ultimo, vengono prese in esame questioni di vario genere, che nel dettaglio riguardano il ruolo delle forme immanenti alla materia in rapporto alla generazione e alla sussistenza dei viventi e, indirettamente, l'influsso astrale rispetto al verificarsi di fenomeni naturali ed eventi nel mondo sublunare. Nei vari contributi, infine, la cura per l'analisi concettuale e tematica si sposa con un'attenzione particolare rivolta alla circolazione e alle strategie di trasmissione dei testi nel passaggio tra i diversi contesti culturali e linguistici nei quali operano gli autori studiati.

Isabelle Bochet (Paris CNRS, Institut d'Etudes Augustiniennes), esaminando nel dettaglio l'interpretazione della creazione dell'uomo a immagine di Dio nel libro XII del De trinitate e l'impiego del termine "carne" nel libro XIV del De civitate dei, chiarisce come i risultati dell'esegesi biblica agostiniana influiscano profondamente sull'antropologia del vescovo di Ippona. Bochet rinviene nei testi agostiniani la presenza di una concezione dinamica dell'essere umano: chiamato a vivere un rapporto positivo con la sfera della corporeità e delle passioni, l'uomo possiede una natura in continua relazione con Dio e suscettibile di essere parzialmente modificata sulla base del concreto esercizio del libero arbitrio.

Giovanni Catapano (Università di Padova) interroga la concezione medievale dell'essere umano a partire dalla categoria contemporanea di "transumanismo". Muovendosi nell'ambito della tradizione filosofica latina, Catapano ricostruisce le origini della definizione dell'uomo come "animale razionale mortale" e mostra come i tre elementi che la compongono costituiscano altrettanti termini di necessario e simultaneamente auspicabile superamento. Ciò che emerge è che la prospettiva antropologica medievale non solo meriterebbe maggiore spazio nelle ricostruzioni dedicate alla storia del pensiero transumanistico, ma potrebbe forse anche essere letta in continuità con le teorie secolarizzate di oltrepassamento dell'umano affermatesi a partire dalla modernità.

Marianna Zarantonello (Università di Padova - Universität Zürich) indaga la ricezione della figura di Omero nella cultura araba tra l'VIII e il XII secolo, descrivendone idealmente l'andamento nei termini di una parabola. Lo studio dei molteplici riferimenti all'autorità del poeta, sotto forma di allusioni o citazioni testuali, evidenzia come l'iniziale atteggiamento di semplice reiterazione del dettato omerico, largamente diffuso nel contesto dell'attività di traduzione in epoca 'abbāsīde, abbia gradualmente ceduto terreno a una più sofisticata strategia ermeneutica di appropriazione e sostituzione del testo originale, cui ricorrono in ampia misura i commentatori aristotelici delle generazioni successive.

Anna Minerbi Belgrado (Università di Pisa) prende in esame i tre commenti di Averroè al De anima aristotelico, mettendo in luce come in essi assuma sempre maggior importanza la questione dello statuto dell'intelletto e, parallelamente, si determini un progressivo distacco dalla dottrina "materialista" sostenuta da Alessandro di Afrodisia; facendo dipendere la natura dell'anima dalla composizione del corpo e concepandola alla stregua di una sua "proprietà emergente", quest'ultimo si sarebbe colpevolmente distanziato dall'autentico pensiero dello Stagirita.

Andrea Colli (Università di Pisa) si concentra sul testo della quaestio utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590), di cui propone un'edizione critica in appendice al proprio contributo. Sulla base di uno studio accurato della tradizione manoscritta relativa al secondo libro della Lectura Thomasina, Colli ritiene che il testo della quaestio non possa essere considerato una parte dell'opera di Guglielmo di Pietro di Godino, sottolineando inoltre come non vi siano elementi sufficientemente certi per attribuirne a quest'ultimo la paternità.

Niccolò Bonetti (Università di Trieste) ricostruisce la posizione relativa allo statuto delle rationes seminales esposta da Giovanni Baconthorpe in una questione quodlibetale disputata a Parigi intorno al 1323-1324. Intendendo dimostrare l'accordo tra teologia cristiana e filosofia peripatetica, il maestro carmelitano teorizza la presenza nella materia di una pluralità di forme potenziali realmente distinte da essa, e chiarisce come la loro esistenza sia necessaria per distinguere il fenomeno della generazione degli enti naturali da quello originario della loro creazione dal nulla.

Andrea Nannini (Università di Salerno) analizza la soluzione, proposta da Giovanni da Ripa nel Prologo della Lectura, alla questione concernente la possibilità per l'intelletto creato di conseguire la conoscenza beatifica dell'immensa natura dell'essenza divina. Nannini mostra che la dottrina del pensatore francescano poggia sulla distinzione tra le nozioni di informatio e immutatio vitalis, evidenziando come tale operazione concettuale da un lato determini una dilatazione del concetto di "forma" e dall'altro si inserisca nel contesto più ampio di una "metafisica delle intensità" quale quella ripiana.

La sezione "Note e documenti", poi, ospita tre contributi. Sara Abram (Università di Padova) propone una traduzione italiana e una ricca sintesi contenutistica della raccolta di note intitolata Nukat fī mā yaṣihḥu wa-mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm (Note sulla verità e falsità dell'astrologia), uno dei due scritti di materia astrologica che la tradizione biobibliografica e manoscritta attribuisce ad Abū Naṣr al-Fārābī.

Cecilia Martini Bonadeo (Università di Padova) presenta la prima traduzione italiana del trattato di Ibn al-Samḥ intitolato Ġawāb al-Ḥasan ibn Sahl ibn Ġālib ibn al-Samḥ 'an al-su'āl 'an l-ġāya allatī yanḥū l-insān nahwahā bi-l-tafalsuf (Risposta alla domanda: A quale scopo gli esseri umani si dedicano allo studio della filosofia?). La traduzione è accompagnata da un'accurata presentazione della vita e delle opere di Ibn al-Samḥ, oltre che da una preziosa sintesi contenutistica in cui vengono evidenziati gli importanti indizi di ispirazione farabiana presenti nel trattato.

Aurora Panzica, infine, esamina i marginalia ai ff. 44^r-104^v del codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesulano 161, che nel loro insieme offrono un compendio sintetico di filosofia naturale fortemente influenzato dalle questioni sul De caelo e sui Meteorologica di Alberto di Sassonia. Particolarmente rilevante si rivela l'esame dei ff. 73^r-84^v, che recano testimonianza della sinora ignota circolazione in Italia del commento ai Meteorologica di Alberto.

ISABELLE BOCHET

LA VISION AUGUSTINIENNE DE L'HOMME:
EXEGESE BIBLIQUE ET TRADITION PHILOSOPHIQUE

Mon but est d'examiner l'impact de l'exégèse biblique sur la vision augustinienne de l'homme: la prise au sérieux de certains versets scripturaires a en effet contribué à infléchir, de façon décisive, la conception classique qui était celle d'Augustin. La vision biblique de l'homme créé à l'image de Dieu et l'emploi spécifique du mot "chair" dans l'Écriture ont ainsi modifié son anthropologie, comme je le montrerai à partir de deux textes à peu près contemporains: le livre XII du *De Trinitate* (417-418 environ)¹ et le livre XIV du *De civitate dei* (418).²

Dans le livre XII du *De Trinitate*, Augustin se demande comment concilier 1 Co II, 7: «L'homme ne doit pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. La femme, elle, est la gloire de l'homme», avec Gn I, 27-28: «Dieu a fait l'homme à l'image de Dieu; il l'a fait mâle et femelle; il les a faits et les a bénis». La question engage le statut de la femme: est-elle ou non "image de Dieu"³? Dans le livre XIV du *De civitate dei*, la difficulté porte sur le sens du mot "chair" dans l'Écriture, en particulier sur le sens de l'expression paulinienne "vivre selon la chair" (Ga 5, 19-22):

1. Sur la datation de *De trinitate* XII, voir R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 45-46; L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 118-120; G. Catapano, *Saggio introduttivo*, in *Agostino. La Trinità*, Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, Traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, xviii-xxi.

2. Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, 184A, 5 (CSEL, 44, 735).

3. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 9 (CCL, 50, 363-364).

Augustin établit qu'en ce cas l'Écriture use de la figure qui prend la partie pour le tout et que le mot "chair" désigne ici l'homme; "vivre selon la chair" équivaut donc à "vivre selon l'homme",⁴ ce qui exclut d'imputer au corps seul la responsabilité du mal. L'un et l'autre textes explicitent à la fois la destinée de l'homme, en tant qu'il est image de Dieu, et le mal qui l'affecte, quand il vit "selon l'homme" et non "selon Dieu". Les deux textes engagent aussi une réflexion sur le statut du corps et sur la relation de l'âme au corps: d'une part, l'image de Dieu est à situer dans la *mens* et non dans le corps, ce qui a pour effet de mettre l'homme et la femme à égalité; la diversité des corps figure donc seulement une diversité de fonctions; d'autre part, l'opposition décisive est celle de la chair et de l'esprit, non celle du corps et de l'âme, ce qui a pour effet de réhabiliter le corps et d'obliger à penser autrement la relation de l'âme au corps.

I. L'HOMME ET LA FEMME, IMAGE DE DIEU

Dans le livre XII du *De Trinitate*, Augustin cherche désormais l'image de la Trinité non plus dans l'acte de la perception ou de la mémoire qui nous est commun avec les bêtes, mais en ce qui est propre à l'homme, c'est-à-dire dans l'exercice de la raison.⁵ La distinction des deux fonctions de la raison, agir sur le temporel et contempler l'éternel, est décisive pour déterminer le lieu de l'image de Dieu en l'homme.⁶ C'est dans ce contexte qu'Augustin examine l'apparente contradiction entre *Gn* 1, 27-28 et *1 Co* 11, 7: le verset paulinien laisse penser que l'homme seul, et non la femme, serait image de Dieu. L'interprétation allégorique de *1 Co* 11, 7 permet de lever l'aporie et d'éclairer le processus de la chute évoquée en *Gn* 3. L'analyse augustinienne a un double enjeu: établir quel est le lieu de l'image de Dieu en l'homme, et ceci d'une façon telle que la femme n'en soit pas privée; faire apparaître la tension

4. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 2 (CCL, 48, 414-419).

5. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 1, 1-2, 2 (CCL, 50, 356-357).

6. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 2, 2-4, 4 (CCL, 50, 356-358) ; 14, 22 (375-376).

qui travaille tout être humain, qui désire certes ressembler à Dieu, mais qui risque d'en venir à ressembler aux bêtes.

1.1. *Le lieu de l'image: la mens*

« L'homme ne doit pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. La femme, elle, est la gloire de l'homme » (1 Co II, 7). Augustin souligne la difficulté du verset. Si l'on suppose que « par sa propre personne, la femme complète l'image de la Trinité », on ne voit guère comment l'homme (*vir*) peut encore être dit image de Dieu, une fois la femme tirée de son côté. Si au contraire on conclut d'1 Co II, 7 qu'il ne faut pas chercher l'image de la Trinité en trois hommes – le mari, la femme et l'enfant –, mais en un seul, on ne voit pas pourquoi on devrait refuser à la femme d'être *imago Dei*, mais Paul paraît l'exclure en prescrivant à la femme de se voiler la tête (1 Co II, 5) et en l'interdisant à l'homme (1 Co II, 7).⁷ Pour exclure l'interprétation littérale de 1 Co II, 7, Augustin introduit Gn I, 27-28:

Il faut examiner à quelles conditions ce que dit l'apôtre, à savoir que ce n'est pas la femme, mais l'homme qui est "image de Dieu", n'entre pas en contradiction avec ce qui est écrit dans la Genèse: « Dieu a fait l'homme à l'image de Dieu; il l'a fait mâle et femelle; il les a faits et les a bénis » (Gn I, 27-28). Il est dit que c'est la nature humaine elle-même qui est faite à l'image de Dieu, nature qui est parfaite dans l'un et l'autre sexe, et la femme n'est pas mise à part, quand il s'agit de comprendre ce qu'est l'image de Dieu. En effet, après avoir dit que l'homme est fait à l'image de Dieu, l'Écriture ajoute: « Il le fit mâle et femelle », ou bien si l'on adopte une autre ponctuation: « mâle et femelle, il les a faits ».⁸

7. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 9 (CCL, 50, 364).

8. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 10 (CCL, 50, 364): « Sed videndum est quomodo non sit contrarium quod dicit apostolus non mulierem sed virum esse imaginem Dei huic quod scriptum est in Genesi: *Fecit Deus hominem ad imaginem Dei: facit eum masculum et feminam; fecit eos et benedixit eos* (Gn I, 27-28). *Ad imaginem* quippe *Dei* (Gn I, 27) naturam ipsam humanam factam dicit quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separat feminam. Dicto enim quod *fecit Deus hominem ad imaginem Dei, fecit eum*, inquit, *masculum et feminam* (Gn I, 27), vel certe alia distinctione, *masculum et feminam fecit eos* (Gn I, 27) ». La traduction citée est de S. Dupuy-Trudelle, dans Saint Augustin, *Œuvres*, III, Gallimard, Paris 2002, 566.

Gn 1, 27-28 qui mentionne les deux sexes permet d'établir que la femme est à l'image de Dieu, tout autant que l'homme, car c'est la nature humaine comme telle qui est créée à l'image de Dieu. Les discussions relatives à la ponctuation du texte sont secondaires aux yeux d'Augustin. La seconde ponctuation – « mâle et femelle, il *les* a faits » – indique sans équivoque possible que l'homme et la femme sont image de Dieu. La première ponctuation – « Il *le* fit mâle et femelle » –, qui selon certains pourrait suggérer un être hermaphrodite, peut être bien comprise, si on rapproche *Gn* 1, 27 de *Gn* 2, 24: « Ils seront deux en une seule chair »: il n'y a alors plus d'obstacle à voir dans le singulier une allusion à l'homme et à la femme.¹⁰

L'interprétation littérale de *1 Co* 11, 7 étant exclue, il faut comprendre le verset « en un sens figuré et mystique (*figurata ac mystice*) »¹¹ qu'Augustin explicite, puis justifie. L'homme et la femme sont, dans ce verset, la figure des deux fonctions (*officia*) de la raison: la contemplation des réalités éternelles et l'action sur les réalités temporelles. L'image de Dieu est à chercher dans la partie dont relève la contemplation de l'éternel, et non dans la partie déléguée à l'action sur le temporel.¹² Le voile de la femme symbolisant sa subordination à l'homme, il est logique de voir figurée dans la femme la fonction de la raison qui agit sur le temporel: la raison doit en effet subir une contrainte, afin de ne pas risquer d'aller trop loin dans son souci des réalités temporelles. En revanche, lorsque la raison se tend vers l'éternel, rien ne doit la modérer dans son élan: c'est pourquoi elle est figurée par l'homme qui ne doit pas

9. *Gen* 1, 27: « facit eum masculinum et feminam »; cette version est celle de la *Vetus Latina* (*Genesis*, herausgegeben von B. Fischer, Herder, Freiburg 1951, 28-30). Dans *La Bible d'Alexandrie. La Genèse* (Cerf, Paris 1986, 96-97), M. Harl précise qu'il n'y a « aucune attestation de ce pronom singulier dans les témoins de la LXX », mais elle ajoute: « Les traditions rabbiniques signalent que les traducteurs avaient ici employé un pronom singulier, "il le créa mâle et femelle" (voir *Tov, JSJ*, 78). Il existe d'ailleurs des spéculations dans ces mêmes traditions rabbiniques sur l'homme primitif androgyne, ainsi que chez Philon (par allusion, en *opif.* 152; *cher.* 59-60; *Q.G.* I, 25) et dans les créations de la femme à partir du "côté" d'Adam ».

10. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 6, 8 (CCL, 50, 362-363).

11. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 11 (CCL, 50, 367).

12. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 4, 4 (CCL, 50, 358).

se voiler la tête.¹³ Le recours à *1 Tm* 5, 5 – la veuve laissée sans enfants est invitée à persévérer « dans ses prières nuit et jour » – et à *1 Tm* 2, 15 – la femme sera sauvée par « la génération des enfants, s'ils demeurent dans la foi, la dilection et la sanctification avec sobriété » – confirme la nécessité de l'interprétation figurative: ces deux versets sont en effet contradictoires, si on ne comprend pas les enfants au sens des "bonnes œuvres"; leur enseignement correspond en outre à celui qu'Augustin tire de *1 Co* II, 7, puisque, de part et d'autre, l'homme est invité d'abord à tendre vers Dieu par la prière et, lorsqu'il s'occupe des affaires temporelles, à subordonner ses œuvres de miséricorde à la foi au Christ.¹⁴

Augustin peut alors conclure que l'image de Dieu est à chercher dans l'esprit doué de raison (*secundum rationalem mentem*), et non dans la forme corporelle (*non secundum formam corporis*) de l'homme. C'est ce qu'enseignent à la fois « la raison très véridique » et l'autorité de l'apôtre Paul (*Ep* 4, 23-24; *Col* 3, 9-10): le renouvellement de l'homme a lieu *spiritu mentis nostrae*, autrement dit « selon l'intelligence douée de raison qui est capable de connaître Dieu (*secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei*) », car c'est en cela que l'homme a été fait à l'image de Dieu.¹⁵ Revêtir l'homme nouveau, c'est revêtir le Christ par la foi: les femmes ne sont pas exclues de cette participation (*ab hoc consortio*) qui les rend « co-héritières de la grâce (*gratiae cohaeredes*) » avec les hommes. Selon *Ga* 3, 26-28, pour ceux qui sont baptisés dans le Christ Jésus, « il n'y a plus ni juif ni

13. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 10 (CCL, 50, 365). Cette interprétation symbolique n'implique pas que la femme ne serait pas apte à la vie contemplative. La distinction entre vie active et vie contemplative est figurée par trois couples de femmes ou d'hommes, ce qui montre que la différence sexuelle ne joue ici aucun rôle: Lia et Rachel, Marthe et Marie, Pierre et Jean. Cfr. A.-M. La Bonnardière, *Les deux vies. Marthe et Marie*, dans Ead. (cur.), *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986, 411-425; G. Catapano, *Leah and Rachel as Figures of the Active and the Contemplative Life in Augustine's Contra Faustum Manichaeum*, dans T. Bénatouil - M. Bonazzi (cur.), *"Theoria", "Praxis" and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Brill, Leiden-Boston, Ma. 2012, 215-228.

14. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 11 (CCL, 50, 365-366). Cfr. T.J. van Bavel, *Woman as the Image of God in Augustine's 'De Trinitate XII'*, dans A. Zumkeller (cur.), *Signum pietatis. Festgabe für C. Mayer zum 60. Geburtstag*, Augustinus Verlag, Würzburg 1989, 267-280, 280.

15. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 12 (CCL, 50, 366).

grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme». Le ver-
set ne signifie certes pas que les femmes, en recevant le baptême,
perdent leur différence sexuelle, mais qu'elles sont renouvelées à
l'image de Dieu, «là où il n'y a pas de sexe, c'est-à-dire dans l'élé-
ment spirituel de leur intelligence (*in spiritu mentis suae*)»: autrem-
ent dit, «en cette partie de l'intelligence qui s'attache aux raisons
éternelles qu'elle contemple et consulte»¹⁶ et qui appartient aux
femmes, tout autant qu'aux hommes.

1.2. *Des déplacements significatifs*

Il importe de prendre la mesure des déplacements ainsi opérés:
d'une part, Augustin corrige ses affirmations antérieures; d'autre
part, il prend une distance notable à l'égard de certains de ses pré-
décesseurs.

Augustin, sous l'influence des manichéens, avait d'abord imagi-
né que la création de l'homme à l'image de Dieu supposait «une
similitude déterminée par la forme du corps humain»:¹⁷ ce qui
avait pour résultat une conception anthropomorphique de Dieu
inacceptable. Il avait découvert, grâce aux sermons d'Ambroise¹⁸
en 385-386, que cette interprétation n'était pas celle de l'Église ca-
tholique et qu'il fallait chercher l'image de Dieu en ce qui carac-
térise l'homme en propre, c'est-à-dire dans sa *mens*. Rien d'éton-
nant donc à ce qu'il rappelle dans le *De Trinitate* qu'on fait fausse
route en cherchant l'image de Dieu dans la forme corporelle de
l'homme.¹⁹

Une fois catholique, Augustin a d'abord admis que l'homme a
été créé à l'image de Dieu, au sens où il est «à l'image» du Fils, qui
lui-même est «l'Image» du Père.²⁰ La distinction du Logos «image
de Dieu» et de l'homme «à l'image de Dieu» est fréquente dans la
tradition exégétique – on la trouve chez Philon d'Alexandrie, Ori-

16. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 12 (CCL, 50, 367).

17. Aug. Hipp., *Confessiones*, VI, 3, 4 (CCL, 27, 76).

18. Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron*, VI, 8, 44-45 (CSEL, 32/1, 235-236).

19. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 7, 12 (CCL, 50, 366).

20. Aug. Hipp., *De vera religione*, 43, 81 (CCL, 32, 241); *De diversis quaestionibus*
LXXXIII, 51, 4 (CCL, 44A, 81); *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 16, 60 (CSEL, 28/1,
500-501).

gène, Irénée, Hilaire de Poitiers, Marius Victorinus, Ambroise;²¹ elle va souvent de pair avec une conception christologique de l'image de Dieu en l'homme.²² Dans le livre VII du *De Trinitate*, Augustin prend ses distances à l'égard de cette compréhension de l'image de Dieu: d'une part, *1 Co* II, 7 oblige à affirmer que l'homme n'est pas seulement "à l'image de Dieu", mais qu'il est lui-même "l'image de Dieu"; d'autre part, le pluriel de *Gn* I, 26 implique que « c'est le Père, le Fils et le Saint Esprit qui le font, à l'image du Père, du Fils et du Saint Esprit, afin que l'homme soit l'image de Dieu ».²³ Augustin fait sien désormais une conception trinitaire de *l'imago Dei*.

Un troisième déplacement est à souligner, relatif cette fois-ci à la symbolique de l'homme et de la femme. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin voit en Adam la figure de la raison et en Ève celle de l'appétit sensible:

Il restait encore à faire que non seulement l'âme dominât le corps, parce que le corps occupe le rang de serviteur, mais encore que la raison de l'homme (*virilis ratio*) se soumit sa propre partie animale (*animalem partem suam*), à l'aide de laquelle il commande au corps. La femme, que l'ordre des choses soumet à l'homme, a été créée pour en donner l'exemple, afin que ce qui apparaît avec évidence en deux êtres humains, masculin et féminin, pût également être observé en un seul: l'intime de l'esprit (*mens interior*) doit, en tant que raison de l'homme (*ratio virilis*), tenir soumis le mouvement instinctif de l'âme (*appetitus animae*), par lequel nous agissons sur les membres du corps, et il doit, par une juste loi, imposer une mesure à celle qui est son aide, de la même façon que l'homme doit diriger

21. Philo Alexandrinus, *De officio mundi*, 24-25 (OPA, I, 156-159); *Legum Allegoriae*, III, 96 (OPA, 2, 224-227); *Quis rerum divinarum heres sit*, 230-231 (OPA, 15, 278-279); Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 22 (SC, 406, 114-115); Origenes Alexandrinus, *Περὶ εὐχῆς*, 22 (GCS, 3, 346-349); Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, In *Psalmum* 118, 10, 7 (SC, 347, 32-33); Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I, 19-20 (SC, 68, 232-241); Ambr. Med., *Expositio Psalmi CXVIII*, 10, 16 (CSEL, 62, 212-213); *Expositio evangelii secundum Lucam*, X, 49 (SC, 52, 173).

22. Orig. Alex., *Homiliae in Genesim*, I, 13 (SC, 7 bis, 60-65); Mar. Vict., *Adversus Arium*, I, 20 (SC, 68, 238-241).

23. Aug. Hipp., *De trinitate*, VII, 6, 12 (CCL, 50, 266); *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 16, 61 (CSEL, 28/1, 502).

la femme et ne pas lui permettre de dominer l'homme, car lorsque cela arrive, c'est le renversement et le malheur de la famille.²⁴

Le couple *virilis ratio / animalis pars* (ou *appetitus animae*) n'équivaut pas à la distinction opérée dans le *De Trinitate* entre les deux fonctions de la raison. Augustin explicite l'écart entre sa nouvelle interprétation et celle qu'il tenait précédemment à la suite d'« illustres défenseurs de la foi catholique et commentateurs de la parole divine »:²⁵ il fait ici allusion à Ambroise qui, dans le *De paradiso*, rappelle l'interprétation de Philon d'Alexandrie,²⁶ qui voit dans la femme la figure de la sensibilité (*sensus animi*) que les Grecs appellent αἴσθησις et, dans l'homme, celle de la *mens* que les Grecs nomment νοῦς.²⁷ Augustin explique pourquoi cette exégèse ne lui convient pas: on ne peut voir dans la femme la figure du sens corporel, car il nous est commun avec les bêtes,²⁸ alors que, selon Gn 2, 18.20, la femme doit être « une aide semblable à l'homme ». Ce faisant, Augustin prend une distance à l'égard d'Ambroise et de Philon d'Alexandrie.

24. Aug. Hipp., *De Genesi adversus Manichaeos*, II, 11, 15 (CSEL, 91, 136-137): « Adhuc enim erat quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subiugaret sibi animale partem suam, per quod adiutorium imperat corpori. Ad huius rei exemplum femina facta est, quam rerum ordo subiugat viro, ut, quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tamquam virilis ratio subiugatum et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut debet vir feminam regere nec eam permittere dominari in virum; quod ubi contingit, perversa et misera domus est ». La traduction citée est de M. Dulaey, BA, 50, 306-309.

25. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 13, 20 (CCL, 50, 373).

26. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 165 (OPA, I, 252); *Legum allegoriae*, II, 24 (OPA, 2, 118); *Quaestiones in Genesim*, I, 47 (OPA, 34A, 112). Cfr. M. Dulaey, *Note complémentaire 20: « L'interprétation allégorique d'Adam et d'Ève »*, in Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les manichéens/De Genesi contra Manichaeos*, Traduction de P. Monat, Introduction, par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboul, Annotations et notes complémentaires de M. Dulaey, *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé/De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Introduction, traduction, et notes de P. Monat, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004 (BA, 50), 547-548.

27. Ambr. Med., *De paradiso*, 2, 11 (CSEL, 32/2, 271).

28. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 13, 20 (CCL, 50, 373-374).

Si on en juge par certaines affirmations antérieures à Augustin, il n'allait pas non plus de soi d'affirmer que la femme est créée à l'image de Dieu au même titre que l'homme. Le cas de l'Ambrosiaster est caractéristique: la *Question 45* sur l'Ancien Testament, exclut comme «absurde» l'affirmation selon laquelle la femme serait faite elle-même à l'image de Dieu:

Car comment peut-on dire de la femme qu'elle est à l'image de Dieu, alors que c'est un fait établi qu'elle est soumise à l'empire de l'homme et n'a aucune autorité? Car elle ne peut ni enseigner, ni être un témoin, ni engager sa parole, ni juger: combien plus ne peut-elle commander!²⁹

L'affirmation n'est pas isolée dans l'Ambrosiaster. Commentant *1 Co II, 7*, il n'hésite pas à écrire: «l'homme (*vir*) a été fait à l'image de Dieu, non la femme»; puis, à propos de *1 Co II, 10*, il ajoute: «la femme doit se voiler la tête, parce qu'elle n'est pas image de Dieu, pour montrer qu'elle est soumise»; il met en relation cette soumission de la femme avec le rôle d'Ève dans la chute et avec le châtement qui s'ensuit; il admet toutefois une parité entre l'homme et la femme dans l'ordre du salut.³⁰

La manière dont Augustin affirme sans ambiguïté que la femme est *imago Dei* au même titre que l'homme et dont il refuse de voir dans la femme une figure du sens corporel contraste avec les po-

29. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti*, 45, 2 (CSEL, 50, 82): «[...] ut et ipsa imago Dei sit, quod absurdum est. Quo modo enim potest de muliere dici, quia imago Dei est, quam constat dominio uiri subiectam et nullam auctoritatem habere? Nec docere enim potest nec testis esse neque fidem dicere nec iudicare: quanto magis imperare!» (Je traduis). Ulpien (dans *Digesta Iustiniani*, III, I.I.5) justifie ainsi l'interdit pour les femmes de paraître en justice: «Et ratio quidem prohibendi ne contra pudicitiam sexui congruentem alienis causis se immisceant, ne virilibus officiis fungantur mulieres» (cfr. P. Laurence, *La faiblesse féminine chez les Pères de l'Église*, dans B. Boudon-Millot - B. Pouderon [cur.], *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, 351-377, 358, n. 35).

30. Ambros., *In epistulam ad Corinthios primam*, II, 7, 2 (CSEL, 81/2, 121-122); II, 10 (122-123). Cfr. E. Børresen, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1, 27 et I Cor 11, 7*, «Augustinianum», 25 (1985), 213-234, 216-217; Ead., *God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1, 27 and I Cor. 11, 7*, dans Ead. (cur.), *The Image of God. Gender Models in Iudaeo-Christian Tradition*, Fortress, Minneapolis MN 1995, 188-207; Ead., *In Defence of Augustine: How femina is homo*, dans B. Bruning - M. Lamberigts - J. van Houtem (cur.), *Collectanea Augustiniana, Mélanges T. J. van Bavel*, University Press, Leuven 1990, 263-280.

sitions de ses devanciers. Certes, il ne met pas en cause la subordination naturelle de la femme à l'homme,³¹ à l'instar d'Aristote³² par exemple; mais cette relation devrait être relation de dilection, et non de domination, contrairement à ce qui est advenu du fait du péché.³³

Le livre XII du *De Trinitate* montre donc que l'image de Dieu est à chercher dans la raison contemplative qui se tourne vers les réalités éternelles; mais, en distinguant les deux fonctions de la raison, il met aussi en lumière ce qui rend possible la chute et les conséquences qui en résultent. Sous l'influence de «la raison déléguée à l'administration des choses temporelles», l'homme peut en venir à privilégier la quête des biens extérieurs, mais «avec le consentement de sa 'tête'», c'est-à-dire avec le consentement de la fonction la plus haute de la raison, qui est figurée par l'homme.³⁴ Lui dont l'honneur est d'être «à l'image et à la ressemblance de Dieu» en vient alors à «ressembler aux bêtes», dans la mesure où il poursuit «ce dont les bêtes tirent plaisir»: car l'image et la ressemblance de Dieu «ne se conserve qu'en se tournant vers celui par qui elle est imprimée».³⁵

2. VIVRE SELON L'HOMME OU VIVRE SELON DIEU

Le livre XIV du *De civitate dei* examine ce choix de l'homme qui peut se tourner vers Dieu ou s'en détourner, en examinant le sens du couple biblique: "chair"/"esprit". "Vivre selon la chair"

31. Aug. Hipp., *De Genesi ad litteram*, VIII, 23, 44 (CSEL, 28/1, 262); *Quaestiones in Heptateucum*, I, 153 (CCL, 33, 59). Sur le contexte culturel, cfr. P. Schmitt Pantel (cur.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. I, *L'Antiquité*, Plon, Paris 1991: en particulier, G. Sissa, *Platon, Aristote et la différence des sexes*, 65-99; P.-G. Delage (cur.), *Les Pères de l'Église et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle, 6-7 septembre 2003, Cerf, Paris 2003; en particulier, M. Alexandre, *La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes*, 24-78.

32. Aristoteles, *Politica*, I, 2, 1252a³⁰⁻³⁵; 5, 1254b¹³⁻¹⁵; 12, 1259a³⁹⁻⁴⁷; 13, 1260a⁷⁻¹⁴; I. Mundle, *Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluss auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 22 (1979), 61-69: 63.

33. Aug. Hipp., *De Genesi ad litteram*, XI, 37, 50 (CSEL, 28/1, 372); *De civitate dei*, XIX, 14 (CCL, 48, 681).

34. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, 8, 13 (CCL, 50, 368).

35. Aug. Hipp., *De trinitate*, XII, II, 16 (CCL, 50, 370).

revient selon Augustin à “vivre selon l'homme”; d'une façon qui peut sembler paradoxale, le mal équivaut à choisir de “vivre selon l'homme”. Cette affirmation est en fait la conséquence des analyses précédentes. Si l'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu, ils sont faits pour “vivre selon Dieu”; en choisissant de vivre “selon l'homme”, ils ne peuvent que déchoir et en venir, malgré eux, à ressembler aux bêtes.

L'attention au texte biblique est ici encore déterminante. Augustin examine soigneusement les emplois bibliques du mot “chair”, afin d'en distinguer les significations. Ce qui le conduit à marquer l'écart entre les termes “chair” et “corps” et à prendre une distance critique à l'égard des auteurs classiques qui incriminent souvent le corps et les passions.

2.1. *Les significations du mot “chair”*

Au début du livre XIV, Augustin cherche à écarter les contresens que peut susciter l'expression “vivre selon la chair”:

Quiconque jette un simple coup d'œil sur ce que nous avons écrit sans se souvenir ou sans tenir un compte suffisant du langage de la sainte Écriture pourrait s'imaginer que les épicuriens vivent selon la chair, puisqu'ils mettent le souverain bien de l'homme dans la volupté du corps et, avec eux, tout autre philosophe qui prendrait de quelque manière le bien du corps pour le bien suprême de l'homme; [...] quant aux stoïciens qui mettent dans l'âme le souverain bien de l'homme, ils vivraient selon l'esprit: l'âme de l'homme, en effet, est-elle autre chose que l'esprit?³⁶

36. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 2 (CCL, 48, 414-415): « Quisquis enim hoc quod diximus prima fronte inspicit, vel non recolens vel minus advertens quem ad modum scripturae sanctae loquantur, potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt, et si qui alii sunt, qui quoquo modo corporis bonum summum bonum esse hominis opinati sunt, et eorum omne vulgus, qui non aliquo dogmate vel eo modo philosophantur, sed proclives ad libidinem nisi ex voluptatibus, quas corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt; Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus quid est nisi spiritus? ». La traduction citée est de G. Combès, *BA*, 35, 350-351. J'utilise par la suite cette traduction, en la corrigeant si nécessaire.

L'erreur la plus spontanée consiste à identifier *caro* à *corpus* et *spiritus* à *animus*, ce qui conduit à critiquer les épicuriens et à exalter les stoïciens. L'examen des emplois scripturaires du mot "chair" conduit à un tout autre résultat. Augustin distingue deux emplois du terme: un emploi du mot en un sens large pour désigner « le corps d'un vivant terrestre et mortel », comme en *1 Co* 15, 39 qui distingue la chair de l'homme et de la bête; un emploi fréquent et spécifique, qui entend par chair « l'homme lui-même, c'est-à-dire la nature humaine, prenant la partie pour le tout ». ³⁷ Augustin multiplie les références bibliques (*Rm* 3, 20; *Ga* 2, 16; *Jn* 1, 14; 20, 13) pour montrer que ce second sens s'impose dans bien des cas sous peine de graves erreurs: on risque sinon d'imaginer par exemple que le Christ était dépourvu d'âme humaine, puisqu'il est dit: « Et le Verbe s'est fait chair ».

Augustin examine alors l'expression "vivre selon la chair", en précisant d'emblée: « ce qui est certainement un mal, bien que la nature même de la chair ne soit pas un mal ». La description paulinienne des « œuvres de la chair » en *Ga* 5, 19-22 ne mentionne pas seulement, en effet, ce qui a trait à la volupté charnelle, comme les fornications ou les beuveries, mais aussi « des vices de l'âme » comme l'idolâtrie ou les inimitiés; Paul entend donc par le mot "chair" l'homme lui-même, « en usant de la figure qui prend la partie pour le tout ». ³⁸ Pour expliquer en quoi "vivre selon l'homme" correspond à un mal, Augustin recourt à la notion de "mensonge":

Quand l'homme vit selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme et non selon Dieu, il vit assurément selon le mensonge; non qu'il soit lui-même le mensonge, car il a Dieu pour auteur et créateur et Dieu n'a pas fait le mensonge, mais il a été créé "droit" afin de vivre selon son auteur, non selon lui-même, c'est-à-dire pour faire sa volonté plutôt que la sienne propre: enfreindre le mode de vie pour lequel il a été fait, c'est cela le mensonge. ³⁹

37. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 2 (CCL, 48, 414-415).

38. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 2 (CCL, 48, 415-416).

39. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 4 (CCL, 48, 418): « Cum vero vivit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, viveret, id

On peut être surpris du raisonnement: «vivre selon l'homme» ne correspondrait-il pas à la vérité de la condition humaine? Si ce n'est pas le cas, c'est que la vérité de l'homme n'est pas en lui-même et qu'il ne peut se suffire, car il est fait pour plus grand que lui-même, il n'est pas lui-même «sa propre mesure et sa propre fin».40 C'est bien ce que veut dire Augustin: l'homme étant créé à l'image de Dieu est «fait pour Dieu»,41 il est *capax Dei* et appelé à devenir *particeps Dei*;42 il ne peut donc se contenter de lui-même sans se mentir à lui-même. Pour vivre en vérité, il lui faut donc «vivre selon Dieu», c'est-à-dire selon la volonté de son Créateur. La «rectitude» consiste pour l'homme à être tourné vers Dieu, non à «s'incurver» pour ainsi dire, du fait de l'orgueil, en se repliant sur lui-même comme s'il pouvait se suffire. «Vivre selon l'homme» relève de l'orgueil qui est la racine de tous les maux.43

2.2. Valeur du corps et des passions

Si la racine du mal est l'orgueil, on ne peut plus condamner le corps et les passions comme s'ils étaient mauvais. La conception biblique de la chair conduit donc Augustin à dénoncer la critique fréquente du corps et des passions dans la tradition philosophique. Il recourt à des formules paradoxales pour faire saisir à ses lecteurs que «la chair est bonne dans son genre et dans son ordre»:

Exalter la nature de l'âme comme le souverain bien et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine, non de la vérité divine.44

est illius potius quam suam faceret voluntatem: non ita vivere, quem ad modum est factus ut viveret, hoc est mendacium» (traduction de G. Combès, *BA*, 35, 362-363).

40. J.-L. Marion, *Mihi magna quaestio factus sum, le privilège d'inconnaissance*, «Conférence», 20 (2005), 455-485: 473.

41. Aug. Hipp., *Confessiones*, I, 1, 1 (*CCL*, 27, 1).

42. Aug. Hipp., *De trinitate*, XIV, 12, 15 (*CCL*, 50A, 443).

43. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 3 (*CCL*, 48, 417).

44. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 5 (*CCL*, 48, 420): «Nam qui velut summum bonum laudat animae naturam et tamquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter adpetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina» (traduction de G. Combès, *BA*, 35, 366-367).

«Convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair»: Augustin joue ici sur des sens distincts de *caro*. La chair, opposée à l'âme, désigne le corps; en revanche, l'adverbe *carnaliter* fait référence à *caro* compris comme désignant «l'homme tout entier composé de chair et d'âme»; juger charnellement, c'est donc juger selon l'homme et non selon Dieu. La formule paradoxale choisie par Augustin semble faire allusion aux platoniciens qu'il mentionne peu après, même s'il prend soin de nuancer leur point de vue sur le corps, car, dit-il, «les platoniciens n'ont pas, comme les manichéens, la folie de détester les corps terrestres comme mauvais par nature»; ils reconnaissent que les corps ont Dieu pour auteur, mais ils leur attribuent l'origine des maladies que sont les passions de l'âme.

Augustin introduit alors un double débat: avec les platoniciens, à travers la médiation de Virgile, et avec les stoïciens, à travers la médiation de Cicéron. Les vv. 730-734 du chant VI de l'*Énéide* qui semblent exprimer une pensée platonicienne⁴⁵ attribuent aux «impuretés du corps» et aux «membres voués à la mort» l'origine «des craintes, des désirs, des tristesses et des joies» de l'âme.⁴⁶ À cette conception, Augustin oppose d'abord l'enseignement de l'Écriture: la citation de *Sg* 9, 15, «le corps corruptible appesantit l'âme», invite à imputer à la corruption du corps, et non au corps, certains maux de l'âme; de plus, la corruption du corps est elle-même due à l'âme pécheresse. La nature du corps n'est donc pas à incriminer.⁴⁷ Augustin met ensuite Virgile en contradiction avec lui-même en citant les vv. 719-721:⁴⁸ si vraiment les troubles de

45. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIII, 19 (CCL, 48, 401-402), citant *Aeneis*, VI, 750-751: Augustin pourrait avoir utilisé un commentaire néoplatonicien de l'*Énéide*. Cfr. P. Courcelle, *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Énéide*, dans *Recherches sur la tradition platonicienne. Sept exposés par: W.K.C. Guthrie, O. Gigon, W. Theiler, P. Courcelle, J.H. Waszink, H.-I. Marrou, R. Walzer, Vandœuvres-Genève, 12-20 août 1955*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1957 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 3), 95-136.

46. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 3 (CCL, 48, 417), citant *Aeneis*, VI, 730-734; H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, vol. II: *Augustine's Attitude*, Almquist & Wiksell, Göteborg 1967, 403-405.

47. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 3 (CCL, 48, 416-417).

48. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 5 (CCL, 48, 420).

l'âme ont leur origine dans des corps terrestres, comment comprendre que les âmes libérées de leur corps aspirent à retourner dans des corps? Les passions ne procèdent donc pas seulement de la chair, mais peuvent provenir de l'âme.

Augustin établit une correspondance entre la mention virgilienne du désir, de la crainte, du plaisir et de la tristesse (v. 721) et la dénomination cicéronienne des passions: « ces quatre troubles (*perturbationibus*), comme les appelle Cicéron, ou passions (*passionibus*), selon le mot généralement employé d'après le grec, comprennent tous les désordres des mœurs humaines ».49 Si Augustin mentionne ici, comme dans le livre IX, la traduction cicéronienne de πάθη par *perturbationes*,50 il préfère utiliser lui-même le mot *passiones*, qui lui paraît mieux exprimer le terme grec.51 Mais il adopte quasiment les termes adoptés par Cicéron pour désigner les quatre passions: *laetitia*, *libido* (ou *cupiditas*), *metus*, *aegritudo*;52 il préfère néanmoins *cupiditas* à *libido* et substitue *tristitia* à *aegritudo*, qui lui paraît s'employer plutôt pour le corps.53

Augustin reprend surtout, mais en la modifiant, la définition stoïcienne des passions rapportée par Cicéron. Pour les stoïciens, la cause des passions est dans l'opinion: « toute passion correspond à un mouvement de l'âme qui est étranger à la raison, ou écarte la raison, ou ne se plie pas à la raison »; puisque l'opinion qui engendre la passion est celle d'un bien ou d'un mal, les passions se répartissent en deux classes: celles qui procèdent de l'opinion d'un bien, la joie et le désir; celles qui procèdent de l'opinion d'un mal, la crainte et le chagrin.54 Pour Augustin, le principe des passions n'est pas à chercher dans l'opinion, mais dans la volonté: « Qu'est le désir ou la joie, sinon la volonté qui consent à ce que nous vou-

49. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 5 (CCL, 48, 420).

50. Cicero, *Tusculanae disputationes*, III, 4, 7 (éd. G. Fohlen, CUF, 6).

51. Aug. Hipp., *De civitate dei*, IX, 4 (CCL, 47, 251).

52. En *Tusculanae disputationes*, IV, 6, II (éd. Fohlen, CUF, 59), Cicéron choisit les termes: *laetitia*, *libido*, *metus*, *aegritudo*; en III, II, 24 (éd. Fohlen, CUF, 16-17): *voluptas*, *id est praeter modum elata laetitia*; *cupiditas*, *quae recte vel libido dici potest*; *metus*; *aegritudo*.

53. En *De civitate dei*, XIV, 6 (CCL, 48, 421), Augustin opte pour les termes: *cupiditas*, *laetitia*, *metus*, *tristitia*; il justifie en XIV, 7 (CCL, 48, 423) le choix de *tristitia* de préférence à *aegritudo* (utilisé par Cicéron) ou *dolor* (choisi par Virgile).

54. Cic., *Tusculanae disputationes*, III, II, 24-25 (éd. Fohlen, CUF, 16-17).

lons? Qu'est la crainte ou la tristesse, sinon la volonté qui nous détourne de ce que nous refusons». ⁵⁵ Mais l'amour n'étant qu'une volonté forte, Augustin peut aussi définir les quatre passions en référence à l'amour: « L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir; quand il le possède et en jouit, c'est la joie; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte; s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse ». ⁵⁶

Le jugement d'Augustin sur les passions est de ce fait différent. Pour les stoïciens, les passions, au sens strict du terme, sont mauvaises, dans la mesure où elles procèdent d'une opinion, c'est-à-dire d'un mouvement de l'âme étranger à la raison. Pour Augustin, la valeur des passions est fonction de l'orientation de la volonté: « Ce qui importe en l'homme, c'est la volonté: est-elle dérégulée? ces mouvements sont déréglés; est-elle droite? ces mouvements sont non seulement irréprochables, mais même dignes de louanges ». ⁵⁷ Les passions ne sont donc pas nécessairement mauvaises; elles peuvent être bonnes.

Cicéron néanmoins avait modifié la rigueur originelle de la doctrine stoïcienne, en introduisant la notion de *constantiae* qui correspond au grec εὐπάθειαι⁵⁸ et qu'on peut caractériser comme « des affections “fermes” ou “harmonieuses”, qui préservent l'accord de l'âme avec elle-même ». ⁵⁹ Ces affections positives sont la volonté (*voluntas*, βούλησις), qui est « un désir conforme à la raison », la joie (*gaudium*), qui agit sur l'âme « en accord avec la raison, de façon paisible et équilibrée », et la précaution (*cautio*), qui pousse à fuir un mal en accord avec la raison. ⁶⁰ Augustin résume le développement de Cicéron et se demande si les distinctions qu'il introduit entre les *perturbationes* et les *constantiae* correspondent au vocabulaire de

55. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 6 (CCL, 48, 421).

56. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 7 (CCL, 48, 422).

57. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 6 (CCL, 48, 421).

58. Cic., *Tusculanae disputationes*, IV, 6, 14 (éd. Fohlen, CUF, 60); *Academica*, 2, 44, 135 (éd. O. Plasberg, Teubner, 96); Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum/Lives of Eminent Philosophers* (ed. R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge MA 1925, 220-221), VII, 115-116.

59. Cfr. R. Muller, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Vrin, Paris 2006, 236, note 5.

60. Cic., *Tusculanae disputationes*, IV, 6, 12-13 (éd. Fohlen, CUF, 60).

l'Écriture. Il remarque qu'on ne peut se tenir à une telle propriété des termes, d'autant plus que les auteurs profanes peuvent employer indifféremment les termes *cupio* ou *volo* ou encore utiliser *gaudium* en mauvaise part.⁶¹ Il conclut:

Ainsi la volonté, la précaution, la joie ou, pour le dire autrement, le désir, la crainte, le plaisir sont communs aux bons et aux méchants; mais chez les premiers ils sont bons, chez les autres mauvais, selon que leur volonté est droite ou perverse.⁶²

Même la tristesse peut être prise en bonne part, alors que les stoïciens ne lui trouvent aucun correspondant dans l'âme du sage. Les *affectus* sont donc bons ou mauvais selon l'orientation du vouloir, comme Augustin le montre à partir de l'exemple de Paul et du Christ.⁶³ Il y a là une réhabilitation de l'affectivité, dont on n'a pas l'analogue chez les stoïciens, car les *constantiae* «excluent le πάθος au double sens de la passivité et de la souffrance».⁶⁴ Ainsi, selon Augustin, l'ἀπάθεια, si on la considère «comme une vie libre de tout sentiment opposé à la raison et troublant l'esprit, est une chose bonne assurément et très souhaitable, mais qui n'est pas de cette vie»; mais «si l'ἀπάθεια doit rendre l'âme incapable d'éprouver le moindre sentiment», elle est à exclure comme une «stupidi-

61. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 8 (CCL, 48, 423-425); M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, vol. I: *Cicéron dans la formation et l'œuvre de saint Augustin*, Études augustinienes, Paris 1958, 261.

62. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 8 (CCL, 48, 425): «Proinde volunt cavent gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt timent laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est» (traduction de G. Combès, *BA*, 35, 382-383). Lactance relativise déjà la distinction établie par Cicéron entre *perturbationes* et *constantiae* (*Divinae institutiones*, VI, 15, 10-16, CSEL, 19, 538-539); cfr. C. Ingremeau, *Lactance et la philosophie des passions*, dans B. Pouderon - J. Doré (cur.), *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*, Beauchesne, Paris 1998, 283-296; E. Cavalcanti, *Etica cristiana nei secoli III e IV: principali elementi di strutturazione*, dans *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. Atti del XXIII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (4-6 maggio 1995)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1996, II-38, 23-29.

63. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 9 (CCL, 48, 425-427).

64. Cfr. Muller, *Les Stoïciens*, 237.

té pire que tous les vices»: ⁶⁵ loin d'être « la vraie tranquillité », elle est la perte de toute *humanitas*, ⁶⁶ comme le disait déjà Lactance. ⁶⁷

3. CONCLUSION

La vision biblique de l'homme créé à l'image de Dieu et l'emploi spécifique du mot "chair" dans l'Écriture ont donc contribué à infléchir la vision initiale de l'homme qui était celle d'Augustin.

L'exégèse de *Gn I, 27-28* l'a conduit à affirmer que la femme est, tout autant que l'homme, à l'image de Dieu, car l'image est à chercher dans la *mens*, plus précisément dans la plus haute fonction de la raison, celle par laquelle elle contemple les réalités éternelles. Il n'y a aucune différence sur ce point entre l'homme et la femme. Cette conviction a amené Augustin à "neutraliser" pour ainsi dire, grâce à l'interprétation allégorique, *1 Co II, 7* qui, pris à la lettre, pouvait conduire à réserver à l'homme (*vir*) le privilège de l'*imago Dei*. Une telle prise de position manifeste la distance prise à l'égard de l'Ambrosiaster, par exemple, qui affirme que la femme n'est pas l'image de Dieu. De plus, dans sa manière d'interpréter allégoriquement *1 Co II, 7*, Augustin se démarque de l'exégèse de Philon et d'Ambroise: il ne voit pas dans la femme la figure du sens corporel, mais celle de la partie de la *ratio* déléguée à l'action sur le temporel. C'est encore une manière de caractériser la femme comme être de raison, sans mettre en cause toutefois l'ordre qui subordonne la femme à l'homme dans le contexte culturel du temps.

D'autre part, en étudiant l'emploi spécifique du mot "chair" dans l'Écriture, Augustin en est venu à la conclusion que la chair désigne souvent l'homme tout entier: "vivre selon la chair" équivaut à "vivre selon l'homme", et non, comme on pourrait l'imaginer, à vivre selon le corps. La racine du mal n'est pas à chercher dans le corps et les passions, mais dans l'orgueil par lequel l'homme se préfère à Dieu. La nature de la chair est donc bonne et les passions peuvent être dignes de louanges, même si le péché

65. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 9 (CCL, 48, 428).

66. Aug. Hipp., *De civitate dei*, XIV, 9 (CCL, 48, 430).

67. Lactantius, *Divinae institutiones*, VI, 17, 21 (CSEL, 19, 545).

de l'âme a rendu la chair corruptible et a engendré des passions mauvaises. Augustin prend ainsi une distance notable à l'égard des thèses platoniciennes et stoïciennes. Les passions sont des mouvements de l'âme qui peuvent exister indépendamment même du corps; elles sont des mouvements de la volonté qui sont bons ou mauvais selon l'orientation du vouloir. L'absence de toute passion en cette vie, loin d'être désirable, serait la perte de toute *humanitas*.

La vision augustinienne de l'homme est celle d'un être appelé à ressembler à Dieu, mais qui risque d'en venir, du fait de ses choix, à ressembler aux bêtes: un être en déséquilibre, pourrait-on dire, puisqu'il ne peut se contenter de "vivre selon l'homme", c'est-à-dire de se suffire de lui-même. En effet, «l'âme ne se suffit pas et rien ne lui suffit, lorsqu'elle s'éloigne de celui qui seul suffit»: ⁶⁸ lorsqu'il s'éloigne de Dieu, l'homme cherche en vain à combler son désir par des biens charnels; il ne parvient qu'à "s'animaliser". Si le mal consiste pour l'homme à "vivre selon la chair", c'est-à-dire à vivre selon lui-même, c'est parce qu'il méconnaît alors sa fin véritable: devenir participant de Dieu. Une telle vision de l'homme exclut une conception statique de la nature: celle-ci se modifie selon la relation effective à Dieu, tout comme l'image de Dieu en l'âme peut être déformée par le péché ou reformée par la grâce, sans jamais disparaître complètement néanmoins; les choix posés par le libre arbitre modifient donc, dans une certaine mesure, la nature de l'homme.

68. Aug. Hipp., *De trinitate*, X, 5, 7 (CCL, 50, 320).

GIOVANNI CATAPANO

TRASUMANAR. L'UOMO COME ANIMALE
RAZIONALE MORTALE E IL SUO SUPERAMENTO
IN ALCUNI ESEMPI MEDIEVALI

In un articolo sulla storia del pensiero transumanistico,¹ Nick Bostrom ha dedicato al Medioevo solo sei righe, menzionando esclusivamente l'ambivalenza delle vedute "scolastiche" intorno al valore dell'alchimia² e indicando in nota un unico riferimento bibliografico.³ Dalle parole con cui Bostrom passa dal Medioevo al Rinascimento sembra potersi evincere che l'estrema esiguità

La prima versione di questo testo è stata presentata all'International Workshop "Umani e oltre. La categoria di 'umanismo' e il pensiero europeo", tenutosi a Padova il 20 e il 21 settembre 2016. Una versione in lingua inglese, meno aggiornata della presente, è in corso di pubblicazione in un volume a cura di F. Grigenti.

1. N. Bostrom, *A History of Transhumanistic Thought*, «Journal of Evolution and Technology», 14/1 (2005), 1-25.

2. Id., *History*, 2: «Medieval Christianity had similarly conflicted views about the pursuits of the alchemists, who tried to transmute substances, create homunculi in test tubes, and invent a panacea. Some scholastics, following the anti-experimentalist teachings of Aquinas, believed that alchemy was an ungodly activity. There were allegations that it involved the invocation of daemonic powers. But other theologians, such as Albertus Magnus, defended the practice». Nella riedizione dell'articolo in M. Rectenwald - L. Carl (cur.), *Academic Writing Across the Disciplines*, Pearson Longman, New York 2011 (disponibile alla pagina <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>), il capoverso è stato modificato come segue: «Medieval Christians held similarly conflicted views about the pursuits of the alchemists, who were attempting to transmute substances, create homunculi in test tubes, and invent a panacea. Some scholastics, following the anti-experimentalist teachings of Augustine, believed that alchemy was an ungodly activity. There were allegations that it involved the invocation of daemonic powers. But other theologians, such as Albertus Magnus and Thomas Aquinas, defended the practice» (corsivi miei).

3. W.R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, University of Chicago Press, Chicago IL 2004.

dello spazio riservato all'epoca medievale dipenda principalmente da una conoscenza della stessa, da parte dell'autore, a dir poco inadeguata:

The otherworldliness and stale scholastic philosophy that dominated Europe during the Middle Ages gave way to a renewed intellectual vigor in the Renaissance. The human being and the natural world again became legitimate objects of study.⁴

Queste parole sul carattere “staccato dal mondo” e “stantio” della filosofia scolastica; sul fatto che essa avrebbe dominato l'Europa durante il Medioevo e sul fatto che l'essere umano e il mondo fisico sarebbero ridiventati oggetti legittimi di studio con il Rinascimento, si commentano da sé. Vale la pena invece chiedersi come potrebbe essere scritta una “storia del pensiero transumanistico” non viziata da una visione così riduttiva, semplicistica e stereotipata della filosofia medievale. Se è vero, come Bostrom afferma, che «The human desire to acquire new capacities is as ancient as our species itself»,⁵ allora è logico aspettarsi che anche nel millennio medievale questo desiderio abbia trovato una molteplicità di espressioni e sia stato preso a tema di riflessione da parte di pensatori di vario genere e indirizzo.

L'idea tipicamente transumanistica di potenziare le capacità umane mediante le applicazioni tecniche della conoscenza scientifica, in vista di un prolungamento indefinito della vita terrena dei singoli individui, indubbiamente è poco “medievale”,⁶ e occorrerebbero parecchie forzature anacronistiche per annoverare tra i precursori del transumanesimo contemporaneo anche autori dell'età di mezzo (fatta parziale eccezione, tutt'al più, per nomi

4. Bostrom, *History*, 2.

5. Id., *History*, 1.

6. Per rendersene conto meglio, è sufficiente leggere il primo articolo della “Transhumanist Declaration” riportata da Bostrom in appendice: «Humanity will be radically changed by technology in the future. We foresee the feasibility of redesigning the human condition, including such parameters as the inevitability of aging, limitations on human and artificial intellects, unchosen psychology, suffering, and our confinement to the planet earth». La Dichiarazione (2002) è uno dei documenti fondamentali della World Transhumanist Association (oggi nota come Humanity+), fondata nel 1998 dallo stesso Bostrom e da David Pearce.

come quello di Ruggero Bacone⁷). Tuttavia, sarebbe altresì un errore ritenere che i medievali fossero legati a una concezione dell'essere umano come rinchiuso entro rigidi confini che non possano o non debbano essere trascesi. Nelle pagine che seguono, proverò a mostrare il contrario, limitandomi per forza di cose ad alcuni tra gli innumerevoli esempi che si potrebbero addurre e concentrandomi su una sola delle grandi tradizioni del pensiero medievale, quella latina.

L'articolo si suddivide in cinque punti. Nel primo ricostruirò le origini della definizione dell'uomo come animale razionale mortale nella letteratura filosofica di lingua latina. Nei tre punti successivi cercherò di far vedere come tutti e tre gli elementi definitori dell'umano siano concepiti dai pensatori medievali quali oggetto di un necessario e desiderabile superamento. Nel quinto e ultimo punto avvanzerò una modesta proposta di collegamento tra il Medioevo e la contemporaneità.

I. LA DEFINIZIONE DELL'UOMO COME ANIMALE RAZIONALE MORTALE NELLA LETTERATURA LATINA DALLE ORIGINI A BOEZIO

È molto frequente trovare nei testi medievali la definizione dell'uomo come animale razionale mortale. Essa sembra risalire allo stoicismo antico e più precisamente alla logica di Crisippo.⁸ Nella letteratura latina, Cicerone e Quintiliano attestano una definizione solo apparentemente identica, quella di *animal mortale rationis particeps*⁹ o *animal mortale rationale*.¹⁰ In realtà, l'inversione degli aggettivi "razionale" e "mortale" con cui l'animale-uomo viene qualificato produce un modo diverso di guardare all'essere umano: una cosa, infatti, è dire che l'uomo è, tra gli animali razio-

7. L'unico medievale citato nel sito dell'Associazione Italiana Transumanisti (<http://www.transumanisti.it/1.asp?idPagina=2>).

8. Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. H. von Arnim, II, fr. 224) = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, XI, 8. G.M. De Durand, *L'homme raisonnable mortel: pour l'histoire d'une définition*, « Phoenix », 27 (1973), 328-344, argomenta a favore dell'attribuzione della definizione ad Antioco di Ascalona e al suo tentativo di sintesi tra platonismo e stoicismo.

9. Cicero, *Lucullus*, 7, 21.

10. M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, V, 10, 56; VII, 3, 15.

nali, quello che si differenzia per la sua mortalità, e un'altra cosa è dire che l'uomo è, tra gli animali mortali, quello che si differenzia per la sua razionalità. Benché entrambe le definizioni convergano nel determinare l'uomo come l'unico animale in cui siano compresenti razionalità e mortalità, nel primo caso è la mortalità che in ultima analisi contraddistingue l'uomo, il quale viene messo a confronto con gli altri animali razionali, mentre nel secondo caso è la razionalità l'elemento ultimamente distintivo, e il confronto viene operato con gli altri animali mortali. Cambia il termine di confronto, ovvero il genere entro il quale viene specificata la peculiarità dell'uomo, e corrispettivamente cambia la caratteristica che viene utilizzata per operare tale specificazione.

A quanto risulta dalle risorse digitali disponibili attualmente,¹¹ la prima attestazione della definizione di uomo come *animal rationale mortale* (e non viceversa) si trova nel *Peri hermeneias* che Cassiodoro attribuisce ad Apuleio;¹² un'attribuzione che in passato è stata messa in discussione e che oggi gode di un rinnovato favore.¹³ L'attestazione cronologicamente successiva appartiene al *De definitionibus* di Mario Vittorino, dove, ad essere precisi, la definizione proposta come esempio di *substantialis definitio* è *animal rationale mortale terrenum bipes risus capax*.¹⁴ La "definizione sostanziale", nell'accezione che Vittorino presenta come ciceroniana, è quella che, partendo dal genere a cui la cosa in questione appar-

11. La più ampia raccolta digitale di testi latini è la *Library of Latin Texts*, disponibile nel sito della casa editrice Brepols: <http://www.brepols.net/>. Interrogata il 28 luglio 2020 ricercando le forme "animal*", "rational*" e "mortal*" all'interno di un intervallo di venti parole, essa ha restituito 504 brani nella *Series A* e 139 nella *Series B*. A ciò occorre aggiungere le occorrenze contenute nelle traduzioni latine di Aristotele e degli antichi commentatori aristotelici, ricavabili dall'*Aristoteles Latinus Database* della medesima casa editrice (48 brani il 3 agosto 2020).

12. Apuleius Madaurensis Afer (?), *Peri hermeneias (De interpretatione)*, 6.

13. Cfr. D. Londey - C. Johanson, *The Logic of Apuleius, Including a complete Latin text and English translation of the Peri hermeneias of Apuleius of Madaura*, E.J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1987.

14. C. Marius Victorinus, *De definitionibus* (ed. T. Stangl, 8⁶⁻²⁷; 29¹⁹⁻²³). La definizione dell'uomo come «animal rationale et mortale risus capax» si ritrova nel *De arte grammatica* (ed. H. Keil, 188²⁶⁻²⁷), che la tradizione manoscritta attribuisce a Vittorino o a Palemone, nonché nelle pseudo-agostiniane *Categoriae decem* (§165; ed. L. Minio-Paluello, 172²⁰).

tiene – genere che rende manifesta la natura sostanziale della cosa –, procede per aggiunta di differenze fino a raggiungere un'espressione applicabile esclusivamente alla cosa da definire.¹⁵ Vittorino fa riferimento ai *Topici* di Cicerone e all'opera omonima di Aristotele; è da quest'ultima che provengono, con tutta probabilità, i termini “terrestre” e “bipede”,¹⁶ mentre “capace di ridere” potrebbe derivare dall'*Isagoge* di Porfirio.¹⁷

Il primo autore latino che utilizza sistematicamente la definizione “animale razionale mortale” senza ulteriori aggiunte è Agostino.¹⁸ Nel *De dialectica* e soprattutto nel *De animae quantitate*, egli la giudica perfetta, perché tale da abbracciare e includere niente di

15. Cfr. Mar. Victorin., *defin.* (ed. Stangl, 8⁶⁻¹⁰). Cicerone parla della definizione in vari luoghi delle sue opere (*De oratore*, I, 189; III, 115; *Orator*, 116; *Partitiones oratoriae*, 41; *De inventione*, II, 51, 153; *Topica*, 26 ss.), ma in nessuno di essi ricorre l'espressione “substantialis definitio”. L'aggettivo *substantialis* traduce il greco οὐσιώδης, come espliciteranno Cassiodoro in *Institutiones*, II, 3, 14 e Isidoro di Siviglia in *Etymologiarum sive Originum libri XX*, II, 29, 2. Una nota in margine al *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena (libro IV, nota 19; ed. É.A. Jeuneau, 40⁸⁸⁻⁹³), probabilmente dovuta allo stesso Eriugena, giudica erronea la qualificazione come “sostanziale” della definizione di uomo quale “animale razionale, mortale, capace di percezione (*sensu*) e apprendimento”, ritenendo al contrario che essa sia soltanto *circa substantiam*, in quanto « desunta da cose che accadono estrinsecamente mediante la generazione della sostanza (*ex his quae per generationem substantiae accidunt extrinsecus assumpta*) ». Alberto Magno invece non esiterà a considerare la proposizione “l'uomo è un animale razionale mortale” come un'autentica definizione sostanziale, ossia una definizione che mostra che cosa sia la cosa secondo la sua sostanza: cfr. *Posteriora Analytica* (*In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*), II, tr. 2, cap. 4 (ed. A. Borgnet, 174a^{35-b2}).

16. Cfr. Aristotele, *Topica*, I, 4, 101b³⁰⁻³²; I, 5, 102a²⁷⁻²⁸; I, 7, 103a²⁷; II, 5, 112a¹⁹; IV, 6, 128a²⁶; V, 1, 129a¹⁰; V, 1, 128b²⁵⁻³³; 129a⁹; V, 3, 132a²; V, 4, 133a³⁻⁵; b⁸; V, 5, 134a^{8-11.29-30}; V, 7, 136b²⁰⁻²¹; VI, 3, 140b^{32-141a1}; VI, 4, 141b³²; VI, 6, 145a⁷.

17. Vedi *infra* la nota 28. Le prime associazioni della capacità di ridere alla razionalità e alla mortalità dell'animale-uomo si riscontrano nella letteratura greca, a quanto mi risulta dalla consultazione del *Thesaurus linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>), in autori vissuti fra il II e il III sec. d.C. Cfr. in particolare il commento ai *Topici* di Alessandro di Afrodisia (ed. M. Wallies, 23²⁵⁻²⁶), il quale nello stesso passo (23¹⁵⁻¹⁷) menziona anche la definizione di uomo come “animale terrestre bipede”. Cfr. inoltre, dello stesso Alessandro, *In Aristotelis Analyticorum primorum librum I commentaria* (ed. M. Wallies, 295^{4-5.33}; 377¹⁴⁻¹⁵); *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (ed. M. Wallies, 45²⁴⁻²⁷; 132¹¹⁻¹²; 133⁶⁻⁷); Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, II, 5, 46, 2; *Stromata*, VIII, 6, 21, I, 5; Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, II, 211.

18. Oltre ai passi citati qui di seguito, cfr. Augustinus Hipponensis, *De ordine*, II, 19, 50; *De magistro*, 8, 24; *Epistulae*, 166, 6, 16.

più e niente di meno che tutti e soli gli esseri umani.¹⁹ Ogni uomo, infatti, è un animale razionale mortale, e ogni animale razionale mortale è un uomo. Nel *De ordine* egli fa risalire la definizione a non meglio precisati «sapianti antichi» e scorge in essa un implicito significato morale di sapore platonizzante, con cui si rammenta all'anima di fuggire dalle cose mortali nelle quali è caduta e di ritornare alla ragione e con essa alle realtà divine.²⁰ Lo sfondo di questa concezione è una visione gerarchica tripartita del reale, nella quale l'anima umana si colloca a metà tra il livello supremo occupato dal divino e quello infimo popolato dagli enti soggetti alla morte, i corpi.²¹ In tale contesto, la definizione dell'uomo come animale razionale mortale serve non tanto a determinare le coordinate della posizione dell'uomo nel cosmo, quanto a risvegliare nell'uomo stesso la consapevolezza della sua componente più importante, l'anima, che ha la possibilità di scendere o risalire la scala dell'essere e conseguentemente di avvicinare la vita umana a quella bestiale oppure a quella divina, in misura proporzionale all'uso della ragione. In un contesto diverso e cronologicamente più tardo, all'interno del libro IX del *De civitate Dei*, la definizione servirà ad Agostino per contestare la concezione apuleiana dei demoni come esseri intermedi tra gli uomini, che sono mortali e infelici, e gli dèi, che sono immortali e felici.²² I demoni, infatti, che sono immortali, sono o cattivi o buoni, e quindi o infelici o felici; ma se sono immortali e infelici, allora stanno ancora peggio degli uomini, perché la loro infelicità non ha fine; se invece sono immortali e felici, allora sono del tutto simili agli dèi e non hanno nulla in comune con gli uomini. Il vero essere intermedio, tra gli animali, è semmai l'uomo, il quale, essendo razionale e morta-

19. Cfr. Id., *De dialectica*, 9; *De animae quantitate*, 25, 47.

20. Cfr. Id., *De ordine*, II, II, 31. Agostino fa risalire la definizione agli «antichi» anche in *De trinitate*, VII, 4, 7; XV, 7, II. Il passo del *De ordine* confluirà nel cap. 31 dello pseudoagostiniano *De spiritu et anima* (XII/XIII sec.), che godrà grande fortuna. L'insegnamento morale contenuto della definizione sarà sottolineato anche da Bernardo di Chiaravalle nel *De consideratione*, II, 7 e da Gilberto di Tournai (†1284) nel *De morte*, sermo I (ed. C. Munier, 98⁹²⁻⁹⁶).

21. Cfr. ad es. Aug., *Epistulae*, 18, 2.

22. Cfr. Id., *De civitate Dei*, IX, 13.

le, è superiore alla bestia, che è un animale irrazionale e mortale, e inferiore all'angelo, che è un animale razionale e immortale. L'essere umano è dunque, in quanto tale, un animale intermedio tra l'angelo e la bestia, condividendo con il primo la razionalità e con la seconda la mortalità.²³ Come nel *De ordine*, anche in questo caso, nonostante la diversità di prospettiva, razionalità e mortalità vengono indicate come le proprietà che accomunano l'uomo rispettivamente a ciò che gli è superiore e a ciò che gli è inferiore. La compresenza, assolutamente peculiare e perciò distintiva dell'uomo, di razionalità e mortalità è interpretata come intersezione tra due sfere gerarchicamente distinte della realtà, alle quali l'uomo coappartiene ospitando in sé la loro congiunzione. La collocazione dell'uomo in posizione intermedia tra un superiore e un inferiore avviene esattamente in quanto egli partecipa sia dell'uno che dell'altro. L'uomo è mediano in quanto dotato di un essere stratificato, in cui razionalità e mortalità non stanno l'una accanto all'altra, ma l'una sopra l'altra. Nell'uomo, il lato della razionalità è rivolto verso l'alto e quello della mortalità verso il basso. Lungi dal convivere pacificamente in una totalità armoniosa, nella visione agostiniana razionalità e mortalità spingono l'essere umano in direzioni opposte e ne fanno il luogo di una drammatica tensione, destinata a risolversi, come vedremo, solo con il superamento della condizione umana stessa.²⁴

23. Nella *Vita quinta Lamberti (versio altera)* scritta da Sigeberto di Gembloux (†1112) si legge una perfetta formulazione di questo concetto: «Sei uomo perché sei stato plasmato dal suolo. Sei un animale razionale e mortale, intermedio tra le bestie e gli angeli. Per via della ragione sei migliore della bestia, per via della mortalità sei inferiore all'angelo (*Homo es quia de humo plasmatus es animal rationale et mortale es medius inter pecora et angelos. Per rationem es pecore melior per mortalitatem angelo inferior*)» (in J. Schumacher, *L'oeuvre de Sigebert de Gembloux. Études philologiques*, tesi inedita, UCLouvain, Louvain-la-Neuve 1975, 594¹⁰⁹⁻¹¹¹).

24. La congiunzione di razionalità e mortalità, in quest'ottica, diventa oggetto di stupore. «Com'è possibile dunque che la ragione sia immortale e io sia definito nello stesso tempo razionale e mortale? (*Quomodo igitur immortalis est ratio et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior?*)» (Aug., *ord.*, II, 10, 50; ed. T. Fuhrer, 179²¹⁻²³). Bernardo di Chiaravalle esclamerà: «Che cosa c'è di più sublime dello spirito di vita? E che cosa c'è invece di più umile del fango della terra? Penso certamente che questa sintesi nell'uomo di cose così antitetiche non sia sfuggita neppure ai sapienti di questo mondo, quando definirono l'uomo un animale razionale mortale. Mira-

L'approvazione data da Agostino alla definizione dell'uomo come animale razionale mortale ha sicuramente contribuito in notevole misura alla sua fortuna nell'Occidente cristiano.²⁵ Va tuttavia ascritto a Boezio, credo, il merito di averne definitivamente sancito l'uso come definizione filosofica standard dell'essere umano presso i pensatori di lingua latina, grazie innanzitutto al suo lavoro di commento di quello che fu un testo fondamentale per la formazione di tutti o quasi i filosofi medievali: l'*Isagoge* di Porfirio. È proprio nell'*Isagoge*, infatti, che la definizione di ἄνθρωπος come ζῷον λογικὸν θνητόν viene giustificata nel quadro della teoria del genere, della specie, della differenza, del proprio e dell'accidente come tipi di predicati. Com'è noto, per Porfirio ζῷον λογικόν è il genere prossimo di ἄνθρωπος, mentre θνητόν ne è la differenza specifica.²⁶ Nel primo commento all'*Isagoge*, basato sulla traduzione operata da Mario Vittorino, Boezio assume come definizione di uomo quella di "animale razionale mortale capace di ridere e di apprendere",²⁷ ma nel secondo commento, compiuto sul testo tradotto direttamente da lui, omette l'aggiunta « risus et disciplinae perceptibile »²⁸ e si attiene ai tre termini della definizione porfi-

bile infatti è il legame di ragione e morte, stupefacente l'unione di discernimento e corruzione! (*Quid enim spiritu vitae sublimius? Quid vero humilium limo terrae? Quam profecto tam discohaerentium in homine cohaerentiam rerum ipsos quoque sapientes saeculi huius arbitror non latuisse, cum hominem diffinirent animal rationale mortale. Mirabilis siquidem copula rationis et mortis, mira societas discretionis et corruptionis*)» (*Sermones in dedicatione ecclesiae*, 5, 7; ed. J. Leclercq - H.M. Rochais, 393¹⁶⁻¹⁹).

25. L'autorità di Agostino andava a confermare la bontà di quella definizione, che i medievali latini leggevano anche in un testo pagano del V sec., molto studiato nel Medioevo: il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (IV, 349; 354; 361; 398).

26. Cfr. Porphyrius Tyrius, *Isagoge* (ed. A. Busse, 4²⁹⁻³¹; 8^{19-9⁶}; 10⁹⁻¹⁴; 11¹⁰⁻¹²).

27. Anicius Manlius Severinus Boethius, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima*, I, 20.

28. La capacità di ridere è per Porfirio un ἴδιον dell'uomo, cioè una caratteristica che è sempre presente per natura in tutti gli individui della specie umana ed esclusivamente in essi: cfr. *Isag.* (ed. Busse, 2³⁻⁴; 12¹⁷⁻²⁰; 16²⁻³; 13⁻¹⁴; 19⁵⁻⁹; 20¹²⁻¹⁵; 19⁻²²; 21^{22-22¹}; 5⁻⁶). La capacità di apprendere (τὸ ἐπιστήμης εἶναι δεκτικόν, letteralmente "l'attitudine a ricevere scienza"), considerata come ἴδιον dell'essere umano in Arist., *Top.*, I, 7, 103a²⁸; V, I, 128b³⁶; V, 2, 130b⁸; V, 3, 132a²⁰; V, 4, 132b¹⁻³; 133a²⁰⁻²³; V, 5, 134a¹⁵⁻¹⁷; VI, 3, 134a³⁵, è enumerata tra le differenze inseparabili che ineriscono di per sé all'uomo, insieme alla razionalità e alla mortalità, in Porph., *Isag.* (ed. Busse, 9¹¹⁻¹³). Capacità di ridere e

riana più breve, destinata ormai a restare classica.²⁹ Boezio stesso la riprenderà sistematicamente nei suoi commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Aristotele (aggiungendo solo in un paio di casi “capace di pensiero e apprendimento”),³⁰ ai *Topici* di Cicerone, nonché nei suoi trattati logici sulla divisione e sulle differenze topiche.³¹ Essa farà la sua comparsa persino nella *Consolatio*, ma in maniera sorprendente. Nel libro I, Filosofia chiede a Boezio se si ricorda di essere un uomo e se sa esplicitare che cosa sia un uomo. Egli risponde affermando di sapere di essere un animale razionale e mortale, e nulla più. Filosofia allora dichiara di aver capito la causa principale della malattia spirituale di Boezio: l'aver cessato di sapere che cosa egli stesso sia.³² Nel XII secolo, Guglielmo di Conches commenterà questa conclusione osservando testualmente che «Filosofia vuole che l'uomo in parte, vale a dire in base all'anima, sia immortale, e perciò egli deve ricercare i beni immortali ed eterni (*Philosophia vult quod homo ex parte, id est ex anima, immortalis sit, et ita quaerere debet immortalia bona et aeterna*)».³³ Se Gugliel-

capacità di apprendere sono associate già da Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (ed. M. Wallies, 45²³⁻²⁴; 137^{16.20-21}; 387²⁴; 416²²⁻²³).

29. Cfr. Boeth., *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, III, 4; IV, 9; V, 5; 7. L'accettazione della definizione da parte dei medievali non significa che essi non ne metteranno in discussione i limiti, come vedremo in particolare a proposito dell'aggettivo “mortale”. Raimondo Lullo, ad es., riterrà che la definizione dell'uomo come «animale omificante» (*animal homificans*) o «ente a cui compete esclusivamente l'atto di omificare» (*ens, cui proprie competit homificare*), cioè di generare esseri umani, sia più estensiva e chiara della definizione dell'uomo come animale razionale mortale. Cfr. *Ars brevis* (op. 126), pars II, 10; *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (op. 130), dist. 9, pars 2, 9. Altrove Lullo indicherà, come maggiormente esplicativa della natura dell'uomo, la definizione “essere composto da un'anima razionale e da un corpo” (*Ars mystica theologiae et philosophiae* [op. 154], dist. 4.4, cap. 2, §244).

30. Questa aggiunta deriva da Aristotele (*Top.*, II, 5, 112a¹⁹), verosimilmente mediante l'influsso di Porph., *Isag.* (ed. Busse, 15⁵⁻⁶).

31. Cfr. Boeth., *In Categorias Aristotelis*, I, coll. 163; 165; 193; III, col. 246; *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii* (editio prima), I, 5; 8; *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii* (editio secunda), I, 2-3; II, 5-6; 8; V, 11; *De divisione*, coll. 880; 883; 887; 890; *Commentarius in Ciceronis Topica*, I, ad parr. 8; 10; II, ad par. 14; III, ad parr. 26; 28-29; *De topicis differentiis*, I, 5, 23; 38; II, 8, 7.

32. Boeth., *De consolatione Philosophiae*, I, pr. 6.

33. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, In Consolationem, lib. I, pr. 6 (ed. L. Nauta, 95²⁵⁻²⁷). Una spiegazione simile si trova nel commento, forse attribuito a Guglielmo Wheatley (†1320), stampato nel t. XXIV (1869) dell'edizione parmense delle opere di Tommaso d'Aquino (30a^{66-b4}).

mo, come ritengo, interpreta in modo sostanzialmente corretto il pensiero dell'autore della *Consolatio*, allora possiamo dire che per Boezio l'uomo è sì un animale razionale mortale, e che questa è la definizione logicamente corretta che gli compete, ma nello stesso tempo l'uomo è anche, o meglio ha in sé come sua parte costitutiva, qualcosa che va oltre perlomeno la sua mortalità di animale. Questo qualcosa è l'anima, platonicamente concepita come una realtà appartenente a un genere diverso da quello delle cose terrene sottoposte alla caducità; una realtà in cui si trova l'io più profondo e autentico dell'essere umano, la cui vera patria non è sulla terra ma in cielo. Identificarsi *in toto* con l'animale razionale mortale e le sue vicende apparentemente dominate dai capricci della fortuna, dimenticando la propria origine e vocazione celeste, significa cadere in quel sonno letargico rispetto al quale tutta la *Consolatio* si propone come terapia. È importante notare che la terapia boeziana non è di tipo religioso o teologico, ma espressamente filosofico, dato che a prescriverla e somministrarla è la Filosofia in persona. Nella filosofia boezianamente intesa, aristotelismo e platonismo non sono opzioni incompatibili, ma sguardi differenti che possono e debbono essere tenuti insieme.³⁴ Ne risulta, sul piano antropologico, una concezione dell'uomo in cui il fattore che conferisce all'essere umano la sua razionalità, cioè la sua anima, sporge per così dire oltre i limiti dell'uomo stesso, in particolare oltre la sua mortalità.

Le conseguenze etiche di questa impostazione, che nelle sue linee essenziali è condivisa dalla stragrande maggioranza dei pensatori medievali pur nell'estrema varietà delle loro posizioni, sono facilmente intuibili e si riassumono in una sorta di grande paradosso, secondo il quale l'essere umano è diretto verso un compimento che è posto oltre l'umano stesso. La realizzazione compiuta di un uomo esige di oltrepassare i confini che definiscono la sua condizione specifica. Originatosi sul terreno del medio- e soprattutto del neoplatonismo, questo innesto dell'ascesi platonica sul tronco

34. Sull'armonizzazione di Platone e Aristotele in Boezio, cfr. M. Zambon, «*Aristotelis Platonisque sententias in unam revocare concordiam*». Il progetto filosofico boeziano e le sue fonti, «*Medioevo*», 28 (2003), 17-49.

dell'eudemonismo aristotelico, con il correlativo spostamento del fine dell'uomo al di sopra dell'uomo stesso, ha ricevuto nuova linfa lungo tutto il Medioevo dalle istanze religiose del cristianesimo e specialmente dall'idea che la beatitudine dell'uomo stia nell'unione con Dio. Perché tale unione si dia nella sua compiutezza beatifica, è necessario, secondo i teologi medievali, che i limiti della condizione umana, definita dall'insieme di animalità, razionalità e mortalità, siano in qualche modo superati. Per comodità espositiva, tratterò il superamento di ciascuno di questi tre aspetti separatamente.

2. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELL'ANIMALITÀ

Nel cosiddetto albero di Porfirio,³⁵ l'uomo è una specie specialissima interna al genere generalissimo della sostanza. All'uomo si arriva suddividendo la sostanza mediante coppie di qualità opposte tra loro, che fungono da differenze specifiche. Per la precisione, "uomo" si ottiene dividendo "sostanza" nelle specie intermedie "sostanza corporea", cioè "corpo", e "sostanza incorporea"; la specie "corpo" si divide a sua volta, come genere, nelle specie "animato" e "inanimato"; "corpo animato" si divide in "corpo animato dotato di sensibilità", cioè "animale", e "corpo animato non dotato di sensibilità", cioè "vegetale"; "animale" si divide in "animale razionale" e "animale irrazionale"; "animale razionale" si divide infine in "animale razionale mortale", cioè "uomo", e "animale razionale immortale".³⁶ In senso porfiriano, la proposizione "l'uomo è un animale" significa che l'uomo è un corpo animato (ἔμψυχον) dotato di sensibilità (αἰσθητικόν).³⁷ Il genere degli animali è quello dei corpi in cui è presente un'anima; la specificità dell'animale, all'interno di questo genere, sta nella capacità di avere percezioni sensoriali. L'uomo è un animale nella misura in cui presenta en-

35. Su di esso, cfr. ad es. il noto saggio di U. Eco, *L'albero di Porfirio*, apparso originariamente in Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, 91-106.

36. Cfr. Porph., *Isag.* (ed. Busse, 4²¹⁻³²; 10³⁻¹⁸) e, ad es., il commento di Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus* (*Commentarium in librum Porphyrii De quinque universalibus seu De praedicabilibus*), tr. 5, cap. 3.

37. Cfr. Porph., *Isag.* (ed. Busse, 10⁶).

trambe queste proprietà: la corporeità animata e la sensibilità.³⁸ Ma la corporeità animata, vale a dire lo stato di congiunzione tra corpo e anima, per i medievali non è l'unica condizione in cui un essere umano si trovi ad esistere. Con la morte fisica, l'anima immortale si separa dal corpo e continua ad esistere senza di esso fino alla risurrezione finale, quando lo riavrà definitivamente. Durante tutto il periodo che va dalla morte alla risurrezione – il cosiddetto “stato intermedio” – non vi è un corpo animato dotato di sensibilità, cioè non vi è un animale, e quindi nemmeno un uomo come specie inclusa nel genere animale. In termini rigorosamente porfiriani, dunque, la morte segna il passaggio da una condizione umana a una condizione non più umana in quanto non più animale, mentre la risurrezione (che Porfirio non ammetteva, mentre ammetteva invece la reincarnazione) rappresenta il ritorno definitivo alla condizione di corpo animato e, se al corpo risorto viene riconosciuta la sensibilità, anche alla condizione di animale³⁹ (se infine anche alla condizione umana, dipende dal modo in cui viene intesa la mortalità, come dirò più avanti).

L'accezione porfiriana di termine generico predicabile sia degli animali razionali che di quelli irrazionali, e quindi non escludente la razionalità, non era l'unica in cui la parola “animale” poteva e può tuttora essere intesa. In un'accezione più ristretta, esclusiva della razionalità, l'animalità significa solamente ciò che è comune

38. Cfr. ad es. Petrus Abelardus, *Theologia “Summi boni”*, II, 97 (ed. E.M. Buytaert - C.J. Mews, 148⁹¹⁸⁻⁹²⁰) = Id., *Theologia Christiana*, III, 155 (ed. E.M. Buytaert, 253¹⁹⁰²⁻¹⁹⁰⁴): «L'animale esige soltanto che sia animato e sensibile, l'uomo invece non soltanto questo, ma oltre a ciò che sia razionale e mortale (*animal hoc tantum exigit ut sit animatum et sensibile, homo vero non hoc tantummodo sed insuper ut sit rationale ac mortale*)»; Id., *Theologia “Scholarium”*, II, 101 (ed. E.M. Buytaert - C.J. Mews, 457¹⁴⁹⁴⁻¹⁴⁹⁶): «Ad esempio, quest'uomo è una sostanza e un corpo e un essere animato e sensibile, e questo è l'animale razionale mortale che è l'uomo (*Verbi gratia, hic homo et substantia est et corpus et animatum atque sensibile, quod est “animal rationale et mortale” quod est homo*)». Sull'equivalenza tra “animale” e “sostanza animata sensibile”, cfr. anche *Theologia “Summi boni”*, I, 43; III, 57. Cfr. inoltre Alb. Magn., *Sup. Porph. V univ.*, tr. I, cap. 6 (ed. A. Borgnet, 12a¹⁶): «L'animale [...] include in sé il corpo animato sensibile e la sostanza (*Animal [...] in se includit corpus animatum sensibile et substantiam*)».

39. Ciò non vuol dire tuttavia che i risorti ritornino a esercitare in atto tutte le funzioni della vita animale; ciò è espressamente negato, ad es., dal *Supplementum* alla terza parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (qu. 81, art. 4).

a tutti gli animali, cioè la corporeità e la vita vegetativa e sensitiva.⁴⁰ Superare il più possibile questa animalità *stricto sensu* è un imperativo per gran parte delle etiche medievali, se non per tutte. Mentre l'animalità generica può essere superata solo con la morte, l'animalità ristretta (se mi si passa il termine) può e deve essere oggetto di superamento già in questa vita. Agostino, ad esempio, esprime tale superamento etico come passaggio dall'uomo esteriore all'uomo interiore. Come egli spiega nel *De trinitate*, all'uomo esteriore appartiene non solo il corpo, ma anche tutto ciò che, nel nostro animo, abbiamo in comune con il *pecus*, cioè con gli animali privi di ragione, vale a dire i sensi e la capacità di rievocare le immagini degli oggetti che con i sensi abbiamo percepito.⁴¹ Superare tutto ciò significa rientrare nella propria interiorità, ossia nelle facoltà psichiche possedute soltanto dall'uomo, perché solo in esse si può trovare l'immagine di Dio impressa unicamente nell'essere umano. Solamente così possiamo prendere veramente coscienza di ciò che siamo ed entrare in un rapporto conoscitivo e amoroso con Dio.

Nove secoli dopo Agostino, Eckhart formula un concetto simile servendosi della parabola evangelica dell'uomo nobile partito per un regno lontano.⁴² Per Eckhart, l'uomo nobile e l'uomo interiore, l'uomo nuovo e l'uomo celeste, sono la stessa cosa, come sono la stessa cosa, al lato opposto, l'uomo esteriore, l'uomo vecchio e l'uomo terrestre. Essi non sono altro che, rispettivamente, lo spirito e la carne, dove la carne non è solo il corpo, ma anche,

40. L'accezione generica dell'animalità, diversa da quella parziale che ho appena enunciato, è esposta nei seguenti termini da Tommaso d'Aquino: «Si enim animal nominaret tantum rem quandam que habet talem perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum precisione alterius perfectionis, tunc quecumque alia perfectio ulterior superveniret haberet se ad animal per modum compartis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et sic animal non esset genus. Sed est genus secundum quod significat rem quandam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quecumque sit illa forma: sive sit anima sensibilis tantum, sive sensibilis et rationalis simul» (*De ente et essentia*, ed. H.-F. Dondaine, cap. 2¹⁵²⁻¹⁶³). Cfr. inoltre Id., *In I Sententiarum*, dist. 25, qu. 1, art. 1, resp. ad arg. 2.

41. Cfr. Aug., *trin.*, XII, 1, 1. Sulla concezione agostiniana dell'uomo, cfr. ad es. C. Mayer, *Homo*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. III, Schwabe, Basel 2010, coll. 381-416.

42. Cfr. *Lc* 19, 12 ss.

come Eckhart esplicita, « tutto ciò che inerisce all'anima, ma è avvolto dalla carne e commisto ad essa, tutto ciò che svolge opera fisica comune con ed entro ciascuna delle nostre membra, come l'occhio, l'orecchio, la lingua, la mano e altro ». ⁴³ L'uomo interiore prende progressivamente distacco dall'uomo esteriore, fino a giungere « al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale (*in ganze vollkommen vergezzenlicheit zergancliches und zîtliches lebens*) » ⁴⁴ e a far emergere dal fondo della propria anima l'immagine che lo rende figlio di Dio.

3. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELLA RAZIONALITÀ

Delle tre caratteristiche che definiscono l'uomo, la razionalità è sicuramente la più stabile nella concezione medievale. Essa infatti è legata all'anima, che è l'unico elemento permanente in tutti gli stati di esistenza che un essere umano attraversa. Anche la razionalità, tuttavia, è qualcosa che alla fine deve essere superato (benché non abbandonato) affinché l'uomo raggiunga il suo fine ultimo. Il passaggio dall'esteriore all'interiore di cui ho parlato poc'anzi è, per Agostino come per molti teologi medievali dopo di lui, la prima tappa di un itinerario che prevede ulteriormente il passaggio dall'interiore al superiore, il superiore essendo Dio stesso. ⁴⁵ È solamente in Dio, infatti, che l'inquietudine del cuore umano si placa, poiché nient'altro che Dio è il sommo bene dell'uomo. Se l'interiorità coincide con la razionalità, in quanto peculiarità dell'uomo rispetto agli animali irrazionali, allora il passaggio a ciò che supera

43. Meister Eckhart, *Von dem edeln Menschen* (ed. J. Quint, in *Die deutschen Werke*, vol. 5: *Traktate*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, 109¹²⁻¹⁵; trad. M. Vannini, in Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile. Trattati*, Adelphi, Milano 1999, 221).

44. Eckhart, *edeln Mensch*. (ed. Quint, 112²⁰⁻²¹; trad. Vannini, 225).

45. Emblematico al riguardo è il famoso passo di Aug., *De vera religione*, 39, 72 (ed. K-D. Daur, ll. 12-16): « Non andare fuori, ritorna in te stesso. La verità abita nell'uomo interiore. E se avrai trovato mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando ti trascendi, che trascendi un'anima che ragiona. Tendi dunque lì donde si accende il lume stesso della ragione (*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*) ».

l'interiorità equivale al passaggio a ciò che supera la razionalità. Dio è al di là e al di sopra della ragione umana, vuoi perché non ne condivide la mutevolezza, come nella tradizione agostiniana, vuoi perché è inafferrabile dalla conoscenza razionale, come nella tradizione pseudo-dionisiana e in varie forme del misticismo medievale. Perciò la ragione dell'uomo, dopo aver riconquistato se stessa distaccandosi dai sensi, deve tendere oltre se stessa, verso Dio.

Documento emblematico di questa esigenza medievale di oltrepassamento, per così dire "dall'interno", della razionalità è il capitolo finale dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura, straordinaria sintesi di agostinismo e misticismo dionisiano.⁴⁶ Dopo aver contemplato specularmente Dio prima attraverso e nelle sue tracce impresse nella realtà sensibile esterna a noi, poi attraverso e nella sua immagine riflessa nella nostra realtà interiore, e poi ancora attraverso e nei nomi con cui Dio è chiamato nella sacra Scrittura, la mente deve infine trascendere se stessa e tutte le sue attività intellettuali, uscire estaticamente da sé e passare in Dio con tutto il proprio *affectus*. L'*Itinerarium mentis* culmina così nel *mentis excessus*, un vero e proprio superamento di ciò che in noi vi è di più alto, la mente con la sua razionalità e intellettualità; superamento reso possibile dal dono dello Spirito Santo, con il quale l'uomo, sciolto da tutte le cose e persino da se stesso, è innalzato al di sopra della sua natura.

L'esperienza estatica va oltre il *logos*, e quindi oltre le possibilità espressive delle parole. Solo il lessico amoroso sembra in grado di restituire analogicamente simili vissuti. Non a caso Dante, quando nel canto I del *Paradiso* pronuncia la celebre terzina contenente il potente neologismo da cui ho tratto il titolo di questo articolo, si sta riferendo alla trasformazione interiore da lui sperimentata nel guardare intensamente Beatrice, una trasformazione paragonabile a quella che fece diventare il mitico Glauco una divinità marina. Dante dice di non sapere se in quel momento di lui fosse rimasta o no solo l'anima razionale, creata da Dio per ultima secondo la teoria ontogenetica da lui condivisa; un'anima razionale completamente staccata dal corpo e dai sensi è, in ogni caso, un'a-

46. Cfr. Bonaventura de Balneoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 7.

nima la cui razionalità si sottrae alla cattura delle parole, in cui si esprime ordinariamente la ragione.

Nel suo aspetto tal dentro mi fei,
 qual si fé Glauco nel gustar de l'erba
 che 'l fé consorto in mar de li altri dèi.
 Trasumanar significar *per verba*
 non si poria; però l'esempio basti
 a cui esperienza grazia serba.
 S'i' era sol di me quel che creasti
 novellamente, amor che 'l ciel governi,
 tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.⁴⁷

4. SUPERAMENTI MEDIEVALI DELLA MORTALITÀ

Da quanto detto finora dovrebbe infine risultare già chiaro che per i medievali anche la mortalità è una caratteristica definitoria dell'uomo destinata al superamento. Lo è innanzitutto, come abbiamo visto, in quanto l'anima umana è immortale e in quanto il corpo risorto non sarà più soggetto alla morte. Ma lo è anche in quanto la morte è considerata una conseguenza del peccato e quindi un evento contingente rispetto alla natura originaria dell'uomo. Ancora una volta è Agostino, per la teologia latina, a fissare le formule della visione cristiana della morte. Nel libro VI del *De Genesi ad litteram*, commentando l'affermazione della *Lettera ai Romani* (8, 10) che *il corpo è morto per il peccato*, egli osserva che Paolo non ha detto che il corpo è "mortale" a causa del peccato. Il corpo di Adamo infatti, essendo un corpo animale (secondo la terminologia paolina di *1 Cor 15*, dove "animale" traduce il greco ψυχικόν), era mortale anche prima del peccato, altrimenti non sarebbe potuto morire; esso tuttavia era immortale per dono divino, e sarebbe stato trasformato in spirituale, e quindi in immortale per sua natura, senza passare per la morte, se Adamo non avesse peccato.⁴⁸ Il corpo di Adamo dunque aveva per natura la proprietà di poter morire (*posse mori*) ma anche il dono di poter non morire (*posse non*

47. Dante, *Paradiso*, I, 67-75 (ed. G. Petrocchi).

48. Cfr. Aug., *De Genesi ad litteram*, VI, 25, 36-26, 37.

mori); perduto questo dono a causa del peccato, il corpo di Adamo e di tutti i suoi discendenti, ossia di tutti gli esseri umani, si trova nella situazione di non poter non morire (*non posse non mori*);⁴⁹ esso accederà alla condizione di corpo spirituale, che non può più morire (*non posse mori*), solo dopo aver attraversato la morte, cioè come corpo risorto. La mortalità intesa come ineluttabile destino di morte non è dunque che una caratteristica postlapsaria del corpo umano nella sua condizione animale; alla natura originaria, prelapsaria, del corpo animale umano spettava soltanto la mortalità intesa come mera possibilità di morire, mentre il corpo spirituale, cioè il corpo risorto, sarà liberato anche da questa possibilità.

Questa dottrina solleva un interrogativo circa l'umanità dei risorti: il corpo risorto sarà ancora un corpo umano? Il composto di anima e corpo risorto, non potendo più essere separato ossia non potendo più morire, è ancora definibile come un essere umano, se la definizione di uomo è quella di animale razionale mortale? L'immortalità, in definitiva, è compatibile oppure no con l'umanità? Un'applicazione rigorosa dell'albero di Porfirio in questo caso porterebbe a negare l'umanità dei risorti: l'animale razionale immortale è infatti una specie diversa rispetto all'animale razionale mortale,⁵⁰ e se la specie umana si identifica con quella degli animali razionali mortali, allora ogni animale razionale immortale è diverso da un uomo. I teologi medievali che hanno voluto salvaguardare l'umanità dei risorti sono stati pertanto costretti, se non ad abbandonare, a relativizzare la definizione porfiriana dell'uomo in senso diacronico: ogni animale razionale mortale è senz'altro un uomo, ma la proposizione inversa è vera solo se riferita a

49. Come dirà Giovanni di Varzy (†1277), l'uomo è *mortalis* nel senso di essere «potens mori ex prima conditione, sed necesse habens mori ex prima transgressione» (*Commentarius in librum Sapientiae*, cap. 7, v. 1; pubblicato nel vol. VI dell'ed. Quaracchi delle opere di Bonaventura, 151a³⁰⁻³¹). Cfr. D.V. Monti, *A Reconsideration of the Authorship of the « Commentary of the Book of Wisdom » Attributed to St. Bonaventure*, « Arch. Francisc. hist. », 79 [1986], 359-391.

50. Per Porfirio, essa era la specie degli dèi: cfr. *Isag.* (ed. Busse, 10¹³). I medievali tendono a interpretarla come la specie delle stelle, degli angeli o dei demoni, platonicamente intesi. Cfr. ad es. Chalcidius, *Commentarium in Platonis Timaeum*, II, 135; Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon*, IV, 12; Guill. Conch., *Dragmaticon Philosophiae*, I, 4, 2; Id., *Glosae super Platonem*, II, 110.

un arco cronologico che abbraccia il passato oltre che il presente. In altre parole, ogni essere umano è o è *stato* un animale razionale mortale, ovvero ogni essere umano è un animale razionale che nella fase iniziale della sua esistenza, e soltanto in essa, si trova ad essere mortale.⁵¹ Poiché la mortalità caratterizza solo il primo tratto dell'esistenza dell'uomo, ne consegue che rientra nella nozione stessa dell'essere umano il fatto che quella condizione che l'uomo vive all'insegna della morte e che viene comunemente detta "umana" sia provvisoria e venga finalmente superata. La definizione dell'uomo come animale razionale mortale può essere assolutizzata solo da chi non crede (come non vi credeva Porfirio) in uno stato di immortalità di tutto l'uomo, non solo della sua anima ma anche del suo corpo. È esattamente questa l'osservazione che Anselmo d'Aosta fa nel *Cur Deus homo*, con le seguenti parole:

Ritengo che la mortalità non appartenga alla natura pura dell'uomo, ma a quella corrotta. Giacché, se l'uomo non avesse mai peccato e la sua immortalità fosse stata resa stabile, egli non sarebbe stato tuttavia un uomo meno vero; e quando i mortali risorgeranno in una condizione di incorruttibilità, non saranno uomini meno veri. Difatti, se la mortalità appartenesse alla verità della natura umana, non potrebbe esistere un uomo che fosse immortale. La corruttibilità o l'incorruttibilità non appartengono dunque alla purezza della natura umana, poiché né l'una né l'altra fanno o distruggono l'uomo, ma una vale per la sua miseria, l'altra per la sua beatitudine. Ma poiché non vi è uomo che non muoia, per questo il termine "mortale" è posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credettero che tutto quanto l'uomo un giorno abbia potuto o possa essere immortale.⁵²

51. Cfr. il *Centiloquium theologicum* dello pseudo-Guglielmo di Ockham: «Nesun uomo dopo il giorno del giudizio sarà un animale razionale mortale, perché allora qualsiasi uomo – perlomeno quelli salvati – sarà stato glorificato. E perciò sembra più plausibile che sia mortale quell'essere che, in base ai suoi principi naturali, può morire o un tempo ha potuto morire, benché grazie a qualche fattore estrinseco sia totalmente preservato da quella mortalità ([...] *nullus homo post diem iudicii erit animal rationale mortale, quia quilibet homo tunc – saltem salvatus – erit glorificatus. Et ideo videtur probabilius dici quod illud sit mortale quod ex principiis suis naturalibus naturaliter potest mori vel aliquando potuit mori, quamvis per aliquod extrinsecum ab illa mortalitate praeservetur penitus*)» (§15, ed. P. Boehner - G.J. Etzkorn, 417³⁹⁻⁴⁴).

52. Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, II, II (ed. F.S. Schmitt, 109⁸⁻¹⁸): «Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere.

Questa osservazione di Anselmo viene ripresa nel *Supplementum* alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Il *Supplementum*, com'è noto, fu aggiunto da collaboratori e allievi di Tommaso dopo la sua morte prematura, attingendo specialmente al suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. La tesi anselmiana viene utilizzata nell'articolo 1 della questione 82, replicando al primo degli argomenti che intendevano negare l'impassibilità dei corpi dei santi dopo la risurrezione.⁵³ L'argomento consisteva nel dedurre la passibilità dei corpi dall'umanità dei santi: poiché anche dopo la risurrezione i santi saranno uomini, e poiché l'uomo è per definizione un animale razionale mortale, i santi continueranno a essere mortali e quindi passibili, dato che tutto ciò che è mortale è anche passibile.⁵⁴ In alternativa alla replica tratta da Anselmo, il *Supplementum* si appoggia a un passo della *Metafisica* di Aristotele – in cui peraltro lo Stagirita fa proprio l'esempio della definizione di uomo (come animale bipede privo di ali)⁵⁵ –, per sostenere che

Quippe si numquam peccasset homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem». Anselmo stesso, peraltro, aveva accettato la definizione filosofica dell'uomo nel *De grammatico* (capp. 8 e 21) e nel *Monologion* (cap. 10). Sull'antropologia di Anselmo, si vedano le monografie di M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Roma 2009 e di L. Odini, *L'antropologia di Anselmo d'Aosta. Tra fondamento ontologico e istanza teologica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

53. «Rispetto al primo argomento, bisogna dire che, secondo Anselmo, il termine "mortale" è posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credettero che tutto quanto l'uomo un giorno possa essere immortale, perché essi non videro gli uomini se non secondo lo stato di questa mortalità (quia non viderunt hominem nisi secundum huius mortalitatis statum)» (ed. Leonina, 188a³⁹⁻⁴³).

54. Cfr. *Supplementum tertiae partis Summae theologiae angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis ordinis Praedicatorum*, qu. 82, art. 1, arg. 1.

55. Cfr. Arist., *Metafisica*, VII, 12, 1037b⁸-1038a³⁵. In questo capitolo Aristotele stesso menziona la trattazione della definizione da lui fornita negli *Analitici*, nella quale viene considerata la definizione di uomo come "animale mortale dotato di piedi bipede privo di ali" (*Analytica Posteriora*, II, 5, 92a¹).

talvolta noi utilizziamo nelle definizioni differenze accidentali per significare quelle essenziali, che non conosciamo e che sono causa delle accidentali. Questo sarebbe proprio il caso della differenza costituita dal termine “mortale”: nella definizione dell’uomo, esso – afferma il *Supplementum* – « non è posto come se la mortalità stessa appartenga all’essenza dell’uomo, ma per la ragione che ciò che adesso è causa della passibilità e della mortalità secondo lo stato presente, vale a dire la composizione di contrari, ha a che vedere con l’essenza dell’uomo. Ma allora non ne sarà causa grazie alla vittoria dell’anima sul corpo ». ⁵⁶ Detto altrimenti, la mortalità non è un elemento essenziale dell’essere umano, ma un effetto accidentale dell’essenza dell’uomo, la quale consiste nella composizione di anima e corpo. Nella condizione attuale dell’essere umano, anima e corpo presentano proprietà contrarie che rendono la loro composizione instabile e destinata a rompersi. Nella condizione futura, quella gloriosa di risorti, invece, il corpo spiritualizzato sarà totalmente sottomesso all’anima e la composizione tra i due non si spezzerà più.

La mortalità, in questo modo, viene estromessa dall’essenza dell’uomo, in cui l’*Isagoge* sembrava averla irremovibilmente collocata, e derubricata ad accidente. ⁵⁷ Non è vero che senza la mortalità l’uomo si trasformi in un essere diverso dalla specie umana; è vero invece che l’uomo mortale è soltanto un’espressione non essenziale dell’essenza umana, una forma di esistenza che per l’uomo sarebbe stato meglio non attuare e che è comunque destinata a essere superata in maniera definitiva e irreversibile.

Tale superamento, del resto, per i medievali è quanto mai auspicabile, dato che la condizione umana contrassegnata dalla mor-

56. *Supplementum tertiae partis Summae theologiae angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis ordinis Praedicatorum*, qu. 82, art. 1, ad 1 (ed. Leonina, 188a⁴⁸⁻⁵³): « Unde mortale in definitione hominis non ponitur quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat: sed quia illud quod nunc est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis. Sed tunc non erit causa eius propter victoriam animae super corpus ».

57. Cfr. Iohannes Peckham, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, qu. 1, §62 (ed. G.J. Etzkorn, 472¹⁹⁻²⁰): « [...] ‘mortale’ non dicit differentiam hominis essentialem, sed accidentalem ».

talità rende impossibile all'uomo quella felicità perfetta a cui egli tende per natura. Che senza immortalità non possa esserci vera beatitudine, è una tesi che già Agostino argomenta ampiamente nel *De trinitate*.⁵⁸ Tommaso, con la concisione che contraddistingue la sua *Summa theologiae*, nel corpo dell'articolo 3 all'interno della questione 5 della *Prima secundae* adduce due argomenti per provare che la *vera beatitudo* non si può avere in questa vita. Il primo argomento si basa sulla nozione comune di beatitudine, intesa come bene perfetto e sufficiente che esclude ogni male e soddisfa ogni desiderio. Ora, è fin troppo evidente che in questa vita non si può escludere ogni male e che il desiderio del bene non può essere saziato. «Infatti» – spiega Tommaso – «l'uomo desidera naturalmente la permanenza di quel bene che egli possiede. Ora, i beni della vita presente sono passeggeri, dato che passa la vita stessa, che noi desideriamo naturalmente e che vorremmo permanesse per sempre, poiché per natura l'uomo rifugge la morte».⁵⁹ Il secondo argomento si basa sulla nozione specifica della beatitudine, la quale per Tommaso consiste nella visione dell'essenza divina; una visione che è al di fuori della portata dell'intelletto umano nelle condizioni in cui esso si trova a operare in questa vita. Bisogna dunque andare oltre la vita presente, con la sua fragilità e i suoi limiti, per ottenere la beatitudine nella sua pienezza. Bisogna, in altri termini, che quella che noi conosciamo e sperimentiamo come condizione umana sia radicalmente superata.

58. Cfr. Aug., *trin.*, XIII, 7, 10-8, 11 e l'analisi che di questi passi ho compiuto in *Agostino, o dell'impossibile felicità dei mortali: vita felice e immortalità nel libro XIII del De trinitate*, in *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano?*, a cura di A. Aguti («Anthropologica. Annuario di studi filosofici del Centro Studi Jacques Maritain»), Editrice La Scuola, Brescia 2011, 71-85.

59. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, qu. 5, art. 3 (ed. Leonina, 49a-b): «Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem».

5. CONCLUSIONI

Ai pochi esempi che ho potuto fare in questo mio breve contributo se ne potrebbero aggiungere tantissimi altri. Spero che quelli addotti siano stati sufficienti a far percepire la fortissima tendenza al superamento che attraversa la concezione medievale dell'uomo, pur nelle molteplici variabili che diversificano al suo interno il millennio noto come Medioevo. La condizione umana, definita specificamente dalla triplice caratteristica dell'animalità, della razionalità e della mortalità, è tesa verso un "oltre" in cui ciascuna di queste proprietà sarà trasfigurata, trascesa o abbandonata. L'uomo, così come è adesso, sarà superato, ed è bene che ciò avvenga. Certo, il superamento creduto e pensato dai medievali è di tipo ultraterreno, mistico ed escatologico, ben distante dalle forme superomistiche, transumanistiche e postumanistiche del pensiero contemporaneo, spesso elaborate in contrapposizione polemica proprio con il cristianesimo che permea gran parte del pensiero medievale, e con il monoteismo che lo pervade tutto. Resta tuttavia il fatto, a cui forse non è stata prestata sinora sufficiente attenzione in sede di storia delle idee, che una frase come "l'uomo è qualcosa che dev'essere superato" esprime la concezione dei medievali non meno bene di quella dello Zarathustra nietzschiano,⁶⁰ anche se ovviamente in un senso diversissimo.

Potrebbe allora essere non del tutto infondato chiedersi se e in che misura le varie teorie odierne di oltrepassamento dell'umano siano leggibili *anche* come una sorta di secolarizzazione delle tendenze medievali al trascendimento dell'uomo, le quali hanno innervato la tradizione cristiana ben oltre i confini cronologici del Medioevo, al punto tale che persino un pontefice come Francesco nella *Evangelii gaudium* scrive testualmente che « Giungiamo ad essere pienamente umani quando siamo più che umani ».⁶¹ Ma qui il medievista ha finito il suo compito e può solo passare il testimone ai contemporaneisti, ammesso ma non concesso che questi siano disposti a raccogliarlo.

60. «Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883, *Zarathustras Vorrede*, 3).

61. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), §8.

MARIANNA ZARANTONELLO

FROM LOAN TO ADAPTATION.
SOME REMARKS ON THE RECEPTION OF HOMER'S
AUTHORITY IN THE *FALSafa* TRADITION

The Arabic reception of Homer's figure follows a unique pathway starting from the beginning of the 'Abbāsid era and continuing throughout the modern times.¹ The frequency with which his

The present article is a reworked version of a paper presented at the Annual Meeting for Postgraduates in the Reception of the Ancient World (AMPRAW 2019). Authority and Legitimacy held in Nijmegen. The title echoes the famous and fundamental article *From Antagonism to Assimilation. Syriac Attitudes to Greek Learning* published for the first time in 1980 by Sebastian Brock. Though my perspective is inevitably inspired by the latter, the texts and the chronological period under investigation here differ therefrom. I am deeply grateful to the reviewers for their careful reading of the draft of this paper and their invaluable comments and suggestions.

1. For a coherent overview of the reception of Homer after the *Nahḍa*: P.E. Pormann, *The Arabic Homer: An Untold Story*, «Class. mod. Lit.», 27:1 (2007), 27-44; see also A. Etnan, *Homer in the Arab World*, in J. Nelis (cur.), *Receptions of Antiquity*, Academia Press, Gent 2011, 69-79, 76-79. As for the reception of Homer in the Middle Ages, a complete survey of the quotations from the *Iliad* and the *Odyssey* and of the sayings attributed to Homer that have been preserved in Arabic literature has not been published yet. The most detailed information is provided by: J. Kraemer, *Arabische Homerverse*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 106:2 (1956), 259-316; Id., *Zu den "Arabischen Homerversen"*, «ZDMG», 107:3 (1957), 511-518; M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, DMG, Weisbaden 1961 (Abh. für die Kunde des Morgenlandes, XXXIV, 1); I. 'Abbās, *Malāmiḥ yūnāniyya fī l-adab al-'arabī*, al-Mu'assasa l-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Bayrūt 1993², 45-70; D. Gutas, *Reception, Syriac and Arabic*, in M. Finkelberg (cur.), *The Homer Encyclopedia*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex 2011. doi:10.1002/9781444350302.wbhe1264; J. Signes Codoñer, *Homero en tierras del Islam en el siglo IX: una presencia quizás no tan episódica*, in I. Ruiz Arzalluz et al. (cur.), *Estudios de filología e historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, Vol. 2, Universidad Del País Vasco, Servicio Editorial = Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua, Vitoria-Gasteiz 2014, 1005-1020, see in

name can be found in Arabic sources is undeniable proof of the exceptional regard he was granted compared to other Greek poets. Since the vastness of the topic cannot be condensed in a few pages, the present study addresses a well-defined segment of Homer's *fortuna* in the East. By analysing selected evidence, confined to the 2nd H/8th CE - 6th/12th centuries, the aim of the present study is to explain two fundamental aspects of this phenomenon.

First, the inquiry focuses on Homer's authority, aside from his poetry. The term "authority" is to be understood as a testimony whose universal validity is sealed by tradition, making it a solid source of legitimation. The impact that Homer had on the Arabic culture is closely related to his status as an authority and cannot be compared to that of any other representative of Greek literature. Unlike all other Greek poets who were generally neglected even by the most Hellenised Arabic scholars, Homer was highly esteemed to the extent that *Awmīrūs al-šā'ir* is often included among *al-hukamā' al-qudamā'* of Arabic sources. In particular, *Awmīrūs al-šā'ir* is a constant presence in doxographical and gnomological collections dealing with Greek materials, where his name appears along with those of the major Greek philosophers and physicians. But the acceptance of Homer's authority does not mean that Arabic readers had an exact idea of the material in which this authority was anchored, namely the *Iliad* and the *Odyssey*. Therefore, the intention of this paper is to point out the gap between the reception of the figure of Homer, as standard-bearer and father of Greek poetry, on the one hand, and the transmission of his poems to the Arab world, on the other.

particular 1009-1013, where the author analyses the reference to the collection of Homeric poems by Pisistratus that Qusṭā ibn Lūqā makes in his famous letter to one of the Banū l-Munaḡḡim. The passage, which is not covered in the present article, has been studied by M. Rashed, *New Evidence on the Critique of the Qur'anic Miracle at the End of the Third/Ninth Century: Qusṭā ibn Lūqā vs. the Banū al-Munajjim*, in P. Adamson (cur.), *In the Age of Al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Warburg Institute, London 2008 (Warburg Institute Colloquia, 12), 289-293. An informative overview has been published this very year by M. Mavroudi, *Homer in Greece from the End of Antiquity 1: The Byzantine Reception of Homer and His Export to Other Cultures*, in C.O. Pache et al. (cur.), *The Cambridge Guide to Homer*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 444-472.

Secondly, I will attempt to outline how Homer's authority has been embraced in the Arab world, aspect referred to in the definition "from loan to adaptation". By borrowing from two of the key terms of the translation theory formalised in the late 50s, I mean to emphasise two different tendencies in the Arabic reading of Homer. The terms belong to the technical vocabulary established in the *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, published in 1958 by the two French linguists and founders of the so-called "Canadian school of translation" Jean-Paul Vinay and Jean Darbelnet. Their methodology – strongly inspired by the principles of structural linguistics defined in the *Cours de linguistique générale* by Ferdinand de Saussure and by the contributions of Charles Bally to French stylistics – reflects the theoretical debate that emerged between the 1950s and the 1960s, centred on the idea that the translation process must be read in the light of the existence of equivalences between the language of the source text and that of the target text. But most importantly, Vinay and Darbelnet elaborated a taxonomy of the different strategies of translation, resuming and developing the basic distinction between direct – or literal – translation and oblique translation. Though the categories adopted by the two scholars have been strongly criticised and variously revised, they have had the merit of providing a first systematic description of the translation techniques and of coining definitions that are still in use.²

By "loan" I refer to "loan translation" – or "borrowing" –, a strategy of direct translation that consists in following as closely as possible the wording of the source text, reproducing its morphological, syntactic and semantic structures. "Loan" (*emprunt*) is defined by Vinay and Darbelnet as a « mot qu'une langue emprunte à une autre sans le traduire »³ because it addresses an object or a concept unfamiliar to the speakers of the target language.

2. J.-P. Vinay - J. Darbelnet, *Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais. Méthode de Traduction*. Nouvelle édition revue et corrigée, Didier, Paris 1972 (Bibliothèque de Stylistique Comparée, 1), 17-55. See also: P. Fawcett, *Translation and Language. Linguistic Theories Explained*, St. Jerome, Manchester, UK & Northampton, MA 1997 (Translation Theories Explained, 3), 34-41; 50-52; L. Venuti, *The Translation Studies Reader*, Routledge, London 2000, 69-70.

3. Vinay - Darbelnet, *Stylistique comparée*, 8; see also 47.

In our inquiry on Homer, the definition of loan translation applies to the general acceptance of his authority in Arabic versions of Greek works. Whenever Homer is mentioned and invoked as a source of legitimation in a Greek writing that has been transmitted to the Arabs, translators usually preserve these poetic references and render them into Arabic as literally as possible.

On the contrary, “adaptation” is a kind of oblique translation in which an element peculiar to the culture of the source text – and potentially untranslatable – is replaced by a cultural equivalent in the target text. According to the two scholars, it is « la limite extrême de la traduction; il s’applique à des cas où la situation à laquelle le message se réfère n’existe pas dans LA (*sc. target language*) et doit être créée par rapport à une autre situation, que l’on juge équivalente ».⁴ For our purposes, “adaptation” addresses a strategy emerging in later stages of Arabic reception of Greek heritage. In original works based on Arabic versions of Greek treatises, one may observe a tendency to overshadow poetic references either by omission or by replacement with analogous elements taken from Arabic literature. Good examples are provided by paraphrases and commentaries on Aristotle’s works, where Arabic philosophers – reformulating the original wording – conceal allusions to Greek poetry rather than incorporating them in their writings.

Notwithstanding, the phrase “from loan to adaptation” does not denote a merely linear chronological development of two separate and successive phases, but rather the prevalence of one strategy over the other. For instance, Ibn Rušd (d. 595/1198), the main representative of the process of adaptation, shows, in some occasional remarks, to recognise and accept Homer’s authority. His *Middle Commentary on Aristotle’s Rhetoric* contains a clear testament to the longevity of Homer’s fame. Here, the Andalusian philosopher assigns Homer the title of divine man ([*kāna*] *rağulan ilāhiyyan*) and first teacher of all the Greeks ([*kāna*] *l-mu’allima l-awwala li-ğamī’i l-yūnāniyyīna*),⁵ absorbing the well-spread vulgate of Homer as

4. Vinay-Darbelnet, *Stylistique comparée*, 52; see also 4.

5. Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*, ed. and French transl. M. Aouad, vol. II, *Edition et traduction*, Vrin, Paris 2002 (Averrois Opera, Ser. A, Aver-

leading poet and master of all those who succeeded him in the art of poetry. But something more significant and revealing may be inferred from Ibn Rušd's words. By affirming that Homer is the *al-mu'allim al-awwal* of all the Greeks he establishes an implicit parallel with Aristotle, who was of paramount importance in the development of the *falsafa* and was commonly named *al-mu'allim al-awwal*, the first teacher, in Arabic sources.⁶ Accordingly, Homer is to poetry what Aristotle is to philosophy.

In the following pages I will examine some relevant texts illustrating the progressive shift from an initial acknowledgement of Homer's authority to a substantial marginalisation and adaptation. In the first part, focusing on the concept of "loan", I will briefly review how translators have treated Homeric references in Greek into Arabic versions, with a special attention to the Aristotelian *corpus*. Thereupon the analysis will revolve around some significant lines of the *Muntaḥab šiwān al-ḥikma*, which contain a telling declaration of acceptance of Homer's authority. Another passage of the same writing – and the textual tradition connected to it – will offer a picture of the transition "from loan to adaptation". Finally, the strategy of "adaptation" will be explored in full by examining a selection of examples. On the one hand, the Arabic reading of *De interpretatione*, 21a²⁵⁻²⁷, that starting with Iṣḥāq ibn Ḥunayn's version involves the commentary tradition whose highest representatives are al-Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Rušd. On the other hand, the ultimate stage of "adaptation" will be investigated through three passages of Ibn Rušd's *Middle Commentary on the Rhetoric*, in which

roes Arabicus, 17), 53. Averroes seemingly absorbs Aristotle's definition of Homer as θεσπέσιος contained in *Po.*, 1459a³⁰, a writing on which he wrote both a short and a middle commentary; Kraemer, *Arabische Homerverse*, 286 note 4.

6. The definition of Aristotle as "first teacher" was widespread in the *falsafa* tradition. It is the first attribute the Greek philosopher was credited in the doxographical collection isolated by Gutas and denominated *Philosophical Quartet*, see D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Heaven 1975 (American Oriental Series, 60) 158-159. The bibliography on the Arabic Aristotle is rich, see a recent survey: C. D'Ancona, "Aristū 'inda l-'Arab," and beyond, in A. Alwishah - J. Hayes (cur.), *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 11-29 (with bibliographical references).

the authority of Homer is replaced by other testimonies performing an analogous function in Arabic culture.

I. HOMERIC REFERENCES IN THE GRAECO-ARABIC VERSIONS

An inquiry of Homer's *fortuna* in the Arab context shall start with a review of the translation activity that took place mainly in Bagdād from the second half of the 8th century, at the time of the rise of the 'Abbāsīd caliphate, and ensured the survival of a great part of Greek heritage in the Arab world. The social and political implications of this cultural phenomenon have led scholars to speak of a real "translation movement", lasting over two centuries. Translations from Greek, Syriac and Middle Persian into Arabic of treatises dealing with philosophy, medicine, exact and natural sciences were promoted by the first members of the 'Abbāsīd dynasty and especially by a newly established intellectual *élite* keen to assimilate foreign sciences, who also provided financial support to a class of professional multilingual translators.⁷

As is well known, an integral Arabic version of the Homeric poems is neither preserved nor attested. More generally, the weight that pagan Greek poetry⁸ had in the translation activity does not

7. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London-New York 1998; Id., *The Rebirth of Philosophy and the Translations into Arabic*, in U. Rudolph - R. Hansberger - P. Adamson (cur.), *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1, *8th-10th Centuries*. Engl. transl., Brill, Leiden-Boston 2017 (Handbook of Oriental Studies, 115/1), 95-142.

8. The transmission of Christian Greek poetry is not taken into consideration here and falls in the translation activity that – starting from the 8th century, in parallel to the so-called translation movement – produced Arabic versions of Christian works; a comprehensive overview in A. Treiger, *Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers*, «Intellectual History of the Islamicate World», 3:1-2 (2015), 188-227; B. Roggema - A. Treiger, *Patristic Literature in Arabic Translations*, Brill, Leiden-Boston 2020 (Arabic Christianity: Texts and Studies, 2), 1-14. Examples of extant Arabic versions of Christian poems are: poetic sections of the Bible, see S. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton University Press, Princeton NJ 2013; Gregory of Nazianzus' *Carmen Morale XXX*, see *infra* note 50; the *Akathistos* to Mary, see C. Peters, *Eine arabische Übersetzung des Akathistos-Hymnus*, «Muséon», 53 (1940), 89-104 and Treiger, *Christian Graeco-Arabica*, 193 note 23.

seem to have been significant and the attention it received is not remotely comparable to that devoted to philosophy and the sciences. Arabic versions of poetic writings are very few and, strictly speaking, are limited to works in verse with scientific or philosophical content. Examples of this are the *Phenomena* by Aratus of Soli,⁹ the *Pentateuch* by Dorotheus of Sidon¹⁰ and the Andromachus' poem, a theriac recipe in elegiac couplets transmitted through the Galenic *De antidotis* (I, 6) and *De theriaca ad Pisonem* (6-7)¹¹ – the latter's authenticity being an open question –, or the *Golden Verses* attributed to Pythagoras.¹² The rest of non-Christian Greek poetry known to

9. The Arabic version is not extant but survives in two quotations from the *Kitāb fī taḥqīq mā li-l-Hind min maqāla maqbūla fī l-'aql aw marḍāla* (*Book of the Verification of What is Said About India*) by the eclectic scientist al-Bīrūnī (d. ca. 440/1048). The most credited hypothesis today is that these quotations derive from a Greek commentary on the *Phenomena*, bearing Aratus' text in its *lemmata*, that has been transmitted to the Arabs. See E. Honigmann, *The Arabic Translation of Aratus' Phaenomena*, «*Isis*», 41:1 (1950), 30-31; Kraemer, *Arabische Homerverse*, 270-279; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden 1972, 278. For al-Bīrūnī: M. Yano, *al-Bīrūnī*, in K. Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25350. First published online: 2013.

10. Kraemer, *Zu den "Arabischen Homerversen"*, 511-516; Dorotheus Sidonius, *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum interpretationem Arabicam in linguam Anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et Graecis et Latinis edidit* D. Pingree, Teubner, Leipzig 1976; E.J. Cottrell - M.T. Ross, *Persian Astrology: Dorotheus and Zoroaster, According to the Medieval Arabic Sources (8th-13th century)*, in P.B. Lurje (cur.), *Proceedings of the Eighth European Conference of Iranian Studies: Held on 14-19 September 2015 at the State Hermitage Museum and Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, in St Petersburg, Volume I. Studies on Pre-Islamic Iran and on Historical Linguistics*, The State Hermitage Publishers, Saint Petersburg 2019, 87-105.

11. The Arabic translation of the *De antidotis* has not been recovered yet, while the Arabic version of the *De theriaca ad Pisonem* – where Andromachus' poem is moved to the end of the treatise – has been edited in L. Richter-Bernburg, *Eine Arabische Version der Pseudogalenischen Schrift De Theriaca ad Pisonem*, Diss. Göttingen 1969. See also: V. Boudon-Millot, *Aux origines de la thériaque: la recette d'Andromaque*, «*Revue d'Histoire de la Pharmacie*», 97:367 (2010), 261-270; R. Leigh, *On Theriac to Pison, Attributed to Galen. A Critical Edition with Translation and Commentary*, Brill, Leiden 2016 (*Studies in Ancient Medicine*, 47), 5-7; V. Boudon-Millot, *La tradition orientale du traité pseudo-galénique Sur la thériaque à Pison (De theriaca ad Pisonem)*, «*Galenos*», 11 (2017), 17-30.

12. See: F. Rosenthal, *Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic*, «*Orientalia*», 10 (1941), 104-115; Kraemer, *Arabische Homerverse*, 262-263; a recent overview with bibliography in E. Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 37-39.

the Arabs is a handful of scattered fragments read for their sapiential nuance and transmitted only indirectly.

A similar picture emerges when investigating the Syriac translations of pagan Greek works that were made starting from the 5th century. Graeco-Syriac versions have played a role of “accidental intermediaries”¹³ in the transmission of Greek heritage into Arabic during the ‘Abbāsīd period, since Syriac-speaking Christians could rely on former Syriac versions as a basis for translations into Arabic. As Hidemi Takahashi states, «the Syriac reception of Greek philosophy and other sciences facilitated, and in many ways determined the course of, the reception of the same sciences in Arabic».¹⁴ This also applies to what has not been translated, and indeed the dearth of Arabic versions of pagan Greek poetry has a counterpart in the Syriac translation activity.¹⁵ Syriac authors, though, exhibit a greater familiarity with Homer and his poetry than Hellenised Arabic-speaking intellectuals, probably due to its centrality in the educational system that Syriac Christian communities inherited from Late Antiquity.¹⁶ The quotations of single verses of the *Iliad* that 7th-9th century writers inserted in their

13. H. Takahashi, *Syriac as the Intermediary in Scientific Graeco-Arabica: Some Historical and Philological Observations*, «Intellectual History of the Islamicate World», 3:1-2 (2015), 66-97, 66.

14. Takahashi, *Syriac as the Intermediary*, 67. Analogously the Syriac translations made within Ḥunayn ibn Ishāq’s circle for Christian patrons have become “accidental intermediaries” for subsequent Arabic versions, that Muslim scholars commissioned to this group of translators. See J. Watt, *Why Did Ḥunayn, the Master Translator into Arabic, Make Translations into Syriac? On the Purpose of the Syriac Translations of Ḥunayn and his Circle*, in J.J. Scheiner - D. Janos (cur.), *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750-1000 C.E.*, Darwin, Princeton 2014 (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 26), 363-388, 363-364, repr. in J.W. Watt, *The Aristotelian Tradition in Syriac*, Routledge, London - New York 2019.

15. Takahashi, *Syriac as the Intermediary*, 81-82; Brock argues that «with the exception of an 8th-cent. translation of Homer’s ‘Iliad’ (surviving only in some short excerpts), no Classical Greek poetry was ever translated», see S.P. Brock, *Greek, Syriac translations from*, in S.P. Brock - A.M. Butts - G.A. Kiraz - L. Van Rompay (cur.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, Gorgias Press, 2011, online ed. Beth Mardutho, 2018, <https://gedsh.bethmardutho.org/Greek-Syriac-translations-from>.

16. J. Watt, *Grammar, Rhetoric and the Enkyklios Paideia in Syriac*, «ZDMG», 143 (1993), 45-71, 59-60; see *infra*.

works and references to the fall of Troy in Syriac chronicles are testimonies of a good knowledge of Homer and the myths related to the Trojan War.¹⁷ Moreover, the 9th century rhetor Antony of Tagrit alludes to a translation of Homer and the Jacobite prelate and polymath Bar 'Ebroyo (d. 685/1286) – known to the Arabs as Ibn al-'Ibrī and in the West as Barhebraeus – ascribes to the Maronite astronomer and historian Theophilus of Edessa (d. 785) a Syriac translation of two books of Homer concerning the capture of Ilion.¹⁸ Since this translation is lost, deciphering the puzzling wording of the testimony is guesswork.¹⁹

The marginal position that pagan Greek poetry occupies in the translation movement is a vexed question, which does not lend itself to a univocal explanation. Though a detailed review of the alternative interpretations that have been proposed cannot be attempted here, one shall point out a fundamental practical factor that contributed to the phenomenon, namely the lack of interest on the part of patrons. The latter, who concretely funded the translation activity, seemingly did not commission versions of Greek poems, being mostly scientists, physicians and intellectuals

17. A brief – and inaccurate – account of the Trojan War can be detected also in an Arabic work known as *Kitāb lutf al-tadbīr* by Abū 'Abd Allāh al-Ḥaṭīb al-Iskāfī (d. 420/1029). See F. Rosenthal, *From Arabic Books and Manuscripts VII: Some Graeco-Arabica in Istanbul*, «J. Amer. or. Society», 81:1 (1961), 7-12, in particular 11-12; A. Chraïbi, *Note sur un «abrégé» arabe de la guerre de Troie*, «Arabica», 56:1 (2009), 90-94. Its source, though, has not been identified yet. Since the author does not make any reference to Homer, the text falls out of the scope of the present survey.

18. The Syriac testimonies have been recently reviewed by A. Hilken, *Syriac Iliopersides. The Fall of Troy in Syriac Historiography*, «Muséon», 126:3-4 (2013), 285-317 and L. Niccolai, *From Epic to Parable. A Syriac Reading of the Fall of Troy*, «Muséon», 132:1-2 (2019), 37-64. For Antony of Tagrit see J.W. Watt, *Antūn of Tagrit*, in Brock - Butts - Kiraz - Van Rompay (cur.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, <https://gedsh.bethmardutho.org/Antun-of-Tagrit>. For Barhebraeus – a central figure of the 13th century, both as the most representative scholar of the so-called Syriac Renaissance and as an important member of the Syriac Orthodox Church, holding the office of Maphrian of the East since 1264 – see H. Takahashi, *Barhebraeus: a Bio-bibliography*, Gorgias Press, Piscataway, N.J. 2005; Id., *Barhebraeus*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25224, First published online: 2014.

19. The main hypotheses have been reconsidered in Niccolai, *From Epic to Parable*, 41-50.

engaged in philosophical studies. After all, the prototype of the Arabic intellectual familiar with Greek culture was moulded on the late antique educational programme finalised in Athens and especially in Alexandria. In these institutions, the syllabus envisaged philosophy, combined with notions of mathematics and astronomy, and medicine, while rhetorical studies – in which poetry played an important role – were gradually marginalised, and, thus, were not transferred to the Arabs.²⁰

Other interpretations of the phenomenon are based on cultural considerations. First, the frequent references to polytheism and mythological narratives contained in pagan Greek poetry might have conflicted with the monotheism of Christian and Muslim readers.²¹ In addition, some scholars argued that a sort of “poetic autarchy”²² might have led the Arabs to neglect ancient Greek poetry, in the conviction that no foreign poetic experience is comparable to the genuine Arabic poetic tradition, conceived as an essential component of Arab identity, and whose roots dated back to the pre-Islamic era. The new “supratribal” literary language that arose in that period was later employed in writing the Qur’an, that is the literal word of God. Seen as a canon of linguistic and aesthetic perfection, the native poetic heritage was not presented in terms of superiori-

20. See: F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*. Engl. transl., Routledge, London 1975, 9-II. A classical study on the topic is L.G. Westerink, *Philosophy and Medicine in Late Antiquity*, «Janus», 51 (1964), 169-177, repr. in Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L.C. Westerink*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1980, 83-91; for the higher education in Late Antiquity see also a recent survey in S. Aydin, *Sergius of Reshaina. Introduction to Aristotle and his Categories*, *Addressed to Philotheos*, Brill, Leiden 2016 (Aristoteles Semitico-latinus, 24), 41-50; to the rich and detailed bibliography offered by Aydin one may add the highly informative article: I. Hadot, *Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive*, «Ant. tard.», 6 (1998), 233-250.

21. A. Etman, *Translation at the Intersection of Traditions. The Arab Reception of the Classics*, in L. Hardwick - C. Stray (cur.), *A Companion to Classical Receptions*, Wiley-Blackwell, Malden, MA 2008, 145-146; Takahashi, *Syriac as the Intermediary*, 82. For the strategy of depaganisation in Graeco-Arabic translations, see for example G. Strohmaier, *Galen the Pagan and Hunayn the Christian. Specific Transformations in the Commentaries on Airs, Waters, Places and the Epidemics*, in P.E. Pormann (cur.), *Epidemics in Context. Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 (Scientia Graeco-Arabica, 8), 171-184.

22. ‘Abbās speaks of *iktifā’ dātī* in this respect, see ‘Abbās, *Malāmih yūnāniyya*, 25.

ty or contrast in respect to other poetic productions, but, rather, it was understood as an authentically Arabic literary form.²³ This complex thesis, whose implications cannot be adequately summarised here, is seemingly supported by the famous evidence that al-Ġāhiz (d. 255/869) offers in his *Kitāb al-hayawān* (*Book of Animals*), where he theorises the untranslatability of poetry.²⁴

Be as it may, the principal contact that Arabs had with pagan Greek poetry was evidently mediated by Aristotle, Galen and other authors, who quoted a number of poetic passages in their treatises that were rendered into Arabic.²⁵ This phenomenon can be found primarily in the Aristotelian *corpus* due to its large amount of poetic references, including Homer's. The latter is employed by Aristotle as a major source of legitimation: to support his reasoning he often quotes his verses, even by allusion or without mentioning the source, since every Greek reader knew Homer's poems by heart. In Aristotelian treatises Homeric references supply vivid examples and concrete translations of philosophical arguments, effective because immediately recognisable by the reading public.

To get a sense of the weight that Homer carries in the Aristotelian body of work, it may be useful to consider a study published in 1994 by Manuel Sanz Morales, under the title *El Homero de Aristóteles*. The scholar offers an analysis of some relevant Homeric

23. See two key concepts: K. Versteegh, *Poetic Koine*, in L. Edzard - R. de Jong (cur.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, <http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1570-6699_call_EALL_SIM_vol3_0105>, First published online: 2011; S. Vasalou, *I'jāz*, in Edzard - de Jong (cur.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1570-6699_call_EALL_SIM_vol2_0019, First published online: 2011.

24. The passage has been translated by Rosenthal, *The Classical Heritage*, 18, along with a parallel testimony taken from the *Muntaḥab šiwān al-ḥikma* by Ps. al-Siġistānī, see *infra*; see also M. Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Salerno, Roma 1998 (Piccoli Saggi, 3), 89-97; Etman, *Homer in the Arab World*, 71-73. By contrast, Pormann rejects this interpretation and claims that the phenomenon cannot be reduced to "some innate philistinism", see P.E. Pormann - E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Georgetown University Press, Washington DC 2007, 29; I. 'Abbās, *Malāmih yūnāniyya*, 25-29.

25. Rosenthal, *The Classical Heritage*, 255. See also F. Ġad'ān, *Hūmīrūs 'inda l-'arab*, «al-Abḥāt: maġalla taṣdiruhā l-Ġāmi'a l-amīrikiyya fī Bayrūt», 24 (1971), 3-36, in particular 6.

quotations and testimonies appearing in the Aristotelian *corpus*, including works whose authenticity is dubious. In the appendix *Índice Aristotéles-Homero* Sanz Morales lists the passages in which the philosopher explicitly quotes Homer's verses or makes more general allusions, for a total of 179 references.²⁶ Even if we exclude from this compilation the writings for which an Arabic version is not attested – such as *Eudemian Ethics*, *Magna Moralia*, *Politics* – the number of references still remains sizable.

These poetic examples are to a large extent maintained in Arabic versions of Aristotelian treatises and translators handle them as an integral part of the source texts. Obviously, the problems raised by their translation are various and considerable, and even the most successful attempts to render the passages with literal clauses are not error-free. Furthermore, misunderstandings as well as omissions are not rare, the latter being often related to textual problems and lacunae of the Greek copy on which the translation was based. But omissions are also the result of an intentional strategy employed by the translators facing cultural and literal references, that seem too hard to decipher and whose Arabic rendering would be poor and even useless.²⁷ Notably, no Graeco-Arabic version provides instances of adaptation, namely a deliberate intervention on the original wording by replacing poetic references with new ones selected by the translator. A good example of the results of Greek poetic references in Arabic translations is offered by M.C. Lyons' *Poetic quotations in the Arabic version of Aristotle's Rhetoric*, published

26. M. Sanz Morales, *El Homero de Aristóteles*, Hakkert, Amsterdam 1994 (Classical and Byzantine Monographs, 27), 187-192. The number of quotations recorded here shall be taken as an approximation and a result of the selection criteria applied by Sanz Morales.

27. A famous example of this process is a note written by Ḥunayn ibn Ishāq in his Syriac translation of Galen's *De nominibus medicis* to justify the omission of a quotation from Aristophanes. The treatise, together with Ḥunayn's comments, has been translated into Arabic by his nephew Ḥubayš; see Galen, *Über die medizinischen Namen: Arabisch und Deutsch*, hrsg. von M. Meyerhof - J. Schacht, Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1931 (Abh. d. preuss. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl., 3), 32 (German); 17-18 (Arabic). A similar omission can be detected in the Arabic version of Galen's commentary on the Hippocratic *Epidemics* Book 6, whose critical edition has not been published yet, but Ḥunayn's note is available in U. Valgelpohl, *In the Translator's Workshop*, «Arabic Sc. Philos.», 21:2 (2011), 249-288, 285-286.

in 2002.²⁸ After an introductory distinction between omissions that have occurred in the textual tradition of the Arabic version and those that may be due to the choices of the translator, the scholar classifies the translated poetic references into four categories: fairly accurate and correct renderings; additions meant to clarify obscure terms or concepts; mistranslations due to the presence of proper names or words mistaken for proper names; mistranslations due to other reasons. This analysis, applicable to all the Graeco-Arabic versions containing poetic quotations, shows an important aspect. Even though for an Arabic reader Greek poetic references – including those taken from its chief exponent Homer – could not perform the same function they had in the original cultural context, the translators endeavour to preserve them and create a channel of transmission of Homer's authority to the Arabs. Accordingly, thanks to Aristotle's medium – and to a lesser degree to Galen's and others' – Arabs may have formed a fragmentary and superficial view of the contents of pagan poetry and the legitimising role it had for a Greek readership.

2. LOAN: THE TESTIMONY OF THE *MUNTAḤAB ŠIWĀN AL-ḤIKMA*

In this scenario, Homer represents the most significant exception to Arabic disregard for pagan Greek poetry. In the philhellenistic atmosphere dominating the decades during which the translation movement reached its peak, the name of Homer was associated with the mastery of the Greek language, as implicitly suggested by an anecdote taken from the biography of Ḥunayn ibn Iṣḥāq (d. 260/873).²⁹ The latter was a physician and the most

28. Remarkable are Lyons' considerations about the position of this issue within the wider "question of cultural transference". M.C. Lyons, *Poetic quotations in the Arabic version of Aristotle's Rhetoric*, «Arabic Sciences and Philosophy», 12:2 (2002), 197-216. Before him Jörg Kraemer had already observed the substantial adherence to the original formulations of Homeric references in the Graeco-Arabic versions: «Von den über zwei Dutzend Homerzitate[n] [...] ist dem reinen Wortlaut nach die Mehrzahl doch ziemlich richtig, wenn auch nicht immer ganz sinngemäß, wiedergegeben» (Kraemer, *Arabische Homerverse*, 267).

29. See the most recent introduction to the author in G. Strohmaier, *Ḥunayn B. Iṣḥāq*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE, <https://referenceworks>.

prominent translator of his time, head of a prolific circle thanks to which the bodies of work by Galen and Aristotle have been translated almost entirely.³⁰ Ḥunayn was specialised in versions from Greek into Syriac – later rendered into Arabic by his colleagues – and known for his unparalleled expertise in the Greek language. According to the testimony of one of his friends, Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Dāya (d. 265/878), who met Ḥunayn during his formative years, the young scholar was able to recite «some Greek poetry by Homer, the greatest of all the Greek poets (*li-Awmīrus ra'īsi šu'arā' i l-rūmi*)».³¹ The narrative likely alludes to the education that Ḥunayn ibn Ishāq received in his travels throughout the Byzantine empire, where, still in the 9th century, Greek was taught at an elementary level by reading Homeric poems.³²

More appropriately, Homer's exceptional renown in the Arab context seems to be confirmed by a passage of the *Muntahab šiwān al-ḥikma* (*Selection of the Depository of Wisdom Literature*),³³ where it is stated that Homer's poems have been partially translated into Ar-

brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_30560, First published online: 2017.

30. A list of the translations by this circle can be found in C. D'Ancona, *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, in E.N. Zalta (cur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>; Ḥunayn ibn Ishāq, *Ḥunayn Ibn Ishāq on His Galen Translations: A Parallel English-Arabic Text*, edited and translated by J.C. Lamoreaux, Brigham Young University Press., Provo UT 2016.

31. The passage is attested in the biography of Ḥunayn put together by Ibn Abī Uṣaybi'a (d. 668/1270) in his '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*' (*The Best Accounts of the Classes of the Physicians*). Ibn Abī Uṣaybi'a, *A Literary History of Medicine*, ed. and Engl. transl. by E. Savage-Smith - S. Swain - G.J. van Gelder, Brill Reference Online, Leiden 2020, 8.29.3.

32. B. Flusin, *L'enseignement et la culture écrite*, in J.-C. Cheynet (cur.), *Le Monde Byzantin*. Vol. II, *L'Empire byzantin, 641-1204*, PUF, Paris 2006, 341-368, 344-345. About the familiarity that Ḥunayn may have with Homeric verses see G. Strohmaier, *Homer in Baghdad*, «Byzantinoslavica», 41 (1980), 196-200; 'Abbās, *Malāmīḥ yūnāniyya*, 29.

33. The reference edition is Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Ḥikma of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, ed. D.M. Dunlop, Mouton, The Hague - Paris - New York 1979 (Near and Middle East monographs, 4). Due to the errors and misprints contained in this edition, the Arabic text should be cross-checked against a revised online version published in 2013 on the SAWS (*Sharing Ancient Wisdoms*) database, a project led by King's College of London, the Newman Institute of Uppsala and the University of Vienna. My translation is based on the 2013 version.

abic. The *Muntaḥab* is an anonymous and reworked abridgment, dating to the 12th or 13th century, of a doxography compiled on the basis of Greek and Arabic sources between 985 and 1030 by Ps. al-Siġistānī. The *Šiwān al-ḥikma* – lost in its original form – was a collection of anecdotes and sayings by Greek and Arabic authorities, going from the Greek sage Thales to the Arabic philosopher Abū Sulaymān al-Maḡdīsī, one of the Iḥwān al-Šafā'. The content of the *Šiwān* may be reconstructed primarily through three testimonies, namely: the *Muntaḥab*, the *Muḥtaṣar šiwān al-ḥikma* (*Epitome of the Depository of Wisdom Literature*), another independent and more concise recension by 'Umar ibn Sahlān al-Sāwī (d. ca. 540/1145) and a collection concerning Pythagoras, Socrates, Plato and Aristotle known as *The Philosophical Quartet*.³⁴ But important sources also come from the later doxographical and gnomological tradition on which the *Šiwān* exerted critical influence.³⁵

The opening lines of the *Muntaḥab*'s section on Homer (§96) portray the Arabic interpretation of this author:

Homer the poet is among those whom Plato and Aristotle rated as the great authors of Antiquity and rivalled both of them in the highest rank [of knowledge]. Aristotle could not part with the collection of Homer's poetry as his own support. He and either who came before or after him were always guided (*yastadillu*) by his poetry. For he composed with expertise in the poetic expression thanks to the perfection of his erudition, the force of his wisdom and the excellence of his doctrine. This is demonstrated by his own words in many passages: "No good thing is a multitude of lords", but that is enough for those who consider this utterance a benefit and believe it contains edifying notions. Each of those who

34. On the textual tradition of the *Šiwān al-ḥikma*: W. al-Qāḍī, *Kitāb Šiwān al-Ḥikma: Structure, Composition, Authorship and Sources*, «Islam», 58:1 (1981), 87-124; D. Gutas, *The Šiwān al-Ḥikma Cycle of Texts*, «J. Amer. or. Soc.», 102:4 (1982), 645-650; H. Daiber, *Der Šiwān al-ḥikma und Abū Sulaimān al-Mantiqī as-Siġistānī in der Forschung*, «Arabica», 31:1 (1984), 36-68; C. D'Ancona, *Fonti greche e rielaborazione arabe nella dossografie filosofiche. Una citazione della «Filosofia Prima» di al-Kindī nel «Quartetto Filosofico»*, in M.S. Funghi (cur.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, Olschki, Firenze 2004 (Studi/Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", 225), 305-337, 319-323.

35. D. Gutas, *The Dissemination of Philosophical Thought. Popular Ethics, Practical Politics*, in Rudolph - Hansberger - Adamson (cur.), *Philosophy in the Islamic World*, vol. I, 655-680, in particular 668.

discussed the matter of the *tawhīd* (unicity of God), be they philosophers or theologians who came after him (*sc.* Aristotle), consider this discourse a model and supporting evidence of the *tawhīd*, that they prove on the basis of the former.³⁶

The text provides clear evidence that the reception of Homer's authority has been based first and foremost upon Plato's and Aristotle's assessment, confirming the role that the Graeco-Arabic translations of the latter played in the transmission of the Greek poetic heritage to the Arabs. In particular, the Aristotelian filter had a profound effect on the Arabic reading of Homer, since the quoted verse, depicted as the most emblematic of his work, corresponds to the Greek οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη (the first part of the verse *Il.*, B 204) and is taken from Aristotle's *Metaphysics*, Λ 1076a⁴. This passage, asserting the necessity of the oneness of the first principle, is echoed in the metaphysical investigations of several Muslim philosophers and commentators on Aristotle's text,³⁷ who interpreted it as a declaration of monotheism and a source for the legitimation of the dogma of the *tawhīd*,³⁸ as summarised by the author of the *Muntaḥab*. Aristotle's reading of the verse was crucial and acted as a sounding board for its further spreading in the Islamic world.

The source also states that Iṣṭifān ibn Basīl (d. 245/860),³⁹ one of Ḥunayn ibn Iṣḥāq's associates, accomplished an incomplete version of Homer's work:

Stephan has translated part of his poems from Greek into Arabic, but it is known that most of the special splendor of poetry is lost in translation and that most of the ideas expressed in it become corrupted when the literary

36. Arabic text in Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikma*, ed. Dunlop, 68¹³⁶⁶⁻¹³⁷¹.

37. The examples in the Arabic literature are various and have been examined in Kraemer, *Arabische Homerverse*, 280-282; E. Tornero Poveda, *Presencia de Homer: Iliada, II, 204 en la cultura árabe-islámica*, «Anaquel de Estudios Árabes», 27 (2016), 189-200.

38. D. Gimaret, *Tawhīd*, in P.J. Bearman *et al.* (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. X, Brill, Leiden 2000, 389.

39. For this translator, known for his Arabic version of Dioscorides' *De materia medica*, see M. Ullmann, *Untersuchungen zur arabischen Überlieferung der Materia Medica des Dioskurides*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, 21-24.

form of the poetry is altered. Nevertheless, I reported below some verses for their eloquence, according to what has been described before about every specific meaning and the profound wisdom.⁴⁰ [...]

These are some excerpts from Homer's poems, called iambs (*yambū*), containing noble meanings and arranged in Greek alphabetical order. Stephan translated them into Arabic.⁴¹

These lines and the 213⁴² alleged fragments of Homer's poems that the *Muntaḥab* lists in the following section lie at the core of the studies that have been carried out on the Arabic Homer since the publication of Jörg Kraemer's *Arabische Homerverse* in 1956. In the second part of this "Pionierarbeit",⁴³ the scholar reviews the main Arabic gnomological collections where Homer's name comes up fairly regularly along with some fragments that act as a *specimen* of his poetry. By examining the Homeric sections contained in the *Muntaḥab*, in the *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* (*Book of Religions and Sects*) by historian of religions and philosophy al-Šahrastānī (d. 548/1153)⁴⁴ and in the *Kitāb nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afīḥ* (*Promenade of the Souls and Garden of Rejoicings*) by philosopher and biographer al-Šahrazūri (d. after 687/1288),⁴⁵ Kraemer draws attention to the peculiar idea that Arabs formed about Homeric poems. In fact, the quotations ascribed to Homer in the gnomologies are ethical sayings with no connection to Homeric epics but, rather, they are derived from the Μεγάλοδρου γνῶμαι μονόστιχοι. The misattribution

40. See Rosenthal, *The Classical Heritage*, 18.

41. Arabic text in Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Ḥikma*, ed. Dunlop, 68¹³⁷²⁻¹³⁷⁵; 68¹³⁸³⁻¹³⁸⁴.

42. Three of the 216 total quotations are double, see Ullmann, *Die arabische Überlieferung*, 8.

43. M. Plessner, Book rev. to M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, DMG, Weisbaden 1961, «Der Islam», 39 (1964), 284-293, in particular 285.

44. For some preliminary information: G. Monnot, *al-Shahrastānī*, in C.E. Bosworth et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. IX, Brill, Leiden 1997, 214-216; D. Thomas, *al-Shahrastānī*, in D. Thomas - A. Mallett (cur.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. III, 1050-1200, Brill, Leiden-Boston 2011, 549-554; D. Gimaret - G. Monnot, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. I, Peeters-Unesco, Louvain 1986 (Collection Unesco d'Oeuvres Représentatives, Série Arabe), 3-30.

45. See P. Lory, *al-Shahrazūri*, in Bosworth et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. IX, Brill, Leiden 1997, 219-220.

of this collection of wise sayings to Homer is a common thread in the Arabic tradition – while it is absent in the Greek – and was first reported by the classical philologist August Nauck in his 1859 survey *Über einige angebliche Fragmente des Homer*. Nauck relied on a German translation of the Arabic text made by Theodor Haarbriicker and was able to match some of the fragments ascribed to Homer in the *Kitāb al-milal wa-l-nihāl* by al-Šahrastānī to the equivalent Μενάνδρου γνῶμαι.⁴⁶ The latter consists of an alphabetically arranged series of μονόστιχοι, viz. single verses composed in different metres – predominantly iambic trimeters – or in prose, amounting to a total of over one thousand acrostic maxims, and preserved through heterogeneous redactions by anonymous compilers. The μονόστιχοι have been attributed to Menander at least since the 3rd century C.E., but in truth are derived from different sources that also include the writings of this comic poet. The fluidity of this open work is due to the wide circulation it enjoyed in Late Antiquity as a school textbook and was therefore subject to continuous additions and modifications by teachers and pupils. Its widespread distribution is confirmed by a variety of testimonies: papyrus fragments, about 40 medieval manuscripts and translations into Coptic, Armenian, Arabic and Old Church Slavonic.⁴⁷ A Greek manuscript preserving one of the recensions of the Μενάνδρου γνῶμαι must have reached Baḡdād in the 9th century and was subsequently translated by a certain Stephan, as stated in the *Muntaḥab*. The identification of the latter with Iṣṭifān ibn Basīl is owed to Manfred Ullmann,⁴⁸ who took over from Kraemer’s re-

46. See Kraemer, *Arabische Homerverse*, 309; Ullmann, *Die arabische Überlieferung*, 1.

47. A comprehensive study and a recent critical edition of the Greek text in C. Pernigotti, *Menandri Sententiae*, Olschki, Firenze 2008 (Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini, 15), see in particular 11-25; 44-45; 53-55. The so-called Syriac Menander, instead, has different contents and its textual tradition has no direct relation to the Greek Μενάνδρου γνῶμαι. This Syriac collection of ethical sayings attributed to “Menander the sage” – and in a manuscript to Homer – has been at the center of a series of studies recently published by Yury Arzhanov, culminated in the monography Y. Arzhanov, *Syriac Sayings of Greek Philosophers. A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*, Peeters, Leuven 2019 (CSCO, 669), in particular 81-84.

48. Ullmann, *Die arabische Überlieferung*, 12-13.

search publishing in 1961 part of his doctoral dissertation under the title *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*.⁴⁹ Ullmann distinguishes two different recensions of the Μεγάδρου γῶμαι that have been transferred into Arabic, the first being the collection rendered in the 9th century by Iṣṭifān and transcribed in the *Muntaḥab*, the second a smaller anthology preserved in a single manuscript (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ar. 147), which is credited to Gregory of Nazianzus instead of Homer and appears to be a later translation, maybe from the 10th century.⁵⁰ For both redactions, the scholar provides a critical edition with German translation and a comparison with the Greek original. As for Iṣṭifān's Arabic version Ullmann relies on a comparison of various gnomological sources – viz. *al-Kalim al-rūḥāniyya min* (or *fi*) *al-ḥikam al-yūnāniyya* (*The Spiritual Sayings from [or concerning of] the Greek Maxims*) by Ibn Hindū (d. 423/1032),⁵¹ *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* by al-Šahrastānī, *Muḥtaṣar ṣiwān al-ḥikma*, *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikma*, *Kitāb nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ* by al-Šahrazūrī – all directly or indirectly dependent on the *Šiwān al-ḥikma*, except for Ibn Hindū's *al-Kalim al-rūḥāniyya*.⁵²

Aside from the issue of the *Menandri sententiae*, the testimony of the *Muntaḥab* is a vivid portrayal of the Arabic reception of Homer. His authority was acknowledged and assimilated in medieval Is-

49. The studies by Kraemer and by Ullmann have been resumed by Ġad'ān, *Hūmīrūs 'inda l-'arab*, 3-36, focused on Arabic gnomologies, and by 'Abbās, *Malāmih yūnāniyya*, 45-70, that is a part of a wider investigation concerning Greek influence on Arabic literature. 'Abbās scrutinises several sources attesting the Arabic reception of Homer, including gnomologies, and emphasises the tendency to ascribe to Homer quotations by others, for instance Aesop's fables.

50. The Arabic version corresponds to a specific redaction of the *Menandri sententiae*, already ascribed to Gregory of Nazianzus in the Greek tradition, with the difference that the Arabic text bears some added verses from Gregory's *Carmen Morale* XXX. The latter has been translated into Arabic on its own before the middle 11th century by an anonymous translator and appears in Ullmann's edition with a German translation, the Greek original and a transliteration of an independent Syriac version made by Theodosius of Edessa in 804. See Ullmann, *Die arabische Überlieferung*, 5; 62-63; 74-76; Pernigotti, *Menandri Sententiae*, 13-14; 81-87.

51. H.H. Biesterfeldt, *Ibn Hindū*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE, http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30817, First published online: 2016.

52. Ullmann, *Die arabische Überlieferung*, 7-12.

lam, but independently from his poetry, with the only exception of *Il.*, B 204. Hence, the name of Homer represented a hollow πρόσωπον,⁵³ recalled as a source of prestige and a symbol of Greek classical heritage, but fatally deprived of its poetic content.

Another relevant passage, where Homer's authority is invoked by the *Muntaḥab*, appears in the very first pages (§1). In the brief account of the history of Greek philosophy that opens the doxography Thales of Miletus is described as the first philosopher, *huwa awwalu man tafalsafa*, and is said to have been active in Egypt.⁵⁴ Convinced that the principle of generation, from which all beings proceed, is water, he finds proof of his doctrine in one of Homer's verses, *Il.*, Ξ 246: *wa-stadalla bi-qawlin Awmīrus al-šā'iri ḥaytu qāla: inna Awqānūs ka-annahū 'umila muwallidan li-l-kull*⁵⁵ («and inferred [it] from a statement of Homer the poet where he claims that Ocean is like if he was made the progenitor of everything»).

Though the compiler does not spell out the provenance of the quotation,⁵⁶ he clearly draws on the 9th century Arabic version of ps. Plutarch's *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* or *Placita philosophorum*. Anthologised in the 2nd century CE, the *Placita* are a five book compendium of a lost doxography dealing with

53. Endress has already made use of the metaphor of the πρόσωπον by referring to the Arabic reception of Aristotle: G. Endress, *L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître*, «Medioevo», 23 (1997), 1-42, 2.

54. Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Ḥikma*, ed. Dunlop, 3¹³. As we shall see, this section of the *Muntaḥab* (or of the *Šiwān* itself) depends on the Arabic version of the *Placita philosophorum*. Nevertheless, ps. al-Siġistānī freely rearranged the original material, selecting and summarising his source. Hence, the statement of the *Muntaḥab* «Thales was the first to philosophise in Egypt» is a condensed version of two separate utterances in the Arabic *Placita philosophorum*, «this man was the first to begin with philosophy» and «this man philosophised in Egypt and moved to Miletus in his old age», see H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*, Steiner, Wiesbaden 1980 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 33), 96-97.

55. Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Ḥikma*, ed. Dunlop, 3¹⁶-4¹⁷.

56. An allusion to the source is the generic expression *dukira fī ba'ḍi l-kutubi* at the beginning of the section regarding Thales: Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Ḥikma*, ed. Dunlop, 3.13; see also: Daiber, *Aetius Arabus*, 85.

pre-Socratic physical doctrines, whose author has been identified as one Aëtius of the 1st century CE.⁵⁷

The Arabic version of the *Placita philosophorum*, ascribed to the Melkite scholar Qustā ibn Lūqā (d. 300/912),⁵⁸ records a slightly different version of the Homeric fragment (I 3, 2). At the conclusion of the exposition of Thales' views one reads: *wa-qad ra'ā Awmīrus al-šā'iru hādā l-ra'ya fi l-mā'i id'yaqūlu inna Awqā'anūs ka-annahū 'umila muwallidan li-l-kull*⁵⁹ («and Homer the poet had already this opinion about water when he claims that Ocean is like if he was made the progenitor of everything»). Comparing the Arabic with the original, Daiber observes that the explicit connotation of Homer as “the poet” is an innovation of the translator, whereas the Greek simply bears Ὅμηρος. This tiny deviation attests a certain

57. The author and the dating of the *Placita philosophorum* – whose ascription to Plutarch has been contested since the 17th century – are debated. A still reliable critical edition of the Greek text is provided in Hermann Diels' *Doxographi graeci* (1879), a milestone in the studies on Ancient natural philosophy. Beside coining the term ‘doxography’ to refer to a specific literary genre concerning the physical branch of philosophy, Diels examines the Greek doxographical tradition and formulates the “Aëtius hypothesis”, for which see H. Diels, *Doxographi Graeci*, G. Reimeri, Berolini 1879, 1-40; 45-69; 102-118; 178-233. In the past decades Diels' theory and philological methods have been revised and partially corrected by Jaap Mansfeld and David T. Runia, editors of the series *Aëtiana*, which hitherto comprises four volumes (1997; 2009; 2010; 2018) and will be brought to completion with the publication of a critical edition of Aëtius' *Placita*. Without denying the validity of Diels' reconstruction, the two scholars propose a rigorous reconsideration of some of his arguments; see J. Mansfeld - D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Vol. I, *The Sources*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1997 (Philosophia Antiqua, 73), *passim*, in particular 64-120; 319-332.

58. The Arabic version, accompanied by a German translation and a comprehensive commentary, has been edited for the first time in 1968 as part of Hans Daiber's doctoral dissertation, under the title *Die arabische Übersetzung der Placita philosophorum*. The above-mentioned *Aëtius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* is a later revision of the thesis, published by Daiber in 1980. The identification of the translator with Qustā is not certain and is based solely on what is recorded in the *Fihrist* by Ibn al-Nadīm (d. 385/995?), while the manuscript tradition does not provide the name of the author. The attribution, though, seems to be confirmed by historical and linguistic evidence collected by Hans Daiber, see Daiber, *Aëtius Arabus*, 3-15.

59. Daiber, *Aëtius Arabus*, 96; 333-334, Kraemer, *Arabische Homerverse*, 269, and the Greek text, Diels, *Doxographi Graeci*, 277.

awareness of the *status* of Homer, especially since Qusṭā could not deduce it from the context.⁶⁰

Beside this marginal aspect, the two passages exhibit the same pattern except for a textual detail that is decisive for our purposes: the addition of *istadalla* in the text of the *Muntaḥab* as opposed to that of the Arabic *Placita*. Conveying the meaning of “drawing a deduction”, “inferring”, “adducing a thing as an indication, an evidence, or a proof, of another thing”, “being guided by a evidence”,⁶¹ this verb emphasises that Homer is the authority on which Thales relies to support his argument. Even more interestingly, the same word can be detected in the first lines of the paragraph that the *Muntaḥab* devotes to Homer and in the very first line of the corresponding section in the *Muḥtaṣar ṣiwān al-ḥikma*, where it is stated that Aristotle, as well as his predecessors and his successors, drew conclusions from evidences provided by Homeric poetry (*yastadillu bi-ṣi‘rihī*).⁶² Accordingly, the use of the term is not accidental and reveals a precise intellectual operation: Homer stands as a reference point in constructing philosophical arguments and his authority is the link between poetry and demonstrative science.

60. Daiber, *Aetius Arabus*, 27.

61. See Edward William Lane’s *Arabic-English Lexicon*. Web, I 901. Furthermore, one can observe that the term *istadalla* occurs in Arabic versions of Aristotle’s logical writings to render δηλόω in *Cat.*, 3b¹²⁻¹³; *Int.*, 17b⁸; 20b¹⁴ (where the Arabic follows the variant δηλούμενος of B instead of the preferred reading συγκειμενον); *APo.*, 77a²⁻³; *Top.*, 141a³⁷; 151b¹¹; *SE*, 173b⁷ (in the old version; but the Greek tradition poses some textual problems); δείκνυμι in *APr.*, 26b²⁰; σημαίνω in *Top.*, 102a²; γνωρίζω in *SE*, 179b³⁰ (in Yahyā ibn ‘Adī’s version).

62. The formulations of the *Muntaḥab* and of the *Muḥtaṣar* are identical, but in the latter the adverb *abdan* is omitted. Presumably the statement was part of the original *Ṣiwān al-ḥikma*. This sentence, as recorded in the *Muntaḥab*, has been translated above (7⁴⁻⁵). For the Arabic text of the *Muḥtaṣar ṣiwān al-ḥikma* see SAWS 2013 online edition (§13), a revision of the critical text established in 1996 in the doctoral dissertation by R.M. Kartanegara: <https://ancientwisdoms.ac.uk/mss/viewer.html?viewColumns=sawsTexts%3AMSH.Mukh.sawsKar01%3Aaddimashqi.div1&viewOffsets=-638>.

3. BETWEEN LOAN AND ADAPTATION:
HOMER, THE GREEK IMRU' L-QAYS

A leitmotiv recurring in the Arabic tradition is the portrayal of Homer as the *πρῶτος εὑρετής* of Greek poetry. This *topos* is usually associated with the narrative of the rise of philosophy in Greek cultural history after an initial phase dominated by poetry.⁶³ Before the inauguration of philosophy by Thales of Miletus, who was the first to investigate the principles of nature, poetry was the highest intellectual activity and Homer was its leading figure. The basic structure of this account is repeated almost identically in four different Arabic works, that are reported below.

I. The introductory section (§13) of the already mentioned *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikma* contains a brief description of the origins of Greek philosophy, which states:

It is said that philosophy first appeared at the time of Nebuchadnezzar and that the first to begin it and to bring it forth was Thales of Miletus [...]. Before that, there was no apodictic science known in Greece; they were like the pre-Islamic Arabs: they only had the knowledge of language, composition of poetry, speeches, proverbs, and letter-writing [...]. As regards the existence of poetry among the Greeks, it appeared among

63. The same concept emerges implicitly in the *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikma*, where, at the onset of Greek philosophy, Thales turns to Homer to reinforce his argument. A noteworthy parallel to this narrative is found in an Arabic source, the famous description of human cultural history that al-Fārābī (d. 339/950-951) provides in the second of the three parts of his *Kitāb al-ḥurūf* (chapters 114-146), see: al-Fārābī, *Alfarabi's Book of letters = (Kitāb al-ḥurūf). Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. M. Maḥdī, Dar el-Mashreq, Beirut 1969 (Recherches/Institut de lettres orientales de Beyrouth. Série 1, Pensée arabe et musulmane, 46), 134-153; M.A. Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 (Cambridge Texts in the History of Philosophy), 4-20. The gradual development from an initial stage dominated by poetic expression to a later one, giving rise to philosophy and rational thought, is depicted here as a transition proper to the history of the whole of humanity. The issue has been already pointed out by U. Rudolph, *Die Deutung des Erbes*, in P. Adamson - P. Derron (cur.), *Entre Orient et Occident. La Philosophie et la Science Gréco-romaines dans le Monde Arabe: Huit Exposés Suivis De Discussions*, Fondation Hardt, Genève 2011 (Entretiens sur l'antiquité classique, 57), 279-321, 307-311; Id., *Abū Naṣr al-Fārābī*, in Rudolph - Hansberger - Adamson (cur.), *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1, 526-654, in particular 597-598.

them before philosophy, and was invented by Homer the poet, who occupies among them the same rank as Imru' l-Qays amongst the Arabs. Thales lived 382 years after Homer, and from the lifetime of Thales till the beginning of Nebuchadnezzar's reign there passed 28 years and some days. The Greek nation arose after the time of Moses; so that poetry started among them hundreds of years before philosophy. The first philosopher among them lived in the year 951 after the death of Moses. This is what is told by Cyril in his book in which he refuted Julian's attack on the Gospel.⁶⁴

It must be pointed out that the poet mentioned here, Imru' l-Qays (d. circa 550 CE), is considered one of the major exponents of pre-Islamic poetry, if not its first representative. The outstanding importance of this poet is reflected by the legendary aura that surrounds his biography and the great number of spurious poems that have been attributed to him. In fact, the authenticity of a large part of his *diwān*, amounting to over a thousand verses, is still disputed.⁶⁵ What stands out most from his poetic production is the *mu'allaqa*, the opening ode (*qasīda*) of a collection of seven poems by the most celebrated pre-Islamic poets, apparently put together in the 8th century.⁶⁶ According to Arthur Arberry, Imru' l-Qays' *mu'allaqa* «is at once the most famous, the most admired and the most influential poem in the whole Arabic literature».⁶⁷ But Arabic sources already assigned to Imru' l-Qays undisputed primacy, both chronological and ideological: often depicted as a pioneer, he conceived some of the classical stylistic devices and

64. For the Arabic text: Ps. al-Siġistānī, *The Muntakhab Šiwān al-Hikma*, ed. Dunlop, 10¹⁷⁵⁻¹⁷⁶; 10¹⁷⁹⁻¹⁸⁰; 10¹⁸¹⁻¹⁸⁶. Engl. transl. in S.M. Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, in S.M. Stern - A. Hourani - V. Brown (cur.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Cassirer, Oxford 1972 (Oriental studies, 5), 437-466, in particular 451.

65. A.J. Arberry, *Seven Odes. The First Chapter in Arabic Literature*, George Allen & Unwin-The Macmillan Company, London-New York 1957, 31-60; S. Boustany, *Imru' al-Qays b. Hudjr*, in B. Lewis et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. III, E.J. Brill-Luzac & Co., Leiden-London 1971, 1176-1178.

66. Arberry, *Seven Odes*, 16-24; G. Lecomte, *al-Mu'allaqāt*, in C.E. Bosworth et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VII, E.J. Brill, Leiden - New York 1993, 254-255.

67. Arberry, *Seven Odes*, 41.

contributed to the development of the poetic form of the *qaṣīda*.⁶⁸ A telltale attestation of his reputation is the tradition according to which the prophet Muḥammad – who severely condemned poetry – defined him « the most poetical of the poets and their leader into Hell-fire ». ⁶⁹

II. The *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* by al-Šahrastānī is an extensive exposition of revealed religions and intellectual formations that base their beliefs on human reason. The *falāsifa* are counted among *ahl al-ahwā' wa-l-niḥal*, « the adepts of arbitrary doctrines », to whom the second part of the work is devoted. This section includes an enumeration of *ḥikam Awwmīrus al-šā'ir*, « wise sayings of Homer the poet », ⁷⁰ ending with this remark:

It is said that poetry existed in the Greek nation before philosophy and that it was invented by Homer. Thales lived 382 years after him. Their first philosopher lived 951 years after the death of Moses, peace be on him. This is what Cyril said in his book. ⁷¹

III. Barhebraeus is the author of a chronicle covering civil history from the time of Adam to his own, entitled *Muḥtaṣar ta' rīḥ al-duwal* (*The Abridged Chronicle of the Dynasties*). ⁷² The paragraph about

68. Boustany, *Imru' al-Qays*, 1178; Arberry, *Seven Odes*, 40-41.

69. Arberry, *Seven Odes*, 40.

70. More precisely, the chapter concerning Homer belongs to the subsection entitled *al-ḥukamā' al-uṣūl* (but also the variant *ḥukamā' al-uṣūl* is attested), « the original philosophers »; for this issue see J. Jolivet - G. Monnot, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. II, Peeters-Unesco, Louvain 1993 (Collection Unesco d'Oeuvres Représentatives, Série Arabe), 18; 233 note 1.

71. Arabic text in al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal* = *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed. W. Cureton, vol. II, The Society for the Publication of Oriental Texts, London 1846, 302 (on this edition Stern based his translation) = al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal allafahū Abū l-Faḥ' 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī*, ed. M. Badrān, Maṭba'at al-Azhar, al-Qāhira 1910, 936. Engl. transl. in Stern, *Abū 'Isā ibn al-Munajjim's Chronography*, 444.

72. This world history in Arabic was composed by Barhebraeus in the last years of his life and has long been labelled as an abridgment of his earlier *Chronicon Syriacum*. Though the two writings share many contents, the *Muḥtaṣar ta' rīḥ al-duwal* includes also additions taken from Arabic sources. It must be noticed that the passage revolving around the origins of Greek philosophy does not occur in the corresponding section of the Syriac chronicle. For an overview see: L.I. Conrad,

David in the chapter concerning the kings of Israel contains this *excursus*:

[...] it is said that Thales of Miletus was the first philosopher among the Greeks and that poetry appeared among the Greek nation hundreds of years before philosophy and that it was invented by Homer. Cyril says in his book in which he refuted Julian's attack on the Gospel that Thales lived 28 years before the beginning of Nebuchadnezzar's reign.⁷³

IV. *Al-Muḥtaṣar fī ta' rīḥ al-baṣar* (A Short History of Mankind) is a universal history from the time of Adam to 729/1329 composed by the Ayyūbid prince of Mamlūk Syria and scholar Abū l-Fidā' (d. 732/1331).⁷⁴ In the opening lines we read:

Homer, the Greek poet, was alive 568 years after the death of Moses. This was the date when the Greeks became famous; before that they were unknown. They cultivated poetry and eloquence. Philosophy appeared among them at the time of Nebuchadnezzar. All this is taken from the book of Cyril the Greek in which he refuted Julian's attack on the Gospel.⁷⁵

The almost literal correspondence of the four texts⁷⁶ reveals their derivation from a common model, identified by Samuel M. Stern with the lost *Tā' rīḥ sinī l- 'ālam* (*Chronology of the Years of the*

On the Arabic Chronicle of Bar Hebraeus: his aims and audience, «Parole Or.», 19 (1994), 319-378; Takahashi, *Barhebraeus: a Bio-bibliography*, 271-277; 301-313.

73. For the Arabic text: Barhebraeus, *Tārīḥ Muḥtaṣar al-duwal*, ed. A. Ṣāliḥānī, al-Maṭba'a l-kāṭūlikiyya li-l-Ābā' al-Yasū'iyyīn, Bayrūt 1890, 51. Engl. transl. in Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 444.

74. About the life and work of this author, mainly known as historian and geographer: D. Talmon-Heller, *Abū l-Fidā'*, in Fleet *et al.* (cur.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE, http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912_ci3_SIM_0286, First published online: 2008.

75. Engl. transl. in Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 450-451; Arabic text in Abū l-Fidā', *Abulfedae historia anteislamica arabice: e duobus codicibus bibliothecae regiae parisiensis*, 101 et 615, ed. H.O. Fleischer, Vogel, Lipsiae 1831, 152.

76. The intricate issue of chronology falls outside the scope of our research and has already been discussed by Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 440-444; 465 note 34, and more recently by E. Cottrell, *Notes sur Quelques-uns des Témoignages Médiévaux Relatifs à l'Histoire Philosophique* (ἡ φιλοσοφία ἱστορία) *de Porphyre*, in A. Akasoy - W. Raven (cur.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, Brill, Leiden-Boston 2008 (*Islamic Philosophy, Theology, and Science*, 75), 521-563, 547-555.

World) by the 9th century man of letter Abū 'Īsā ibn al-Munağğim, about whom we know very few biographical details.⁷⁷ On the basis of the scattered fragments preserved by the anonymous *Muntaḥab ṣiwān al-ḥikma* and the *al-Muḥtaṣar fī Ta' rīḥ al-baṣar* by Abū l-Fidā', it has been speculated that the *Ta' rīḥ* was a universal history starting with the death of Moses, in which Muslim history had a limited space, if any at all.⁷⁸ Though it is not possible to identify any specific source, the *Ta' rīḥ* seems to combine material of different origin, including Persian traditional historiography and Christian Greek chronographies.⁷⁹ In our case, the chronological data on Thales and Homer are explicitly taken from the *Contra Iulianum*, a polemical writing by Cyril of Alexandria, which is referred to in all four passages. The relation between al-Munağğim's *Ta' rīḥ* and Cyril's writing is difficult to assess, but it was likely mediated by one or more Arabic Christian chronographies, that in turn pooled Greek and Syriac sources.⁸⁰

In registering the narrative about Homer, the four texts are proven to have different degrees of dependency from al-Munağğim's writing. The author of the *Ṣiwān* and Abū l-Fidā' are the main testimonies for the reconstruction of his *Ta' rīḥ* and have probably consulted a copy of it also for this passage.⁸¹ By contrast, it is likely that al-Šahrastānī quoted al-Munağğim's fragment from the *Ṣiwān*, which he relies on for the section on philosophy of his

77. See, with their bibliography: D. Thomas, *Abū 'Īsā Aḥmad ibn al-Munajjim*, in D. Thomas - A. Mallett (cur.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. II, 900-1050, Brill, Leiden-Boston 2010, 108-111; J.L. Berggren, *al-Munajjim, Banū*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30891, First published online: 2019.

78. Berggren, *al-Munajjim, Banū*; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Brill, Leiden 1968², 64.

79. The thorny topic of the sources deserves closer investigation; see Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 439; 443.

80. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 71; Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 439; Cottrell, *Notes sur Quelques-uns des Témoignages Médiévaux*, 551-552. See also M. Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma nella storiografia arabo-islamica medievale*, Pisa University Press, Pisa 2017 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere. Studi, 1), 32-34.

81. Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 438-439.

work.⁸² As for Bar 'Ebroyo one cannot tell if he based himself on an intermediary or read Munaġġim's *Ta' rīḥ* directly.⁸³

In any case, a quick comparison of the texts shows the peculiar importance of the *Muntaḥab*'s version. Its significance lies in the equivalence introduced at the end, where the role played by Homer in Greek culture is compared to that of Imru' l-Qays in the Arab context. This analogy must have become paradigmatic, since it is not confined to the single instance of the *Muntaḥab*. First of all, a parallel example can be detected in the *Kitāb nuzhat al-arwāḥ* by al-Šahrazūrī, a biographical dictionary focused on the history of philosophy. Largely based on the *Šiwān al-ḥikma* for its reports on Greek authors and, presumably, also for the information concerning our Greek poet, al-Šahrazūrī claims that Homer holds the same position among the Greeks that Imru' l-Qays has in the Arabic poetic tradition.⁸⁴ A similar formulation is given by al-Bīrūnī in his *al-Ātār al-bāqīyya* 'an al-qurūn al-ḥāliyya (*Chronology of the Ancient Nations*), where *Awmīrūs al-šā'ir* is said to be *ka-Imri' l-Qays*, «like Imru' l-Qays» for the Arabs.⁸⁵

In light of this, the passages presented here reveal a first example of adaptation of Homer's authority: the assimilation to the figure of Imru' l-Qays ensures a clearer explanation of his role in Greek tradition and enables a process of appropriation by Arabic-speaking readers.

4. BETWEEN LOAN AND ADAPTATION: HOMER, THE PARADIGMATIC POET

The definition of Homer as the Greek Imru' l-Qays is just one of the strategies through which Arabic authors may adapt refer-

82. Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 444; Jolivet-Monnot, *Livre des Religions et des Sectes*, vol. II, 30-36.

83. Stern, *Abū 'Īsā ibn al-Munajjim's Chronography*, 444; see also Cottrell, *Notes sur Quelques-uns des Témoignages Médiévaux*, 552-553.

84. Al-Šahrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fī ta' rīḥ al-ḥukamā' wa-l-falāsifa*, ed. S.K. Aḥmed, vol. I, Da'irat al-Ma'ārif al-'Uṣmāniyya, Hyderabad 1976, 227.

85. Al-Bīrūnī, *Chronologie Orientalischer Völker von Albērūmī*, ed. E. Sachau, Leipzig 1876, 86. For the passages comparing Homer and Imru' l-Qays see Kraemer, *Arabische Homerverse*, 285 note 3.

ences to the Greek poet. As we shall see, the reception of a passage of Aristotle's *De interpretatione* (II, 21a²⁵⁻²⁷)⁸⁶ leads to the same connection between the two poets. But in such cases equivalence is expressed via implicit substitution.

In the first part of chapter II of the *De interpretatione* Aristotle again takes up the matter of the unity of a statement, already discussed in chapters 5 and 8.⁸⁷ He focuses on complex assertions – those affirming or denying one predicate of many subjects or many predicates of one subject –, arguing that not all the statements of this kind form a unity. Hence, there are statements that, though apparently single, are in fact manifold, their unity lying just in the verbal expression (φωνή μὲν μία) and not in the statement itself (καταφάσεις δὲ πολλαί).⁸⁸ The difference between single complex statements and multiple complex statements is clearly expressed by the contrast between the affirmation “animal two-footed tame” of the man – single because it contains the definition of man – and the affirmation “white walking man” – multiple because, as Aristotle will explain, is a cluster of accidents.⁸⁹ The distinction between single and multiple statements plays an important role in the Aristotelian theory of dialectic, notably in the treatment of double questions. These denote a sophistical construction in which two questions are hidden into a single one. An interrogative proposition like “is Socrates a white walking man?” is not a single ἐρώτησις διαλεκτική, a single statement asking if one or the other of the contradictory pair is true or false, for it can be divided into two, “is Socrates a white man?” and “is Socrates walking?”. Hence, if one responds unaware of the multiple statement behind the

86. The summary of chapter II reported below is partial and intended to show the function of the example concerning Homer in Aristotle's argument. For more detailed analyses see J.L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford 1963 (Clarendon Aristotle series), 145-149; Aristotele, *De interpretatione*. Introd., testo greco, trad. e comm. a cura di A. Zadro, Loffredo editore, Napoli 1999 (Filosofi antichi, nuova serie, 3), 294-315.

87. Arist., *Int.*, 17a¹³⁻²⁴; 18a¹⁸⁻²⁷. See the analysis by C.W.A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996 (Oxford Aristotle Studies), 74-77; 95-108.

88. Arist., *Int.*, 20b²⁰⁻²¹.

89. Arist., *Int.*, 20b¹⁵⁻²² (anticipated in *Int.*, 17a¹³⁻¹⁵).

double question, one might improperly articulate a single statement as one's response, exposing himself to refutation.⁹⁰

Accordingly, Aristotle concerns himself with the false inferences from complex to single statements and *vice versa*, that result from combination and division. In particular, his analysis shows when it is illegitimate to infer that two predicates, that it is true to refer to the same subject separately, can be referred to it also jointly, and that a complex predication can be divided into single statements, without losing its truth content. To avoid absurdities (ἄτοπα) in the construction of statements, he formulates logico-linguistic rules for the correct conjunction of subjects and predicates.

The example revolving around Homer occurs in the last part of the chapter, which deals with the division of complex statements into single ones. Aristotle holds that this inference is never true whenever the initial complex statement contains an opposition that implies contradiction. Therefore, predicating of a man that he is a "white man" is as true as asserting that he is "white" and that he is "man", the two predicates not being contradictory. Conversely, the joint statement "this man is a dead man" cannot be split into two single statements because of its contradiction. Since "man" implies "living" in its definition, inferring from it that "this man is a man" is false. But also whenever a contradiction is involved, inferring simple statements from complex statements is not always true. An example of false inference is thus: if Homer is said to be something, like in the statement "Homer is a poet", what we have here is a complex statement that does not imply any contradiction. But if we infer by division that "Homer is" we fall into error, because Homer is dead: the verb "is" is predicated accidentally of Homer, as copula, and not absolutely, with the existential meaning which it has in the binary predication.⁹¹ The false inference based

90. The topic is the main focus of Whitaker's analysis: Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione*, 98-108; 151-152. See also: Aristotele, *De interpretatione*, ed. Zadro, 299-302.

91. Arist., *Int.*, 21a²⁵⁻²⁸: «ὥσπερ Ὅμηρος ἐστὶ τι, οἷον ποιητής· ἄρ' οὖν καὶ ἔστιν, ἢ οὐ; κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ κατηγορεῖται τὸ ἔστιν τοῦ Ὁμήρου· ὅτι γὰρ ποιητής ἐστιν, ἀλλ' οὐ καθ' αὐτό, κατηγορεῖται κατὰ τοῦ Ὁμήρου τὸ ἔστιν»; Aristoteles, *Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Clarendon, Oxford 1995¹², 63-64. The passage has been object

on division is further explored at the end of the chapter, where Aristotle remarks that it is false to say that something that is not *is*, just because it is thought.⁹²

In these lines the mention of Homer performs a purely formal function. Without stating anything about his poetic activity, he is depicted as the most representative of the Greek poets and is implicitly characterised as the poet *par excellence*. The first referent which the predicate “poet” can be attributed to is indeed Homer.

The Arabic tradition of this passage begins with the translation of the Greek text. The *De interpretatione* was rendered into Arabic by Ishāq ibn Ḥunayn (d. 298/910), who conceivably relied on a previous Syriac version of his father Ḥunayn.⁹³ The Arabic text is extant in a codex of the early 11th century, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ar. 2346,⁹⁴ along with translations of the other logical

of several analyses, see for instance V. Celluprica, *Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione*, « Phronesis », 32:2 (1987), 166-187 and especially C. Chiesa, *Le problème de l'être dans le « De interpretatione » (chapitre 11)*, in M. Bonelli (cur.), *Physique et métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris 2012 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série), 19-37. See also the important: C.H. Kahn, *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*, « Found. Lang. », 2:3 (1966), 245-265.

92. Arist., *Int.*, 21a³²⁻³³: « τὸ δὲ μὴ ὄν, ὅτι δοξαστόν, οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὄν τι· δόξα γὰρ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν »; Aristoteles, *Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione*, ed. Minio-Paluello, 64.

93. As attested by Ibn al-Nadīm: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. A.F. Sayyid, vol. 2/1, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation (Mu'assasat al-Furqān li-l-Turāṭ al-Islāmī), London 2009, 162 = Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. G. Flügel, vol. 1, Leipzig 1871-1872, 249 = Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. R. Tajaddud, 2nd rev. ed., Marvī, Tehran 1973, 309. Engl. transl. in B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-century Survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York 1970, 599.

94. The text is also preserved in the twin codex ms. İstanbul (Topkapı Sarayı) Ahmet III 3362. On the Arabic *Organon*: K. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de texte précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948, 183-200; R. Walzer, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, « Oriens », 6:1 (1953), 91-142, rev. repr. in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, B. Cassirer, Oxford 1962 (Oriental Studies, 1), 60-113; H. Hugonnard-Roche, *Une ancienne « édition » arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission*, in J. Hamesse (cur.), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Institut d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 1992 (Publications de l'Institut d'études médiévales, Université Catholique de Louvain. Textes, études, congrès, 13), 139-157; Id., *Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346*, in

writings by Aristotle, including *Rhetoric* and *Poetics* – according to the extended canon of the *Organon* defined in Late Antiquity – and Porphyry’s *Isagoge*. Labelled the *Organon of Baḡdād*, it is an outstanding representation of the philosophical inquiries and philological work embarked upon by the Baḡdād Aristotelians⁹⁵ between the 10th and the first half of the 11th century. The six books of the standard *Organon* were collected by the Nestorian scholar al-Ḥasan ibn Suwār (d. after 407/1017), the majority of which he copied from exemplars that belonged to his teacher, the Jacobite philosopher Yaḥyā ibn ‘Adī (d. 363/974), and to the Jacobite scholar ‘Īsā ibn Zur’a (d. 398/1008), direct pupil of Yaḥyā ibn ‘Adī. Furthermore, the core texts are equipped with an *apparatus* of interlinear glosses and comments on the margins, testifying the teaching tradition of Aristotelian philosophy among the logicians of Baḡdād and making it a full-fledged school edition of Aristotle’s *Organon*. The Parisian manuscript was directly copied from the autograph of Ibn Suwār’s edition, to which the versions of the *Isagoge*, *Rhetoric* and *Poetics* were subsequently added. The *Rhetoric* was copied by Ibn al-Samḥ (d. 418/1027), another member of the Aristotelian circle of Baḡdād, while the *Poetics* was inserted by an anonymous scribe from an unknown model. For the *Isagoge* the colophon simply mentions a collocation with a copy of Yaḥyā ibn ‘Adī, hence it has been speculated that it was copied from Ibn Suwār’s edition.⁹⁶

C. Burnett (cur.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 23), 19–28; Id., *Les traductions du syriaque*, in J. Hamesse (cur.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs methodes. Actes du Colloque international organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture” (Eric, 30 septembre – 6 octobre 1999)*, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et Études du Moyen Âge, 18), 19–49; G. Endress, ‘One-Volume Libraries’ and the Traditions of Learning in Medieval Arabic Islamic Culture, in M. Friedrich - C. Schwarke (cur.), *One-Volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts*, De Gruyter, Berlin 2016 (Studies in Manuscript Cultures, 9), 171–205, 185–188.

95. G. Endress - C. Ferrari, *The Baghdad Aristotelians*, in Rudolph - Hansberger - Adamson (cur.), *Philosophy in the Islamic World*, vol. 1, 421–525.

96. For this theory see Georr, *Les Catégories d’Aristote*, 13, followed by Hugonard-Roche, *Une ancienne « édition » arabe*, 142; Id., *Sur la réception syriaque et arabe de l’Isagoge de Porphyre (corpus, réseaux d’énoncés, doctrine)*, « *Medioevo* », 43 (2018), 73–122, 110. Endress holds that the Arabic version of the *Isagoge* may have been transcribed by Ibn al-Samḥ, see Endress, ‘One-Volume Libraries’, 185.

The Arabic version of the *De interpretatione* preserved in the manuscript adheres closely to the original and renders accurately the example of Homer: *Awmīrūs mawǧūdun šā'iran*.⁹⁷ Starting from this reliable translation the passage has been commented on in various ways by Arabic philosophers. We have three major works at our disposal, which are directly related to this Aristotelian treatise: a lemmatic commentary by al-Fārābī, the section devoted to *al-'ibāra* in the part on logic of *Kitāb al-šifā'* by Ibn Sīnā (d. 427/1037) and Ibn Rušd's *Middle Commentary*. None of these authors omit the reference, but rather they incorporate it into their writings with different solutions.

In Fārābī's lemma-by-lemma explanation the name of Homer is not only maintained but reiterated over and over again. The philosopher lingers on the example because it sets the stage for a question of central importance in his thought: the absence in Arabic of a verb that can perform the same array of functions as the Greek τὸ εἶναι and the ambiguity of one of the Arabic terms that render it, *al-mawǧūd*.⁹⁸

For example, if you say 'Homer is something' – substitute for something what you like from among the attributes that can be ascribed to Homer and let it be that you say 'Homer is a poet' – you have, then, used 'poet' to qualify 'is' and made a combination of the two which it is true to predicate of Homer today. For it is true of Homer today that he is a poet. There is no opposition to 'poet' in 'is' and no opposition to 'is' in 'poet'. Is it, then, true to say today of Homer that he is, without qualifying it as is something – or is it not true? Indeed, not; for Homer perished a long time ago.

The reason why it is false that we have predicated 'mawǧūd' of Homer only accidentally because what we have said is that he 'is a poet', but we have not predicated 'mawǧūd' of Homer himself. That is to say, we did not mean, in saying mawǧūd, to convey the existence of Homer's self. What we meant to convey is his being a poet, his status of being a poet. It is sound to report to him the status of being a poet, no matter whether he is alive or has perished.

97. Aristūṭālīs, *Mantiq Aristū*, ed. 'A. Badawī, vol. I, Dār al-Qalam, Beirut 1980, 121.

98. See F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar NY 1982, 13-16 (for the root *wǧd*); but also 31-41; C. Martini Bonadeo, *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba*, «Studia graeco-arabica», 2 (2012), 303-319.

Mawjūd here is used to connect the predicate, not to signify the existence of <Homer> himself.

[...]

Is (found) imagined can be used to signify two meanings. Either, ‘is found’ is used as a connective hyparctic verb. In this case, we mean to say, as it were, ‘Homer is [*huwa*] imagined’ but use the phrase ‘Homer is found [*yūjad*] imagined’. Or, we mean to say ‘his existence is only in our imagination’. In neither case is it true to say of him that he ‘is found’ without qualification. It is false both when ‘is found’ is used as a hyparctic verb and when it is used to express that his picture exists in the imagination.⁹⁹

The topic is also taken up in the *Kitāb al-ḥurūf*, an eclectic work by al-Fārābī addressing different issues about rational thinking, logic and philosophy of language.¹⁰⁰ The first section contains an extensive examination of the term *al-mawḡūd* as well as the concept of *being* it expresses and the distinction between its various meanings (chapters 80-103). According to al-Fārābī’s classification, *al-mawḡūd* is a derivative of *al-wuḡūd* and *al-wiḡdān*, being the passive participle of the trilateral verb *waḡada*, “to find”. Furthermore, it is a transferred term (*al-ism al-manqūl*), since it conveys the original and common sense – “to be found” –, as it is understood by ordinary people, and a more recent technical use – “to be” –, employed in the philosophical science and corresponding to the Greek *astin* (ἔστιν). After analysing the apparent ambiguity of the verb due to its dual use and the implications of its derivative nature, al-Fārābī runs through the different senses of *al-mawḡūd*, partially resumed from Aristotle’s *Metaphysics* Δ 7.¹⁰¹ One of the most original aspects of al-Fārābī’s analysis is his being aware that Arabic language lacks a verb performing the copulative function – besides the existential

99. Arabic text: W. Kutsch - S. Marrow (cur.), *Šarḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūṭālīs fī l-‘ibāra*, al-Maṭba‘a al-kāṭūlikiyya, Bayrūt 1960 (Recherches Publiées sous la Direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 13), 160-162; Engl. transl. in F.W. Zimmermann, *al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s “De Interpretatione”*, Oxford University Press, London 1981 (Classical and medieval logic texts), 155; 157 (italics of Zimmermann’s translation).

100. For an introduction: S. Menn, *al-Fārābī’s Kitāb al-Ḥurūf and his Analysis of the Senses of Being*, « Arabic Sc. Philos. », 18:1 (2008), 59-97, 60-71; Rudolph, *Abū Naṣr al-Fārābī*, 547-549.

101. See Menn, *al-Fārābī’s Kitāb al-Ḥurūf*, 71-84.

one – that ἔστιν has in Greek and other synonyms have in Persian, Syriac and Sogdian. Commonly Arabic syntax does not require a tenseless copula, namely a verb in the present tense that joins the subject to the predicate, except for some ambiguous contexts in which the predicate might be taken as an attribute of the subject. In those cases, the correlation between subject and predicate is not expressed through a hyparctic verb, but through the personal pronoun *huwa* (third person singular masculine) or *hiya* (third person singular feminine). To cover the polysemy of the Greek τὸ εἶναι Arabic translators and philosophers adopted *al-mawǧūd*, expanding its original semantic area and making it a central term in the philosophical vocabulary.¹⁰² In chapter 101 al-Fārābī inspects the use of *al-mawǧūd* as copula and explains that its function is merely logico-syntactical without any semantical connotation: the copula is the linguistic link between two elements of the sentences, but does not tell anything about them.¹⁰³ Here the mention of Homer comes up again:

Al-mawǧūd is used in another way beyond those already mentioned, viz. as conjunction (copula) of the predicate with the subject in affirmative propositions. This expression and its meaning connect the predicate to the subject, and it follows the affirmation of something about something else. The result is this kind of combination of the existing beings (*mawǧūdāt*) with each other, so that *al-mawǧūd* indicates the affirmation and *ǧayr al-mawǧūd* indicates the negation. If we say for instance 'Zayd is just', it does not mean the essence of either of them, per se or accidentally, nor that the essence of one or both of them, that is outside the self, is what is described by being just. Since this combination in the answer is also what does not have an essence outside the self, it is true to say 'Homer is a poet'. It is true because what *al-mawǧūd* means here is different from the meanings of *al-mawǧūd* that have been previously defined. On the contrary it is an expression in which is implied a subject of a predicate or a predicate of a subject – in a word two things so combined.¹⁰⁴

102. More detailed analysis in Zimmermann, *al-Farabi's Commentary*, cxxx-cxxxiii; Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, 46-51; 63-66; Martini Bonadeo, *Il concetto di 'essere', passim*, 315 nota 37 for further bibliography.

103. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, 51.

104. al-Fārābī, *Alfarabi's Book of letters*, ed. Mahdi, 125-126. The last lines have been translated and commented on in Zimmermann, *al-Farabi's Commentary*, xxxv.

In the comprehensive examination of logic that Ibn Sīnā sets forth in his *Kitāb al-šifāʾ*, this passage – including the mention of Homer – is preserved:

As for what is not [internally] opposed but has its separate [components] false, nevertheless, when we say now, where Homer has already died, that Homer is existent (as) a poet, and that Homer is a poet, that is true. When it is said that Homer is or (is) existent, that is false. [...] As for the example given with Homer, the mistake is obvious. That is because the expression ‘he is existent’ is taken in that statement whose predicate is composite inasmuch as it is a copula, while the copulae in the judgement of particles do not have the signification they have in themselves as you have learned. [...] So, if ‘existent’ is not taken (as) a copula, but is taken (as) significative of a sense so that it is as if he is saying: Homer is the existent (thing), which existent (thing) is a poet, the statement is false separately and in combination after the death of Homer. [...] After all of this we have learned from them that the ‘thing’ is not predicated of the non-existent. We know that, when we say (that) Homer is a poet, it is not true in the sense that Homer is a thing characterized as being a poet, but rather that the phantasm of Homer is characterized as being a phantasm imagined of Homer, where it is true to connect to it the sense ‘is a poet’. That is, he is an existent phantasm having the characteristic that, when the phantasm of past time is connected with it, and when the sense of poet is connected with it, it [‘was a poet’] is true of him.¹⁰⁵

In contrast to al-Fārābī and Ibn Sīnā, Ibn Rušd reveals a looser reception of Aristotle’s wording and indeed conceals the name of the Greek poet behind his Arab double:

The second condition is that the qualification not be predicated of the subject accidentally – namely, for the sake of something else – but essentially – for its own sake. For when it is predicated accidentally in this manner, it is false when taken uncombined – like our saying “Imru’ al-Qais is a poet” or “is imagined”. For if this is taken uncombined and it is said “Imru’ al-Qais is”, it is false since he is now non-existent. The reason

105. Ibn Sīnā, *al-Šifāʾ*, vol. 1, 3, *al-Mantiq al-ʿIbārā*, ed. M. al-Ḥuḍayrī, pref. and rev. I. Madkūr, Al-Ḥayʾa l-miṣriyya al-ʿĀmma li-l-kitāb, Cairo 1970, 100; 109-110; Engl. transl. in A. Bäck (cur.), *al-ʿIbārā. Avicenna’s Commentary on Aristotle’s De Interpretatione. Part One and Part Two*, Philosophia, München 2013 (Analytica Liber Conversus), 126; 134-135; see also IX-XXI.

for that is that the utterance “is” in our sentence is predicated of Imru’ al-Qais with respect to him being imagined or a poet, not as a primary predicate for its own sake, that is, without qualification and our saying of him that he “is” is taken in this respect, it is possible for it to be true of the non-existent.¹⁰⁶

Eventually, we shall consider another parallel example involving Homer, offered by the textual tradition of *al-Īsārāt wa-l-tanbihāt* (*Pointers and reminders*), a late work by Ibn Sīnā. This philosophical *summa* consists of a concise exposition of Ibn Sīnā’s thought – notably *Logic*, *Physics* and *Metaphysics* – in terms of laconic indications and remarks on prominent subjects already handled by his predecessors and contemporaries and familiar to advanced students.¹⁰⁷ *Al-Īsārāt* has been exceptionally translated into Syriac by Barhebraeus,¹⁰⁸

106. Ibn Rušd, *Talḥīs kitāb al-‘ibāra = Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s De Interpretatione*, ed. M. Qāsim - C.E. Butterworth - A.‘A. Harīdī, *Al-Hay’a l-miṣriyya l-‘amma li-l-kitāb, Al-Qāhira* 1981 (Šurūḥ Ibn Rušd li-kutub Aristū; al-uṣūl al-‘arabiyya talḥīs kutub Aristū fi l-mantiq, 3), 104 = Ibn Rušd, *Talḥīs mantiq Aristū*, ed. Ğ. Ğihāmī, vol. 2/3, *Kitāb Qāṭiġūriyās wa bārī arminās aw kitāb al-maqūlāt wa l-‘ibāra*, Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrūt 1992², 114-115. A review of the critical editions in E. Meyer, *Der mittlere Kommentar des Averroes zur aristotelischen Hermeneutik. Bericht über die vorliegenden Editionen*, «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 1 (1984), 265-287. Engl. transl. (slightly modified) in C.E. Butterworth, *Averroes’ Middle Commentaries on Aristotle’s Categories and De Interpretatione*, Princeton University Press, Princeton NJ 1983, 167.

107. Ibn Sīnā, *Livre des directives et remarques. Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon*, Comm. Internat. pour la Trad. des Chefs-d’oeuvre/Vrin, Beyrouth/Paris 1951, 68-69. For a wider survey of the text: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works, including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works*. 2nd, rev. and enlarged ed., Brill, Leiden 2014 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 89), 155-159; for the “indicative method”, 346-350.

108. A preliminary study of the text in G. Furlani, *La versione siriana del «Kitāb al-īṣārāt wa-tanbihāt» di Avicenna*, «Rivista degli Studi Orientali», 21:1 (1945), 89-101, viz. a codicological description and a partial transcription of the only witness known at that time, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. sir. 191, bearing Barhebraeus’ version in ff. 1^r-86^v. A more recent and complete survey is offered in H.G.B. Teule, *The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebraeus’ Translation of Avicenna’s kitāb al-īṣārāt wa l-tanbihāt. First Soundings*, in J.J. van Ginkel - H.L. Murre-van den Berg - T.M. van Lint (cur.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Peeters, Leuven 2005 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 134), 166-184 and Takahashi, *Barhebraeus: a Bio-bibliography*, 265-267.

whose *corpus* bears a strong Avicennan component represented by both direct translations of Ibn Sīnā's works and a general dependency on the latter's thought in his own philosophical writings.¹⁰⁹

In the last of the ten chapters, or methods (*muhūḡ*), of the logic section of the *Pointers and reminders*,¹¹⁰ the philosopher mentions Imru' l-Qays to describe two sorts of error in the premises, which produce fallacious syllogisms (*al-qiyāsāt al-muḡāliṭiyya*).¹¹¹ These errors result from division and composition and are due to linguistic flaws in the construction of the terms of the syllogism. The subject clearly stems from chapters 4 and 20 of the *Sophistical Refutations*, where Aristotle sets out, in the former, the linguistic fallacies resulting from composition and division and, in the latter, their solution. But Ibn Sīnā leads his analysis referring to an example that does not find correspondence in Aristotle's original.¹¹² The first type of fallacy he describes is caused by an improper division of a proposition, based on the false assumption that a statement which is true in its original composition is also true whenever split into its single elements. Thus, if the statement «Imru' l-Qays was a poet» (*kāna Imru' l-Qays šā'iran*) is held to be true, it is erroneous a) to take «Imru' l-Qays was» separately (*mufradan*) and assume it is true; b) to take «Imru' l-Qays, who is dead, is a poet» (*[anna] Imra' l-Qays al-mayyita šā'irun*), by isolating (adverb *mufradan*) it

109. H. Takahashi, *The Reception of Ibn Sīnā in Syriac. The Case of Gregory Barhebraeus*, in D.C. Reisman - A.H. Al-Rahim (cur.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden/Boston 2003 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 52), 249-281.

110. A general study of the section on logic is offered by T. Street, *Avicenna on the Syllogism*, in P. Adamson (cur.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 48-70.

111. For the following passage I have relied on the editions Ibn Sīnā, *Le livre des théorèmes et des avertissements Texte arabe*, ed. J. Forget, Brill, Leiden 1892, 87-88 = Ibn Sīnā, *al-Īsārāt wa l-tanbīhāt li-Abī 'Alī ibn Sīnā*, ed. S. Dunyā, *Ma'a šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, vol. I, Dār al-Ma'ārif, Miṣr 1973³, 500-501. The text has been translated into English in Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions. Part one: Logic. Translated by S.C. Inati*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984, 159 and into French in Ibn Sīnā, *Livre des directives et remarques*, transl. Goichon, 242-243.

112. On the other hand, Avicenna resumes Aristotle's example (*SE 166a³³⁻³⁴*) about five, that, being three plus two, is at the same time even and odd.

from the verb *kāna*, and infer that «the dead is a poet». ¹¹³ The example that Ibn Sīnā formulates to describe the problem of division appears to be less effective than the analogous references that we found in chapter 11 of the *De interpretatione* and its Arabic commentary tradition. The use of *kāna* (“was”) instead of *mawǧūdun* (“is”) makes less evident the problematic contrast between the predication “to be a poet”, on the one hand, and the attribution of the isolated form of the verb to be – with an existential meaning – to a dead person, on the other. Indeed, the philosopher feels the necessity to add the adjective *al-mayyita* (“the dead”) to clarify the statements. An interpretation of Ibn Sīnā’s argument is offered by al-Ṭūsī, who explains in its commentary on *al-Īsārāt*: «If it is true to say “Imru’ l-Qays was a poet” (*[anna] Imra’ l-Qays kāna ša’iran*), then it is assumed to be true saying “Imru’ l-Qays was” (*Imru’ l-Qays kāna*) and “Imru’ l-Qays is a poet” (*Imru’ l-Qays ša’irun*). This occurs because the predicate in the first case is our saying “was a poet”, by composition, and it is assumed to be true also predicating each of the expressions “was” and “poet” by division. But it is true only the first [statement]. For the expression “was” in it is incomplete, being a part of the predicate, and the compound proposition signifies

113. I do not follow the Arabic text of Forget and Dunyā, who print: «iḍa ṣaḥḥa an yaqūla kāna Imru’ l-Qays ša’iran mufradan ṣaḥḥa anna Imra’ l-Qays kāna mufradan wa-anna Imra’ l-Qays al-mayyita ša’irun mufradun». See Ibn Sīnā, *Le livre des théorèmes*, ed. Forget, 87 and Ibn Sīnā, *al-Īsārāt*, ed. Dunyā, 500. The English translation by Inatī («Imru’ l-Qays is a unique poet») and the French one by Goichon («Imru l-Qays était un poète unique») are based on this Arabic text. Rather, the first *mufradan* should be deleted – in fact, as it is confirmed by Dunyā’s edition, it is not attested by all the manuscripts of *al-Īsārāt* –, the second *mufradan* is adverbial, whereas the final *mufradun* should be corrected into the adverbial *mufradan*. My assumption is based not only on the correlation with *Int.*, 21a²⁵⁻²⁷, from which the example takes its cue, but also on the evidence of al-Ṭūsī’s comment to the passage and on Barhebraeus’s Syriac translation of *al-Īsārāt*. In his commentary on *al-Īsārāt* – written as a critical response to the commentary on the same work by Faḥr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) – Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) makes use of the noun *ifrād*, clearly derived from an adverbial *mufradan*, while he never mentions the expression “unique poet”; for the text see my English translation *infra* and note 114. Furthermore, in the Syriac version by Barhebraeus the first *mufradan* is not translated – a confirmation that is either an interpolation or even a gloss later inserted in the text – while the second *mufradan* as well as *mufradun* are rendered with the adverb *lhudā’it*.

that he was a poet in the past. The second [statement] is not true. For it isolates the expression “was”, which signifies that it is taken as complete, being a predicate itself, as if someone said “Imru’ l-Qays existed” (*ḥaṣala Imru’ l-Qays*). It is not true the third [statement]. For it omits the expression “was”, which signifies that it was taken as copula to indicate nothing else but the mere conjunction, while the predicate is just the poet. Then the distinction between our saying “was a poet” (*kāna ša ‘iran*) and our saying “is a poet” (*huwa ša ‘irun*) concerns this assumption. It follows that “the poet” is predicated of Imru’ l-Qays, who does not exist (*laysa bi-mawǧūdīn*) now, because the dead simply does not exist (*lā yūǧadu*), –aside from the fact that “he is a poet” (*an yūǧada ša ‘iran*)». ¹¹⁴

The text of *al-Iṣārāt* continues with the remark that also the composition yields fallacy. For instance, “Imru’ l-Qays is a poet” and “he is good” are true, but it is not equally true to say by composition that “he is a good poet”, meaning that he is good at poetry. ¹¹⁵

The assonance with *De interpretatione*, II, 21a²⁵⁻²⁷ is clear ¹¹⁶ and made even more explicit by the use of the name of Imru’ l-Qays, the Arab Homer, as reference. What is crucial for our purposes is the outcome of these examples in the Syriac version. Barhebraeus substitutes tacitly and systematically the name Imru’ l-Qays with *Amiros* and the predicate *šā ‘ir* with *po ‘itā*, transliteration of the Greek ποιητής. ¹¹⁷ In this case the adaptation process direction is reversed, a result that deserves a special attention. By changing the text, Barhebraeus seems to reveal that his readers were more familiar with Homer than with the name of the first Arab poet, with the consequent need of adapting the allusion to the culture of

114. Al-Ṭūsī’s text has been published in Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*, ed. Duniyā, 500-501.

115. Ibn Sīnā, *Le livre des théorèmes*, ed. Forget, 88 = Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt*, ed. Duniyā, 502.

116. The association of these chapters of *Sophistical Refutations* and chapter II of *De interpretatione* is already spelled out by Aristotle who resumes the same example of the ‘good cobbler’ in *Int.*, 20b³⁵⁻³⁶; 21a¹⁴⁻¹⁵ and *SE*, 177b¹⁴⁻¹⁵.

117. This feature has been already pointed out in Teule, *The Transmission of Islamic*, 179. Given that the Syriac version by Barhebraeus remains unpublished, I inspected only a sample of the manuscripts catalogued by Takahashi, *Barhebraeus: a Bio-bibliography*, 266-267, notably those that have been digitised: ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. sir. 191 f. 85^r; ms. Paris, Bibliothèque Nationale, syr. 249 f. 28^v.

the new public and substituting it with a suitable equivalent. After all, the scholastic *curriculum* of the Syriac intellectual *élites* involved, for a long time, reading a number of Greek authors, among which Homer occupied a prime position. Homeric poems formed the textbook for teaching Greek language and grammar already in the Greek educational pattern established in the Hellenistic period. Notably, they became the keystone of the ἐγκύκλιος παιδεία, the school system's secondary level, aimed at providing basic knowledge in the arts of the *trivium* and the *quadrivium*, but mainly centred on the teaching of grammar and rhetoric.¹¹⁸ Once this education model of Hellenistic mould was transferred to the cultural centres of Syria and Mesopotamia under the Roman control, the practice of learning Greek through Homeric verses was inherited by the Syrian intellectual *élite*. From the 8th century, when learned people were no longer bilingual and the knowledge of Greek was declining, Greek influence was still so active on the Syrian *milieu* that the teaching of technical grammar and rhetoric in Syriac was conducted according to the Greek fashion. This hypothesis has been considered by John Watt,¹¹⁹ who concludes: «it is not unreasonable to deduce, from the evidence in Antony's *Rhetoric* of the study of Homer and other pagan and Christian poetry and oratory, that the core of the grammarian's teaching, the reading and explanation of "classical" literature, also became in some form part of Syriac education. We may conclude with some confidence that poetry, grammar, and rhetoric, i.e., the literary side of the *enkyklios paideia*, was fostered in certain circles among the Syrians, at least to the time of Antony of Tagrit, and its basic structure still survived in the time of Bar Shakkō».¹²⁰ Bearing in mind that the latter died in

118. J. Christes - R. Bau, *School*, in H. Cancik - H. Schneider (cur.), *Brill's New Pauly*. Engl. ed. by C.F. Salazar. Brill Reference Online, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1105150. First published online: 2006; J. Christes, *Enkyklios paideia*, in Cancik-Schneider (cur.), *Brill's New Pauly*. Engl. ed. by Salazar. Brill Reference Online, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e330600. First published online: 2006.

119. Watt, *Grammar, Rhetoric and the Enkyklios Paideia*, 45-71. See also: Gutas, *Reception, Syriac and Arabic*.

120. Watt, *Grammar, Rhetoric and the Enkyklios Paideia*, 63-64.

1241, when Barhebraeus was 15, we can easily assume that Homer was better known to the readers of the Syriac version of *al-Iṣārāt* than Imru' l-Qays, who was never included in the syllabus.

5. ADAPTATION: THE CASE OF IBN RUŠD'S
MIDDLE COMMENTARY ON ARISTOTLE'S RHETORIC

The excerpts from Ibn Sīnā's *al-Iṣārāt* and Ibn Rušd's *Middle Commentary on the De interpretatione* testify how the *falāsifa* may interpret and remodel Homer's authority. But the substitution of Homer's name with Imru' al-Qays is only a tiny example of adaptation. Over the course of time, Arabic readers of the Aristotelian *corpus* perceived the Homeric examples contained therein as less pregnant and explicative because the meaning that could have been conveyed in the original context had largely become lost in translation. Moreover, the fact that poetic references were commonly rendered word by word or even misinterpreted complicated the work of Arabic-speaking authors who could barely understand their meaning without a comparison with the Greek text. This issue emerges in commentaries based on a close analysis of Aristotle's wording and mostly in Ibn Rušd. The chronological and geographical distance that separates the latter from both the Greek originals and their Arabic versions increases the need for adaptation of alien cultural references. Though it is not possible to trace a systematic trend, one may observe several cases in which Homeric quotations that were no longer comprehensible to Arabic readers are dropped or tacitly modified.

A wide articulation of this strategy is displayed in Ibn Rušd's middle commentaries, or paraphrases, in which the philosopher aims to restore Aristotle's true reasoning and intention through a detailed survey of the text. As emerges from the introductory statements of Ibn Rušd's commentaries, the paraphrase is an exposition (*talḥīṣ*) of Aristotle's doctrine concerning a specific sphere of philosophy, with the purpose of acquiring (*taḥṣīl*) its main notions. In accordance with this fundamental assumption, the scope of paraphrases differs from that of both short commentaries – epitomes that reproduce the text in a condensed form, abstracting (*taḡrīd*)

its theoretical assertions – and from that of long commentaries, which are meant to discuss the text phrase by phrase, following Aristotle's wording as closely as possible.¹²¹ If the *verbatim* approach of the latter restricts the tendency to modify the original, the conciseness of the summary, on the other hand, excludes concrete references.

The *Middle Commentary on the Rhetoric* is particularly suitable for our investigation, providing good examples of Ibn Rušd's interventions on Aristotle's wording and its textual tradition being quite linear.¹²² Moreover, since the middle of the 20th century, remarkable studies have been conducted on the Arabic reception of the *Rhetoric*¹²³ and we can rely on the rigorous critical edition of the Arabic version published by Malcolm Lyons in 1982¹²⁴ as well as on the 2002 three volume critical edition with French transla-

121. A fundamental analysis of the definitions and features of Arabic commentaries in D. Gutas, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Burnett (cur.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, 38-43; on this aspect also: S. Harvey, *Averroes' Use of Examples in his Middle Commentary on the Prior Analytics, and Some Remarks on his Role as Commentator*, «Arabic Sc. Philos.», 7:1 (1997), 91-113, 91-94. See the conclusion (3.19.5) of the *Middle Commentary on the Rhetoric*: Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique*, ed. Aouad, vol. II, 352.

122. I preferred to focus my analysis on the *Rhetoric* rather than on the *Poetics*, because the latter – despite containing a great number of references to Homer and Ibn Rušd's *Middle Commentary* on this work displays several cases of adaptation – has an highly problematic Arabic tradition, which inevitably complicates any study related to it.

123. The bibliography is boundless: M. Aouad, *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe*, in R. Goulet (cur.), *DPhA*, vol. I, *Abam(m)on à Axiothéa*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1989, 455-572; J. Watt - M. Aouad, *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe (compléments)*, in R. Goulet (cur.), *DPhA, Supplément*, Éditions du C.N.R.S., Paris 2003, 219-223. A fairly recent survey can be found in 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), *passim*, in particular 39-61; 181-204 (with bibliography); U. Vagelpohl, *Reading and Commenting on Aristotle's Rhetoric in Arabic*, in B.D. Schildgen - R. Hexter (cur.), *Reading the Past across Space and Time. Receptions and World Literature*, Palgrave Macmillan US, New York 2016, 165-184. In addition, reference should be made to the series of studies carried out by Frédérique Woerther, especially concerning the Arabic-Latin tradition of the *Rhetoric*.

124. An examination of the two editions of the Arabic version in E. Panoussi, *The Unique Arabic Manuscript of Aristotle's Ars Rhetorica and its two Editions published to date by 'Abdurrahmān Badawī and by M[alcolm] C. Lyons*, in S.J.D. Āshṭiyāni - H. Matsubara - T. Iwami - A. Matsumoto (cur.), *Consciousness and Reality. Studies in Memory*

tion, introduction and commentary of Ibn Rušd's *Tālhīṣ* on the *Rhetoric* by Maroun Aouad.

Ibn Rušd completed his *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric* in 1175,¹²⁵ having at his disposal an Arabic version of the Greek text and some representatives of the preceding Arabic commentary tradition. In particular he claims having used two commentaries, one incomplete but satisfactory – the *Long commentary on the Rhetoric* by al-Fārābī –,¹²⁶ the other deemed by him unsatisfactory despite being complete – identified with the section about the *Rhetoric* of Ibn Sīnā's *Kitāb al-šifā'*.¹²⁷ Historical data and textual

of Toshihiko Izutsu, Brill, Leiden 2000 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 38), 233-250.

125. Ibn Rušd had already composed by 1159 a short commentary on the *Rhetoric*, that has been edited and translated into English in Ibn Rušd, *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, ed. and transl. C.E. Butterworth, State University of New York Press, Albany NY 1977. The text, in view of what has been said about the scope of short commentaries, does not provide any illustrative example of adaptation of Homer's authority and revolves mainly around *Rh.*, A 2.

126. Al-Fārābī's *Šarḥ kitāb al-ḥaṭāba li-Aristūṭālīs* is lost in Arabic, except for some fragments attested by Ibn Riḍwān (d 453/1061 or 460/1068) and studied by Aouad (see Watt-Aouad, *La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe*, 220). The first section, containing the prologue, the lemma *Rh.*, 1354a¹⁻⁴ and the corresponding comment, survives in the Latin version, *Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex glossa Alpharabi*, completed by Hermannus Alemannus around 1256. From a remark of the Latin translator we learn that the *Long Commentary* concluded with the end of *Rh.*, Γ 9. Al-Fārābī composed also a *Kitāb al-ḥaṭāba* (*Book of Rhetoric*), which is preserved. It is a brief exposition of the main notions of rhetoric, chiefly centered on the topics of the first chapters of Aristotle's *Rhetoric* Book I and following the structure of *Rh.*, A 2. Both works have been edited in al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique. I. Kitāb al-ḥaṭāba. II. Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex glossa Alpharabi*, ed. J. Langhade - M. Grignaschi, Dar el-Machreq, Beyrouth 1971.

127. For the two commentaries mentioned by Ibn Rušd: M. Aouad - M. Rashed, *Commentateurs «satisfaisants» et «non satisfaisants» de la Rhétorique selon Averroès*, in G. Endress (cur.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Brill, Leiden/Boston/Köln 1999 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 31), 83-124; Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad, vol. I, *Introduction générale*, Vrin, Paris 2002 (Averrois Opera, Ser. A, Averroes Arabicus, 17), 26-50. The *Rhetoric* of *Kitāb al-šifā'* has been edited in Ibn Sīnā, *al-Šifā'. al-Mantiq*, vol. 4/8, *al-Ḥaṭāba*, ed. M.S. Sālim, pref. and rev. I. Madkūr al-Maṭba'a l-amīriyya, Cairo 1954; since Ibn Sīnā tends to omit Greek poetic references rather than replace them with Arabic equivalents, this source has been excluded from the present study.

correspondences confirm that the Arabic version which Ibn Rušd had access to is the same one that reached us.¹²⁸ But the Andalusian philosopher's copy was seemingly more complete than ours, whose text is often unreadable due to extensive lacunae and material damages. Indeed, the unique extant translation of the *Rhetoric* survives in an ancient testimony, namely the aforementioned ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ar. 2346, and was copied from Ibn al-Samḥ's edition. Neither the colophon nor the apparatus of notes that accompany the text supply information on the identity of the translator. On the other hand, the *Fihrist* by Ibn al-Nadīm attests to the existence of three different versions of *al-rīṭūrīqā*, that – as he points out – means *al-ḥaṭāba*: an anonymous old version (*naql qadīm*), a translation by Ishāq ibn Ḥunayn and another one by Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh al-Nāqid (d. circa 940).¹²⁹ Based on the lexical and stylistic peculiarities of the Arabic text Badawī, followed by Heinrichs and Lyons,¹³⁰ identified the *codex unicus* version with the ancient version named by Ibn al-Nadīm.¹³¹ A general consensus of the scholars has been formed around this hypothesis, after new evidence emerged from the examination of margin notes to the Arabic text and from a closer inspection of the style of translation. The Arabic version purportedly dates back to the late Umayyad period, at the very start of the translation ac-

128. Concerning the Arabic version at our disposal, Lyons (Aristoteles, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version. A new edition, with commentary and glossary*, ed. M.C. Lyons, vol. I, Pembroke Arabic Texts, Cambridge 1982, i) states: «it unquestionably represents the text used by Ibn Rushd». See also Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad, vol. I, 2.

129. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Sayyid, vol. 2/1, 164-165 = Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Flügel, 250 = Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Tajaddud, 310. Engl. transl. in Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, 601-602.

130. Aristūṭālīs, *al-Ḥiṭāba. al-tarḡama l-'arabiyya l-qadīma*, ed. 'A. Badawī, Wakālat al-maṭbū'āt, al-Kuwayt 1979, j = vii, who first talked of a 'pre-Ḥunayn stage' (*qabla 'aṣi Ḥunayn*); W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik. Ḥāzīm al-Qarṭāḡannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*, Steiner Komm., Wiesbaden 1969 (Beiruter Texte und Studien, 8), 51; Aristoteles, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, ed. Lyons, vol. I, i-ii.

131. It is still debated whether the Arabic version is based on a Syriac intermediary or derives directly from the Greek text. See Aouad, *La Rhétorique*, 457-458; Panoussi, *The Unique Arabic Manuscript*, 234-235; Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East*, 60-61.

tivity and prior to the establishment of Ḥunayn ibn Ishāq's circle. It shows an extremely literal rendering of the Greek, whose interpretation is complicated by obscure transliterations and misunderstandings. Thus, Ibn Rušd's exegesis consisted first in deciphering the Arabic text and then in making Aristotle's arguments understandable to his public. For this purpose, whenever necessary, he introduces allusions to Arab-Islamic culture, including quotations from Arabic poets in place of references to Greek poetic heritage.

I selected three examples that show how Ibn Rušd intentionally replaces Homeric references with different Arabic equivalents and reveal that the analogy with Imru' al-Qays is crucial in theoretical terms but not binding on a practical level. The process of adaptation is driven by a variety of reasons, either by the declared intention to marginalise Homer in the name of proper Arabic authorities or by the need to compensate the shortcomings of the Arabic version on which Ibn Rušd relied.

The present inquiry is necessarily incomplete, having been based on a sample of references, all extracted from a single work by Ibn Rušd and without having taken into account those cases in which the poetic quotations are preserved. Furthermore, it should be noticed that the practice of substitution is neither confined to Homer nor to poetic references: a number of poets, as well as allusions to other aspects of Greek culture, are subjected to an analogous treatment.¹³²

1. Chapter Γ II is part of the examination, begun in Γ I, of various aspects of the λέξις, the style of the discourse. Particular attention is paid to the use of metaphors, an element common to rhetorical speech and poetic language, and already defined in chapter 21 of the *Poetics*. Among the characteristics required for a metaphor

132. Aouad points out case by case the passages in which Ibn Rušd modifies the text for cultural reasons. The present analysis relies not only on Aouad's commentary but also on the following commentaries on the Greek text: W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric II. A Commentary*, Fordham University Press, New York 1988; E.M. Cope - J.E. Sandys, *Aristotle: Rhetoric*. Digital edition, vols. II and III, Cambridge University Press, Cambridge 2010; Aristotele, *Retorica*, Intr., trad. e commento di S. Gastaldi, Carocci, Roma 2014.

to be appropriate (ἀρμόττουσα or πρέπουσα) and effective,¹³³ there is the concept of τὸ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, «to set things before the eyes», discussed in this chapter. According to Aristotle “before the eyes” means actuality, showing things in action.¹³⁴ In this respect the philosopher describes in detail Homeric use of vivifying and animating metaphors by providing examples in confirmation of his theory, including the following:¹³⁵

1411b³¹-1412a³

[...] ταχὺ γὰρ λέγει. καὶ ὡς κέχρηται πολλαχοῦ Ὅμηρος, τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς. ἐν πᾶσι δὲ τῷ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκιμεῖ, οἷον ἐν τοῖσδε, “αὐτὶς ἐπὶ δάπεδόνδε κυλίνδετο λάας ἀναιδῆς”, καὶ “ἔπτατ’ οἰστός”, καὶ “ἐπιπτέσθαι μενεαίνων”, καὶ “ἐν γαίῃ ἴσαντο λιλαιόμενα χροὸς ἄσαι”, καὶ “αἰχμῇ δὲ στέρνοιο διέσσυτο μαιμῶσα”.

[...] and it means quickly. And as Homer often, by making use of metaphor, speaks of inanimate things as if they were animate; and it is to creating actuality in all such cases that his popularity is due, as in the following examples: “Again the ruthless stone rolled down to the plain”, “The arrow flew”, “[The arrow] eager to fly [towards the crowd], “[The spears] were buried in the ground, longing to take their fill of flesh”, “The spear-point sped eagerly through his breast”.

فأما الخفة في المقال فالتى قد يستعملها اوميروس كثيرا حيث يجعل التغيير في كل شيء بلا نفسانيات ويسدده نحو الفعل، وذلك كما يقول: وأما في هذه ومن الراس، ومن بعد وأنه * سد * الحجر في القاع العميق، وهز ربحه ثم رمى فلم يقصر، وأما اولئك فكانوا قياما على الأرض قد مسحوا اجسادهم بالدهن، وأنه ركز السيف في صدره فلم يرث لابن أمه.

133. Already defined in *Rhetoric* Γ 2 and 10; see *Rh.*, 1405a¹⁰⁻¹².

134. «A state of realized action (or activity)» (Cope - Sandys, *Aristotle: Rhetoric*. Digital edition, vol. II, 125).

135. Greek text: Aristoteles, *Aristotelis Ars Rhetorica recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross, E Typographeo Clarendoniano Oxonii 199710, 167. Engl. transl. in Aristotle, *The “Art” of Rhetoric, with an English translation by* J.H. Freese, John Henry, William Heinemann - G.P. Putnam’s Sons, London - New York 1926 (The Loeb Classical Library), 407. The phrase ταχὺ γὰρ λέγει is expunged in Freese’s Greek text and consequently not translated by the scholar. The brief note explains the meaning of ἄξαντες, “shooting” in the tragedy E., *IA*, 80, a verse quoted by Aristotle in 1411b³⁰. Arabic text: Aristoteles, *Aristotle’s Ars Rhetorica. The Arabic Version*, ed. Lyons, vol. I, 203; see 386-387.

The fluency of the speech¹³⁶ is what Homer often employs where he sets the change [*sc.* metaphor] in everything (that is) devoid of vital faculties and directs it towards actuality, as when it is said: in these things from the summit and afterwards and that <...> the stone in the low plain. He shook his spear and threw it, and it did not fall short. Those were buried in the ground anointing their bodies with oil. He stuck the sword in his breast and did not mourn for his mother's son.

The five quotations are respectively: *Od.*, λ 598, *Il.*, Δ 125,¹³⁷ *Il.*, Δ 126, *Il.*, Λ 574, *Il.*, Ο 542. The verse from the *Odyssey* is a part of the description of the punishment of Sisyphus, whom Odysseus met in his *katabasis* into Hades, while Λ 574 and Ο 542 are taken from battle scenes; *Il.*, Δ 125 and 126, instead, refer to the arrow that wounded Menelaus shot by Pandarus, at Athena's urging. The translation of the verses is extremely inaccurate and in places even faulty, as in the case of *λilaióμena χροός ἄσαι* rendered with «anointing their bodies with oil». Faced with the poor quality of the Arabic version Ibn Rušd was forced to emend the text in his commentary:¹³⁸

قال: ومن الجيد في التغيير الذي يكون في الأفعال، أعني إذا وُصفت مغيرة، أن تُجعل الأشياء التي توصف أفعالها، إذا كانت غير متفسسة، متفسسة حتى يُخيل في أفعالها أنها أفعال المتفسسة، وذلك مثل ما كان يفعلهُ أومبرش. وذكر في ذلك مثلات من قوله. وهذا مثل قول المعري:
 توهم كل سابعة غديراً فرّق يشرب الحلق الدخالا
 ومثل قول أبي الطيب:
 إذا ما ضربت به هامة براها وغناك في الكاهل.
 وهذا كثير في أشعار العرب، أعني جعلها الاختيار والإرادة لغير ذوات النفوس.

Aristotle says: what is excellent in the change¹³⁹ that occurs in actions, viz. when they are changed in the description, is to make things, whose ac-

136. Translation of *ταχὺ γὰρ λέγει* of the previous sentence, Aristoteles, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, ed. Lyons, vol. I, 386.

137. Aristotle seemingly quotes from memory, since he confuses the verse *Il.*, Δ 125, ἄλτο δ' ὀϊστός, with the recurring phrase *ἔπτατο πικρὸς ὀϊστός* (*Il.*, Ε 99; Ν 587, 592). According to Morales, the mistake may be read as a later trivialisation occurred in the textual tradition of the *Rhetoric*, while Aristotle had recorded the verse correctly. See Sanz Morales, *El Homero de Aristóteles*, 134-135.

138. Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique*, ed. Aouad, vol. II, 313.

139. In Ibn Rušd's commentary the term change, *taḡyīr*, is polysemic and lends itself to a threefold interpretation, see Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad, vol. I, 176-177. In this context change stands for metaphor,

tions are described, animate, when they are inanimate, so that one would imagine that their actions are actions of animate beings, and this is what Homer does. In this regard Aristotle mentions examples of what he has said. This is like the verse by al-Ma'arrī:

The spear assumed every coat of chainmail to be a pond, so it flapped its wings to drink the interconnected rings.

Like the verse by Abū Ṭayyib:

whenever you hit a head with it [the spear], it cuts it off and sings for you at the nape of the neck.

This is frequent in Arab poets, namely to assign choice and will to inanimate beings.

The commentator operates a transparent strategy of adaptation, through theoretical equivalence and practical substitution. Instead of including the group of quotations in his commentary, he simply informs his readers that Aristotle had selected some Homeric examples that displayed an effective use of metaphors. By omitting his verses, Ibn Rušd makes Homer's presence merely virtual, an abstract source of legitimation. Furthermore, he reports two passages borrowed from Arabic poetry, which he defines as comparable (*mitla*) to those found in Aristotle. The first verse stems from *Siqṭ* (or *Saqṭ*) *al-zand* (*The Tinder Spark*), the major poetic collection of the 'Abbāsīd polymath Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (d. 449/1057);¹⁴⁰ the second verse comes from a panegyric written by the 'Abbāsīd poet Abū Ṭayyib Aḥmad al-Mutanabbī (d. 354/965)¹⁴¹ in honour of his patron, the Ḥamdānīd *amīr* Sayf al-Dawla (d. 356/967), at whose court he lived between 337/948 and 346/957.

2. Book Γ 12 is the final part of the analysis of style (λέξις). Here Aristotle specifies the differences between λέξις γραφική, the lan-

namely changing an object's name by replacing it with another expression, analogously to the definition of metaphor contained in chapter 21 of *Poetics*, 1457b⁶⁻⁹.

140. Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad, vol. III, *Commentaire du Commentaire*, Vrin, Paris 2002 (Averrois Opera, Ser. A, Averroes Arabicus, 17), 402-403; P. Smoor, *al-Ma'arrī*, in C.E. Bosworth et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. V, Brill, Leiden 1986, 927-935.

141. Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, ed. Aouad, vol. III, 403; R. Blachère - [C. Pellat], *al-Mutanabbī*, in Bosworth et al. (cur.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VII, 769-772.

guage of written discourses, and λέξις ἀγωνιστική, the oral language used in debates. If precision is a requirement of the former (ἡ ἀκριβεστάτη), the latter features a strong performance element it shares with acting (ἡ ὑποκριτικωτάτη). For this reason, the agonistic style may admit flaws such as asyndeta and repetitions, which, by contrast, would not be accepted in a written discourse. Concerning the asyndeton Aristotle observes that it contributes to producing vivacity and to speeding up the speech, giving the impression that a great many things are said in a shorter amount of time. Homer (*Il.*, B 671-673) illustrates this stylistic device – combined with anaphora – in presenting Nireus of Sime, who, despite being a minor figure, is brought to the fore by an amplification effect:¹⁴²

1414a²⁻³

τοῦτο δὲ βούλεται ποιεῖν καὶ Ὅμηρος ἐν τῷ
 “Νιρεὺς αὖ Σύμθεν”, “Νιρεὺς Ἀγλαΐης”, “Νιρεὺς ὁς
 κάλλιστος”.
 περὶ οὗ γὰρ πολλὰ λέγεται, ἀνάγκη καὶ πολλάκις εἰρησθαι.

This also is Homer’s intention in the passage
 “Nireus, again, from Syme”, “Nireus son of Agalaia”, “Nireus,
 the most beautiful”;
 for it is necessary that one of much has been said should be often mentioned;

For this passage the comparison with the Arabic version is not possible, since the Parisian manuscript bears a lacuna corresponding to 1412a¹⁶-1415a⁴, due a missing *folio*. But Ibn Rušd read a better-preserved copy as confirmed by his remarks on the repetition of synonyms in sentences where the conjunctions are not used:¹⁴³

ومن هذا النحو هو استعمال الأسماء المترادفة مثل قوله: « أقوى وأقفر ». وذكر أنّ أوميرش كان يستعمل مثل هذا القول محذوف الرباطات.

The use of synonyms is of this kind [of sentences] as in the statement: «it was made desolate and laid waste ». [Aristotle] mentioned that Homer employed an example of this statement by deleting the conjunction.

142. Aristoteles, *Aristotelis Ars Rhetorica*, ed. Ross, 173; Aristotle, *The “Art” of Rhetoric*, transl. Freese, 421.

143. Averroës, *Commentaire moyen à la Rhétorique*, ed. Aouad, vol. II, 321.

The conclusive expression reveals a deliberate replacement of the passage involving Nireus. The Arabic equivalent was of such renown that Ibn Rušd need not spell out the source, exactly like Aristotle often does with verses stemming from Homeric poems. The quotation is a segment of a verse by 'Antara (d. 608), a legendary warrior and pre-Islamic poet, author of one of the seven *mu'allaqāt*.¹⁴⁴ The vast resonance of this verse finds confirmation in the fact that it is also quoted – again anonymously – in Ibn Rušd's *Middle Commentary on the Poetics* among the references that substitute Aristotle's examples in 1458b¹¹⁻¹⁵.¹⁴⁵

3. In the second part of book three (Γ 13-19) Aristotle examines τὰξις or *dispositio*, viz. the arrangement of the different parts of the speech. According to his classification, every discourse is necessarily (ἀναγκαῖον) constituted by the exposition of the argument and its proof, to which the proem and the epilogue are usually added. Conversely, the other components of the discourse that have been identified by his predecessors are considered as not essential and peculiar to a specific oratory genre. Among these, Aristotle examines narration (Γ 16), the account of past events, which plays an important role only in the judicial genre. In order to compose an effective narration, the good orator must draw from what is παθητικός, «emotional», emphasising its accompaniments (τὰ ἐπόμενα), such as facial expressions and gestures, that can be immediately recognised by the audience. Homer is evoked as an appropriate testimony of this procedure, notably through the verse *Od.*, τ 361, where old nurse Eurycleia's sorrow is expressed by her weeping and covering face with hands:¹⁴⁶

144. Arberry, *Seven Odes*, 148-178; A. Jones, 'Antara, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam*, THREE, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26347. First published online: 2008.

145. See C.E. Butterworth, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's "Poetics"*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986, 182, who first identified the verse = Aristotēlis, *Fann al-šī'r ma'a l-tarğama l-'arabiyya l-qadīma wa-šurūh al-Fārābī wa-İbn Sīnā wa-İbn Rušd*, ed. 'A. Badawī, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, al-Qāhira 1953, 241.

146. Aristoteles, *Aristotelis Ars Rhetorica*, ed. Ross, 184; Aristotle, *The "Art" of Rhetoric*, transl. Freese, 449, modified. Aristoteles, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, ed. Lyons, vol. 1, 215; see 396.

1417b³⁻⁵

πλεῖστα δὲ τοιαῦτα λαβεῖν ἐξ Ὀμήρου ἔστιν·
 ὧς ἄρ' ἔφη, γρηῆς δὲ κατέσχετο χερσὶ πρόσωπα·
 οἱ γὰρ δακρῦειν ἀρχόμενοι ἐπιλαμβάνονται τῶν ὀφθαλμῶν.

Numerous elements of this kind may be drawn from Homer:
 Thus she spoke, and the aged nurse covered her face with her hands;
 for those who are beginning to weep lay hold of their eyes.

وهذا النحو كثير يمكن ان تأخذه من اوميروس، كما قال ايضا:
 ان تلك العجوز حبست عندها الوجوه الحسان
 والذين يبنتون بإفاضة الدموع يضعون ايديهم على اعينهم

We may draw numerous elements of this kind from Homer, as he also says:
 this old woman kept by her the beautiful¹⁴⁷ faces,
 for those who are beginning to weep put their hands over their eyes.

Ibn Rušd reads and records in his commentary this distorted rendering of Homer's verse in the Arabic version. Nevertheless, he feels the need to reinforce it with further examples taken from Arabic literature, namely the verses from the *dawāwīn* of two notorious 'Abbāsīd poets. The first quotation is the conclusive verse of the panegyric ode composed by Abū Tammām¹⁴⁸ (d. 231/845 or 232/846) for a patron named Mahdiyya ibn Ašram, while the second derives from one of the panegyrics composed by Abū Nuwās (d. between 198/813 and 200/815)¹⁴⁹ for al-Faḍl ibn al-Rabī' (d. 207/822-3 or 208/823-4), *ḥāḡib* and later *wazīr* of caliph al-Amīn (d. 198/813). The text reads:¹⁵⁰

قال: وهذا يوجد كثيراً في شعر أوميرس كقوله في فلانة: «إن تلك العجوز حبست عندها الوجوه الحسان» يريد أمثال هذه الأقاويل الانفعالية التي توجب استغراباً للشيء وعجباً به. وهو موجود كثيراً في أشعار العرب وخطبها. ومن أحسن ما في هذا المعنى قول أبي تمام:
 فلو صورت نفسك لم تزدها على ما فيك من كرم الطباع

147. Lyons suggests that the translator read *καλά* instead of *χερσὶ*, Aristoteles, *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version*, ed. Lyons, vol. I, 396.

148. B. Gruendler, *Abū Tammām*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0035. First published online: 2007.

149. E. Wagner, *Abū Nuwās*, in Fleet et al. (cur.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0085. First published online: 2007.

150. Averroës, *Commentaire moyen à la Rhétorique*, ed. Aouad, vol. II, 340.

فإن هذا القول انفعالي جداً. وقريب من هذا قول أبي نواس:
وليس لله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

He says: this is often found in the poetry of Homer as his saying about someone: «this old woman kept by her the beautiful faces». These examples are meant as emotional statements that necessarily produce astonishment and wonder for the thing. And it is frequently found in the verses of the Arabs and in their discourses. Among the finest examples of this notion there is the statement by Abū Tammām:

if you had molded your soul you would not have added anything to the natural nobility that you have.

Indeed this statement is highly emotional and it is close to this statement by Abū Nuwās

It is not unreasonable that God gathered the entire world into one thing.

6. ADAPTATION THEORISED BY AL-FĀRĀBĪ

As the previous examples show, substitution is a strategy neither common to all Arabic commentators nor consistently used by the same writer within his *corpus*. Given the lack of *ad-hoc* remarks explaining the treatment of Aristotle's examples, it is difficult to determine the reasons behind the choice of preserving or substituting them. In this respect, al-Fārābī makes some relevant points, though – paradoxically – he is the only author among those examined who does not replace “Homer” neither in his direct commentaries nor in his original works. Notwithstanding the prologue of his *Kitāb al-qiyās al-ṣaḡīr* (*Short Book on the Syllogism*), a short commentary on Aristotle's *Prior Analytics*,¹⁵¹ is particularly significant for the purposes of our analysis and deserves to be quoted in full. After putting forward the objective of the book, al-Fārābī explains:

We shall see to it that the canons which we shall lay down here are exactly those which Aristotle contributed to the art of logic. [However,] we shall strive to express these matters, as much as possible, by means of words familiar to people who use the Arabic language (*bi-alfāẓin maṣhūratin 'inda ahli l-lisāni l-'arabi*).

151. For an overview: N. Rescher, *al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1963, 11-45.

We shall use for the explanation of these matters examples familiar to the people of our day (*amṭilatan maṣhūratian ‘inda ahli zamāninā*). For Aristotle, when laid down these matters in his books, expressed them by means of words customary among the people of his language and used examples that were familiar to and current among the people of his days. But since the explanations of the people of this [i.e., our] language are not customary to the people of that land [i.e., Greece], and the examples of the people of this time, which are familiar among them, are different from the examples familiar to those [people], the points which Aristotle intended to clarify by means of these examples have become unclear to and not understood by the people of our time (*ṣārati l-aṣyā’u llatī qaṣada Arisṭūtālīs bayānahā bi-tilka l-amṭilati ḡayra bayyinatin wa-lā maṣhūmatan ‘inda ahli zamāninā*). [...] When it is our aim to explain these [Aristotelian] canons, we use for their clarification examples current among the scholars of the people of our time. To follow in Aristotle’s footsteps in explaining what he wrote about the canons [of inference] does not consist in using [his own] and examples as though one were a follower of his in proportion as these [expressions and examples] appear of his making. This would be the action of a fool. Rather, to follow him is to imitate his practice as proportioned to his *intention* in that action. For his aim in [giving] these examples and words was not to restrict the educated person solely to a knowledge of them alone. [...] Rather, he intended to have people know these canons through materials which happen to be the best known to them.

Thus it is not adopting his precedent to express these matters to the people of our language by using Greek words, even though he, when he composed them [i.e., his works], expressed them in Greek. Rather, to follow him is to explain what is in his book to the people of any language by means of their accustomed words. Likewise in regard to examples, to adopt his precedent is not to limit ourselves only to what he brought forward, but to follow in his footsteps in this regard is to explain the canons found in his books to the people of every art and of every science and to the scholars in every age by means of examples which are familiar to them. For this reason, we have thought fit to discard certain examples which he gave that do not lie within the experience customary to scholars of our time, and [instead] use [examples] familiar to them.¹⁵²

152. Arabic text in M. Türker, *Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri*, «Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi», 16 (1958), 165-286, in particular 244-245 = al-Fārābī, *al-Mantiq ‘inda l-Fārābī*, ed. M. al-Faḥrī - R. al-‘Aḡam, vol. II, Dār al-Maṣriq, Bayrūt 1986, 68-70. Engl. transl. in Rescher, *al-Fārābī’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*, 49-50 (italics in Rescher’s translation).

The passage provides a reading of the adaptation process through the lense of al-Fārābī, even though it is not directly applicable to our case, since the *Prior Analytics* does not display any poetic reference. Rather, the examples alluded to here by the philosopher are the terms of the syllogisms, where Aristotle inserts the usual “man”, “horse”, “garment”, “stone”, “Socrates” and so on, and which are replaced by al-Fārābī with original examples concerning “the creation of the world”, “corporeal substances” or typically Arabic toponyms and proper names.¹⁵³ In any case, al-Fārābī’s considerations attest a deep awareness of the cultural aspects implied by the use of explanatory statements and are an ideal theorisation of the strategy of adaptation.

7. CONCLUSION

Two key terms of translation studies, “loan” and “adaption”, have guided our analysis, with the aim of providing a modest contribution to the history of the Arabic Homer, on which some highly significant research has been published in the second half of the last century. In particular, the works of Jörg Kraemer and Manfred Ullmann, followed by those of Iḥsān ‘Abbās and of Fahmī Ġad ‘ān, have shed light on the forms of transmission of Homer’s name and poems, or, better, of some purportedly Homeric verses.

The present survey has underscored a specific aspect of this phenomenon, namely the diachronic curve of the reception of Homer’s authority, considered independently from the contents of his poetry. As ‘Abbās explains, the Arabic reading of Homer is characterised by «an accentuation of the role of the sage and a disappearance of the identity of the epic poet».¹⁵⁴ A starting point and a constant theme throughout our investigation has been Ar-

153. A parallel testimony is provided in the prologue of the *Šarḥ kitāb al-ḥaṭāba li-Aristūṭālīs* by the same author, that has come down to us through the Latin translation of Hermannus Alemannus (see above note 126). The Latin text reads: «Ita quod Alfarabius qui primus conatus est ex rethorica aliquem intellectum glosando elicere, multa exempla greci propter isporum obscuritatem pertransiens dereliquit» (Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rétorique*, ed. Langhade-Grignaschi, 137).

154. ‘Abbās, *Malāmiḥ yūnāniyya*, 65.

istotle's mediation, both for the multitude of Homeric references contained in his *corpus* and for the centrality of his works first in the Graeco-Arabic translations and then in Arabic philosophy and commentary production. Single passages have been selected from the Arabic tradition of the *De interpretatione* and of the *Rhetoric*, two writings that, beside supplying suitable examples, have enjoyed wide circulation in the Arabic tradition.

The early stage of this curve, that we refer to as “loan”, corresponds to the centuries of ‘Abbāsīd translation activity and features a general acceptance of Homer. In Graeco-Arabic versions, the references to Homer's authority – allusions to his role in the poetic legacy as well as quotations of his poetry – remain unchanged and recur in the same terms in which they had been formulated in the Greek models. Moreover, Homer's renown was not confined to versions from the Greek, but was likewise harmonised in original works such as the *Ṣiwān al-ḥikma*, whose testimony fully expresses the Arabic reading of Homer. This source also provides a good example of a further development of the Arabic Homer, namely the juxtaposition of his name to an equivalent Arabic authority. The latter is conventionally Imru' l-Qays, who, after all, holds as preeminent a position, both chronologically and ideologically, as Homer does in Greek literature. The last phase of this curve is what we called “adaptation”, meaning the alteration of a poetic reference in the original Arabic version and its replacement with any counterpart taken from Arabic literature. Among the Arabic commentators of Aristotle, Ibn Rušd makes use of this strategy with relative ease and frequency, as shown by the analysis of some examples of his *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*.

The process from loan to adaptation highlights a gradual appropriation of the contents of the translated texts. While the translators' literal and verbose renderings essentially exhibit fidelity to the original, they also testify a superficial transmission, where Homer's authority is simply reiterated but, most likely, without the cultural and emotional implications it had in the Greek context. Instead, the interpretative operation of Aristotle's commentators was aimed at a better understanding and assimilation of the texts that – as al-Fārābī underlines in his *Kitāb al-qiyās al-ṣaḡīr* –

were originally composed in another language, for another public and referred to a foreign cultural horizon. The appropriation and substitution of poetic quotations represent the ultimate stage of this adaptation process.

ANNA MINERBI BELGRADO

IL CONFRONTO DI AVERROÈ
CON ALESSANDRO DI AFRODISIA

Dopo la tarda antichità, l'opera di Alessandro di Afrodisia aveva conosciuto in Occidente una parziale eclisse, mentre era ampiamente presente nella cultura araba.¹ In seguito, a diffondere le sue teorie sull'anima contribuirono in larga misura le citazioni e le interpretazioni che Averroè ne aveva date nel *Commentarium magnum* sul *De anima* di Aristotele. E tutto lascia supporre che ne dipenda anche Tommaso d'Aquino.² Le ricerche di Olaf Pluta hanno mostrato come provenga da Averroè la presenza della teoria alessandrista nei commenti – solidali con l'Afrodisio – di Buridano.³

1. Cfr. l'introduzione di Schroeder in F.M. Schroeder - R.B. Todd (cur.), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrasis of Aristotle De Anima 3 4-8*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990; F.E. Cranz, *sub voce*, in P.O. Kristeller - F.E. Cranz (cur.), *Catalogus Translationum et Commentariorum*, I, The Catholic Univ. of America, Washington 1960, 79-80. Fu soprattutto la teoria dell'intelletto ad esservi diffusa: cfr. M. Geoffroy, *La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodisie et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*, in C. D'Ancona - G. Serra (cur.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, *Atti del colloquio "La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche"*, Padova 14-15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002, 191-232; M. Zonta, *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De Intellectu di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè*, «Annali di Ca' Foscari», 40 (2001), 17-35.

2. Tommaso attacca Alessandro per aver indicato nell'intelletto «possibile» il prodotto della mistione degli elementi e per averlo concepito come mera «preparazione» anziché come sostanza; le accuse che, come vedremo, gli aveva appunto rivolto Averroè. Cfr. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 62.

3. Cfr. O. Pluta, *Averroes als Vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias*, in F. Niewöhner - L. Sturlese (cur.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur, Zürich 1994, 201-221; Id., *"Homo sequens rationem naturalem". Die Entwicklung*

Ancora Agostino Nifo assocerà dichiaratamente nel *De intellectu* la lettura del *De anima* di Alessandro, nella traduzione appena apparsa di Girolamo Donato (1495), a quella del *Commentarium magnum*.⁴ Ed è più che probabile che nell'aristotelismo radicale del Cinquecento e degli inizi del Seicento – dove i riferimenti impliciti o espliciti ad Alessandro contribuiscono a fondare tentativi, ancorché talora incompiuti o anche incoerenti, di un'interpretazione materialistica del rapporto fra materia e forma – sia stata presente la lettura su cui aveva battuto Averroè.

Al *De anima* aristotelico Averroè aveva dedicato tre commenti: la cosiddetta *Epitome* – che ha piuttosto la forma di opera sistematica che non di commento vero e proprio –, il *Commento medio* e il *Grande*.⁵ Nel passaggio dall'uno all'altro la questione dell'intelletto acquista maggiore centralità; e, correlativamente, la presenza di Alessandro diventa via via più dominante. Nell'*Epitome* – che ripercorre le diverse funzioni attribuite all'anima da Aristotele e in cui Averroè è ancora per così dire ben poco averroista – a dominare è probabilmente la presenza di Ibn Bāğğa, in particolare sulla continuità fra immaginazione e intelletto. Sembra tuttavia evidente anche quella di Alessandro, e non solo nell'analisi delle sen-

einer eigenständigen Anthropologie in der Philosophie des späten Mittelalters, in A. Zimmermann - A. Speer (cur.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1992 (Miscellanea Mediaevalia, 21/2), 752-763; Id., *The Transformations of Alexander of Aphrodisias's Interpretation of Aristotle's Theory of the Soul*, in M. Pade (cur.), *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum. Papers from the Conference held in Copenhagen 23-25 April 1998*, Museum Tusulanum, Copenhagen 2001, 147-165.

4. Cfr. Agostino Nifo, *De intellectu*, ed. L. Spruit, Brill, Leiden-Boston 2011 (1^a ed. 1503), ad es. 131.

5. Per il rapporto cronologico fra i commenti *Medio* e *Grande* mi attengo alla tesi di Richard C. Taylor, nell'*Introduzione* ad Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, translated with introduction and notes by R.C. Taylor, with T.-A. Druart subeditor, Yale University Press, New Haven - London 2009; Id., *Textual and Philosophical Issues in Averroes's Long Commentary on the De anima of Aristotle*, in A.M.I. van Oppenraay (cur.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden-Boston 2012, 267-285; sulla teoria dell'intelletto: Id., *Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect*, in P. Adamson - H. Baltussen - M.W.F. Stone (cur.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, Institute of Classical Studies, University of London, London 2004, vol. II, 107-129.

szazioni. Conforme all'impostazione dell'Esegeta è infatti la designazione dell'intelletto, anziché come "sostanza", come "potere" e "disposizione" (già da ora, beninteso, non disposizione del corpo). Coerentemente con questa premessa, « tale potere nella maggior parte dei casi, non raggiunge la propria perfezione fin dall'inizio, va invece man mano incrementandosi ». ⁶ A sua volta Alessandro aveva scritto dell'intelletto che « l'uomo non nasce possedendo subito quest'abito [...] <esso> si forma mediante l'insegnamento e le abitudini ». ⁷

Nel *De anima* Aristotele aveva introdotto riferimenti all'intelletto già prima del III libro, tematicamente dedicato ad esso; ma solo per esprimere un'incertezza sulla sua collocazione. Ora, nel *Commentarium magnum*, a differenza che nel *Medio* in cui manteneva il tenore della sua fonte, ⁸ Averroè ne approfitta per affrontare da subito la questione e, nel momento stesso in cui espone i dubbi di Aristotele, proporre la soluzione, che egli attribuisce anche al

6. Averroes, *Epitome of the De anima*, ed. D.L. Black, Toronto 2009, 25 (ne esiste anche un'edizione spagnola: *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, trad., intr. y notas de S. Gomez Nogales, Univ. Nacional de education a distancia, Madrid 1987). Sembra dunque da accogliere la lettura di H.A. Davidson (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York - Oxford 1992) che vi vede coesistere la presenza di Alessandro e quella di Ibn Bāḡḡa, indicandovi l'alternativa a Temistio. In polemica con lui, contro una fase «alessandrista» nel pensiero di Averroè e per l'adesione viceversa a Ibn Bāḡḡa, cfr. M. Geoffroy, *À la recherche de la béatitude*, in Averroès, *La Béatitude de l'âme*, éd., trad. et études par M. Geoffroy et C. Steel, Vrin, Paris 2001, 45-46 (detto qui a proposito del *Comento medio*). Sulla dottrina delle forme di Ibn Bāḡḡa, che conterrebbe un'eco di Alessandro, J.P. Montada, *Philosophy in Andalusia: Ibn Bāḡḡa and Ibn Tufail*, in P. Adamson - R.C. Taylor (cur.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 155-179: 155-165.

7. Alexander Aphrodisiensis, *De anima cum Mantissa*, ed. I. Bruns, Berlin 1887 (*Supplementum Aristotelicum*, II, pars I), 81-82 / Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, trad., intr. e commento a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Bari 1996 (la seconda cifra indicherà d'ora in poi la trad. it., un'unica cifra la coincidenza delle due numerazioni; cito dalla trad. it. con qualche modifica tacita), 79-80.

8. Cfr. Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, A Critical Ed. of the Arabic Text with Engl. Transl., Notes and Introd. by A.L. Ivry, Brigham University Press, Provo UT 2002, 6. Una traduzione francese parziale ad opera di Abdelali Elamrani-Jamal si trova in A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier (cur.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, 281-310.

maestro: l'intelletto è senz'altro separabile. Prima di lui, la stessa dislocazione del tema "intelletto" l'avevano adottata Filopono e lo pseudo-Simplicio, imbevuti l'uno e l'altro di cultura neoplatonica, insistendo sull'interpretazione di Aristotele in chiave immortalista.⁹ Pur seguendo il testo di Aristotele nell'analisi delle diverse facoltà dell'anima, Averroè si spinge però oltre i suoi due predecessori: in conformità con una tradizione impersonata nella cultura araba ad esempio da al-Fārābī e quanto a lui guidato dal proprio spiritualismo, tende ora a isolare decisamente, rispetto all'analisi delle altre facoltà psichiche, la questione dell'intelletto, che viene a costituire il punto di vista privilegiato.¹⁰ Tale prospettiva introduce uno scarto tematico fra il *Commentarium magnum* e il *De anima* di Alessandro, che indagava la natura dell'anima nel suo complesso, riservando all'intelletto una parte assai minoritaria.¹¹

Svolgendo un suggerimento che, in forma dubitativa, si trovava in Aristotele, *De an.*, 413b²⁵⁻²⁶ – « nulla è ancora chiaro, ma sembra che [l'intelletto] sia un diverso genere di anima » – nel *Commentarium magnum* Averroè parla senz'altro di « pura equivocità » rispetto alle altre facoltà psichiche: non solo l'intelletto è « un altro genere di anima », ma sarebbe addirittura « manifesto che non si tratti di

9. Filopono la introduceva fin dal Prologo (cfr. Ioannes Philoponus, *In Aristotelis de anima*, ed. M. Hayduck, G. Reimer, Berolini 1897 [CAG, 15], II / Id., *On Aristotle On the Soul 1*, Translated by Ph.J. van der Eijk, Bloomsbury, London 2005, 25); per negare poi ripetutamente che da parte di Aristotele il rinvio della soluzione equivalessa a dubitarne e contestando ad Alessandro che il riferimento fosse alla mente divina (Id., *In Aristotelis de anima*, 205-206 / *On Aristotle On the Soul 2. 1-6*, Translated by W. Charlton, Bloomsbury, London 2005, 5; e *passim*). Cfr. [Ps.]Simplicius, *In libros Aristotelis de anima Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1882 (CAG, II), 95-96.

10. Su al-Fārābī cfr. D.C. Reisman, *al-Fārābī and the Philosophical Curriculum*, in *The Cambridge Companion*, 52-71. Per una sintesi sulla presenza della dottrina aristotelica dell'anima nella cultura araba, D.L. Black, *Psychology: Soul and Intellect*, in *The Cambridge Companion*, 308-326.

11. Tralascio qui qualsiasi riferimento al *De intellectu*, breve testo in cui Paolo Accattino (Alessandro di Afrodisia, *De intellectu*, Introd., testo greco rivisto, traduz. e commento di P. Accattino, Thélème, Torino 2001) vede una sorta di « promemoria »; cfr. Schroeder - Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators*, 13-15. Di parti del *De intellectu* esiste un commento di Averroè (ed. in ebraico a cura di H.A. Davidson, *Averroes' commentary on Alexander of Aphrodisias' De intellectu*, « Jerusalem Studies in Jewish Thought », 7 [1988], 205-217) che in Id., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, 294-295, lo giudica poco originale, connettendolo alla *Destructio destructionum*.

anima», giacché esso solo è separato.¹² È per questo che la definizione unitaria dell'anima proposta da Aristotele gli risulta ora assolutamente inadeguata (mentre nel *Commento medio* la questione era affrontata solo dal punto di vista dell'ordine più adeguato ai nostri processi conoscitivi).¹³

Uno dei nodi fondamentali da sciogliere è quello del rapporto fra intelletto e immaginazione. Su questo verte, nel *Commentarium magnum*, il primo intervento dedicato alla natura da attribuire all'intelletto. La soluzione prospettata è duplice,¹⁴ anche se non presentata esplicitamente come tale. La protasi – se l'*intelligere* si produca entro una relazione col corpo – è letta come ipotetica dell'irrealtà, secondo la proposta di Temistio;¹⁵ si suppone infatti («existimatum est») che non ne abbia alcuna. È tuttavia a quell'ipotesi pur data per improbabile che Averroè non intende sottrarsi. La soluzione risiede allora nel mantenere distinte operazione e sostanza: nel caso che l'intelletto non agisse senza l'immaginazione, «la sua azione non sarà separata (*abstracta*) dal corpo, nonostante che l'intelletto ne sia separato».

La stessa separazione fra sostanza e operazioni l'aveva illustrata Filopono rivisitando quel paragone dell'anima col pilota che Aristotele aveva introdotto in *De an.*, 413a⁹ senza precisarne chiaramente la valenza: nella proposta di Filopono il pilota è separato come uomo ma non quanto alle attività che svolge rispetto alla

12. Cfr. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge MA 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, 6.1), 138, 160-161. Anche 178: «existimatur enim quod non est anima neque pars anime [...] ex natura superiori nature anime»; e 369-370. Il *Commentarium magnum* è pervenuto solo nella redazione latina. Nel luogo corrispondente del *Middle Commentary*, su *De an.*, 413b²⁵ (Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, A Crit. Ed. of the Arabic Text with Engl. Transl., Notes and Introd. by A.L. Ivry, Brigham University Press, Provo UT 2002, 50), il tema non è neppure preso in considerazione; Averroè vi parla anzi esclusivamente delle altre facoltà.

13. Cfr. rispettivamente *Comm. magn.*, 138, e *Middle Commentary*, 46-48, III-II2; Taylor, *Textual and Philosophical Issues*, 276.

14. Il tema è introdotto in *Comm. magn.*, 17.

15. Cfr. Themistius, *In libros de anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899 (CAG, V/3), 6 / Themistius, *On Aristotle On the soul*, Transl. by R.B. Todd, Bloomsbury, London - New York 2013 (1^a ed. 1996), 20-21. Averroè lo cita in *Comm. magn.*, 19.

nave; altrettanto l'anima razionale, separata in quanto sostanza, è inseparabile come *entelechia* solo ove si guardi alle attività con cui, muovendolo, porta a compimento l'animale.¹⁶ È una soluzione che suona incongrua rispetto alle premesse esibite in apertura dell'opera, dove, fin dal prologo, Filopono si era lungamente soffermato a enunciare il principio, che Aristotele avrebbe condiviso « con tutti i filosofi », in base al quale « le sostanze vanno giudicate dalle operazioni [...]; ogni sostanza che abbia un'attività separata dal corpo ne sarà necessariamente separata anch'essa » – ed era tornato a insistervi a proposito di *De an.*, 403a¹⁰, giacché « ogni sostanza ha la propria attività che le corrisponde ».¹⁷ Aristotele aveva effettivamente asserito in *De an.*, 403a¹⁰⁻¹⁴ l'implicazione fra lo statuto di separatezza o meno delle « attività o affezioni dell'anima » e quello dell'anima stessa. Se solo si getti un'occhiata agli sviluppi remoti della questione nella tradizione aristotelica successiva, è questo un punto che si rivelerà decisivo: basti pensare alle conseguenze che trarrà il Pomponazzi dall'asserita necessità di guardare alle « operazioni essenziali dell'anima, che ce ne fanno conoscere l'essenza ».¹⁸

Per il momento, se l'eclettismo della sua formazione culturale consentiva comunque a Filopono di muoversi con qualche libertà, ben più ardua risulta la separazione fra operazioni e sostanza per un seguace di Aristotele quale si voleva Averroè. A chiarire l'esito a cui egli approda vi è forse un retro-pensiero che ora si manifesta: in questo contesto compare infatti la prima menzione di Alessandro che, interpretando « superficialmente » il testo di Aristotele, supponendo cioè che l'intelletto non possa agire in assenza di immagini, l'aveva fatto generabile e corruttibile.¹⁹

16. Philop., *In de An.*, 224 / *On Aristotle On the Soul 1*, 25-26.

17. Philop., *In de An.*, 15 e 46 / *On Aristotle On the Soul 1*, 30 e 63. In 63, rigo 23, la traduzione inglese contiene un refuso: « For if the activities are *inseparable* », in luogo di *separable*. L'argomento che risale dall'attività alla sostanza si trova anche in Alessandro (cfr. Alex. Aphr., *De anima*, 12/12-13), introdotto in una forma 'debole': « anche (*καί*) considerando [...] ».

18. P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, in Id., *Tutti i trattati peripatetici*, monografia introduttiva, testo critico e note di F.P. Raimondi e J.M.G. Valverde; trad. di F.P. Raimondi, Bompiani, Milano 2013, 928.

19. Averr., *Comm. magn.*, 17-18, su *De an.*, 403a⁸⁻¹³.

Come già per Filopono e per lo pseudo-Simplicio, la definizione unitaria dell'anima e il modello del pilota diventano per Averroè altrettanti luoghi-chiave rispetto a cui definire la propria posizione; e, nell'interpretazione propostane da Alessandro, le due questioni gli appaiono assimilabili. In entrambi i casi, a costituire il fulcro della concezione che intende respingere è infatti la nozione di perfezione; ed è in primo luogo il carattere di relatività e quindi di dipendenza che essa implica a risultargli inaccettabile. Mentre nel *Commento medio* l'uso del termine non sembrava creare problemi, la prospettiva è ora cambiata a seguito dell'urgenza di opporsi ad Alessandro. È vero, ammette, che «talune perfezioni si possono tuttavia astrarre, come la perfezione della nave riferita al pilota»;²⁰ ma guardando alla concezione di Alessandro il termine non poteva non continuare ad apparirgli carico di ambiguità da sciogliere. Si usi pure – concede allora Averroè nel *Commentarium magnum* – il termine “perfezione”, ma a condizione di assumerlo, a differenza che in Alessandro, come «equivoco».²¹

“Perfezione” era uno dei termini più caratteristici del *De anima* alessandrista;²² a sua volta associato a εἶδος, giacché «la forma è anche perfezione di ciò di cui è forma»,²³ designa cioè il compimento di un processo. Alessandro era giunto così a modificare le implicazioni di una nozione basilare qual è “forma”, negandole qualsiasi carattere di compiutezza autosufficiente.²⁴ Sempre attentissimo alle sfumature del lessico concettuale, Filopono aveva colto esattamente questo presupposto dinamico quando, in riferimento alla distinzione aristotelica fra *entelechia* prima e seconda, osservava che, nel commento al *De anima* oggi perduto, Alessandro avrebbe giustamente «mutato ‘forma’ in ‘entelechia’ e ‘perfezione’»: sarebbe infatti «assurdo parlare di prima e di dopo in relazione alla

20. Averr., *Comm. magn.*, 148.

21. Cfr. Averr., *Comm. magn.*, rispettivamente 405 e 148; Id., *Middle Commentary*, 44-45.

22. Cfr. R.B. Todd, *Lexicographical Notes on Alexander of Aphrodisias' Philosophical Terminology*, «Glotta», 52 (1974), 207-215, 212-213.

23. Cfr. Alex. Aphr., *De an.*, 9/10.

24. Cfr. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Seller, Torino 1982, 232-233.

forma, giacché la forma di qualsiasi cosa è una». ²⁵ Infine, “perfezione” alludeva, nel *De anima* alessandrista, alla dipendenza della forma-anima dal corpo: esempio della forma quale Alessandro la intendeva era la leggerezza del fuoco, metafora trasparente dell’anima: è « una potenza del corpo che la possiede e nessuna potenza è separabile da ciò che ha potenza ». ²⁶ La forma, al pari del limite, « appartiene ad altro (tali sono infatti l’*entelechia* e la perfezione) ». ²⁷

Dopo un attacco all’Esegeta sulla lettura a cui aveva piegato il paragone col pilota (« sostiene che da questa definizione risulta che nessuna parte dell’anima è separata »), con una citazione tacita dal *De anima* alessandrista, di tutte le occorrenze di “perfezione” che vi compaiono è proprio sull’interpretazione della perfezione come limite – una delle formulazioni da cui risultavano più evidenti le implicazioni materialistiche della posizione di Alessandro – che si concentra la polemica di Averroè: l’anima – dice il Commentatore – è « perfezione », e « la perfezione è limite (*finis*) e complemento di ciò che è perfezionato; il limite non è separato dal limitato, e ne consegue che quelle parti dell’anima non sono separate (*abstractae*) ». ²⁸ È perciò che Averroè non si lascia ingannare dal fatto che già Alessandro – come avrebbero fatto successivamente Temistio, Filopono, lo pseudo-Simplicio – avesse dichiarato la necessità di integrare la definizione aristotelica dell’anima come atto di un corpo organico, distinguendone le diverse specie: Alessandro, dice il Commentatore, accetta l’universalità della definizione perché tutte le parti dell’anima sono per lui univocamente « la prima perfezione di un corpo naturale organico », la forma altro non è, appunto, che « limite », dunque inseparabile. ²⁹

25. Philop., *In de An.*, 224; 216 / *On Aristotle On the Soul* 2, 25-26; 16 (sui diversi usi di *entelechia* da Alessandro ad Avicenna, cfr. R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca NY 2003, 43-141).

26. Alex. Aphr., *De an.*, 5/6.

27. Non stupisce perciò che della forma vi si potesse parlare come di « una sorta di qualità »: cfr. Alex. Aphr., *De an.*, 17.

28. Averr., *Comm. magn.*, 161; cfr. Alex. Aphr., *De an.*, 17.

29. Averr., *Comm. magn.*, 148, 395-396, 405. Sul fatto che Aristotele premetta la definizione generale non per ragioni semplicemente euristiche bensì per attestare l’unità dell’anima ha insistito A. Falcon, *The Scope and Unity of Aristotle’s Investigation of the Soul*, in G. Van Riel - P. Destrée (cur.), *Ancient Perspectives on Aristotle’s De Ani-*

Anche sul caso del pilota, è ad Alessandro che Averroè si contrappone. Dopo avere più volte rifiutato quel modello, che era stato evidentemente interpretato come allusione alla separatezza dell'anima dal corpo e al suo dominio su di esso, Alessandro l'aveva riformulato: la nave resta tale anche in assenza del pilota, giacché «l'attività della nave [...] si esplica in conformità di quella certa configurazione che è la sua forma [...]», e anziché da assimilare al pilota, «l'anima sarà piuttosto l'analogo della configurazione della nave». Se però si volesse proprio sostenere che il pilota è «forma» e «perfezione» della nave, tali connotazioni sarebbero da collegare non all'esistenza stessa della nave – infatti «la nave esiste anche senza il pilota» – bensì, e limitatamente, alla sua attività, a cui il pilota «contribuisce in qualche misura». ³⁰ La risposta di Averroè costituisce una semplificazione rispetto all'argomentazione di Alessandro: ciò che gli interessa respingere è precisamente la rappresentazione del pilota come «perfezione» giacché ne seguirebbe l'inseparabilità dalla nave; o quantomeno, se si volesse mantenere questa connotazione, ne andrebbero reinterpretate le implicazioni, giacché proprio il «caso della perfezione della nave tramite il pilota» attesterebbe viceversa per lui che talune perfezioni si possono astrarre – di contro alla pretesa di Alessandro, stando alla quale risulterebbe «da questa definizione che nessuna parte dell'anima è separata (*abstracta*)». ³¹

Non vi è paragone possibile fra la presenza di Alessandro nei commenti precedenti e nel *Commentarium magnum*: è qui che Alessandro diventa il vero bersaglio, in conseguenza della più netta definizione che vi acquista la prospettiva spiritualistica; ma forse è anche grazie al confronto con lui che tale prospettiva si è andata chiarendo e accentuando. Proprio l'univocità delle funzioni psichiche difesa da Alessandro spiega probabilmente il fatto che Averroè lo critichi in relazione non solo alla natura dell'intel-

ma, Leuven University Press, Leuven 2009, 179; sulla restrizione della ricerca, in lui come in Alessandro, al mondo sublunare, 173-174.

30. Alex. Aphr., *De an.*, 21.

31. Averr., *Comm. magn.*, 148: «Et Alexander dicit quod ex hac diffinitione apparet quod omnes partes anime sunt non abstractae».

letto, ossia a ciò che gli sta maggiormente a cuore, bensì anche alla sua visione complessiva dell'anima. Con grande precisione ricostruisce la concezione esposta nelle prime pagine del trattato alessandrista sull'anima, a cui si aggiunge una citazione tratta dal *De intellectu*.³² La causa della varietà delle forme, aveva scritto Alessandro, va ricercata nella «diversa mescolanza» dei sostrati; «potere, forma e *entelechia* del corpo che la possiede, [l'anima] si genera infatti da una combinazione e mescolanza qualificata dei corpi primi»;³³ tutte le *virtutes animae*, chiosa Averroè, ne risultano essere «preparazioni prodotte nel corpo dalla mistione e dal temperamento (*complexio*)». La contrapposizione all'antico Esegeta si fonda cioè sull'imputazione a lui di quello che noi chiameremmo "materialismo".³⁴ L'aspetto più impensabile (*inopinabilis*) è per Averroè che provengano dalla mistione, anziché da un motore esterno, proprio le *preparationes ad intellecta*. E sulla «diversificazione della materia [quale] causa della diversità delle forme» tornerà ad insistere,³⁵ senza più nominare il suo autore di riferimento, al momento di introdurre tematicamente la questione dell'intelletto; questa soluzione equivarrebbe ad ammettere solo cause materiali, e dunque a ricorrere al «caso» – la stessa concezione degli antichi fisiologi, che «non ammettevano l'esistenza né della causa formale né della finale». ³⁶ È la conclusione che già aveva tratto Plotino,

32. Ivi, 394-98 (cfr. Cranz, *Catalogus*, 80). Va quindi integrata l'indicazione di H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*, Duckworth, London 1996, 14, secondo il quale la fonte di Averroè sarebbe il commento di Alessandro.

33. Alex. Aphr., *De an.*, rispettivamente 8/9 e 24.

34. Oggi si tende piuttosto a vedere nell'anima, quale la concepiva Alessandro rispetto al corpo, una «proprietà emergente». Secondo V. Caston, *Epiphenomenalisms, Ancient and Modern*, «Philos. Rev.», 106 (1997), 309-363, nonostante che la soluzione emergentista compaia già in Aristotele, sarebbe stato Alessandro il primo a sostenerla in modo diretto e sistematico. Per talune premesse aristoteliche di tale esito cfr. M. Frede, *On Aristotle's Conception of the Soul*, in M.C. Nussbaum - A.O. Rorty (cur.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, 93-108; M. McGinn, *Real Things and the Mind Body Problem*, «Proc. Arist. Soc.», n. s., 100 (2000), 303-317. Sul rapporto con lo stoicismo cfr. I. Kupreeva, *Qualities and Bodies: Alexander against the Stoics*, «Oxford Stud. anc. Philos.», 25 (2003), 297-344.

35. Averr., *Comm. magn.*, 220-221.

36. Cfr. Averr., *Comm. magn.*, 118, 185, 190-191, 398.

commentando la dottrina dell'anima-armonia, sicuramente inclusiva ai suoi occhi della posizione di Alessandro: « fanno nascere [...] gli esseri ordinati da un concorso casuale di cose disordinate; non fanno derivare l'ordine dall'anima, bensì fanno derivare l'anima da un ordine casuale ».³⁷

Nel *Commentarium magnum* sono inserite una ventina di pagine (387-413) che costituiscono una sorta di trattato autonomo rispetto all'andamento del testo aristotelico, e in cui il riferimento ad Alessandro si conferma centrale. A guidarle, è ancora la questione della natura dell'intelletto. Proiettando su Alessandro le proprie priorità, Averroè suppone che la sua concezione dell'anima derivi dall'aver concepito l'intelletto come perfezione individuale e pertanto materiale. Da qui sarebbe sorta la necessità di postulare l'unicità dell'intelletto – indicazione di per sé rilevante, ancorché da accogliere con qualche precauzione,³⁸ ma confortata da quanto si legge nella prima *Epistola* (qui sotto, pp. 123-124), e che Tommaso d'Aquino prenderà per buona.³⁹ (Più avanti un altro gruppo di pagine, sviluppo autonomo anch'esso rispetto al testo aristotelico, introdurrà una discussione sulle aporie a cui condurrebbe la concezione di un intelletto corrottile, incapace di dar ragione della « congiunzione » con l'intelletto agente e di conseguenza dell'intellezione degli astratti).⁴⁰

Il *Commentarium magnum* si sofferma lungamente sul carattere sostanziale dell'anima.⁴¹ In molti casi “sostanza” vi è assunta nel significato di “essenza”, per opposizione ad una qualità accidentale, ed è in questo significato che per lo più il termine compariva nel *Commento medio*.⁴² Nel testo più maturo acquista però spazio un diverso significato di “sostanza”, che viene a designare un sog-

37. Plot., *Enn.*, IV, 7, 8⁴ (trad. di G. Faggin in Plotino *Enneadi*, Bompiani, Milano 2000, 747).

38. Cfr. Averr., *Comm. magn.*, 392-393; 398. Per il rapporto, su questo tema, con Temistio cfr. Taylor, Introd. a Averroes, *Long Commentary*, lxii sgg.

39. Cfr. Thom. Aqu., *Summ. Gent.*, III, 43, I: « Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averroes faciliorem viam se existimavit adinvenisse ».

40. Averr., *Comm. magn.*, 480-496.

41. Cfr. Averr., *Comm. magn.*, 140-145.

42. Cfr. Averroës, *Middle Commentary*, 46; Taylor, *Textual and Philosophical Issues*, 276.

getto indipendente, e in questa accezione il termine ricorre quasi ossessivamente. È uno degli aspetti in cui il *Commentarium magnum* si distanzia maggiormente dall'*Epitome*, dove il termine – salvo le parole di apertura peraltro sufficientemente generiche, stando alle quali è la «sostanza dell'anima» che si intende indagare – era pressoché assente e Averroè ragionava di fatto in termini di funzioni e operazioni. A caratterizzare l'anima come sostanza, ora, con grande insistenza, è il suo non essere non solo un corpo ma neppure «una forma nel corpo»:43 con ciò prendendo le distanze dalla linea che aveva guidato Aristotele e Alessandro, giungendo fino a Temistio.44

Che sull'enfatizzazione della sostanzialità dell'anima plani lo spettro di Alessandro sembra confermato dal modo in cui essa si collega alla discussione sulla nozione di disposizione (sovrapponibile a quella di preparazione), e da come questa si modifica nel passaggio da un commento all'altro. Proprio su questo tema è possibile cogliere una traccia del percorso che porta man mano Averroè ad accentuare la propria contrapposizione all'Esegeta. Prima del *Commentarium magnum* “disposizione” alludeva in prima istanza alla nostra capacità di intendere intellettualmente, ossia a una potenzialità resa poi attuale dall'intervento dell'intelletto agente; restava marginale la contrapposizione alla nozione di sostanza. Nel *Commento medio*, troviamo un tentativo di tener distinte due accezioni di “disposizione”: condivisibile ove connoti una semplice condizione epistemica,45 inaccettabile ove la si intenda viceversa

43. M. Di Giovanni, *Averroè*, Carocci, Roma 2017 (una sintesi utile), parla di «un'espressione persino formulare».

44. Cfr. ad es. Averr., *Comm. magn.*, 385-386.

45. Cfr. Averroës, *Middle Commentary*, 110-112 (nota dell'editore 201), 115. È evocata anche la posizione di «altri commentatori», in cui si suole identificare Temistio, che avevano parlato di «disposizione» e «potenzialità» come condizioni inerenti ad una «sostanza separata»; il che Averroè giudica «assurdo». Questo intelletto materiale, annota Taylor, Introd. a Averroës, *Long Commentary*, dipende essenzialmente dall'anima, non ne è separato; Averroè si sarebbe così allontanato da Ibn Bajjah che ne faceva una disposizione dell'immaginazione, secondo quanto accolto ancora nell'*Epitome* (rispettivamente xxxix e xxxiv-v). La stessa esigenza motiva, nel *De perfectione naturali intellectus*, il non essere l'intelletto una facoltà del corpo (cfr. Averroës, *Béatitude de l'âme*, 139-141).

riferita alla “natura” della sostanza separata, secondo quanto si trovava in Alessandro.⁴⁶ Questi aveva infatti assimilato l’intelletto che chiamava “materiale” al non essere scritta di una tavoletta, ossia a «una sorta di disposizione a ospitare le forme» (ἐπιτηδειότης);⁴⁷ e aveva distinto tale potenzialità che ci appartiene fin dalla nascita (una “disposizione”, appunto) da quell’intelletto che via via «si costituisce mediante l’insegnamento e le abitudini [...], forma ed *entelechia* del primo».⁴⁸ Ne aveva dunque sottolineato il carattere *in fieri*, di funzione anziché di sostanza, sostenendo dichiaratamente che non di natura si trattava bensì di qualcosa di acquisito; aveva del resto parlato di «coltivazione» (ἐξεργασία):⁴⁹ assimilabile a quello che noi chiameremmo “cultura”.

Nel *Commento medio* Averroè approdava conclusivamente ad una incerta formula di compromesso,⁵⁰ entro un gruppo di pagine aggiunte presumibilmente in un secondo tempo e che il curatore del testo dà come «digressione»: le uniche in cui il nome di Alessandro compaia. Nella prima delle due *Epistole* (che gli editori suppongono di poco precedente al commento più maturo) e nel *De perfectione naturali intellectus*, testo composito di datazione incerta, a tradursi nell’attribuzione all’intelletto dell’«esclusiva natura di possibilità e preparazione» era il suo non essere mescolato alla materia, condizione per l’accoglimento di tutte le forme – secondo quanto si trovava in *De an.*, 429a¹⁹⁻²⁷. Ma subito dopo era dichiarata la difficoltà inerente a tale caratterizzazione: Alessandro ne aveva infatti dedotto il carattere generabile e corruttibile dell’intelletto.⁵¹

46. Alex. Aphr., *De an.*, 81-82/79-80.

47. Per l’introduzione nella tradizione greca del termine ἐπιτηδειότης e le diverse sfumature di significato cfr. R.B. Todd, “*Epitedeiosotes*” in *philosophical Literature: toward an analysis*, «Acta class.», 15 (1972), 25-35; Id., *Lexicographical Notes*, 212-213.

48. Alex. Aphr., *De an.*, 84-85/82-83.

49. Alex. Aphr., *De an.*, 81-82/80.

50. Averroës, *Middle Commentary*, III. Così giudica anche Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, 276-277; ma, in parte contro di lui, cfr. le precisazioni di Elamrani-Jamal, *Langages et philosophie*, 284-286.

51. Cfr. Averroës, rispettivamente *Épître 1* (202-210) e *De perfectione naturali intellectus* (143-159) in *Béatitude de l’âme* (ma, quanto al *De perfectione*, sono da vedere le analisi dei curatori sulla natura «ricostruita» del testo); Alex. Aphr., *De anima*, 90/88, sulla corruttibilità dell’intelletto «materiale».

Nella prima *Epistola*, Averroè formulava allora l'alternativa nei termini di «una sostanza numericamente una per tutti gli uomini [...]».⁵²

Quanto al *Commentarium magnum*, vi si trova un uso frequentissimo di “*praeparatio*” nel senso di condizione, adeguatezza ecc. Ma poi, entro il primo gruppo di pagine autonomo rispetto all'andamento del testo aristotelico, compare la prima occorrenza di “*praeparationes*” in un contesto polemico, ed è qui che tale nozione si collega a quell'interpretazione del pensiero di Alessandro sotto il segno del materialismo che già conosciamo. Averroè coglie con precisione, nel *De anima* alessandrista, il passaggio già richiamato (*supra*, p. 120) dalle «quattro qualità semplici» a quella «composizione» che «è causa della massima diversità»; e con ciò la riduzione dell'intelletto materiale a «preparazioni prodotte nel corpo di per sé da mistione (*mixtio*) e composizione (*complexio*)».⁵³ Non sfugge ad Averroè che ad andarci di mezzo è precisamente la sostanzialità dell'anima. Quando allora il tema è di nuovo affrontato, è proprio la difesa della natura sostanziale dell'intelletto, o più in generale dell'anima, ad essere opposta a quell'interpretazione: per Alessandro si tratterebbe della «preparazione stessa» anziché del «soggetto della preparazione», mentre «è impossibile dire che la preparazione è una sostanza»;⁵⁴ e, con accentuazione enfatica: «Oh Alessandro, credi forse che Aristotele intendesse dimostrarci solo la natura della preparazione anziché quella del preparato [...]?».⁵⁵ Inutile allora affermare che non si tratta di un corpo, secondo la ricorrente polemica antistoica che si trova nei testi di Alessandro, perché presso di lui non si avrebbe a che fare neppure con una sostanza, bensì con un accidente; qualcosa anzi

52. Averroès, *Épître 1*, in *Béatitude de l'âme*, 210.

53. Averr., *Comm. magn.*, 393-394. Sullo stesso tema Averroè inserisce qui una citazione dal *De intellectu*.

54. Averr., *Comm. magn.*, 395. In 395-396, Averroè sostiene che quella di Alessandro era una posizione isolata fra i contemporanei dell'Esegeta e che Temistio l'aveva respinta, mentre i moderni sarebbero alessandristi, e, 433, cita il commento (oggi perduto) di al-Fārābī all'*Etica nicomachea* e Avempace.

55. Averr., *Comm. magn.*, 431, e 432; e di nuovo 462-463.

di simile alla «privazione».⁵⁶ Nella nuova prospettiva sostanzialistica Averroè ritornerà ripetutamente e a lungo sull'intelletto come «preparazione», insistendo sul fatto che ad andare persa ne sarebbe proprio la natura specifica, non solo di sostanza bensì di sostanza immateriale. «A ragione», parlando di “intelletto materiale”, Aristotele si sarebbe riferito al suo carattere potenziale e non al suo essere «mescolato e fornito di materia».⁵⁷ Anche ove rimanga sotto traccia, è sempre presupposta nel *Commentarium* la contrapposizione fra Alessandro e Aristotele.

A prescindere dalla torsione implicita che all'analisi di Averroè proviene dall'aver privilegiato la questione dell'intelletto, è dunque una duplice accusa che egli muove ad Alessandro: l'aver fatto dipendere la natura dell'anima dalla composizione del corpo, e l'averla concepita non come sostanza bensì, diremmo oggi, come proprietà emergente. Credo che difficilmente si possa imputare al Commentatore di non cogliere con precisione le posizioni dei suoi avversari.

L'urgenza che assume per lui la difesa della natura sostanziale dell'anima spiega presumibilmente anche la dipendenza di buona parte delle sue diagnosi da Plotino; dipendenza tutt'altro che ovvia in chi intendeva muoversi comunque nella scia della tradizione aristotelica. Nonostante che Plotino si fosse infatti appropriato di argomenti proposti da Alessandro, riproducendoli talora alla lettera – in particolare di quelli rivolti contro il corporeismo stoico – non ne usciva tuttavia intaccata l'alternatività dei rispettivi paradigmi. Caso esemplare quello in cui nella IV *Enneade* Plotino aveva enumerato la serie di accezioni di “essere in qualcosa” che Alessandro aveva giudicato inaccettabili, per approdare alla relazione materia/forma quale unico significato condivisibile.⁵⁸ Anche

56. Averr., *Comm. magn.*, 395.

57. Averr., *Comm. magn.*, 463. In realtà, almeno nel testo che possediamo, Aristotele parla solo di intelletto «in potenza». Nella traduzione di *De an.*, 430a¹⁴ (Aristotele, *L'anima*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001, 219), «analogo alla materia» sembra frutto di un'estrapolazione da parte del curatore, giustificata dal contesto.

58. Cfr. Alex. Aphr., *De an.*, 13-14; Plot., *Enn.*, IV, 3, 20-21; Plotino, *L'immortalità dell'anima* IV 7 [2]; *Plotiniana arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX), Intr.,

quest'esito Plotino l'aveva rifiutato, concludendo che l'anima « non è nel corpo nemmeno come forma nella materia ». ⁵⁹ Ma è per l'appunto fuori dall'ilemorfismo e in opposizione ad esso che egli intendeva collocarsi.

A spiegare il rapporto di adesione che Averroè stabilisce con Plotino torna allora ad essere decisiva la questione della natura sostanziale dell'anima. Nelle *Enneadi* era infatti colta con particolare lucidità l'alternativa fra pensare l'anima come sostanza o viceversa come proprietà emergente. Se ritengono, aveva detto Plotino, che « la forma sia un'affezione (πάθημα) della materia e non una sostanza, allora dovranno dirci donde l'affezione e la vita siano entrate nella materia, poiché non è la materia che informa se stessa ». ⁶⁰

Per importante che sia l'apporto di Plotino alle analisi di Averroè, dal punto di vista della storia il loro significato rimane però altrove: in un drammatizzato corpo a corpo con Alessandro nell'interpretazione della comune eredità aristotelica.

testo greco, trad. e commento, testo arabo, trad. e commento di C. D'Ancona, Pisa University Press, Pisa 2017, 341-343; H.J. Blumenthal, *Plotinus Ennead IV. 3.20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others*, « Arch. Gesch. Philos. », 50 (1968), 254-261; P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Paravia, Torino 1973, cap. I (il cui bilancio complessivo è da accogliere nonostante un'accentuazione eccessiva del peso di elementi platonici in Alessandro e l'adesione alle tesi del Merlan); J. Ellis, *Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, « Phronesis », 39 (1994), 69-89, 76-79; per l'insieme delle argomentazioni di Alessandro sull'"essere in qualcosa", le note relative di Donini e Accattino a Alessandro di Afrodisia, *L'anima*.

59. Plot., *Enn.*, IV, 3, 20.

60. Ivi, IV, 7, 3.

ANDREA COLLI

WILLIAM OF PETER OF GODIN
AND THE *QUAESTIO UTRUM ESSENTIAE
RERUM CREATARUM SINT AB AETERNO*
(WIEN, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK,
MS. 1590)

I. INTRODUCTION

The eternity of the world counts among the most controversial and debated issues that late medieval thought borrowed from Aristotelian philosophy.¹ The significant number of “erroneous” propositions on this topic included by Stephen Tempier in his condemnations convincingly demonstrates the strong emphasis placed on this problem by late medieval thinkers.² The subject of discussion is not so much the partial or full reconciliation of the origin of all things described by the book of *Genesis* with Aristotle’s concept of the beginninglessness of the world, but rather whether the Aristotelian view can be refuted *secundum rationem* or only *secundum fidem catholicam*. In these terms, the question is one of the most contrasting points between Thomas Aquinas and the Franciscan School and subsequently between “Thomistic” and

This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement N° 657033. A first version of the present paper (*Wilhelm Petrus von Godino und die Quaestio utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno. Bemerkungen zur Ewigkeit der Welt in der handschriftlichen Tradition der Lectura Thomasina*) was presented at a *Forschungskolloquium* of the “Thomas-Institut” (Cologne, June, 28, 2016). I am very grateful to Andreas Speer, Guy Guldentops, Maxime Mauriège, and Francesca Bonini for some valuable remarks.

1. See, among the others, L. Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984; R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden-New York 1990 (Brill’s Studies in Intellectual History, 18).

2. See Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, 129-177.

“anti-Thomistic” positions.³ In the *Correctorium fratris Thomae* and then in the *Correctoria corruptorii Thomae* the question is accordingly not raised in terms of *utrum mundus sit aeternus*, but rather *utrum mundum incepisse sit articulus fidei*.⁴

The Dominican theologian William of Peter of Godin (†1336) was Bachelor of Theology (1293-1296) and Master of Theology (1304-1305) in Paris,⁵ where the controversy over this problem had existed for a long time. Like many of his contemporaries, Godin is thus particularly involved in this discussion. He presumably devoted to this topic a specific treatise, *Contra aeternitatem mundi*, which is unfortunately lost.⁶ However, his opinion on this subject is expressed in Book II of his *Commentary on the Sentences*, the so-

3. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, 113-162.

4. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes I: Le Correctorium Corruptorii “Quare”*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Kain 1927 (Bibliothèque thomiste, 9), 30-39; J.P. Müller, *Le Correctorium Corruptorii “Circa” de Jean Quidort de Paris*, Herder, Rome 1941 (*Studia Anselmiana*, 12-13), 39-47; Id., *Le Correctorium Corruptorii “Quaestione”*, *Texte anonyme du ms. Merton 267*, Herder, Rome 1974 (*Studia Anselmiana*, 35), 30-41; P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes II: Le Correctorium Corruptorii “Sciendum”*, Vrin, Paris 1956 (Bibliothèque thomiste, 31), 49-52. For more on this, see M.J.F.M. Hoenen, *The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in De La Mare's Correctorium (1278-9) and the Correctoria Corruptorii (1279-ca 1286)*, in J.B.M. Wissink (cur.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, E.J. Brill, Leiden - New York 1990 (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 27), 39-68.

5. For a biography, see P. Fournier, *Le cardinal Guillaume de Peyre Godin*, «Bibl. Ec. Ch.», 86 (1925), 100-121; M. Grabmann, *Kardinal Guilelmus Petri de Godino (†1336) und seine Lectura Thomasina*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber, München 1936, Bd. II, 559-576; T. Kaeppli, *Guillelmus Petri de Godino Baionensis*, in Id., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, Roma 1970-1993, t. II, 152-155; B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1967 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 42.1), 559-577; T. Kaeppli - G. Mollat, *Guillaume de Peyre de Godin*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 22, Letouzey et Ané, Paris 1988, coll. 986-987.

6. H. Denifle, *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens in 13. und 14. Jahrhundert*, in H. Denifle - F. Ehrle (cur.), *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, vol. II, Berlin 1886, [reprint: Graz 1956], 228. Grabmann had some concerns regarding the attribution of this treatise: Grabmann, *Kardinal Guilelmus*, 560.

called *Lectura Thomasina*,⁷ and, more precisely, in the first question of distinction I.

A comparison of all manuscripts preserving this question⁸ reveals significant variants in Vienna manuscript (from now W). Firstly, the first half of *Lectura Thomasina*'s Book II (dist. I-XXII), and consequently also the question at issue, is transcribed twice (ff. 26^{ra}-45^{rb} and ff. 151^{ra}-164^{vb})¹⁰ by two different copyists and presumably from two different exemplars.¹¹ Secondly – and this is the case study of the present paper –, in the first copy of the text (W¹) the *incipit* turns out to be different from the others. Whereas all

7. On the transmission of Godin's *Commentary on the Sentences* as *Lectura Thomasina*, see Grabmann, *Kardinal Guilelmus*, 572-574; W. Goris - M. Pickavé, *Die Lectura Thomasina des Guillelmus Petri de Godino (ca. 1260-1336). Ein Beitrag zur Text- und Überlieferungsgeschichte*, in J. Hamesse (cur.), *Roma magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Parvi flores. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 1998, 83-109, 85-86.

8. For a catalogue of the manuscripts preserving the *Lectura Thomasina*, see Goris - Pickavé, *Die Lectura Thomasina des Guillelmus Petri de Godino*, 87-92. Not all manuscripts include the questions that I will examine in this paper. I will take into account: (Be) Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. Theol. lat. Fol. 557, ff. 33^{va}-34^{vb}; (Bol) Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, ms. A 986, ff. 40^{vb}-41^{vb}; (E) Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 505, ff. 71^{rb}-73^{vb}; (G) Graz, Universitätsbibliothek, ms. 475, ff. 28^{rb}-29^{rb}; (H) Helsinki, Yliopiston kirjasto, fragment scholastik (incomplete), ff. 2^{ra}-2^{vb}; (Kl) Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, ms. 281, ff. 40^{va}-42^{ra}; (N) Napoli, Biblioteca Nazionale ms. VII C 30, ff. 37^{ra}-38^{rb}; (P) Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 3039, ff. 33^{ra}-34^{ra}; (Pi) Pisa, Biblioteca del Seminario Arciv. S. Caterina, ms. 44, ff. 35^{va}-36^{rb}; (V) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 869 (incomplete), ff. 189^{ra}-189^{vb}; (W¹) Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590, ff. 26^r(26^{va})-27^{rb}; (W²) ff. 151^{ra}-151^{vb}.

9. This *folio* is usually considered the starting point of *Lectura Thomasina*'s Book II in the first version included in W. My analysis will show that it is wrong.

10. Goris - Pickavé, *Die Lectura Thomasina des Guillelmus Petri de Godino*, 90.

11. A comprehensive description of the isolated and common accidents in the manuscript tradition of *Lectura Thomasina*'s Book II and the consequent reconstruction of a *stemma codicum* will be provided in the forthcoming critical edition (Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, II, dist. 1-22, Peeters, Leuven 2021). These are certain variants of W¹ an W², by way of example:

f. 33vb	f. 159ra
[...] quod est materia ad invicem connumerantur <i>idest faciunt numerorum in operibus creationis</i> in ipsa rerum productione [...]	[...] quod est materia ad invicem connumerantur in ipsa rerum productione [...]

other manuscripts have *circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*,¹² the copyist of W¹ writes *quaestio prima est utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno*. Then, a preliminary comparison of the texts reveals too profound dissimilarities to give the impression that the *quaestio prima* preserved in W¹ is just a variant of the text copied in the other manuscripts: the first question of *Lectura Thomasina's* Book II (dist.1) is devoted to the problem of the eternity of the world, while the W¹ question is focused on the distinction between *esse* and *essentia* and, in particular, on the eternity of the essences.

Are there, however, certain parallels between these two questions? Is the text copied in W¹ an alternative redaction of the first question of *Lectura Thomasina's* Book II? Is the *quaestio prima utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno*, preserved exclusively in W¹, a part of the *Lectura Thomasina*? Is William of Peter of Godin the author of this text?

f. 34rb	f. 159vb
[...] quia lux est in caelo <i>formaliter participative</i> in elementis mediis.	[...] quia lux est in caelo <i>fontaliter participacione</i> in elementis mediis.
f. 35ra	f. 160va
[...] ita dicitur illud caelum aquaeum vel cristallinum <i>propter solam dyaphanitatem</i> .	[...] ita dicitur illud caelum aquaeum vel cristallinum.

12. In detail, the reading variants transmitted by each manuscript: Be (*circa distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*); Bol (*circa distinctionem primam secundi libri quaeritur utrum mundum possibile sit fuisse ab aeterno*); E (*circa distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*); G (*circa principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*); H (*circa primam distinctionem secundi libri primo quaeritur utrum mundus possit fuisse ab aeterno*); Kl (*circa distinctionem secundi libri quaeritur utrum mundus potuit fuisse ab aeterno*); N (*circa principium secundi libri quaeritur utrum mundus posset fuisse ab aeterno*); P (*circa primam distinctionem secundi libri sententiarum quaeritur primo utrum sit possibile mundum fuisse ab aeterno*); Pi (*circa distinctionem primam secundi libri quaeritur primo utrum sit possibile mundum fuisse ab aeterno*); V (*circa principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus posset fuisse ab aeterno*); W² (*circa primam distinctionem secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno*). The spelling of the texts has been classicized: u and v have been distinguished and j is not used; the Latin classical diphthong have been used; punctuation and capitalization have been modernized and abbreviations spelled out.

The present paper intends to answer these questions, by comparing the first question of *Lectura Thomasina*'s Book II and the W¹ *quaestio prima* from three points of view: structure and nature of the text, sources, uses and quotations of Thomas Aquinas' writings. A complete transcription of the W¹ *quaestio prima* (in appendix) provides the opportunity to approach more closely the complex subject of the text.

2. THE ETERNITY OF THE WORLD IN THE *LECTURA THOMASINA* AND THE PROBLEM OF THE TWO *INCIPITS*

The existence of two different *incipits* in Book II of the *Lectura Thomasina* is assumed by Thomas Kaeppli in his *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* for the first time.¹³ He transcribes the first excerpt exactly from W¹, while the second from Pi:

Inc. I: *Quaestio prima est: Utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno. Et videtur quod non, secundum philosophum in Praedicamentis: Destructis principiis, impossibile est aliquod eorum remanere.*

Inc. II: *Creationem rerum. Circa distinctionem primam secundi libri quaeritur primo utrum mundum possibile sit fuisse ab aeterno. Et videtur quod non solum mundum sit impossibile fuisse ab aeterno, sed etiam quamcumque aliam creaturam. Sicut enim creatio est a non ente [...].*¹⁴

Even though Kaeppli copies only a few lines of both texts, a number of differences unequivocally seems to suggest that Godin edited two versions of the first question of Book II. However, a more in-depth analysis is necessary to get an updated picture of the situation.

Contrary to what the *incipit* of all other manuscripts says, the opening lines of W¹ do not allude to the first distinction of the second

13. In their detailed analysis of some selected passages of *Lectura Thomasina*, II, dist. I, q. I, Wouter Goris and Martin Pickavé do not focus on this different *incipit*: Goris - Pickavé, *Die Lectura Thomasina des Guillelmus Petri de Godino*, 92-95. In the appendix of their careful study, John Peck and Chris Schabel transcribed the Graz version of the first question of *Lectura Thomasina*, Book II, without reference to this anomaly. Cfr. J.W. Peck SJ - C. Schabel, *James of Metz and the Dominican tradition on the Eternity of the World*, «Medioevo», 40 (2015), 265-330, 321-330.

14. Kaeppli, *Guillelmus Petri de Godino Baionensis*, 153.

book, but rather to an unspecified *quaestio prima*. For this reason, the first description of W classifies the content of folios 26^{ra}-45^{rb} as *quaestiones super secundum librum sententiarum*.¹⁵ The first lines of the text indeed seem to announce a series of *quaestiones* (*quaestio prima est*) rather than a collection of distinctions. This subtle difference between the two excerpts raises some reasonable doubts concerning the text included in W. A more careful analysis of the first folios reveals, indeed, a mistake by Kaeppli: in the same folio (f. 26), at the end of this unspecified and brief *quaestio prima utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno*, the same copyist starts transcribing what I consider to be the real *distinctio* I of Book II of the *Lectura Thomasina*:

Circa principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit esse ab aeterno et videtur quod non solum mundum esse ab aeterno impossibile, sed etiam quamcumque aliam creaturam. Sicut enim creatio est a non ente ita adnihilatio est ab ente in non ens.¹⁶

In his description of the *Lectura Thomasina* manuscript tradition, Kaeppli was deceived by the references to the eternity of the essences included in the first lines of W's *quaestio prima*. He considered it likely to be just an alternative redaction of the first question of the second book. By contrast, the *quaestio prima* of W^I is a completely different kind of text, copied between the transcription of Books I and II of the *Lectura Thomasina*. Accordingly, this is a corrected description of W:¹⁷

15. Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1965, vol. I-II, 258. An analogous description was proposed also in M. Denis, *Codices manuscripti theologici Bibliothecae palatinae Vindobonensis latini aliarumque occidentis linguarum*, vol. II, Wien 1802, 1225.

16. *Lectura Thomasina*, II, dist. I, q. I, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590, 26^{va}.

17. This is the old, complete description of W: (ff. 1^a-26^a): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Prologue and Book I; (ff. 26^a-45^b): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book II; (ff. 46^a-62^a): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book III; (ff. 63^a-77^a): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book IV; (ff. 79^a-104^b) *Commentarius in libros sententiarum usque ad Lib. III dist. 26 "de spe"*; (ff. 105^a-126^a): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book III;

(ff. 1^{ra}-25^{rb}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Prologue, Book I, dist. I-XLVIII (without dist. XXVII): Quaeritur de sacra theologia utrum sit scientia. Et arguitur quod non, quia de particularibus non est scientia.

(ff. 25^{va}-25^{vb}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book I, dist. XXVII: Circa distinctionem 27 quaeritur de verbo utrum intellectus agens sit principium activum in generatione verbi et videtur quod non.

(ff. 26^{ra}-26^{va}) William of Peter of Godin (?): Quaestio prima est: Utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno. Et videtur quod non, secundum philosophum in Praedicamentis. Destructis principiis, impossibile est aliquod eorum remanere.

(ff. 26^{va}-45^{rb}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book II, dist. I-XLIV: Circa principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit esse ab aeterno et videtur quod non solum mundum esse ab aeterno impossibile, sed etiam quamcumque aliam creaturam.

(ff. 45^{va}-b): Anonymous, *Utrum immortalitas primorum parentum fuerit a natura vel a potentia; Utrum peccatum primorum parentum fuerit aequale*.

(ff. 46^{ra}-62^{ra}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book III: Quaeritur utrum congruum fuit Filium Dei incarnari. Videtur quod non.

(ff. 63^{ra}-77^{ra}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book IV: Utrum post lapsum primi hominis fuerit necessarium institui aliqua sacramenta. Videtur quod non.

(ff. 77^{va}-78^{va}) Anonymous, *Utrum esse et essentia in creatura differant realiter vel sint idem*.

(f. 78^{vb}) Anonymous, *Utrum verbum formatur in visione beata de Deo viso*.

(f. 79^{ra}) Anonymous, *Utrum intellectus active vel passive se habeat in formatione verbi*.

(ff. 81^{ra}-104^{vb}) Anonymous, *Reportatio in quattuor libros Sententiarum*: Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate etc. Liber iste generali sui divisione dividitur in tres partes.

(ff. 105^{ra}-126^{ra}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book III: Quaeritur utrum congruum fuerit Filium Dei incarnari et videtur quod non.

(ff. 151^a-164^b): William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book II (until dist. 24);
(ff. 166^a-252^a): Landulph Caracciolo, *Super quartum Librum sententiarum*.

(ff. 127^{ra}-150^{vb}) Anonymous, *Quaestiones super libros sententiarum*: Circa librum Sententiarum primum et primo circa prologum libri Sententiarum quaeritur primo peccatum hominis statu isto.

(ff. 151^{ra}-164^{vb}) William of Peter of Godin, *Lectura Thomasina*, Book II (until dist. 24): Circa distinctionem 61 (*sic*) libri quaeritur primo utrum mundus possit fuisse ab aeterno.

(ff. 166^{ra}-252^{vb}) Landulph Caracciolo, *Super quartum librum sententiarum*.

Some comments can be made here. Firstly – as aforementioned –, the first half of the second book is transcribed twice (ff. 26^{va}-45^{rb} and ff. 151^{ra}-164^{vb}), and the same applies to the entire third book (ff. 105^{ra}-126^{ra}). Secondly, *distinctio* 27 of Book I, originally omitted, is integrated at the end of the transcription of the first book (ff. 25^{va}-25^{vb}). Thirdly – and this is the crucial point –, in both W¹ and W², the first question of *Lectura Thomasina*, Book II, dist. 1, corresponds *de facto* to the version transcribed in the other manuscripts. The *quaestio prima* (ff. 26^{ra}-26^{va}), on the other hand, is not presumably part of the *Lectura Thomasina*, not least because the text is not transmitted by any other manuscript and this is copied, as a separate question (*quaestio prima est*), after the first book and before the beginning of the second book. Finally, our *quaestio prima* would not be the only case of an “isolated” text preserved in W. As above mentioned, there are five other “anonymous” questions: *Utrum immortalitas primorum parentum fuerit a natura vel a potentia*; *Utrum peccatum primorum parentum fuerit aequale*; *Utrum esse et essentia in creatura differant realiter vel sint idem*; *Utrum verbum formatur in visione beata de Deo viso*; *Utrum intellectus active vel passive se habeat in formatione verbi*.

This survey of W, however brief, discloses fundamental elements for moving forward in our study: the transmission of the *Lectura Thomasina* in this manuscripts is significantly influenced by a large number of variants; the idea that W preserves an alternative *incipit* of the second book is based on erroneous description of the manuscript.

The task now is to examine more closely the texts, focusing in particular on the question *utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno*.

3. *LECTURA THOMASINA*, II, DIST. I, Q. I:
*UTRUM MUNDUS POSSIT FUISSE AB AETERNO*¹⁸

3.1. *Structure and nature of the texts*

In the *Lectura Thomasina*, Godin pays special attention to the problem of the eternity of the world: the entire first distinction mainly focuses on this question.¹⁹ The context is the debate on the eternity of the world that took place both in the Franciscan and in the Dominican schools at the end of the 13th century and in the first decades of the 14th century. Godin's argument is thus not based on the full or partial reconciliation of the notions "creation" and "eternity", but rather on the possibility to reject the idea of the eternity of the world *secundum rationem*. By following Thomas Aquinas, Godin claims that neither the eternity nor the finite nature of the world could be proved by philosophical arguments: that the world began is a subject of faith alone (*secundum fidem catholicam*). By contrast, the Franciscan theologians looked for a solution *secundum rationem* to this difficult problem. Then, Godin's *responsio* is divided into two sections (the second and the third argument can be taken together): firstly, he demonstrates that the eternity of the world evidently contradicts Catholic faith; secondly – and this is the point of contention with the Franciscan School –, he argues that there are no plausible philosophical arguments for rejecting the Aristotelian idea of the eternity of the world. The subsequent analysis of the sources emphasizes the arguments characterizing Godin's position and the counterarguments more in detail.

18. The quotations from the text of *Lectura Thomasina*, II, dist. I, q. I are based on the Graz manuscript, according to the valid transcription proposed by Peck and Schabel in *James of Metz and the Dominican tradition on the Eternity of the World*, 321–330. Significant variants included in the other manuscripts will be stressed. A critical edition of the text is forthcoming (Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, II, dist. 1–22, ed. A Colli, Peeters, Leuven 2021).

19. The first distinction of the second book of the *Lectura Thomasina* consists of six questions: (1) *Utrum mundus potuisset fuisse ab aeterno*; (2) *Utrum creare sit solius Dei*; (3) *Utrum possit communicare creaturae*; (4) *Utrum creaturae sint propter bonitatem Dei*; (5) *Utrum anima sit composita ex materia et forma*; (6) *Utrum anima rationalis debuit uniri tali corpori*. See *Lectura Thomasina*, II, *tabula partium*, G, 99^{va}.

3.2. Sources and quotations

The question is principally considered to be in contrast with the position defended by the Franciscan theologian Richard of Mediavilla in his *Commentary on the Sentences*. As in Aquinas' writings and in the *Correctorium Literature*,²⁰ Godin's intention is thus to reject any philosophical arguments against the eternity of the world, as the fact that the world began in time cannot be proved *secundum rationem*, but only *secundum fidem*.

By adopting the position of his opponent, i.e., «non solum mundum ab aeterno fuisse sit impossibile, sed etiam quamcumque aliam creaturam»,²¹ Godin focuses on two powerful arguments usually advanced for supporting this thesis: (1) the parallelism between the concepts of "creation" and "annihilation" and (2) the reference to Aristotle's logical principle according to which «dico autem contingere et contingens quo, cum non sit necessarium, posito autem esse, nihil erit propter hoc impossibile; nam necessarium aequivoce contingere dicimus».²²

<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 321 ⁶⁻¹²	Rich. de Mediav., <i>Super Sent.</i> , 2, 3, 4 (17 ^b) ²³
Sicut enim creatio est a non ente in ens, ita annihilatio est ab ente in non ens; ita quod sicut in creatione non ens est loco termini a quo, ita in annihilatione non ens est loco termini ad quem. Ergo sicut se habet infinitas durationis a parte	Item sicut creatio est a non ente in ens, ita adnihilatio est ab ente in non ens. Ita quod sicut in creatione est loco termini a quo non ens: ita in adnihilatione, est loco termini ad quem: ergo sicut se habet infinitas durationis a parte

(following)

20. See note 4.

21. *Lectura Thomasina* (= *Lect. Thom.*), II, dist. I. q. I, Peck-Schabel, 321³⁻⁴.

22. Arist., *APo.*, I, c. 13, 32a¹⁹⁻²⁰. *Translatio Boethii (Recensiones duae)*, ed. L. Minio-Paluello, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1998, 26¹³⁻¹⁵. See also J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1974 (*Philosophes Médiévaux*, 17), 157 (213). Cfr. *Lect. Thom.*, II, I, I, 321¹⁵.

23. Richardus de Mediavilla, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, II, Brixiae 1591 (reprint Minerva, Frankfurt am Main 1963). Although not so evident, a further reference could be Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, Tome I, q. 4, ed. A. Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2012 (*Bibliothèque scolastique*, 3), 96-158.

post in re quae annihilatur, ita videtur se habere infinitas durationis a parte ante in re quae creatur. Sed annihilatio non compatitur secum infinitam durationem a parte post in re quae annihilatur. Ergo nec creatio compatitur secum infinitam durationem a parte ante in re quae creatur.

post, ad rem quae adnihilatur: ita videtur se habere infinitas durationis a parte ante ad rem, quae creatur. Sed adnihilatio, quia est ab ente in nullo modo ens, non compatitur in re, quae adnihilatur infinitatem a parte post: ergo similiter, cum creatio sit a simpliciter non ente in ens, non compatitur in re, quae creatur infinitam durationem a parte ante.

Lect. Thom., II, I, I, 321¹³⁻²³

Rich. de Mediav., *Super Sent.*, 2, 3, 4 (17^b)

Praeterea. Possibile est quo posito in esse, non sequitur impossibile; sed posito quod mundus ab aeterno fuit, sequitur ex hoc impossibile; ergo non fuit possibile. Maior scribitur I *Priorum*. Minor probatur, quia ex hoc sequitur Deum ex necessitate mundum creasse, quod est inconueniens. Probatio: quia non potuit eum non creare quando creabat, quia esse, quando est, necesse est esse; nec potuit eum non creare antequam creavit, quia ante aeternum nihil est; nec potuit eum non creare postquam creaverat, quia illud non potest fieri: quod illud quod factum est non fuerit. Ergo similiter quando creabat necessarium erat creare²⁴. Si ergo fuit ab aeterno, ergo necessarium fuit ipsum a Deo creari, quod est inconueniens.

Item secundum Philosophum primo priorum, possibile est, quo posito in esse, nullum sequitur impossibile. Sed si Deus creasset mundum ab aeterno ex hoc secutum fuisset impossibile, scilicet, quod Deus de necessitate mundum creasset. Probatum est enim in libro primo, quod Deus non potuit creare mundum de necessitate, nec de necessitate naturae, nec de necessitate voluntatis. Restat ergo, quod mundum ab aeterno creari, fuit impossibile. Quod autem Deus mundum de necessitate creasset, si ipsum ab aeterno creasset: patet sic, quia non potuisset ipsum non creare quando creabat: quia secundum Philosophum libro primo Perihermen. omne quod est, quando est, necesse est. Nec potest dici, quod potuisset ipsum

(following)

24. creare *BeBoIEGKINPPIVW²W²* create (Peck-Schabel).

non creare antequam creasset, quia ante aeternum nihil. Nec potuisset ipsum non creasse, postquam creasset: quia non potest facere, quod illud, quod factum est, non fuerit factum: secundum Augustinum vigesimosexto lib. contra Faustum. Et ita patet, quod si mundum ab aeterno creasset, ipsum de necessitate creasset, quod est impossibile.

Richard of Mediavilla's *Commentary on the Sentences* is clearly Godin's background here: the text of the Franciscan master is quoted word for word, particularly in case (1). In fact, in developing argument (2), Godin reflects on the well-known Aristotelian adage from the *Prior Analytics*, but his reasoning and also the form of the Aristotelian quotation are evidently influenced by the reworking of the Franciscan theologian.

From Mediavilla's *Commentary on the Sentences* Godin also takes the main argument against the possibility of proving logically that the world began in time. This is a very frequently mentioned passage from the *Topics*, in which Aristotle seems to be unable to provide any logical proof for the eternity of the world.²⁵ Of course, the intentions of the two late medieval theologians are completely different here: Mediavilla quotes the Aristotelian adage as a counter-argument, whereas Godin refers to it in support of his own convictions.

25. Arist., *Top.*, I, c. II, 104b¹²⁻¹⁶. *Boethius translator Aristotelis*, ed. L. Minio-Paluello, E.J. Brill, Leiden 1969 (*AL*, V 1-3), 17¹¹⁻¹⁵: «Sunt autem problemata et de quibus contrarii sunt syllogismi (dubitationem enim habet utrum sic se habeat vel non sic, eo quod in utrisque sint rationes verisimiles) et de quibus rationem non habemus cum sint magna, difficile arbitrantes esse quare assignare, ut utrum mundus aeternus vel non; nam huiusmodi quaeret aliquis».

Lect. Thom., II, I, I, 322²⁴⁻²⁸

 Rich. de Mediav., *Super Sent.*, 2, 3, 4 (16^b)

Contra. I *Topicorum* dicitur quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus. Sed si fuisset impossibile mundum fuisse ab aeterno, habuissimus rationes demonstrativas ad probandum ipsum ab aeterno non fuisse. Ergo non fuit impossibile mundum ab aeterno fuisse.

Item Philosophus primo *topico-*rum dicit quod sunt problemata de quibus rationem non habemus cum sint magna, ut utrum mundus sit aeternus, vel non. Sed si non fuisset possibile mundum esse ab aeterno: haberemus necessariam rationem ad probandum ipsum ab aeterno non fuisse. Ergo fuit possibile ipsum ab aeterno creari.

After these introductory remarks, Godin outlines the structure of his question. Then, he identifies and confutes six particular philosophical arguments usually presented against the eternity of the world. If the world existed from eternity, (1) there would be an actual infinite multitude of rational souls; (2) God could produce a stone in each of the infinite past celestial revolutions, with the result that if the stones were joined, there would be a stone of infinite magnitude; (3) there would be infinite days preceding this present day, but it is impossible to pass through an infinite medium; (4) God would merely have the task of conserving the world; (5) animal generation would also be eternal, since there is no difference between the process of generation and creation, apart from the presence or absence of the matter; (6) God could not create the universe, since it has being after non-being.

A more in-depth overview on these arguments not only confirms the crucial role played by Mediavilla's *Commentary on the Sentences*, but also provides a more complete list of Godin's opponents:

Arg. 1	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, 1, 325 ¹⁴⁷⁻¹⁵⁰	Cfr. Bonav., <i>Super Sent.</i> , II, I, 1, 1, 2 (21 ⁷⁵⁻²²) ²⁶
Primo aliqui adducunt demonstrationem de animabus, quia constat si mundus fuit ab aeterno, tunc generatio fuit ab aeterno, et sic infiniti homines praecesserunt. Sed anima humana est incorruptibilis. Ergo est ponere infinita in actu.		Impossibile est infinita simul esse; sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine – propter hominem enim sunt quodam modo omnia – et homo duret finito tempore: ergo infiniti homines fuerunt. Sed quot fuerunt homines, tot animae rationales: ergo infinitae animae fuerunt.
		Cfr. Ioh. Pecham, <i>Quaest. disp. de etern. mundi</i> , 2 (58 ¹¹⁻²⁰) ²⁷
		Item, mundus duravit duratione infinita; sed mundus est propter hominem; ergo infiniti homines praecesserunt. Cum ergo animae rationales sint immortales, sunt actu infinitae.
Arg. 2	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, 1, 325 ¹⁵²⁻¹⁵⁶	Cfr. Bonav., <i>Super Sent.</i> , II, I, 1, 1, 2 (21 ³⁵⁻⁵³)
Secundo arguunt sic de circulationibus solis. Quia infinitae circulationes solis praecesserunt sole existente ab aeterno, ergo vel ²⁸ infinita contingit pertransire vel numquam est devenire ad circulationem		Impossibile est infinita pertransiri; sed si mundus non coepit, infinitae revolutiones fuerunt: ergo impossibile est illas pertransire: ergo impossibile fuit devenire usque ad hanc. Si tu dicas, quod non

(following)

26. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas, 1882-1889 (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, II).

27. Ioannes Pecham, *Quaestiones disputatae*, ed. G.J. Eitzkorn - H. Spettmann, Editiones Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002 (*Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*, 28).

28. vel BeBolHKlNPPiVW² om. EG (Peck-Schabel).

hodiernam. Primum reputat Philosophus inconueniens, et est²⁹. Secundum patet inconueniens esse ex euidencia facti. Adducunt autem aliqui ad rationem istam fortificando eam: constat quod in omni circulatione et qualibet potuit Deus creare lapidem unum, et sic, cum infinitae circulationes praecesserint, erunt etiam³⁰ infiniti lapides remanentes³¹. Et cum isti lapides possint coniungi ad invicem, erit non tantum infinitum secundum multitudinem, sed etiam secundum magnitudinem.

sunt pertransita quia nulla fuit prima, vel, quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito; per hoc non evades. Quaeram enim a te, utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla: ergo omnes finitae distant ab hac, ergo sunt omnes finitae, ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat: quaero de revolutione, quae immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum. Si non: ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. Si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia et de quarta et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac una quam ab alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul.

Arg. 3 *Lect. Thom.*, II, I, I, 325¹⁶³-326¹⁶⁹

Rich. de Mediav., *Super Sent.*, II, 2, 3, 4 (17^a)

Tertio sic arguunt, et valde apparenter, quod Deus non potuit facere quod infiniti dies praecesserint in accepto esse, quia nihil potest esse praeteritum nisi prius fuerit futurum, quia omne quod est praeteritum tunc solum erat actu quando fuit, et ante illud instans non fuit et sic fuit futurum.

Item si fuisset possibile, quod Deus mundum creasset ab aeterno, pari ratione fuisset possibile, quod movisset coelum ab aeterno continue, usque nunc. Sic etiam fuisset possibile, quod Deus fecisset praeteriisse infinitos dies usque nunc. Sed Deus non potuit facere, ut fierent infiniti dies

(following)

29. et est *BeBo|HK|NPPiVW⁴W²* etc. *EG* (Peck-Schabel).

30. erunt etiam *BeBo|HK|NPPiW⁴W²* etiam essent *EG* (Peck-Schabel).

31. remanentes *BeBo|HK|NPPiVW⁴W²* manentes *EG* (Peck-Schabel).

Sed isti dies³² praeteriti non poterant esse futuri in acceptione³³ esse, sed tantum in accipiendo. Ergo numquam fuerunt infiniti dies praeteriti et sic non fuit mundus ab aeterno nec fuit possibile.

praeteriti in accepto esse: quia numquam fuit possibile, quod faceret aliquid praeteriti, nisi fuisset futurum: et ita non fuit possibile, quod faceret infinitos dies praeteriti in accepto esse, nisi fuissent infiniti dies futuri in accepto esse. Sed non fuit possibile, quod Deus faceret, ut infiniti dies essent futuri in accepto esse: sed tantum in accipiendo esse, vel fieri: ergo similiter non fuit possibile, quod faceret infinitos dies praeteritos in accepto esse: sed tantum modo in accipiendo

Arg. 4 *Lect. Thom.*, II, I, I, 326¹⁷⁰⁻¹⁷³

Henr. de Gand, *Quodl.*, I, 7 et 8 (37⁴⁸⁻⁵⁴)³⁴

Quarto aliqui arguunt ex parte ipsius creaturae unde creatura est ab alio. Primo quia si mundus esset aeternus, tunc suum fieri non esset a Deo, quia non fieret, sed suum conservari tantum, et sic non haberet esse acquisitum ab alio.

Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab aeterno. Actio etiam qua rei esse acquiritur, necessario praecedit eius actionem qua fit conservatio quae continuat esse in posterum. Quamquam ergo res posterius possit conservari in esse, ut non desinat esse propter continuationem actus conservandi, non tamen in ante posset esse nisi incipiat post non esse, propter simplicitatem creationis qua ei acquiritur esse.

(following)

32. isti dies *BeBolHKINPpiW⁴W² suppl. in marg. Be; inv. EG* (Peck-Schabel).

33. acceptione *BeBolEHKINPpiW⁴W² acceptione sed in accepto corr. G* (Peck-Schabel).

34. Henr. de Gand, *Quodl. I*, ed. R. Macken, E.J. Brill, Leiden 1979 (*Henrici Opera Omnia*, v).

Arg. 5	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 326 ¹⁷⁴⁻¹⁷⁸	Henr. de Gand, <i>Quodl.</i> , I, 7 et 8 (37 ³⁶⁻⁴¹)
	Quinto ³⁵ sic ³⁶ : sicut generatio est inter duos terminos, ita et creatio, nec in hoc differunt, sed tantum in hoc quod generatio est cum praesupposita materia, non autem creatio. Sed in omni eo quod generatur non esse duratione praecedit esse. Ergo et in omni ³⁷ quod creatur non esse praecedit esse.	[...] haec transmutatio naturalis quando est circa subiectum praeeexistens, actus creationis, etsi non sit vera transmutatio ut est illa quae est naturalis, quia tamen est de non esse in esse, modum mutationis habet, non motus, ad modum actionis qua rei acquiritur esse per generationem naturalem. Et non est differentia, nisi quod generatio est ex materia, creatio autem est ex nihilo.
Arg. 6	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 326 ¹⁷⁹⁻¹⁸⁴	Rich. de Mediav., <i>Super Sent.</i> , II, 2, 3, 4 (17 ^b -18 ^a)
	Ultimo sic arguitur a magistris ³⁸ : machina mundialis non potuit creari a Deo accipiendo idem esse numero cum esse creantis ³⁹ . Sed accipere ab aliquo esse diversum ab esse dantis est accipere novum esse. Ergo machina mundialis non potuit creari a Deo, nisi accipiendo ab eo esse novum. Sed accipiendo ab aliquo esse novum et ipsum esse ab aeterno semper repugnat. Ergo illa positio includit contradictionem.	Respondeo quod sicut bene probant rationes adductae ad hanc partem, non fuit possibile machinam mundialem ab aeterno creari. Cuius ratio est, quia machina mundialis non potuit accipere esse creari accipiendo idem esse in numero cum esse creantis. Sed accipere esse ab aliquo diversum ab esse dantis, est accipere esse novum. Ergo machina mundialis non potuit a Deo creari, nisi accipiendo ab ipso esse novum. Sed accipere

(following)

35. quinto *BeBolEHKINPPIVW⁴W²* secundo G (Peck-Schabel).36. sic *BeBolHKINPPIVW⁴W²* add. quia EG (Peck-Schabel).37. omni *BeBolHKINPPIVW⁴W²* isto EG (Peck-Schabel).38. magistris *BeBolHKINPPIVW⁴W²* magnis EG (Peck-Schabel).39. creantis *BeBolHKINPPIVW⁴W²* creatis E; creatoris G (Peck-Schabel); creavit V.

esse novum, et ipsum accipere
 ab aeterno: repugnantia sunt:
 novitas enim repugnat aeter-
 nae durationi: et ideo non fuit
 possibile machinam mundia-
 lem ab aeterno creari.

Apart from Henry of Ghent, the Franciscan theologians are *de facto* Godin's favorite target. On the other hand, the analysis of the responses shows some considerable similarities between Godin's own position and the opinions expressed a few years before by an anonymous Dominican theologian in the so-called Bruges' *Commentary on the Sentences*.⁴⁰ In fact, as Lothar Ullrich stressed,⁴¹ it is precisely through these correspondences that we can reconstruct also some aforementioned sources of the *Lectura Thomasina*. The reference to Henry of Ghent's *Quodlibet* I, questions 7 and 8 is, for instance, explicitly made in Bruges' *Commentary: contra istam veritatem obicit quattuor rationibus Henricus in Primo suo Quolibet q. 7 et 8*.⁴²

All parallels between the discussion on the eternity of the world in the *Lectura* and Bruges' *Commentary* are stressed in the following tables:

40. Cfr. Anon., *Super Sent.*, Brügge, Stadtbibliothek 491, ff. 259^{ra}-315^{vb}. On this text and its similarities with the *Lectura Thomasina*, see L. Ullrich, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P.*, Benno Verlag, Leipzig 1966 (Erfurter theologische Studien, 20), 75-90; B. Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, Aschendorff, Münster 1967 (BGPhThMA, 42.1), 24-31; Goris -Pickavé, *Die Lectura Thomasina des Guilelmus Petri de Godino*, 95-109; L. Hödl, *Die Eckhartsentenzen in Sentenzenkommentar des Wilhelm von Macclesfield O.P. († 1303) in der Brügge-Stadtbibl.-Hs. 491*, «Freib. Z. Philos. Theol.», 61 (2014), 359-388. I would like to thank Maxime Mauriège (Cologne) for making available the transcription of the text.

41. Ullrich, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P.*, 128-129.

42. Cfr. Anon., *Super Sent.*, II, dist. I, q. 3, Brügge, Stadtbibliothek 491, f. 300^{vb}.

Ad. 2 *Lect. Thom.*, II, I, I, 327²²²-328²⁴⁴ Cfr. Anon., *Super Sent.*, II, I, 4, cod. Bruges 49I (300^{va}).

Ad secundum de circulationibus infinitis, dico quod non sunt infinitae circulationes, sed una est continua illuminatio et unus dies, et per consequens multae in potentia. Sed quod sint multi dies et multae illuminationes, hoc est ex parte nostra, quia de illa illuminatione iudicamus secundum hemisphaerium nostrum, ubi apparet aliquando illuminatio sic, aliquando aliter, propter diversam interpositionem corporis opaci ad solem. Et ratio unitatis⁴³ est, quia ratio continuitatis motus, quam illuminatio sequitur, est una et continua. In continuo autem non est dare hic et nunc nisi ex parte nostra. Sed hoc nihil ad continuum. Et si tu arguas: ponatur aliquod continuum medium in media parte calidum et in media parte frigidum, certum est quod non possum dicere quod totum continuum sit calidum vel quod totum sit frigidum. Ergo similiter in proposito, ut si aer in una parte illuminatur et in alia non, non possum dicere quod

Ad primum igitur, quando dicitur quod circulationes essent infinitae, dico quod non, sed est sola et una circulatio realiter et multae in potentia, similiter et una illuminatio et per consequens unus dies. Sed quod sint multi, hoc est ex parte nostra, quia de illa illuminatione iudicamus secundum hemisphaerium nostrum, ubi apparet illuminatio aliquando sic, aliquando non. Et ratio est, quia ratione continuitatis motus illuminatio est una et continua. In continuo autem in quantum huiusmodi non est dare hic et nunc nisi in potentia, actualiter tamen potest dari ex parte tua; sed nihil ad continuum. Iterum, si dicas: ponatur aliquod continuum in media parte calidum et in alia frigidum, non possum dicere quod totum sit calidum vel totum frigidum. Sic in proposito: in una parte illuminatur aer, in alia non, non possum dicere quod totus aer, licet sit continuus, sit illuminatus.

(following)

43. unitatis] universitatis (Peck-Schabel). All manuscripts transmit *unitis*. Only in *Pi* the word is written in full: *unitatis* (*Pi* 36^{va}). By considering, among the others, Thomas de Aquino, *S.th.*, I, 10, art. 6, resp., I believe that the correct word is here *unitatis*.

totus aer sit illuminatus, licet totus sit continuus. Dico quod non est simile, quia caliditas et frigiditas suis formis terminantur in continuo, ita quod est in continuo signare partem per se ex parte continui ultra quam non se extendit forma. Sed sic non est de illuminatione, quae semper vadit ultra sine quiete. Et sicut est de illuminatione, ita est de umbra. Unde et quando numerantur⁴⁴ dies et noctes, hoc non est nisi per comparisonem ad nos, non ad solem vel aerem.

Ad 2 *Lect. Thom.*, II, I, I, 328²⁴⁵⁻²⁵¹
(bis)

Cfr. ANON., *Super Sent.*, II, I, 4, cod. Bruges 49I (300^{va}).

Ad illud de lapidibus dico quod non valet, quia tu ponis unum, ex quo⁴⁵ sequitur inconueniens. Nam tu ponis illam circulationem continuam, quae actu et realiter est una, actu divisam et infinitam, quod est impossibile, cum solum sit divisibilis in potentia, quia tu ponis secundum imaginationem tuam infinitos dies; et hoc inconuenienti posito, potest concedi illud quod concluditur, quia uno inconuenienti dato, alia sequuntur.

Iterum dicis: si ponatur tecum quod sit una circulatio realiter, tamen adhuc non valet, quia pono quod hodie creaverit deus lapidem et heri alium et sic in infinitum et omnes simul conservet, et sic erunt infiniti lapides in actu, quod natura horret. Non valet, quia primo supponis unum, ex quo sequitur impossibile. Nam tu ponis illam circulationem continuam, quae realiter una est, actu divisam in infinitum, quae tamen in potentia est solum divisibilis in infinitum, quia tu ponis secundum tuam acceptionem et imaginationem infinitos dies.

(following)

44. numerantur *BeBoK|NPPiW²W²* terminantur *EG* (Peck-Schabel).

45. ex quo *BeBoK|NPPiVW²W²* unde *EG* (Peck-Schabel).

Ad 4	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 328 ²⁵⁵⁻²⁵⁹	Cfr. ANON., <i>Super Sent.</i> , II, I, 4, cod. Bruges 49I (300 ^{va})
	Ad quartum, quando dicitur ⁴⁶ quod si res aliqua est ab aeterno, tunc fieri eius non est a Deo, quia non fieret, sed tantum conservaretur, ista ratio optime concluderet, si fieri rei esset quidam transitus de non esse ad esse et esset medium inter istos duos terminos, sicut videntur imaginari.	Ad primum dico quod verum est: si mundus fuisset ab aeterno, suum fieri non fuisset a deo, si imaginari fieri falso et inepte, quasi transitus quidam accipiatur de non-esse ad esse sicut inter duos terminos, et tunc directe petit contrarium positi.
Ad 5	<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 329 ²⁷⁷⁻²⁸²	Cfr. ANON., <i>Super Sent.</i> , II, I, 4, cod. Bruges 49I (300 ^{va})
	Ad quintum, cum dicit quod creatio est inter duos terminos sicut et generatio, dico quod falsum est, quia creatio non requirit duos terminos etiam imaginabiles durationis sicut generatio, quod accidit sibi in ratione praecedentis motus, in cuius termino genitum habet esse.	Ad secundum iam patet quod falsum penitus assumit. Non enim creatio requirit duos terminos imaginabiles durationis sicut generatio, cum hoc accidat generationi, et hoc <est> per quod differt a creatione, sicut dictum est. Sed forte tunc essent duo termini intelligibiles, puta quod res in se accepta habet non-esse, sed habet esse in ordine ad causam. Quod si isti voluerint imaginatione res omnes metiri, quomodo imaginabuntur esse post non-esse duratione in nihilo?

46. quando dicitur *BeBolKlPPiW*¹ dicendum *EGNW*² (Peck-Schabel).

3.3. *Thomas Aquinas*

The *Lectura Thomasina* was frequently considered a mere collection of Thomas Aquinas' *dicta* or sentences.⁴⁷ This is undoubtedly a reductive interpretation of Godin's work, since – as aforementioned – he led a lively discussion with many of his contemporaries. By considering the entirety of his works, the originality of his way of proceeding turns out to be even more evident. In many circumstances, the innovation consists exactly in the way of using the considerable number of Aquinas' quotations: Godin puts together the sentences or the most significant doctrines of Thomas Aquinas as pieces of a precious mosaic. Therefore, the *Lectura* should not be thought of as a Thomistic *florilegium*, but rather as one of the first attempts to provide an overview of Aquinas' thought concerning some thorny problems.⁴⁸

Considering Aquinas' quotations included in the two questions examined here is thus another possibility to explore and compare them.

The line of reasoning regarding the problem of the eternity of the world followed by Godin in the first distinction of *Lectura Thomasina* Book II is evidently based on Thomas Aquinas' convictions on this topic. In the first paragraphs of the text, by expressing his opinion, Godin quotes *verbatim* a series of arguments from Aquinas' *De aeternitate mundi*:

47. Cfr. Ullrich, *Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O.P.*, 79

48. Cfr. A. Colli, *Tommaso prima del tomismo. Annotazioni per un'edizione critica della Lectura Thomasina (II libro)*, «Div.Thom.», 120 (2017), 163-194; Id., *Transcriptions, paraphrases and abbreviations. Rewriting Thomas Aquinas in the Lectura Thomasina*, in M. Meliadò - S. Negri (cur.), *Praxis des Philosophen, Praktiken des Philosophiehistorikers. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2018, 21-42.

<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 323 ⁷⁷⁻⁸⁰	<i>Thom.</i> , <i>De aetern. mundi</i> , 86 ⁹⁰⁻⁹⁵ 49
Nulla causa producens effectum suum subito, necessario praecedit suum effectum ⁵⁰ . Sed Deus est agens non per motum, sed in instanti et subito. Ergo non est necessarium ipsum duratione praecedere suum effectum.	Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum.
<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 328 ⁸³⁻⁹⁰	<i>Thom.</i> , <i>De aetern. mundi</i> , 86 ¹⁰⁰⁻¹⁰⁶
In quocumque enim instanti ponitur res, in eodem instanti potest poni principium suae operationis postquam non est agens impediens, ut statim cum est ignis incipit ascendere sursum et calefacere. Sed in omni operatione instantanea idem est principium et finis operationis, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus suae ⁵¹ actionis. Sed terminus actionis simul est cum suo effectu.	In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae.
<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 324 ¹⁰⁶⁻¹²³	<i>Thom.</i> , <i>De aetern. mundi</i> , 87-88
[...] creatura facta est ex nihilo, id est facta est post nihil. Haec autem dictio ⁵² 'post' ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non	[...] creatura facta est ex nihilo, id est facta est post nihil: haec dictio post ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non

(following)

49. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: *De aeternitate mundi*, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

50. effectum *BeBolHK|PPiVW⁴W²* add. duratione *EGN* (Peck-Schabel).

51. suae *BeBolHK|NPPiVW⁴W²* om. *EG* (Peck-Schabel).

52. dictio *BeBolHK|NPPiVW⁴W²* praepositio *EGV* (Peck-Schabel).

sequitur proprium et particulare, non est necessarium ut⁵³ propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil⁵⁴, prius duratione fuerit nihil et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si⁵⁵ prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi ex se quam quod solum ab alio. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relictæ et in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse. Nec propter hoc oportet quod sint simul nihil et ens, quia duratione non præcedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit⁵⁶, ut in aliquo tempore nihil sit. Sed ponitur quod natura eius est talis quod esset nihil, si sibi relinqueretur. Sicut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus ex tenebroso vel non lucido, non ita quod umquam fuerit non lucidus, sed quia esset talis si eum sibi sol reliquisset. Et hoc expressius patet in orbibus et stellis qui semper illuminantur a sole.

sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relictæ in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non præcedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus a sole. Et quia omne quod fit, ex incontinenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus quæ semper illuminantur a sole.

(following)

53. ut *BeBoI*[*NPPiVW²W²* nec *EG* (Peck-Schabel); quod *H*.

54. nihil *BeBoIEHK*[*NPPiVW²W²* add. quod in marg. *G* (Peck-Schabel).

55. si *BoIEK*[*NPPiVW²W²* quod *BeH*; ut *G* (Peck-Schabel).

56. semper fuit *BeBoLHK*[*NPPiVW²W²* ex nihilo fuit facta *E*: ex nihilo facta fuerit *G* (Peck-Schabel).

<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 324 ¹³⁰⁻¹³³	<i>Thom.</i> , <i>De aetern. mundi</i> , 87 ¹⁶⁵⁻¹⁷⁰
Tertio ⁵⁷ , inquam, modo quo dicitur aliquid factum esse ex nihilo, ut dicatur quid est factum, sed non dicatur esse aliquid unde sit factum. Per quem modum homo contristatus sine causa dicitur contristari de nihilo	Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo.
<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 324 ¹³³⁻³²⁵ ¹³⁶	<i>Thom.</i> , <i>De aetern. mundi</i> , 87 ¹⁷⁰⁻¹⁷⁵
Secundum hanc significationem dicit ipse, si intelligatur quod omnia praeter divinam essentiam sunt facta ex nihilo, id est, non de aliquo, nihil inconueniens est.	Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt ab eadem, ex nihilo facta sunt, idest non ex aliquo; nihil inconueniens sequetur.

Also, the *Summa theologiae* is quoted *verbatim* in two distinct cases:

<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 323 ⁹⁹⁻³²⁴ ¹⁰⁴	<i>Thom.</i> , <i>S. th.</i> , I, 45, I, ad 3 ⁵⁸
Cum enim dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio 'ex' non designat ⁵⁹ causam materialem, sed ordinem tantum, ut cum ⁶⁰ dicitur, 'ex mane fit meridies', idest, post mane. Sed intelligendum quod haec praepositio 'ex' potest includere negationem importatam in hoc quod dicitur 'nihil', vel includi ab ea.	[...] cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea.

(following)

57. tertio *VW*¹ tertia *Be*; itaque *Bol*; creatio *EGHW*²; ego *Kl*; primo *N*; isto *PPi*.

58. Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889.

59. designat *BeBolEHKlNPPiVW*¹*W*² significat *G* (Peck-Schabel).

60 ut cum *BeBolHKlNPPiVW*¹*W*² sicut *EG* (Peck-Schabel).

Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens.	Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens.
<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 325 ¹⁴⁸⁻¹⁵¹	Thom., <i>S. th.</i> I, 46, 2, arg. 8
[...] si mundus fuit ab aeterno, tunc generatio fuit ab aeterno, et sic infiniti homines praecesserunt. Sed anima humana est incorruptibilis. Ergo est ponere infinita in actu.	[...] si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu, quod est impossibile.

Finally, there are at least two other passages in which Godin bases his own arguments on Thomas:

<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 322 ³⁷⁻⁴⁰	Thom., <i>Super Sent.</i> , II, I, I, 5, resp. ⁶¹
[...] dicit enim Gregorius quod quaedam est prophetia de praeterito, sicut ipse Moyses prophetavit, cum dixit: 'In principio creavit Deus caelum et terram'.	[...] ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio innititur auctoritati Gregorii, qui dicit quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes. I: in principio creavit Deus caelum et terram.
<i>Lect. Thom.</i> , II, I, I, 322 ⁵⁶⁻⁵⁷	Thom., <i>Quaest. disp. de ver.</i> , 6, 2, resp. ⁶²
Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas, quae ab alio non dependet.	Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio.

61. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. I. ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1929, 8.

62. Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1975.

The analysis both of the sources and the quotations from Aquinas' writings clearly depicts Godin's approach to the controversial problem of the eternity of the world. As already mentioned, the debate between Franciscan and Dominican (Thomist) theologians on the possibility of proving the eternity of the world using philosophical arguments forms the basis of the question. And this is why Godin drafts his text as a patchwork of word for word quotations from the writings of the most distinguished Franciscan friars (above all, Richard of Mediavilla) and, on the other hand, he copies long passages from Aquinas' texts, in particular from *De aeternitate mundi*. This is indeed a way of proceeding characterizing the vast majority of the questions of the *Lectura Thomasina*: Godin aims at presenting Aquinas' view on a particular topic and then he compares the Thomistic position with the alternative solutions suggested by his contemporaries, mainly Franciscan theologians.⁶³ In a certain sense, the question *Utrum mundus possit fuisse ab aeterno* clearly reveals the nature and the scope of Godin's commentary on the *Sentences*: apparently not distinguished by originality, the *Lectura Thomasina* presumably represents the first attempt to resume and systematize the Thomistic thought in a unique school textbook.

4. THE *QUAESTIO PRIMA* OF THE VIENNA MANUSCRIPT:

UTRUM ESSENTIAE RERUM CREATARUM SINT AB AETERNO

4.1. *Structure and nature of the text*

In the question *utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*,⁶⁴ the problem of the eternity of the world is *de facto* in the background. The central topic is indeed the relationship between the individual being (*esse existentiae*) and the eternity of the essence (*esse essentiae*). In other words, the author questions whether the essence or

63. A. Colli, *From the Condemnations to the Schools. The Correctorium literature in the Lectura Thomasina*, in A. Speer - A. Colli - F. Bonini (cur.), *The Lectura Thomasina in its Context. Philosophical and theological issues*, Peeters, Leuven 2020 (*Recherches de Theologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca 18*), 35-66.

64. A complete transcription of the text is provided in *Appendix*.

quidditas of the human being remains or perishes when all human beings disappear from the Earth. His answer is in the affirmative. However, the elaborate structure of the text shows that the matter is more complex than appears at first sight.

The *responsio* opens with a very interesting classification of four different notions of “being” (*multiplex est esse*): *esse existentiae*, *esse essentiae*, *esse potentiale* and *esse intelligibile* (or *apud intellectum*).⁶⁵ The significance of this subtle distinction is perfectly illustrated by a typical example: in the case of the human being (*homo*), *esse existentiae* is represented by the instantiations Socrates and Plato; *esse essentiae* by the human being as related to their definition, *animal rationale mortale*; *esse potentiale* by their parents; and finally, *esse intelligibile* is the notion of “human being” as known by the soul (*quod habent res in anima*). Both the distinction between *esse existentiae* and *esse essentiae*, and the function assumed by the concept of *esse intelligibile* or *apud intellectum* are crucial here: the late medieval debate over *distinctio realis* of *esse* and *essentia* arises exactly from the different interpretations of this particular forms of “being”.⁶⁶

Thus, on the basis of this initial classification, the entire question develops with the aim of replying to the opinion of *quidam*

65. *Infra*, 177⁹⁻¹¹.

66. For a more extended discussion on this topic see, among the others, M. Chossat, *Dieu, sa nature selon les Scolastiques*, in A. Vacant - E. Mangenot (cur.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Libraire Letouzey et Ané, IV, Paris 1911, in particular, 1180-1181; A. Gardeil, *Destruction des destructions du R.P. Chossat. A propos de l'article sur la nature de Dieu d'après les scolastiques du Dictionnaire de théologie catholique*, «*Rev. Thom.*», 18 (1910), 361-391; P. Mandonnet, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, «*Rev. Thom.*», 18 (1910), 741-765; M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, in Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, Hueber, München 1926, Bd. I, 328-431; E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle, 1276-1287*, «*Greg.*», 8 (1927), 358-384; R. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O.P.*, «*Freib. Z. Philos. Theol.*», 26 (1979), 369-425 [now in Id., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel/Articles choisis*, Universitätsverlag, Freiburg 1996 (Dokimion, 20), 153-207], in particular, 369-386 [153-168]; J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2000 (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1), in particular, 132-176; P. Porro, *Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002 (Testi a fronte, 49), 183-215.

– quoted in the first lines of the text – that, with the removal of existence (*ablato esse existentiae rei*), the essence perishes (*aufertur esse essentiae*) and remains only in its cause and in the intellect (*manet tamen res in sua causa et apud intellectum*).⁶⁷ According to the author of the question, two of the issues that we must assess and debate are precisely (A) the significance of the statement *ablato esse existentiae, aufertur esse essentiae* and (B) the close connection between *in sua causa* and *apud intellectum*.

Concerning A, that is, what the meaning of the sentence *ablato esse existentiae, aufertur esse essentiae* is, the author advances four main counterarguments:

(A.1) *quod per se inest, semper inest*⁶⁸

(A.2) *universalis ubique est et semper*⁶⁹

(A.3) *triangulum habere tres est aeternum*⁷⁰

(A.4) *hominem esse hominem vel animal causam non habet*⁷¹

While the three former counterarguments are very basic and almost exclusively founded on the quotations from Aristotle's writings, the latter (A.4) is developed with three further arguments in which the author of the question quotes and comments some possible variants of the adage *ablato esse existentiae, aufertur esse essentiae*:

(A.4.1) *ablato eo quod est per accidens, non aufertur quod per se est*;⁷²

(A.4.2) *ablato priori, aufertur quod posterius est*;⁷³

(A.4.3) *ablato esse quod non est causa, non aufertur effectus*.⁷⁴

The conclusion is the same in all three cases: the real essence does not perish when the individual beings cease to exist.

67. *Infra*, 177¹⁸-178²⁰.

68. *Infra*, 178³⁰⁻³¹.

69. *Infra*, 178³³.

70. *Infra*, 178³⁴⁻³⁵.

71. *Infra*, 178³⁶⁻³⁷.

72. *Infra*, 178⁴⁰.

73. *Infra*, 178⁴⁴.

74. *Infra*, 178⁴⁷.

Concerning B, that is, the interchangeability of the expressions *in sua causa* and *apud intellectum*, four counterarguments are advanced:

- (B.1) *res manet in suis causis virtualiter and formaliter apud intellectum.*
- (B.2) *esse in intellectu* always follows *esse essentiae*. Then, when the real essence perishes (as an assumption), it cannot remain in the intellect.
- (B.3) formal definition follows *rei secundum esse essentiae*, therefore its presence in the intellect cannot be supposed without its real essence.
- (B.4) *Genus* and *differentia* are found in every definition and they are attributed to the *esse essentiae*. What intellect intends is a consequence of this real essence of the things.

After raising these crucial controversial points, the author seems to anticipate what will be his conclusion:

[...] *destructis rebus secundum esse existentiae, manet adhuc res secundum esse essentiae, quia nullo homine particulari existente, hoc est vera 'homo est substantia, corpus', etc.*⁷⁵

In the original redaction of the manuscript, this statement is indeed introduced by the words *est vera opinio*. Even though the adjective *vera* is corrected into *alia* by a subsequent reviser, the next lines of the text seem to validate the first version: the author presents a possible counterargument against this position (*si quaeris, etc.*) and then answers for himself (*dico quod, etc.*). On the other hand, the fact that he concludes this reasoning by alluding to *quidam enim dicunt* leaves the question whether this is his own opinion or that of someone else open. In any case, the impression is that the author illustrates an argument that he considers very plausible.

The structure of the text becomes particularly complex at this point. The author rejects the idea that: (C.1) *nullo in particulari existente, res quantum ad essentialia praedicata est aeternae;*⁷⁶ and consequently that: (C.2) *creatura est aeterna.*⁷⁷

75. *Infra*, 179⁷²⁻⁷⁴.

76. *Infra*, 179⁷⁹⁻⁸⁰.

77. *Infra*, 180¹⁴⁵.

Concerning (C.I), eight arguments are advanced, together with the respective counterarguments:

	Argument (<i>opinio aliquorum</i>)	Counterarguments (author's opinion)
C.I.1	individuis ablatis manet homo secundum speciem. ⁷⁸	verum est quantum ad esse existentiae quod habet in individuis, non quantum ad esse essentiae quod habet in comparatione ad superiora et essentialia. ⁷⁹
C.I.2	Si homo est ab aeterno, ergo homo non est creatus. ⁸⁰	si concedis quod homo fuit ab aeterno, verum diceres. Sed dicis quod est ab aeterno animal quod est esse secundum quod non esse simpliciter, et ideo magis non est, sicut illa 'existere Sortes est existere' vera est ab aeterno, licet si Sortes non esset 'existere Sortem' non esset. ⁸¹
C.I.3	Omne quod est aut est creator vel creatura; non creator, ergo creatura aeterna. ⁸²	Dicendum quod maior est vera: omne quod est, etc.; sed non dicis 'hominem esse animal', dicendo 'homo est ab aeterno', sed dicis 'hominem esse animal', quod non est semper secundum esse existentiae, ut si dicam 'nihil est nihil, ergo nihil est', non valet. ⁸³

(following)

78. *Infra*, 180⁸²⁻⁸³.

79. *Infra*, 180⁸⁶⁻⁸⁸.

80. *Infra*, 180⁹⁸.

81. *Infra*, 180⁹⁹⁻¹⁰².

82. *Infra*, 180¹⁰⁶⁻¹⁰⁷.

83. *Infra*, 180¹⁰⁷⁻¹¹⁰.

C.I.4	Si res secundum essentialia semper est aeterna, ergo non sit nisi secundum accidens. ⁸⁴	Dicendum <quod> quando res dicitur esse ab aeterno secundum essentiam, non dicitur esse semper secundum esse existentiae. ⁸⁵
C.I.5	Quando 'est' praedicatur tertium adiacens et non est additio diminuens, ut 'homo est album', †licet inferiore quamlibet partem†, unde sequitur 'homo est album, ergo est'; ergo sequitur 'homo est ab aeterno, animal ergo est ab aeterno'. ⁸⁶	Dicendum quod verum est si additio non diminueat, sed dicendo 'hominem esse animal ab aeterno', non dicitur semper hominem esse secundum actum ultimum, qui est existere. ⁸⁷
C.I.6	Si illa esset vera: 'homo est animal et ab aeterno', ergo et illa est: 'homo est animatus' et sic anima est ab aeterno'. ⁸⁸	Dicendum quod vera fuit ab aeterno 'homo est animatus' et anima semper fuit secundum esse essentiae et animabit corpus dando ei animatum esse essentiae non ante existere. ⁸⁹
C.I.7	Esse secundum essentiam est esse semper; sic si res sunt secundum essentiam ab aeterno, ergo semper sunt. ⁹⁰	Dicendum quod esse secundum essentiam est semper substantialiter esse secundum existentiam, secundum te. ⁹¹
C.I.8	Quod secundum essentiam est, est substantialiter, ergo et accidentaliter, quod est mutatio	esse essentiae omnino est idem re cum esse existentiae, differens ab eo secundum rationem et tum res secundum

(following)

84. *Infra*, 181¹¹²⁻¹¹³.85. *Infra*, 181¹¹³⁻¹¹⁵.86. *Infra*, 181¹¹⁹⁻¹²².87. *Infra*, 181¹²²⁻¹²⁴.88. *Infra*, 181¹²⁵⁻¹²⁶.89. *Infra*, 181¹²⁷⁻¹³⁰.90. *Infra*, 181¹³¹⁻¹³².91. *Infra*, 181¹³²⁻¹³⁴.

praedicamenti ex substantialiter inferiore accidit. ⁹²	esse essentiae potest esse ab aeterno, licet secundum esse existentiae inceperit. ⁹³
---	---

As regards the subsequent part of the thesis (C.2), which treats the eternity of the creatures (*creatura est aeterna*), the author of the question makes clear that *isti* consider the relationship between creature and Creator *sicut ad causam exemplarem*.

Three supporting arguments with corresponding replies are listed in the following table:

Arguments (<i>isti dicunt</i>)	Replies (author's opinion)
C.2.1 Omnis causa aliquem effectum in esse constituit; sed Deus ab aeterno est causa exemplaris omnium rerum; ergo res hoc modo fuerunt ab aeterno. ⁹⁴	Non est ponere effectum, nisi ponatur efficiens; sed Deus ab aeterno non fuit efficiens res, sed ex tempore; ergo nullum effectum est ponere ab aeterno. Forma enim ut huiusmodi non est efficiens, sed exemplar. ⁹⁵
C.2.2 Deus ab aeterno non solum novit se, sed etiam novit quod erat aliud a se; sed quod Deus scit hoc est; ergo etc. ⁹⁶	Si Deus scit res quia sunt, sequitur quod cognitio Dei dependet a rebus; sed Deus creat res, non tamen sequitur quod creatio dependeat ab homine, ergo non sequitur, si Deus scit res, quod scientia Dei dependeat a rebus. Non valet, quia creatio transit in creabile, quod est extra scientia, autem non sic: scibile enim Dei est. ⁹⁷

(following)

92. *Infra*, 181¹³⁵⁻¹³⁷.

93. *Infra*, 181¹³⁹⁻¹⁴².

94. *Infra*, 182¹⁴⁸⁻¹⁵⁰.

95. *Infra*, 182¹⁵⁷⁻¹⁶⁰.

96. *Infra*, 182¹⁵¹⁻¹⁵².

97. *Infra*, 182¹⁶¹⁻¹⁶⁵.

C.2.3	Creatura potentia est, ergo creabile eius semper exemplar est, ergo exemplar eius et ideata est, ergo ideatur, sed Deus fuit idea rerum ab aeterno. ⁹⁸	Si res est aeterna, quia a Deo scita, sequitur quod omnia individua sunt aeterna, quia aeternaliter a Deo scita. ⁹⁹
-------	---	--

In addition to the short replies, the author presents further counterarguments:

- C.2.1 (bis) Ad primum ergo dicendum quod non omnis causa est constitutiva rei in esse, sed efficiens solis qui dat formam per quam res est.¹⁰⁰
- C.2.2 (bis) Ad secundum quod Deus scivit res ab aeterno in se ipso, quia secundum Commentatorem XI *Metaphysicae*, «Deus non intelligit extra se» et ideo non oportet quod propter hoc res fuerint ab aeterno.¹⁰¹
- C.2.3 (bis) Ad tertium, “creatura potentia est, ergo creabile est”, non valet nisi in virtute creantis simpliciter; si ‘ideata est, ideatur’, est virtute in ideante.¹⁰²

Finally, after debating the opinion (C) extensively, the author explains in detail what he intends to prove in his *solutio*:

- Sol. 1 Quomodo differant esse essentiae et esse existentiae et quomodo sint idem.¹⁰³
- Sol. 2 Quod non obstante horum diversitate haec est vera: ‘essentia non est circa quam’.¹⁰⁴
- Sol. 3 Quod essentiae sunt aeternae per rationes.¹⁰⁵
- Sol. 4 Hoc idem (i.e. Sol. 3) per auctoritates.¹⁰⁶

98. *Infra*, 182¹⁵³⁻¹⁵⁵.

99. *Infra*, 182¹⁶⁶⁻¹⁶⁷.

100. *Infra*, 182¹⁶⁹⁻¹⁷⁰.

101. *Infra*, 182¹⁷¹⁻¹⁷³.

102. *Infra*, 182¹⁷⁴⁻¹⁷⁵.

103. *Infra*, 183¹⁷⁹⁻¹⁸⁰.

104. *Infra*, 183¹⁸⁰⁻¹⁸¹.

105. *Infra*, 183¹⁸¹⁻¹⁸².

106. *Infra*, 183¹⁸²⁻¹⁸³.

Even though this is the core of the question, the discussion of these three theses is relatively brief. In the first case, the reasoning is founded on the twofold relationship of any essence (*essentia hominis et quaelibet alia*): *ad superiora* and *ad supposita*. For instance, “human being” is both *animal rationale mortale* (*ad superiora*) and *Sortes et Plato* (*ad supposita*). When considering *esse hominis quantum ad sua superiora praedicata*, essence (*esse essentiae*) and existence (*esse existentiae*) are the same. By contrast, the difference lies in their modes of signification (*modus significandi*).¹⁰⁷

In supporting the second thesis (*non obstante horum diversitate hoc est vera ‘essentia non est circa quam’*), the author proves that the statement “*essentia est*” is false, as the notion of “essence” defines nature of a thing taken absolutely, whereas “being” designates nature as related to the *supposita*. For example, “whiteness” (*albedo*) is not equal to “being white” (*esse album*). If whiteness is separated from its substance, it could still be signified by the name “whiteness”, but not by the expression “being white”.

The third thesis claims that essences are eternal *secundum rationem*. Two arguments are advanced to support this.

Firstly, every creature, by definition, must have a cause. By contrast, that “the human being is a two-footed animal” does not result from a causative process. Thus, the essence is eternal in the past.

Secondly, when a thing is corrupted, it does not lose its meaning.¹⁰⁸ This means that the meaning of the term “*rosa*” would remain the same, even if all roses perished (*est vera ‘rosa est flos’, nulla particulari rosa existente*).¹⁰⁹ Thus, the essence is eternal in the future.

Through these brief remarks, the author of the question restates his initial position against the view that claims: *ablato esse existentiae rei, aufertur esse essentiae*. However, he also advances four arguments *per auctoritates* – and this is the fourth point of his solution – in order to corroborate his position. He basically refers to the Avicennian tradition (*dicit Avicenna* or *maxime Avicenna*), but in most cases

107. *Infra*, 183¹⁸⁴⁻¹⁹⁴.

108. *Infra*, 184²²⁰⁻²²¹.

109. *Infra*, 184²²⁵.

– as will be shown in the following paragraph –, it is very difficult to identify the actual sources behind this reasoning.

Before concluding the question, the author introduces three further arguments against his own position with the corresponding replies:

<i>Contra dictam opinionem</i>	Author's reply
Si homo secundum esse essentiae est ab aeterno, ergo non creatur et nulla creatura creata est. ¹¹⁰	[...] non dico quod 'homo sit ab aeterno', sed quod 'homo sit homo ab aeterno'. ¹¹¹
[...] secundum consequentiam est semper, ergo est homo; si ergo homo est homo ab aeterno, ergo homo est. ¹¹²	Si autem esse est idem quod essentia, non sequitur 'homo est homo ab aeterno, ergo homo est', quia esse semper est esse in suo supposito. ¹¹³
Esse est, si non est, tunc quia quod mutatur ab esse in non esse corrumpitur [est], ergo essentia est corrupta. ¹¹⁴	[...] essentia non est et tamen essentia est essentia; unde essentia numquam fuit et ideo non mutatur ab esse in non esse, sed essentia semper fuit essentia. ¹¹⁵

Then, the author rather unexpectedly concludes the question by returning to the eight arguments advanced by *aliqui* (*ad argumenta in oppositum*). Even though he has already refuted them, he proposes another series of counterarguments:

- C.I.1 'destructis primis etc.', verum est quantum ad esse vel quod habent in suppositis.¹¹⁶
- C.I.2 'vel est creator vel creatura', verum est de hiis quae sunt simpliciter: creatio enim terminatur ad suppositum.¹¹⁷

110. *Infra*, 185²⁴⁰⁻²⁴¹.

111. *Infra*, 185²⁴⁷⁻²⁴⁸.

112. *Infra*, 185²⁴²⁻²⁴³.

113. *Infra*, 185²⁵⁹⁻²⁶¹.

114. *Infra*, 185²⁴⁴⁻²⁴⁵.

115. *Infra*, 185²⁶⁶⁻²⁶⁸.

116. *Infra*, 185²⁷⁰⁻²⁷¹.

117. *Infra*, 185²⁷²⁻²⁷³.

- C.I.3 Album enim non dicit accidens in composito quod praesupponit subiectum esse. Homo autem dicit hoc loco essentiam absolute, puta in abstracto.¹¹⁸
- C.I.4 propositum est probabile de genere, ergo esse non est accidens essentiae, quia respondens sustinet illam opinionem qua melius defendebat se, dicendum quod quandoque est probabile de genere, quando scilicet ens entitatem rei dicit, quando vero significat veritatem propositionis est probabiliter de accidente.¹¹⁹
- C.I.5 [...] esse ponitur de essentia, dicendo ‘essentia est, ergo esse non est accidens’, dicendum secundum illam opinionem quod verum est essentialiter tantum denominative.¹²⁰
- C.I.6 [...] dicendum quod homo est actu ab aeterno animal, sed non simpliciter.¹²¹
- C.I.7 [...] dicendum quod sicut homo est ab aeterno homo, ita hic homo est homo ab aeterno, sed non est simpliciter.¹²²
- C.I.8 [...] si esse est accidens, ergo res secundum accidens generatur, quia generatio terminatur ad esse.¹²³

4.2. Sources and quotations

Identifying the sources behind this question is an arduous task, if only because between the end of the 13th century and the first decades of the 14th century a considerable number of *theologi* and *magistri artium* is involved in the debate over the relationship between being (*esse*) and essence (*essentia*).¹²⁴ Godin himself devotes to this subject a question of the first book of his *Lectura Thomasina* (dist. 8, q. 3).¹²⁵ The text is initially focused on the identity

118. *Infra*, 185²⁷⁵-186²⁷⁶.

119. *Infra*, 186²⁷⁸⁻²⁸².

120. *Infra*, 186²⁸³⁻²⁸⁶.

121. *Infra*, 186²⁸⁹⁻²⁹⁰.

122. *Infra*, 186²⁹²⁻²⁹³.

123. *Infra*, 186²⁹⁴⁻²⁹⁵.

124. A long list of contributors to this topic, with extensive bibliographical references is drawn up in Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae*, 377-384 [161-167].

125. On the transmission of the text, see F. Bonini, *Edizione critica della Lectura Thomasina di Guglielmo di Pietro di Godino (libro I, Prol.- dist. 27)*, diss. University of Salento / Universität zu Köln, 2016/2017, in particular, LXXV-CXXIX. I quote from the Graz (G) manuscript.

of being and essence in God (*Tertio quaeritur de unitate divini esse et quaeritur, utrum esse ita proprie sibi conveniat, quod in ipso sit idem esse et essentia*).¹²⁶ Indeed, Godin provides a more comprehensive analysis of the problem of the real distinction between *esse* and *essentia* in creatures, by endorsing Giles of Rome's criticism against the arguments advanced by Henry of Ghent.¹²⁷ Thus, Godin's *responsio* is in large part a mosaic of quotations from Giles' *Quaestiones disputatae de esse et essential*.¹²⁸ However, this question of the first book of the *Lectura Thomasina* does not represent a primary source of the *W¹ quaestio prima*. Moreover, the two texts do not appear to be directly correlated. Although defending an analogous position, i.e. *realis distinctio* of being and essence,¹²⁹ there are important differences in the approach to the problem, in the structure of the text, in the use of the sources, and also in language. For instance, the *quaestio prima* of *W¹* is not aimed at exploring the unity of being and essence in God and it is not focused on the debate between Giles of Rome and Henry of Ghent. In fact, the author of the question does not refer (explicitly or implicitly) to the arguments advanced by the two Parisian theologians. And besides he does not consider any of the other sources cited in *Lectura Thomasina's* Book I, dist. 8.¹³⁰

126. Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I, dist. 8, q. 3 (G f. 5^{vb45-46}).

127. Cfr. Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I, dist. 8, q. 3 (G ff. 5^{vb47-6^{ra5}}). Three of the four arguments against *distinctio realis* of *esse* and *essentia* are from Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, q. 9, ed R. Macken, E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979 (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. 5), 50-52. However, Henry's opinion is presented through some extracts from Aegidius Romanus, *Quaestiones de esse et essentia*, q. IX, in Aeg. Rom., *Quaestiones de esse et essentia, de mensura angelorum, et de cognitione angelorum*, Venetiis, 1503 (repr. Minerva, Frankfurt 1968) f. 18^{rb6-10}, ff. 18^{ra66-18^{rb4}}; f. 18^{rb18-26}. A close comparison of the three texts is provided in F. Bonini, "The 'Lectura Thomasina' of William of Peter of Godin and the question 'Utrum esse et essentia differant in rebus creatis'", « Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur », 21 (2015), 97-126, esp., 105-107.

128. Cfr. Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I dist. 8, q. 3 (G f. 6^{ra20-38}); cfr. Aeg. Rom., *Quaestiones de esse et essentia*, q. IX, f. 27^{va46-62}, f. 27^{vb8-39}, f. 27^{rb33-64}. Cfr. F. Bonini, "The *Lectura Thomasina* of William of Peter of Godin and the question *Utrum esse et essentia differant in rebus creatis*", 111-121.

129. Cfr. Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I dist. 8, q. 3 (G 5^{vb}): « Respondeo dicendum, quod essentia creaturae realiter differt a suo esse in quolibet creato ».

130. Cfr. Bonini, *The "Lectura Thomasina"*.

On the other hand, the question of the *Lectura Thomasina* does not present significant elements characterizing the *quaestio prima utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*: there is no trace both of the initial distinction among *esse existentiae*, *esse essentiae*, *esse potentiale* and *esse intelligibile*, and of the large number of logical examples or *sophismata*.

Of course, these considerable differences do not completely preclude the possibility that Godin wrote also the *W quaestio prima*, not as a part of the *Lectura Thomasina*, but we will return to this point in the conclusions.

A preliminary distinction between explicit and implicit quotations represents a first step towards determining the background of our text.

Aristotle and the Aristotelian tradition, in a broad sense, are the basis of the position defended by the author. Nine quotations are explicit:

[...] secundum PHILOSOPHUM I *Posteriorum* quod «per se inest, semper inest». ¹³¹

[...] Ibidem, «universale ubique est et semper». ¹³²

[...] VIII *Physicorum* dicit ARISTOTELES quod «triangulum habere tres est aeternum». ¹³³

[...] V *Metaphysicae* dicit quod «hominem esse hominem vel animal causam non habet». ¹³⁴

[...] secundum PHILOSOPHUM «universale vel nihil est vel posterius est». ¹³⁵

131. *Infra*, 177⁶; cfr. Arist., *APo.*, I, 24, 85b²³⁻²⁷. *Recensio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968 (*AL*, IV.1-4), 312³⁶-313³. The same sentence is cited also in another passage of the question, without any reference to Aristotle: *In praedicatis* «quod per se inest, semper inest».

132. *Infra*, 178³³; cfr. *Auct. Arist.*, 35, 92, in Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 319³⁰; Arist., *APo.*, I, 31, 87b³²⁻³³, 317⁴⁻⁵.

133. *Infra*, 178³⁴⁻³⁵; cfr. Arist., *Ph.*, VIII, I, 252b²⁻⁴. Translatio nova, in Thom., *In Ph.*, VIII, lect. 3, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1884, 373.

134. *Infra*, 178³⁶⁻³⁷; cfr. Arist., *Metaph.*, V, 6, 1016b¹³⁻¹⁶. *Recensio Guillelmi*, ed. G. Vuillemin - Diem, E.J. Brill, Leiden - New York - Köln (*AL*, XXV 3.2), 101²⁴⁷⁻²⁵¹.

135. *Infra*, 180⁸³⁻⁸⁴; cfr. *Auct. Arist.*, 6, 6 (174⁸²⁻⁸⁴); cfr. Arist., *De an.*, I, I, 402b⁷⁻⁸, in Thom., *In De an.*, I, I, Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris 1984, 3.

[...] COMMENTATOR ibidem « agit intellectus universalitatem in rebus ». ¹³⁶

[...] secundum COMMENTATOREM XI *Metaphysicae* « Deus non intelligit extra se ». ¹³⁷

[...] PHILOSOPHUS V *Metaphysicae* « Amplius secundum se quod causam non habet; hominis esse sunt animal, bipes, sed hominem esse hominem causam non habet ». ¹³⁸

[...] « nomen significant, est definitio », ut habetur IV *Metaphysicae*. ¹³⁹

By contrast, there is only one case in which an Aristotelian statement is explicitly quoted for presenting the criticized view: ¹⁴⁰

Secundum PHILOSOPHUM in *Praedicamentis* « destructis primis impossibile aliquod aliorum remanere ». ¹⁴¹

However, all these quotations are rarely *verbatim* transcriptions from Aristotle's or Averroes' writings: the author seems to use adages or refers to 13th- or 14th-century rewritings of the Aristotelian sentences. This is, for instance, the case concerning the phrase *destructis primis impossibile aliquod aliorum remanere*, which is quoted, almost identically, also by Giles of Rome, Siger of Brabant, and John Duns Scotus:

Debemus enim imaginari iuxta doctrinam Philosophi in *Praedicamentis* quod omnia sunt in individuis sive in primis substantiis, ita quod *destructis primis impossibile est aliquod aliorum remanere*. ¹⁴²

136. *Infra*, 180⁸⁹⁻⁹⁰; cfr. Averr., *De an.*, I, comm. 8, ed. F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge MA 1953, 12²⁵⁻²⁶.

137. *Infra*, 182¹⁷¹⁻¹⁷²; Averr., *Metaph.*, XI, comm. 51 (Giunta, Venice 1562; repr. Minerva, Frankfurt 1962), 336^{va-vb}.

138. *Infra*, 184²¹¹⁻²¹³; Arist., *Metaph.*, V, 18, 1022a³³⁻³⁶, 116⁶⁸⁷⁻⁶⁹⁰.

139. *Infra*, 184²²²⁻²²³; Arist., *Metaph.*, IV, 7, 1012a²³⁻²⁴, 90⁶²⁸⁻⁶³⁰.

140. In another isolated case, there is presumably an implicit reference to the *Auctoritates Aristotelis*: res intelligitur et cognoscitur ex causis. Cfr. *Auct. Arist.*, I, 54 and 35, 104 (119⁷⁹ and 320⁴⁶).

141. *Infra*, 177²⁻³; cfr. *Auct. Arist.*, 3I, 12 (302⁷⁸⁻⁷⁹). Cfr. Arist., *Cat.*, V, 2b⁶⁻⁷. *Translatio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961 (*AL*, I.1-5), 88³⁻⁴.

142. Aeg. Rom., *Theoremata de esse et essentia*, 12, ed. E. Hocedez, Museum Lesianum, Louvain 1930, 70²⁰⁻²². My italics.

Et huic attestatur dictum Aristotelis in Praedicamentis: quod *destructis primis, impossibile est aliquid eorum remanere [...]*.¹⁴³

Item, *destructis primis, impossibile est aliquid aliorum remanere*.¹⁴⁴

In this regard, another representative example is provided by the quotation from *Physica* VIII (*triangulum habere tres est aeternum*). Aristotle does not, indeed, use this expression, but he rather says: *etenim triangulum semper habet angulos duobus rectis aequales*.¹⁴⁵ However, in Boethius of Dacia's *De aeternitate mundi* we find a quotation very similar to that of our anonymous question:

Hoc idem apparet per Aristotelem VIII^o Physicorum qui dicit quod, licet aliquid sit aeternum, non tamen debet poni principium: *triangulum enim habere tres angulos aequales duobus rectis est aeternum [...]*.¹⁴⁶

To complete the picture of the explicit quotations, we must add that the author briefly refers to Augustine's *De Genesi ad litteram* and Anselm's *Monologion*:

143. Siger. de Brab., *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, ed. B. Bazán, in Siger de Brabant, *Écrits de logique de morale et de physique*, Publications Universitaires, Louvain 1974 (Philosophes Médiévaux, 14), 65⁸⁻¹⁴.

144. Ioh. Scot., *Quaestiones in libros Perihermeneias*, q. 7, ed. R. Andrews et al., The Franciscan Institute, St. Bonaventure University-The Catholic University of America, New York - Washington DC 2004 (*Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, II), 76²⁴⁻⁷⁷¹.

145. Cfr. Arist., *Ph.*, VIII, 1, 252b²⁻⁴. *Translatio nova*, in Thom., *In Ph.*, VIII, lect. 3, Typis Petri Fiaccadori, Parma 1865, 480.

146. Boetii de Dacia, *De aeternitate mundi*, ed. G. Sajó, De Gruyter, Berlin 1964 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 4), 35¹⁰²⁻¹⁰⁵. A very similar sentence can also be found in Arist., *APo.*, I, 4, 73b³¹⁻³². *Recensio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968 (*AL*, IV 1-4) 290¹⁸⁻¹⁹: «Et triangulo secundum quod triangulus duo recti; et enim triangulus per se duobus rectis equalis est». This sentence is quoted by John of Paris in his *Commentary on the Sentences*: «Unde secundum quod dicitur in libro *Posteriorum*, triangulo non existente adhuc triangulus habet tres angulos» cfr. Ioh. Paris., *Super Sent.*, II, dist. 1, q. 2 (*Utrum in rebus creatis differant essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem*), ed. J.-P. Müller, Roma 1964 (*Studia anselmiana*, 52), 19¹⁶²⁻¹⁶³.

[...] etiam si res creatae desinant esse, adhuc manet senarius perfectus ex duobus ternaries.¹⁴⁷

[...] creatura in Deo est creatrix essentia [...].¹⁴⁸

In the first case, the quotation is literal, while in the second we only find the expression *creatrix essentia* in Anselm's text. Nevertheless, an analogous rewriting of Anselm's passage is also present in the works of other 13th- and 14th-century theologians. Here are some examples:

[...] creatura in Deo est creatrix essentia [...].¹⁴⁹

[...] videtur esse verbum Anselmi in Monologio, quod "creatura in Creatore est creatrix essentia".¹⁵⁰

Praeterea, Anselmus dicit, quod creatura in Deo est creatrix essentia.¹⁵¹

Item, Anselmus vult quod creatura in Deo non est nisi creatrix essentia.¹⁵²

Finally, the name of Avicenna is mentioned twice, but only in one passage the reference appears to be clear. In the first case, the author attributes the phrase *Caesare non existente, haec est vera 'Caesar est homo'*¹⁵³ to Avicenna (*VI Naturalium*). In the second, he introduces the opinion *antiquorum, maxime Avicenna* that *universale est tripliciter: ante rem, in re, post rem. Ante rem universale est natura secundum se accepta; in re, ut est in individuus; post rem, ut est in intellectu*.¹⁵⁴ This last distinction of three forms of universals is drawn by Ammonius in

147. *Infra*, 179⁵¹⁻⁵²; cfr. Aug., *De Gen. ad litt.*, IV, 2, ed. I. Zycha, F. Tempsky - G. Freytag, Praga-Vienna-Lipsia 1894 (CSEL, 28/1), 94²⁸⁻⁹⁵.

148. *Infra*, 179⁵⁹; cfr. Ans., *Monol.*, c. 8, ed. F.S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et Filios, Edinburg 1946 (*S. Anselmi Opera Omnia*, 1), 23³¹⁻³².

149. Alb., *Super Sent.*, I, dist. 37, art. 10, ed. A. Borgnet, Parisiis 1893, 242.

150. Bonav., *Super Sent.*, I, dist. 36, dub., 1, 630.

151. Thom., *Quaest. disp. de pot.*, q. 3, art. 16, ed. M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1949, 87.

152. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in libros Sententiarum. Ordinatio*, I, dist. 36, q. unica, ed. G.I. Etzkorn - F.E. Kelley, St. Bonaventure University, St. Bonaventure NY 1979 (*Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera theologica*, IV), 544¹⁰⁻¹¹.

153. *Infra*, 184²²⁶⁻²²⁷.

154. *Infra*, 184²³¹⁻²³⁴.

his commentary on the *Isagoge*,¹⁵⁵ and it is reaffirmed by Avicenna in his *Logica*.¹⁵⁶ The reference to *opinio antiquorum, maxime Avicennae* is therefore appropriate.¹⁵⁷ By contrast, the *sophismata* on the essence and the being of Caesar do not evidently lie in Avicenna's *VI Naturalium*. Moreover, they are not used by Avicenna in other writings. Then, it is very difficult to formulate a plausible hypothesis on this anomalous juxtaposition between Avicenna's text and the idea that *Caesare non existente, haec est vera 'Caesar est homo'*. Of course, the examples provided by the author of the question for defending his position are closely related to the long-established tradition of the *Sophismata* literature. For instance, the question *Utrum haec sit vera 'Caesar est homo' Caesare non existente* is discussed openly by John Duns Scotus in the first book of his *Quaestiones in libros Perihermenias*¹⁵⁸ and by Ps.-Boethius of Dacia in his *Quaestiones*

155. Cfr. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1891 (*CAG*, IV,3), 41¹⁰-42²⁶ and 68²⁵-69². The same distinction is also made by David and Elia: David, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1904 (*CAG*, XVIII, 2), 113¹⁴⁻²⁹; Elia, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (*CAG*, XVIII, 1), 48¹⁵⁻³⁰. However, the two authors were unknown in the Latin Middle Ages.

156. Avic., *Logica*, ed. Venetiis 1508, 12^{va}.

157. Cfr. A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1996, 182-185; Id., *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, 253-254.

158. Cfr. Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, I, q. 12: *Utrum haec sit vera 'Caesar est homo' Caesare non existente*, 117-122. See also Id., *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, I, q. 7: *Utrum hae sint verae 'Caesar est homo', 'Caesar est animal', Caesare non existente*, 75-78, 84-91, 96; Id., *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, I, q. 8: *Utrum hae sint verae 'homo est homo', Caesare est Caesar, neutro existente*, 79-82, 91-93. Moreover, by commenting a passage from *quaestio 7* (86⁵-87¹⁰), Jakob Schneider shows the implicit influence of Avicenna's *Metaphysica* in Scotus' argument: «In dem Aussagesatz "Caesar ist Mensch" – so Duns Scotus – wird das esse im Sinne oder nach Art eines Akzidens ausgesagt: wie ein dem "Wesen" von außen Hinzutretendes. Man kann nämlich das esse so verstehen, dass es etwas "Äußeres" meint, ein dem "Wesen" "von außen Zufallendes". Eben dies ist die Ansicht des Avicenna». Cfr. J. Schneider, *Utrum haec sit vera: Caesar est homo, Caesar est animal, Caesare non existente. Zum Peri-Hermeneias-Kommentar des Johannes Duns Scotus*, in L. Honnefelder - R. Wood - M. Dreyer (cur.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, E.J. Brill, Leiden-New York - Köln 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, LIII), 393-412, in particular, 397.

supra Sophisticos Elenchos.¹⁵⁹ Then, an analysis of this *sophisma* is also included in several other logical writings.¹⁶⁰

This kind of discussion also has metaphysical and maybe theological effects, but the approach taken by our author is fundamentally logical. The *sophismata* on the essence and the being of Caesar or of the phoenix (*licet dubitemus utrum phoenix sit, hoc tamen est semper vera 'phoenix est animal'*)¹⁶¹ are surely the most illustrative examples of this way of proceeding. In the sources generally used by Godin, neither this point of view nor this series of examples are considered in any way. So, if we consider it Godin's writing, it would be a very atypical text.

As a consequence of these various elements characterizing the text (quotations from Aristotle's logical and metaphysical writings, allusions to Avicenna's theory of universals, references to *sophismata's* literature), it is challenging to shape the contours of the debate behind this question and to establish the implicit source as well as the opponent.

The text – as stated – is intended to be a response to a position summarizing the thesis *ablato esse existentiae rei, destructis omnibus particularibus hominibus*. This view and the examples are provided to present its significant correspondence with the position defended by Siger of Brabant in his *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo existente*:

Si igitur ablatis individuus auferantur ea sine quibus non potest esse natura humana, auferretur et ipsa natura humana. Quia eis ablatis non manet homo aliquid in rerum natura, nec animal nec aliud. Et huic attestatur dictum Aristotelis in Praedicamentis: quod destructis primis, impossibile

159. Cfr. Boethius Dacus, *Quaestiones supra Sophisticos Elenchos*, q. 94, ed. S. Ebbesen, in S. Ebbesen - J. Pinborg, *Studies in the Logical Writings Attributed to Boethius de Dacia*, «CIMAGL», 3 (1970), 29[79]-34[84].

160. Cfr. A. de Libera, *Omnis homo de necessitate est animal. Référence et modalité selon l'Anonymus Erfordensis Q 328 (pseudo-Robert Kilwardby)*, «Arch. Hist. doctr. litt. M.A.», 69 (2002), 201-238; Id., *Le sophisma «Omnis homo de necessitate est animal» du Parisinus Latinus 16135, ff. 99^{rb}-103^{vb}*, «Arch. Hist. doctr. litt. M.A.», 75 (2008), 323-368; Id., *Faire de nécessité loi. Théories de la modalité dans le sophisma 'Omnis homo de necessitate est animal' du codex parisinus 16135, f. 11^{rb}-12^{rb}*, «Arch. Hist. doctr. litt. M.A.», 76 (2009), 179-233.

161. *Infra*, 184²²⁹⁻²³⁰.

est aliquid eorum remanere, nec hominem nec animal. Apparet igitur ex dictis quod, qualitercumque homo ponatur, sequitur ipsum difficile axioma.¹⁶²

The connection between the theory stigmatized by the author of our question and Siger's theses appears even more evident if we take some propositions expressed by Siger in his *Quaestiones logicales*¹⁶³ into account. By contrast, the reference to *alia opinio* that *destructis rebus secundum esse existentiae, manet adhuc res secundum esse essentiae*, as *esse existentiae est accidens rei* traces back to Algazel's *Logica*.¹⁶⁴

A final comment concerns the twofold relationship of the essence (*ad superiora* and *ad supposita*), introduced in the first point of the solution (*quomodo differant esse essentiae et esse existentiae et quomodo sint idem*). In this case the author of the question concludes that essence (*esse essentiae*) and existence (*esse existentiae*) differ, such as abstract and concrete (*sicut abstractum et concretum*), in their *modus significandi*. A similar argument is advanced also by Godfrey of Fontaines in the first question of his *Quodlibet III*.¹⁶⁵

By combining these last comments with the previous remarks on the structure and the purposes of the texts, it is hardly possible to assert that this series of *sophismata* is a part of the *Lectura Thomasina* Book II. Considering the way in which Thomas Aquinas' writings are quoted, this impression is further corroborated.

162. Cfr. Sig. de Brab., *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, ed. B. Bazán, in Siger de Brabant, *Écrits de logique*, 65⁸⁻¹⁴.

163. Cfr. Siger de Brabant, *Écrits de logique*, 62-66.

164. Cfr. Algazel, *Logica*, II, I, ed. C.H. Lohr, « Traditio », XXI (1965), 246⁵-247¹¹.

165. Godefr. de Font., *Quodl. III*, q. I, ed. M. De Wulf - A. Pelzer, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1904, 164: « Ad declarandum sciendum est enim quod omnia ista, ens, entitas, essentia idem significant realiter, differentia solum in modo significandi in abstractione vel concrectione vel huiusmodi, et hoc apparet per simile in omnibus aliis sic acceptis, puta currens, cursus, currere ». See also Siger de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysica, Introductio*, q. 7, ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la Neuve 1981 (Philosophes médiévaux, 24), esp. 46⁵⁰⁻⁷⁰; Bernard de Auvergne, *Reprobatio tertii quodlibet Godefridi de Fontibus*, q. I (*Utrum creatura habeat esse reale extra Deum quantum ad esse essentiae antequam habeat esse existentiae*), ed. A. Pattin, in A. Pattin, *Le structure de l'être fini selon Bernard d'Auvergne O.P. (après 1307)*, « Tijds. Filos. », 24 (1962), 691-700; Ioh. Paris., *Super Sent.*, II, dist. I, q. 2, esp. 15⁴⁰⁻⁴⁴ and for his own position: 18¹⁵¹-19¹⁶⁶. Cfr. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae*, 377-384.

4.3. *Thomas Aquinas*

In the *W¹ quaestio prima*, there are no *verbatim* quotations from Thomas' writings and only in one case a short adage (*ablato priori, aufertur quod posterius est*)¹⁶⁶ can be seen as following the Thomistic tradition.¹⁶⁷ Moreover, contrary to what usually happens in the *Lectura Thomasina*, Aristotelian *dicta* or adages are only in two cases cited according to Thomas' paraphrase (*quod per se inest, semper inest*)¹⁶⁸ and (*quae simul generantur unum sunt*).¹⁶⁹ In fact, in all other cases, the implicit or explicit Aristotelian quotations are presumably not influenced by Aquinas' reworking. For instance, the axiom from *Categoriae*,¹⁷⁰ *destructis primis impossibile aliquid aliorum remanere*, on which *de facto* the entire question focuses, occurs only twice in Aquinas' writings and, by the way, not in this wording. Another remarkable example is provided by the already mentioned explicit quotation from Aristotle's *Physics* VIII: Thomas Aquinas uses this Aristotelian axiom,¹⁷¹ but he never refers to it as being from *Physics* Book VIII. This holds true also for the other Aristotelian adages or *dicta* mentioned explicitly in the *W¹ quaestio prima*: in these instances, the way of quoting Aristotle does not exhibit any significant similarities with Aquinas' reworking. Considering the case of the *Lectura Thomasina*, this is not a mere detail.¹⁷²

166. *Infra*, 178⁴⁴.

167. Thom., *In De gen. et corr.*, I, lect. 22, §4, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1886, 15a. Aquinas' commentary on Aristotle's *De generatione et corruptione* stops at the fifth chapter of Book I (Bekker 322a³³). The work was completed by one of Aquinas' disciples after his death. See among the others J.P. Torrell, *Saint Thomas: the person and his work*, vol I, The Catholic University of America Press, Washington DC 2005, 345.

168. Thom., *Super Sent.*, I, 30, I, 1, arg. 2, ed. P. Mandonnet, 701.

169. Thom., *In Metaph.*, IV, 2, §55I, ed. M.R. Cathala - M.R. Spiazzi, Marietti, Roma 1950, 155.

170. *Auctoritates Aristotelis* (= *Auct. Arist.*), 31, 12, in Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, 30278-79. Cfr. Aristoteles, *Categoriae*, V, 2b⁶⁻⁷. *Translatio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961 (*AL*, LI-5), 88³⁻⁴.

171. Cfr. Thom., *Super Sent.*, IV, 7, I, 1, 2, sol., ed. R.P. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1947, 265; *S.th.*, I, 12, art. 7, resp. and I, 82, art. 1, resp.

172. As above mentioned, these important differences seem to suggest that the *W¹ quaestio prima* is not a part of the *Lectura Thomasina*. However, they do not preclude the possibility that Godin is the author of this question.

5. CONCLUSIONS

A general overview on the way in which the problem of the eternity of the world is viewed and approached by William of Peter of Godin in his *Lectura Thomasina* reveals a very interesting case study on the manuscript tradition of Godin's text. Over the years, the *quaestio prima utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno*, included exclusively in W, not only was considered to be part of the *Lectura Thomasina*, but even an alternative *incipit* of the second book. However, an in-depth survey on the manuscript and a careful study of the text highlight two crucial problems: (a) the connection between this particular question and the *Lectura Thomasina*, (b) the authorship of this text transmitted exclusively by W.

- (a) The W¹ *quaestio prima* is not a part of the *Lectura Thomasina*. In contrast with Kaeppli's opinion and, more in general, with the established assumptions regarding the *Lectura Thomasina* manuscript tradition, I believe that the text included in W cannot be considered neither a reworking of the question *utrum mundus possit fuisse ab aeterno* nor an alternative *incipit* of the second book of the *Lectura*.¹⁷³ In this regard, my investigation gives some convincing – I presume – reasons:
- the text is not transcribed in the other fifteen manuscripts preserving (entirely or partially) the *Lectura Thomasina*;
 - the *quaestio prima utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno* is not the actual opening question of *Lectura Thomasina*'s Book II in W¹;

173. The secondary literature on the *Lectura Thomasina* has always accepted the idea of the two different *incipits* advanced by Grabmann and Kaeppli. Grabmann, *Kardinal Guilelmus*, 567; Kaeppli, *Guillelmus Petri de Godino Baionensis*, 153. See note 20. After all, in-depth analysis of the *Lectura Thomasina* manuscript tradition has never been conducted. The critical edition of William Peter of Godin's *Lectura Thomasina* is actually in preparation: Francesca Bonini is editing the first half of the first book (Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I, prol. - dist. 27, ed. F. Bonini, Peeters, Leuven 2021), Andrea Colli is editing the first half of the second book (Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, II, dist. 1-22, ed. A. Colli, Peeters, Leuven 2021).

- the question *utrum mundus possit fuisse (esse) ab aeterno*, copied in all other manuscripts as the first question of the second book, is also transmitted by W¹ and introduced by the excerpt: *circa principium secundi libri quaeritur primo utrum mundus possit esse ab aeterno*;
- the W codex is in fact a heterogeneous collection of texts. By considering my corrected description, it is evident that our question is not a unique case of isolated text included in this codex (*Utrum immortalitas primorum parentum fuerit a natura vel a potentia; Utrum peccatum primorum parentum fuerit aequale; Utrum esse et essentia in creatura differant realiter vel sint idem; Utrum verbum formatur in visione beata de Deo viso; Utrum intellectus active vel passive se habeat in formatione verbi*);¹⁷⁴
- the logical approach to the problem emerging in the *quaestio prima* and the significant number of *sophismata* used to solve it are not so usual in a commentary on the *Sentences*;¹⁷⁵
- when compared with the considerable number of transcriptions from Thomas Aquinas' writings contained in the *Lectura Thomasina*, the almost total absence of quotations from Aquinas' works in this question is somewhat atypical.

(b) Determining whether Godin was the author of the W¹ *quaestio prima* or not is in fact not possible. After all, the fact that this question is not a part of the *Lectura Thomasina* does not necessarily imply that the Dominican theologian has not written it.

174. The manuscript seems to belong to Henry of Langenstein (or of Hassia). He studied at the University of Paris, where he became master of arts in 1363 and master of theology in 1375. From 1384 on, he was theologian at the University of Vienna. However, he did not have a well structured manuscript at his disposal, as additions were presumably made at a later stage.

175. A significant exception is certainly the question *Utrum in rebus creatis differant essentia et esse realiter vel sint idem secundum rem* contained in the second book of Quidort's *Commentary on the Sentences*. However, this is not a sufficient argument for concluding that our question is part of Godin's commentary on the *Sentences*, if only because the manuscript tradition says otherwise. Moreover, the structure, the background and the sources of Quidort's question are largely different from those of our text. By contrast, Quidort's text has certain similarities with the already mentioned question on the identity of being and essence in God. Cfr. Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, I, dist. 8, q. 3 (G ff. 5^{vb}-6^{ra}); cfr. Ioh. Paris., *Super Sent.*, II, dist. 1, q. 2, 15-20. See notes 130-135.

Certain elements seem to be extraneous to Godin's way of proceeding, e.g., the structure of the arguments (brief and schematic), the logical approach to the problem, the technical language of the *sophismata*, the almost total absence of quotations from Thomas Aquinas' writings. Thus, the question *utrum essentiae rerum creaturarum sint ab aeterno* can be classified as just one of the numerous anonymous texts devoted to this topic between 13th and 14th centuries¹⁷⁶ or as example of *Sophismata* literature. However, Godin was a prominent figure in the Dominican Order,¹⁷⁷ as demonstrated by the magisterial dispute against John Duns Scotus, held presumably in 1304-1305 in Paris.¹⁷⁸ Therefore, it is likely that he did not just write the *Lectura Thomasina*, but also other texts.¹⁷⁹ Then, although the *W quaestio prima* appears to be unrelated to Godin's commentary on the *Sentences*, it may be a text edited by the Dominican theologian for another purpose. And this would explain the important differences between the two texts.

In conclusion, William of Peter of Godin presents the problem of the eternity of the world by assuming the typical arguments of the debate between the "Thomistic" and the Franciscan positions. The question at issue is whether the theory of the eternity of the world can be refuted only *secundum fidem* or also *secundum rationem*. In this matter, Godin builds up his line of reasoning in

176. Cfr. Imbach, *Gravis iactura verae doctrinae*, 384 [167], in particular, see note 69.

177. Grabmann, *Kardinal Guilelmus Petri de Godino (†1336) und seine Lectura Thomasina*, 559.

178. Cfr. C. Stroick, *Eine Pariser Disputation vom Jahre 1306: Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guilelmus Petri de Godino OP*, in W.P. Eckert (cur.), *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1974, 559-608; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburg University Press, Edinburg 2006, 93-96; T. Noone, *Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the 'Quaestiones Super Libros Metaphysicorum', VII, q. 13*", in L. Sileo (cur.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Antonianum, Roma 1995, 391-406; W. Goris, *Does unity entail distinction? Godinus and Scotus on the principle of individuation*, in Speer - Colli - Bonini (cur.), *The Lectura Thomasina in its Context*, 191-210.

179. In particular, Thomas Kaeppli refers to the lost work *Contra aeternitatem mundi* and to a lost treatise titled *Contra unitatem intellectus*. Kaeppli, *Guillelmus Petri de Godino Baionensis*, 155.

defense of Aquinas' position, contending mainly against Richard of Mediavilla's arguments. The discussion of this particular topic efficaciously illustrates Godin's way of proceeding. As a schoolbook, the *Lectura Thomasina* is indeed not conceived as disseminating Aquinas' *dicta*, but rather as supporting his opinions by analyzing some hypothetical opposite positions. Thus, the Dominican scholars had the opportunity both to assimilate the Thomistic theses and to draw on a comprehensive framework of the current debates on Aquinas' doctrines. The W^1 *quaestio prima*, however, is a representative example of another kind of debate: what is at issue is the distinction between being (*esse*) and essence (*essentia*) in creatures. Certainly, the early "Thomistic" tradition (late 13th - early 14th century) is not unrelated to these discussions, as demonstrated by numerous texts edited on this subject. On the other hand, this question does not seem to be primarily designed to defend and disseminate Aquinas' position, which is however the central task of the *Lectura Thomasina*.

APPENDIX

Wien Österreichische Nationalbibliothek, ms. 1590, 26^{ra-va},
Utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno

Quaestio prima est utrum essentiae rerum creatarum sint ab aeterno. 1
Et videtur quod non. Secundum PHILOSOPHUM in *Praedicamentis* «destructis primis impossibile aliquod aliorum remanere». ¹⁸⁰ Sed prima, idest individua, sunt corporalia et possunt destrui. Ergo et essentia; et sic non sunt aeternae. 5
Sed contra. In praedicatis «quod per se inest, semper inest». ¹⁸¹ Sed esse essentiae per se inest essentiae, ergo semper; et sic creaturae secundum esse essentiae sunt ab aeterno.
Responsio. In illa quaestione dicendum est quod est multiplex esse: esse essentiae et esse potentiale, esse rerum apud intellectum, esse existentiae. 10
Esse existentiae est quod debetur rei, ut est in suppositis, ut hominis in Sorte et Platone. Esse essentiae est quod competit rei in comparatione ad sua praedicata superiora et essentialia, ut hominis hoc modo est ‘animal rationale mortale, etc’. Esse potentiale quod debetur rei ut est in causis, maxime in causa prima, ut hominis ut est in patre et matre. Esse intelligibile quod habent res in anima. 15
Dicunt ergo QUIDAM ¹⁸² quod, ablato esse existentiae rei, aufertur esse essentiae, quia vel sunt unum vel unum essentialiter consequitur aliud.

4 corporalia] *add. quia sed del.* 10 est] *add. al.m. in marg.* 18 ergo quidam] *add. in marg.*

180. *Auct. Arist.*, 31, 12, 302⁷⁸⁻⁷⁹: «Destructis primis substantiis, id est individu- is, impossibile est aliquod aliorum rimanere». Cfr. *Arist., Cat.*, V, 2b⁶⁻⁷. *Translatio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961 (*AL*, I.I-5), 883-884.

181. Cfr. *Arist., APo.*, I, 24, 85b²³⁻²⁷. *Recensio Guillelmi*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968 (*AL*, IV.I-4), 312³⁶-313³. Cfr. Thomas de Aquino, *Super Sent.*, I, 30, 1, 1, arg. 2, ed. P. Mandonnet, 701.

182. Cfr. Sig. de Brab., *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, ed. B. Bazán, in Siger de Brabant, *Écrits de logique*, 65⁸⁻¹⁴.

- 20 Manet tamen res in sua causa et apud intellectum per consequens. Intellectus enim rei dependet ex causis, quia «res intelligitur et cognoscitur ex causis».¹⁸³ Unde destructis omnibus particularibus hominibus, illa non est vera: 'homo est animal, etc'. Potest tamen homo manere in sua causa secundum quod apud intellectum verum est dicere 'homo est animal',
25 et nulla rosa existente secundum esse existentiae, quia tamen rosa manet in causa sua apud intellectum, illa est vera: 'rosa est flos'.

Sed ista opinio peccat in duobus.

Primo in hoc quod dicit quod 'ablato esse existentiae, aufertur esse essentiae', quod probatur multipliciter.

- 30 Primo secundum PHILOSOPHUM I *Posteriorum* «quod per se inest, semper inest».¹⁸⁴ Sed hoc est per se 'homo est animal', ergo animal semper inest homini. Ergo ab aeterno verum erat dicere 'homo est animal'.

Prima ibidem, «universale ubique est et semper».¹⁸⁵

- Praeterea. VIII *Physicorum* dicit ARISTOTELES quod «triangulum habere
35 tres est aeternum».¹⁸⁶

Item, V *Metaphysicae* dicit quod «hominem esse hominem vel animal causam non habet»,¹⁸⁷ sed per te est tale quod est aeternum, sicut PHILOSOPHUS vult quod hoc nomen 'homo' fuit nomen speciei, antequam res corporeae crearentur. Hoc idem patet rationibus sic.

- 40 Primo. Ablato eo quod est per accidens, non aufertur quod per se est; sed hominem esse Sortem vel Platonem accidit, quia sine his potest esse homo; ergo ablato 'Sorte', etc., adhuc manet 'homo animal', quod est per se, quia non invenitur homo sine animali.

- Praeterea. «Ablato priori, aufertur quod posterius est»,¹⁸⁸ et non e converso, ut ablato 'animali', nec 'homo' nec 'Sortes' est, non autem e converso; ergo ablato Sorte etc., manet 'homo animalis'.

Praeterea. Ablato esse quod non est causa, non aufertur effectus; sed hominem esse Sortem non est causa quod 'homo est animal', immo, quia

33 prima] *coni. praeterea* 35 tres] *est sed al.m. in marg. corr.* 35 est] *add. quod sed del.* 37 est] *add. al.m. s.l.* 38 Philosophus] *ex coni. Psalmus.* 48 immo] *imaginando sed corr.*

183. Cfr. *Auct. Arist.*, I, 54 and 35, 104 (119⁷⁹ and 320⁴⁶).

184. Cfr. note 181.

185. *Auct. Arist.*, 35, 92 (319³⁰); Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 31, 87b³²⁻³³, 317⁴⁻⁵.

186. Cfr. *Arist., Ph.*, VIII, I, 252b²⁻⁴. *Translatio nova*, in Thom., *In Ph.*, VIII, lect. 3, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1884, 373.

187. Cfr. *Arist., Metaph.*, V, 6, 1016b¹³⁻¹⁶. *Recensio Guillelmi*, ed. G. Vuillemin-Diem, E.J. Brill, Leiden - New York - Köln (*AL*, XXV 3.2), 101²⁴⁷⁻²⁵¹.

188. Thom., *In De gen. et corr.*, I, lect. 22, §4, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1886, 15a. See note 167.

Sortes est homo, ergo Sortes est animal; ergo etc. Hoc etiam patet per 50
 AUGUSTINUM *Super Genesim ad litteram*, ubi dicit quod «etiam si res creatae
 desinant esse, adhuc manet senarius perfectus ex duobus ternariis». ¹⁸⁹

Secundo peccat in hoc quod dicit quod res manentes in suis causis manent etiam apud intellectum secundum esse intellectuale; et ideo apud intellectum, hoc est vera 'rosa est flos', rosa non existente. Contra hoc 55
 obicitur multipliciter.

Primo. Res manet in suis causis tantum virtualiter, non formaliter, ut rosa non existente in arbore non est formaliter, sed est arbor, sicut etiam dicit ANSELMUS, quod «creatura in Deo est creatrix essentia». ¹⁹⁰
 Et ideo apud intellectum non est vera ista 'rosa est rosa' vel 'rosa est secundum modum'. Requiritur enim ad veritatem istius quod formaliter habeat esse ad minus. 60

Praeterea. Res non habent esse in intellectu, nisi secundum quod intelliguntur; sed intelliguntur secundum esse quidditativum, quod est esse essentiae. 65

Praeterea. Res intelliguntur per definitionem; definitio autem formalis etiam competit rei secundum esse essentiae; ergo secundum illud res est apud intellectum.

Praeterea. Definitio bona habet genus et differentiam, quae semper nominant rem secundum esse essentiarum et formaliter; ergo sic intellectus rem intendit. 70

Et ideo est ALIA OPINIO, quae dicit quod, destructis rebus secundum esse existentiae, manet adhuc res secundum esse essentiae, quia nullo homine particulari existente, hoc est vera 'homo est substantia, corpus', etc.

Si quaeris ubi sit 'ille homo', dico quod nusquam est: universale enim nusquam est. Sed isti diversificantur: QUIDAM ¹⁹¹ enim dicunt quod esse existentiae est accidens rei. 75

ALII ¹⁹² dicunt quod est idem quod esse existentiae vel ipsa rei essentia, ut ita dicunt simpliciter quod, nullo in particulari existente, res quantum ad essentialia praedicata est aeterna; ex tempore autem non incipit 'homo esse animal', sed 'hic homo'. 80

53 quod res] *suppl. al.m. in marg.* 63 in] *add. al.m. sl.* 72 alia] *vera sed in marg. corr.*

189. Aug., *De Gen. ad litt.*, IV, 2, ed. I. Zycha, F. Tempsky-G. Freytag, Praga-Vienna-Lipsia 1894 (CSEL, 28/1), 94²⁸-95².

190. Ans., *Monol.*, c. 8, ed. F.S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et Filios, Edinburg 1946 (*S. Anselmi Opera Omnia*, I), 23³¹⁻³².

191. Cfr. Algazel., *Logica*, II, I, ed. C.H. Lohr, «Traditio», XXI (1965), 246^s-247^{II}.

192. *non inveni.*

Sed contra hoc obicitur VII *Metaphysicae* primo sic: tu dicis quod «individuis ablatis manet homo secundum speciem», dico secundum PHILOSOPHUM «universale vel nihil est vel posterius est».193 Si est posterius
 85 particulari, ergo prius incipit esse 'hoc animal' quam 'animal'. Dicendum statim verum est quantum ad esse existentiae quod habet in individuis, non quantum ad esse essentiae quod habet in comparatione ad superiora et essentialia.

Item, COMMENTATOR ibidem «agit intellectus universalitatem in rebus».194 Ergo ante intellectum universale non est. Dicendum quod verum est quantum ad esse universale, quod habet in intellectu, non quod habet secundum se. 'Homo' enim non habet ab intellectu, quod sit 'animal'.

Contra ad hoc. Intellectus agens est necessarius propter abstractionem a particularibus. Si ergo «universale semper est»,195 semper intelligitur.
 95 Ergo non indigemus abstractione et intellectu agente. Dicendum quod non est necessarius intellectus agens propter universalialia absolute, sed propter nostra phantasmata, ut faciat ea universalialia et intelligibilia.

Secundo sic. Si homo est ab aeterno, ergo homo non est creatus. Dicendum, si concedis quod homo fuit ab aeterno, verum diceres. Sed dicis quod est ab aeterno animal quod est esse secundum quod non esse
 100 simpliciter, et ideo magis non est, sicut illa 'existere Sortes est existere' vera est ab aeterno, licet si Sortes non esset 'existere Sortem' non esset. Si ergo Sortes fiat, existere eius fit nec fit quod fuit, sed quod non fuit, quia, licet 'existere Sortes' semper fuerit existere, non tamen 'existere' existebat; ita in proposito.

Tertio sic. Omne quod est aut est creator vel creatura; non creator, ergo creatura aeterna. Dicendum quod maior est vera: 'omne quod est, etc.'; sed non dicis 'hominem esse animal', dicendo 'homo est ab aeterno', sed dicis 'hominem esse animal', quod non est semper secundum esse existentiae, ut si dicam 'nihil est nihil, ergo nihil est', non valet. Unde maior est
 110 intelligenda de eo quod est secundum esse existentiae.

93 abstractionem] subtractionem *sed corr.* 97 nostra] *add. recta sed del.* 101 non] ideo *sed corr.* 102 existere Sortes...Sortes non esset] *suppl. in marg. inf.*

193. *Auct. Arist.*, 6, 6 (174⁸²⁻⁸⁴); cfr. Aristoteles, *De anima*, I, I, 402b7-8, in Thom., *In De an.*, I, I, Commissio Leonina-Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris 1984, 3.

194. Averr., *De an.*, I, comm. 8, ed. F.S. Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge MA 1953, 12²⁵⁻²⁶.

195. *Auct. Arist.*, 35, 92 (319³⁰); *Arist.*, *APo.*, I, 31, 87b³²⁻³³, 317⁴⁻⁵.

Quarto sic. Si res secundum essentialia semper est aeterna, ergo non fit nisi secundum accidens. Dicendum <quod> quando res dicitur esse ab aeterno secundum essentiam, | non dicitur esse semper secundum esse existentiae. Tota ergo essentia fit secundum esse et fuit antecedentius essentia <secundum> esse essentiae. Unde sicut ab aeterno fuit essentia secundum esse essentiae, ita ab aeterno non fuit essentia secundum esse existentiae. Unde tota fuit secundum illud esse et tota fuit secundum illud. 115

Quinto sic. Quando 'est' praedicatur tertium adiacens et non est additio diminuens, ut 'homo est album', †licet inferiore quamlibet partem†, unde sequitur 'homo est album, ergo est'; ergo sequitur 'homo est ab aeterno, animal ergo est ab aeterno'. Dicendum quod verum est si additio non diminuat, sed dicendo 'hominem esse animal ab aeterno', non dicitur semper hominem esse secundum actum ultimum, qui est existere. 120

Sexto sic. Si illa esset vera: 'homo est animal et ab aeterno', ergo et illa est: 'homo est animatus' et sic anima est ab aeterno. Sed cum animae sit animare corpus ab aeterno, anima animabit corpus. Dicendum quod vera fuit ab aeterno 'homo est animatus' et anima semper fuit secundum esse essentiae et animabit corpus dando ei animatum esse essentiae non ante existere. 125

Septimo <sic>. Esse secundum essentiam est esse semper; sic si res sunt secundum essentiam ab aeterno, ergo semper sunt. Dicendum quod esse secundum essentiam est semper substantialiter esse secundum existentiam, secundum te. 130

Est ergo tale argumentum ac si diceres quod secundum essentiam est, est substantialiter, ergo et accidentaliter, quod est mutatio praedicamenti ex substantialiter inferiore accidit. Sed quia haec positio innititur opinioni quae dicit quod esse existentiae sit accidens rei, quod ad aliam quaestionem spectat discurrere, ideo dicitur aliter quod esse essentiae omnino est idem re cum esse existentiae, differens ab eo secundum rationem et tamen res secundum esse essentiae potest esse ab aeterno, licet secundum esse existentiae inceperit. 135

Unde dicunt isti quod creatura ad Deum dupliciter refertur: uno modo sicut ad causam efficientem et creantem et hoc modo nulla dicitur esse existere; alio modo sicut ad causam exemplarem et secundum hoc creatura dicitur esse essentiae. Et secundum hunc modum dicitur quod creatura est aeterna, quod probatur tripliciter. 140

112 si] sic sed corr. 115 esse] add. sit secundum esse existentiae sed al.m. exp. 121 sequitur] semper sed al.m. corr. 135 argumentum] add. est sed al.m. exp. 135 dices] add. accidentaliter sed al.m. exp. 136 est] et sed al.m. corr. 137 opinionem quae dicit] suppl. in marg.

Primo sic. Omnis causa aliquem effectum in esse constituit; sed Deus
ab aeterno est causa exemplaris omnium rerum; ergo res hoc modo fue-
runt ab aeterno.

Secundo sic. Deus ab aeterno non solum novit se, sed etiam novit quod
erat aliud a se; sed quod Deus scit hoc est; ergo etc.

Tertio sic sequitur. Creatura potentia est, ergo creabile eius semper
exemplar est, ergo exemplar eius et ideata est, ergo ideatur, sed Deus fuit
idea rerum ab aeterno.

Sed ISTA OPINIO deficit, quod probo tripliciter.

Primo. Non est ponere effectum, nisi ponatur efficiens; sed Deus
ab aeterno non fuit efficiens res, sed ex tempore; ergo nullum effectum
est ponere ab aeterno. Forma enim ut huiusmodi non est efficiens, sed
exemplar.

Praeterea. Secundo. Si Deus scit res quia sunt, sequitur quod cognitio
Dei dependet a rebus; sed Deus creat res, non tamen sequitur quod crea-
tio dependeat ab homine, ergo non sequitur, si Deus scit res, quod scientia
Dei dependeat a rebus. Non valet, quia creatio transit in creabile, quod est
extra, scientia autem non sic: scibile enim Dei est.

Tertio. Si res est aeterna, quia a Deo scita, sequitur quod omnia indivi-
dua sunt aeterna, quia aeternaliter a Deo scita.

Nec valent rationes EORUM.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis causa est constitutiva rei
in esse, sed efficiens solis qui dat formam per quam res est.

Ad secundum quod Deus scivit res ab aeterno in se ipso, quia secun-
dum COMMENTATOREM XI *Metaphysicae*, «Deus non intelligit extra se»¹⁹⁶ et
ideo non oportet quod propter hoc res fuerint ab aeterno.

Ad tertium, 'creatura potentia est, ergo creabile est', non valet nisi in
virtute creantis simpliciter; si 'ideata est, ideatur', est virtute in ideante.

Unde est ALIA OPINIO¹⁹⁷ quod esse essentiae et esse existentiae sunt
unum re et tamen ista est vera: 'homo est animal ab aeterno'; et ista non:
'Sortes est homo ab aeterno'.

154 ergo] *add. al.m. in marg.* 170 efficientis] effectus *sed corr.* 171 ipso] *add. pro sui
sed del.* 174 tertium] *add. dicendum sed al.m. exp.* 176 est] *add. al.m. s.l.* 176 esse]
est *sed al.m. in marg corr.*

196. Averr., *Metaph.*, XI, comm. 51 (Giunta, Venice 1562; repr. Minerva, Frank-
furt 1962), 336^{va-vb}.

197. A similar opinion is discussed by Hervaeus Natalis in his *Tractatus de esse et
essentia*. Cfr. Hervaeus Natalis, *De quattuor materiis sive determinationes contra magistrum
Henricum de Gandavo*. Vol. II, Brepols, Turnhout 2013 (*Studia Artistarum*, 35), in particu-
lar, 64-65 (§142).

Quarto. Facio et declaro primo quomodo differant esse essentiae et
esse existentiae et quomodo sint idem. Secundo quod non obstante ho- 180
rum diversitate haec est vera: 'essentia non est'. Tertio probatur quod es-
sentiae sunt aeternae per rationes. Quarto hoc idem per auctoritates et
solvo contraria.

Quantum ad primum pertinet, notandum quod essentia hominis et
quaelibet alia duplicem habet relationem: unam³⁰ ad superiora, ut est 'ani- 185
mal rationale mortale', aliam ad supposita. Esse ergo hominis quantum
ad sua superiora praedicamenta essentialiter dicitur essentia hominis sive
esse essentiae et eadem essentia, ut est in Sorte et Platone, est esse exist-
entiae. Unde sunt unum re differentia ratione sola, sicut et dicimus quod
'homo est animal rationale' et 'homo est Sortes et Plato' unum re, sic et 190
idem re est; utrumque similiter albedo et album sunt idem re et tamen
albedo dicit essentiam albedinis absolute, album dicit eadem in subiecto.
Ex quo patet quod esse essentiae, essentia et esse existentiae differunt,
sicut abstractum et concretum etc., penes modum significandi.

Quantum ad secundum scimus quod non obstante dicta diversitate 195
et identitate haec est vera: 'essentia non est'; et haec falsa: 'essentia est'.
Propter quod notandum quod propositio falsificatur dupliciter: quando-
que propter diversitatem rei significatae, propter quod est falsa 'album
est nigrum'; quandoque propter diversum modum significandi, unde licet
albedo et album idem sint, tamen haec est falsa 'albedo est alba'. Albedo 200
enim non est alba, sed substantia; quod contingit propter diversum mo-
dum significandi; ita propositio haec est falsa: 'essentia est esse' vel 'essen-
tia est hoc', licet idem dicant re propter diversum modum significandi.
Unde dico quod ista essentia et esse differunt in hoc quod 'essentia' dicit
naturam rei absolutae, 'esse' dicit eandem in relatione ad supposita inde- 205
terminate (infinitivus enim nullam personam creatam significant),¹⁹⁸ 'est'
vero ad suppositum hoc vel illud.

Circa tertium probo quod essentiae sunt rerum aeternae dupliciter.

Primo sic. Quod est et tamen causam non habet, aeternum est; sed
homo esse hominem vel animal causam non habet; ergo est aeternum. 210

185 unam] unum *sed corr.* 187 dicitur] removetur *sed corr.* 190 rationale] ratio-
nale mortale *sed corr.* 200 idem sint] *add. in. marg.* 202 ita] semper *sed s.l. corr.*
204 dico] *suppl. s.l.* 205 ratione] cognitione *sed corr.* 206 personam creatam] *inv.*
sed. al.m. corr. 210 causam] cum *sed exp.* 210 aeternum] aeternus *sed al.m. corr.*

198. Cfr. Sedulius Scotus, *In Donati Artem minorem*, ed. B. Löfstedt, Brepols, Turn-
hout 1977 (CCCM, 40C), 44⁶⁵⁻⁶⁷: «[...] nec infinitivus modus certum numerum aut
personas significat sed ad omnes numeros personasque infinite refertur ».

Probatio minoris. PHILOSOPHUS V *Metaphysicae* «Amplius secundum se quod causam non habet; hominis esse sunt animal, bipes, sed hominem esse hominem causam non habet».¹⁹⁹

215 Prima ratio est. Idem sic probatur: quod causam habet, factum est, ergo ad distinctionem consequentis quod non est factum, causam non habet; sed hominem esse hominem non est factum. Probatio. Quod factum non est, | unde haec est falsa ‘album fit album’ nec ‘homo fit homo’, sed ‘non homo fit homo’ quia idem non fit idem. Oportet enim terminos mutatio- nis esse oppositos. W¹²⁶^{va}

220 Secunda ratio est propter rei corruptionem res non cadit a suo signifi- cato. Unde rosa non existente, haec vox ‘rosa’ significat essentiam rosae nec propter corruptionem rei minus significat. Ratio autem quam «no- men significat est definitio»,²⁰⁰ ut habeatur IV *Metaphysicae*, quae est rei essentia, ergo non obstante corruptione rei adhuc nomen significat essen- tiam, propter quod est vera ‘rosa est flos’, nulla particulari rosa existente.

225 Propter quartum adduco auctoritates.

Ad idem dicit AVICENNA, VI *Naturalium*,²⁰¹ Caesare non existente, haec est vera ‘Caesar est homo’.

230 Item, idem, licet dubitemus utrum phoenix sit, hoc tamen est semper vera ‘phoenix est animal’.

Praeterea. Ista opinio fuit ANTIQUORUM,²⁰² maxime AVICENNAE,²⁰³ quod universale est tripliciter: ante rem, in re, post rem. Ante rem universale est natura secundum se accepta; in re, ut est in individuis; post rem, ut est in intellectu, ergo secundum hoc ante Sortem fuit homo universale.

235 Item, fuit opinio Platonis quod res secundum suas ideas sunt aeternae, ita quod antequam homo esset homo, fuit animal vel homo nec fuit intentio sua quod ideae subsisterunt, sed quod essentialia hominis semper sunt; et quod improbat eum, solum est quantum ad illud quod verba sonant.

211 minor] *add. de secundo sed al.m. exp.* 213 causam] tamen *sed exp.* 218 homo] homo sed non facit homo *sed corr.* 221 rosa] rosae *sed corr.* 222 corruptionem] *illeg. sed corr.* 233 secundum se] se *sed corr.* 235 sunt] *suppl. s.l.* 237 eum] *add. illeg. s.l.*

199. Arist., *Metaph.*, V, 18, 1022a³³⁻³⁶. *Recensio Guillelmi*, 116⁶⁸⁷⁻⁶⁹⁰.

200. Arist., *Metaph.*, IV, 7, 1012a²³⁻²⁴. *Recensio Guillelmi*, 90⁶²⁸⁻⁶³⁰.

201. *non inveni.*

202. Cfr. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1891 (*CAG*, IV, 3), 41^{10-42²⁶} and 68^{25-69²}; David, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1904 (*CAG*, XVIII, 2), 113¹⁴⁻²⁹; Elia, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (*CAG*, XVIII, 1), 48¹⁵⁻³⁰.

203. Cfr. Avic., *Log.*, ed. Venetiis 1508, 12^{va}; cfr. Alb., *De intellectu et intelligibili*, I, tr. 2, c. 5, ed. A. Borgnet, 496a; cfr. Thom., *Super Sent.*, II, dist. 3, q. 2, art. 2, ed. P. Mandonnet, 117.

Sequitur quinto et arguitur contra dictam opinionem tripliciter.

Primo sic. Si homo secundum esse essentiae est ab aeterno, ergo non 240
creatur et nulla creatura creata est.

Praeterea. Sequitur secundum consequentiam est semper, ergo est
homo; si ergo homo est homo ab aeterno, ergo homo est.

Praeterea. Tertio sic. Esse est, si non est, tunc quia quod mutatur ab esse
in non esse corrumpitur, est ergo essentia [est] corrupta. 245

Sed istae rationes nihil valent.

Ad primum dicendum quod non dico quod 'homo sit ab aeterno', sed
quod 'homo sit homo ab aeterno'. Et si tunc arguis 'homo est homo ab
aeterno', ergo non est creatum, verum est quod hominem esse hominem
non est creatum, sed hominem esse creatum est. Sed dicens creationem 250
nihil supponit, ergo creationi hominis non supponitur hominem esse ho-
minem. Dicendum quod creationi nihil praesupponitur quoad aliquid ex
quo fit creatio; unde licet 'hominem esse hominem' sit ab aeterno, hoc
non supponitur creationi hominis tamquam homo creatur ex hoc quod est
esse hominem, sed magis homo creatur ex hoc quod non est homo. Simul 255
enim cum illa 'homo est homo', stat illa 'homo non est'. Et sic ex hoc quod
non est homo creatur homo, non autem ex hoc quod homo est homo.

Ad secundum dicendum quod si esse dicit accidens, ut dicit prima opi-
nio, sic solvunt: est ut ponitur septima ratio propria opinione. Si autem
esse est idem quod essentia, non sequitur 'homo est homo ab aeterno, 260
ergo homo est', quia esse semper est esse in suo supposito. Unde substan-
tia prima semper et maxime est; hominem autem esse hominem est esse
secundum quid; unde est fallacia accidentis 'a superiori ad inferius', quia
ex esse hominem infert esse hominis huiusmodi vel secundum quid et
simpliciter quia in supposito. 265

Ad tertium dicendum quod essentia non est et tamen essentia est es-
sentia; unde essentia numquam fuit et ideo non mutatur ab esse in non
esse, sed essentia semper fuit essentia.

Ad argumenta in oppositum.

Ad primum: 'destructis primis etc.', verum est quantum ad esse vel 270
quod habent in suppositis.

Ad secundum: 'vel est creator vel creatura', verum est de hiis quae sunt
simpliciter: creatio enim terminatur ad suppositum.

Ad tertium: sequitur 'ille est albus, ergo est'; similiter 'si homo est ani-
mal ab aeterno, ergo homo est', dicendum quod non est simile. Album 275

252 aliquid] causam quam *sed corr.* 256 homo] *add. in marg. sed exp.* 257 quod
non est homo] homo non *sed corr.* 264 infertur] sequitur *sed corr.* 270 quantum]
quod *sed corr.*

enim non dicit accidens in composito quod praesupponit subiectum esse. Homo autem dicit hoc loco essentiam absolute, puta in abstracto.

Ad quartum: propositum est probabile de genere, ergo esse non est accidens essentiae, quia respondens sustinet illam opinionem qua melius defendebat se, dicendum quod quandoque est probabile de genere, quando scilicet ens entitatem rei dicit, quando vero significat veritatem propositionis est probabiliter de accidente.

Ad quintum: opposita praedicata non praedicantur de se. Sed esse ponitur de essentia, dicendo 'essentia est, ergo esse non est accidens', dicendum secundum illam opinionem quod verum est essentialiter tantum denominative. Unde licet substantia non sit quantitas est tamen quanta.

Ad sextum si homo est animal ab aeterno, aut actu aut potentia; si potentia, non est; quando enim aliquid potentia est, nondum est, nec actu, ut videtur, quia actu esse, est existere; dicendum quod homo est actu ab aeterno animal, sed non simpliciter.

Ad septimum homo et hoc homo sunt idem, ergo si homo ab aeterno et hoc homo, dicendum quod sicut homo est ab aeterno homo, ita hic homo est homo ab aeterno, sed non est simpliciter.

Ad octavum si esse est accidens, ergo res secundum accidens generatur, quia generatio terminatur ad esse.

Item, quae simul generantur, unum sunt, IV *Metaphysicae*,²⁰⁴ sed essentia Sortis et esse simul generantur.

Praeterea. Ens est quod est, ergo si essentia ens <est> ab aeterno, ergo est ab aeterno.

Praeterea. Quia respondens defendit se distinguendo inter esse essentiae et esse existentiae, arguitur contra opinionem.

Alia est quod sint idem re, et tamen qui sic opinantur dicunt essentias rerum esse aeternas, ergo distinctio insufficientis, sed dicunt quod dicerent etiam secundum illos ratione dicta, ergo res secundum esse existentiae essentialiter acceptae fuerunt ab aeterno vel illud sic idem est esse existentiae; secundum hoc et secundum rationem inceperunt esse in quantum esse existentiae differt ab illo ratione.

Praeterea. Existere est existere ab aeterno, ergo existere est ab aeterno, ergo essentia potest existere ab aeterno.

279 respondens] rns *sed in marg. corr.* 282 probabiliter] probabile *sed corr.*
289 ut] nec *sed corr.* 309 potest] est *sed corr.*

204. Cfr. Arist., *Metaph.*, IV, 2, 1003b²⁶⁻³⁰. *Recensio Guillelmi*, 6845-6949; Thom., *In Metaph.*, IV, 2, §551, ed. M.R. Cathala - M.R. Spiazzi, Marietti, Roma 1950, 155.

NICCOLÒ BONETTI

IL PROBLEMA DELLA “INCHOATIO FORMARUM”
IN GIOVANNI BACONTHORPE

Alcune personalità intellettuali medievali, che durante la loro epoca furono celebrate ed ammirate, oggi sono per noi poco più che nomi sbiaditi da secoli di oblio. È il caso di Giovanni Baconthorpe (1290-1348), che è stato probabilmente il più importante teologo carmelitano nel Medioevo, tanto da diventare il caposcuola del suo ordine con il titolo di “*Doctor resolutus*”, ma su cui, salvo qualche rara eccezione, è calato un sorprendente silenzio da parte degli storici della filosofia medievale.¹

In questo articolo si vuole fare luce sulla posizione del maestro carmelitano sul problema delle *rationes seminales*, alla cui soluzione Baconthorpe dedicò una complessa questione quodlibetale nella quale si chiese, analizzando argomenti a favore e argomenti contrari, se nella materia si trovino forme in potenza.

Per comprendere la posizione del teologo inglese su questo tema, è tuttavia necessario ricostruire, almeno a grandi linee, il dibattito scolastico sulle ragioni seminali mettendo in evidenza

1. Sulle posizioni filosofiche di Giovanni Baconthorpe si vedano: M. Xiberta y Roqueta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, Leuven 1931, 167-219; J. Etzweiler, *Baconthorpe and Latin Averroism*, «Carmelus», 18 (1971), 235-292; Id., *John Baconthorpe, Prince of the Averroists*, «Francisc. Stud.», 36 (1977, come 1976), 148-176; J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, and John Baconthorpe*, in J.J.E. Gracia (cur.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York Press, New York 1994, 235-241; C. Schabel, *Carmelite Quodlibeta*, in Id. (cur.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: the Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, 527-539; S. Nolan, *John Baconthorpe on Soul, Body and Extension*, «Maynooth Philosophical Papers», 7 (2015), 33-45.

i modelli interpretativi proposti dai più rappresentativi teologi del periodo.

I. IL PROBLEMA DELLE RAGIONI SEMINALI NEL XIII SECOLO

Poiché l'interpretazione della dottrina agostiniana delle ragioni seminali costituisce una questione frequentemente discussa dai maestri scolastici, è utile, sia pure senza pretese di completezza, accennare alle soluzioni teoriche proposte su questo tema da parte di alcuni autori del XIII secolo particolarmente rappresentativi.²

Per Bonaventura da Bagnoregio, che discusse il problema nel suo commento alle *Sentenze* fra il 1250 e il 1252, nella materia trovano posto le *rationes seminales* che vanno intese sia come potenze attive presenti nel sostrato materiale sia come essenze incomplete e potenziali delle forme che saranno prodotte nel processo generativo (*inchoationes formae*):

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod cum satis constet rationem seminalem esse potentiam activam, inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo: satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et esse in actu.³

Più precisamente, per il francescano il passaggio da potenza ad atto nel processo generativo, non costituendo un atto creativo, non dà luogo a due essenze diverse ma solo a due *dispositiones substantiales* della stessa cosa:

Differunt enim actus et potentia non quia dicant diversas quidditates, sed dispositiones diversas eiusdem; non tamen sunt dispositiones accidentales, sed substantiales.⁴

2. Sul tema si veda: B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, Roma 1960, 75-98; M. Borgo, *Les raisons séminales entre théologie et philosophie: d'Alexandre de Halès à Thomas d'Aquin*, «Doc. Studi Trad. filos. med.», 23 (2012), 143-172.

3. Bonaventura de Balneoregio, *In secundum librum Sententiarum*, d. 18, a. 1, q. 3, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1882, 440.

4. Bon. Baln., *In secundum*, d. 7, p. 2, a. 2, q. 1, co. 198.

La posizione bonaventuriana sarà ripresa e approfondita intorno al 1294-1295 dal maestro agostiniano Giacomo da Viterbo⁵ secondo cui le forme degli enti naturali non provengono da fuori per creazione ma preesistono in potenza nel sostrato materiale: per il teologo agostiniano la forma può essere potenziale (o imperfetta) o attuale (o perfetta) ma queste due modalità, come per Bonaventura, « non dicunt diversam rem sed solum diversum essendi modum eiusdem rei ».⁶

Forma in atto e forma in potenza non costituiscono quindi due enti realmente distinti ma solo due modi di essere della stessa forma poiché la stessa forma « habet duplicem essendi modum, quandoque scilicet in potentia, quandoque vero in actu; ipsa forma ut est in potentia, est exordium et inchoatio formae producendae in actu sicut esse imperfectum eiusdem rei dicitur inchoatio et exordium esse perfecti ipsius; quia prius est aliquid sub esse imperfecto et consequenter sub esse perfecto ».⁷

Passando dalla potenza all'atto la forma non subisce perciò un mutamento sostanziale poiché essa *non largitur multitudinem sed perfectionem in esse* in quanto l'*inchoatio formae* non è altro che *forma secundum esse potenziale*.⁸

Ben diversa è invece la posizione di Tommaso d'Aquino, secondo cui negli enti naturali la materia, essendo priva di ogni forma incoata, è puramente passiva poiché non agisce direttamente nel processo generativo limitandosi a coadiuvare la generazione in forza della propria capacità (*habilitas*) di ricevere le forme.

Nella prospettiva tommasiana, esposta nel suo commento alle *Sentenze* del 1254-1256, le *rationes seminales*, intese come virtù attive, complete in natura con le proprie passive (ad esempio il caldo con il freddo), sono dette "seminales" non perché siano imperfette o

5. Per le posizioni di Giacomo da Viterbo sulle ragioni seminali si vedano: M. Phelps, *The Theory of Seminal Reasons in James of Viterbo*, « Augustiniana », 30 (1980), 271-283; A. Côté, *Simplicius and James of Viterbo on Propensities*, « Vivarium », 47 (2009) 24-53; A. Côté - M. Pickavé, *James of Viterbo's Philosophy of Nature*, in *Iid. (cur.), A Companion to James of Viterbo*, Brill, Leiden 2018, 127-167.

6. Iacobus de Viterbio, *Utrum in materia sint rationes seminales*, in *Id., Disputatio secunda de quolibet*, q. 5, ed. E. Ypma, Augustinus Verlag, Roma 1969, 71.

7. Iac. Vit., *Utrum in materia*, 71.

8. Iac. Vit., *Utrum in materia*, 73.

incomplete come la virtù formativa nel seme ma in quanto tali *virtutes* furono conferite al momento della creazione agli individui affinché quest'ultimi potessero moltiplicarsi:

Et ideo concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.⁹

In conclusione, Tommaso, pur non abbandonando la tradizionale espressione di “*rationes seminales*”, nega la possibilità di forme incoate che preesistano nel sostrato materiale prima del processo generativo:

Ad secundum dicendum, quod rationes seminales dicuntur materiae inditae, non quia sint intelligendae praeexistere in materia ante adventum formae completae, quasi pertinentes ad essentiam materiae, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia; sed per modum quo etiam formae completae in materia esse dicuntur.¹⁰

Per Egidio Romano, che affrontò il problema all'inizio degli anni '70, Dio ha posto nella materia delle *aptitudines formae* (inclinazioni della forma) che sono la base della generazione degli enti naturali e che si fondano sulle idee divine: le ragioni seminali non sono una virtù attive o passive presenti nelle cose ma piuttosto possono essere definite come *habitudines* (rapporti) inserite da Dio nelle cose per mezzo delle quali le virtù attive o passive producono i loro effetti naturali e le loro forme:

Erunt ergo rationes seminales quaedam habitudines insitae rebus ad producendum naturales effectus et formas per virtutes activas et passivas. [...] sunt quaedam habitudines ad formas et ad effectos naturales se tenent

9. Thomas de Aquino, *Utrum Deus convenienter indiderit materiae rationes seminales*, in Id., *In secundum librum Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 2, co (ed. P. Mandonnet).

10. Thom. Aqu., *Utrum Deus*, ad 2.

cum principiis activis et passivis. [...] Omnia talia habentia determinatum activum et passivum ad rationes seminales pertinere possunt.¹¹

Invece per Enrico di Gand, che discusse il problema in una questione quodlibetale del 1279, le *rationes seminales* sono virtù attive (ma incomplete) che indirizzano e determinano la materia in una trasformazione in cui il sostrato materiale perde la propria forma sostanziale per riceverne una nuova generando in questo modo un composto: queste *virtutes* da una parte infatti agiscono all'interno della materia preparandola a ricevere la forma, dall'altra rendono in atto il nuovo individuo che si trova nel sostrato in potenza.¹²

Et sunt virtutes istae determinantes potentias passivas materiae ad determinatas formas et dant materiae rationem subiecti. Et dicuntur virtutes illae propriae potentiae activae existentes in materia, quia tamquam principia intra movent et transmutant naturaliter materiam et generant compositum ex materia ipsa et forma educta de eius potentia. Et sunt virtutes istae in seminibus generatorum per propagationem a virtute producentium semina.¹³

Per spiegare questo processo il maestro secolare usa un'immagine aristotelica: nella generazione la materia (che non è concepita in termini del tutto passivi) si trasforma come la cera (il sostrato) che, una volta ammorbidita (l'azione della ragione seminale), può ricevere il marchio del sigillo e trasformarsi in sigillo (il composto di materia e forma).¹⁴

Per Pietro di Giovanni Olivi infine, le ragioni seminali si identificano con la capacità della materia di informarsi e di trasformarsi nelle forme e nei composti naturali in forza di una mobilità ricevuta da Dio al momento della creazione: le forme non stanno tutte insieme nella materia come essenze in potenza quanto piuttosto

11. Aegidius Romanus, *In secundum librum Sententiarum*, d. 18 q. 2, ed. F. Ziletti, Venezia 1581, 84-85.

12. Cfr. A. Perez-Estevéz, *La Materia en Enrique De Gante*, «Rev. esp. Filos. med.», 8 (2001), 155-175; A. Rodolfi, *Matière, forme et génération. La discussion entre Henri de Gand et Roger Marston autour des raisons séminales*, in T. Suarez-Nani - A. Paravicini Bagliani (cur.), *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe-XVIIe siècles)*, SISMEL, Firenze 2018, 57-66.

13. Henricus de Gandavo, *Quolibet IV*, q. 14, ed. G.A. Wilson - G.J. Etkorn, Leuven University Press, Leuven 2011, 210.

14. Rodolfi, *Matière, forme*, 65.

come mobilità essenziale della materia priva di ogni formalità, che, sotto l'azione di una causa efficiente, dà origine al composto.¹⁵

La capacità di muoversi e trasformarsi dando luogo, mediante l'azione di una causa agente, al composto, è data alla materia da Dio al momento della creazione:

Haec est conditio materiae sibi a creatore data quod ad solam impressionem agentis moveatur ad terminum stabilem et eius stabilitivum et hoc est quod dicimus mobilitatem sibi a creatore datam [...] Stabilitas igitur formae non est ab agente nisi sicut a motore, a creatore autem praeter hoc est propter talem naturam mobilitatis ad talem terminum datam materiae; unde termini formales quodam modo creati sunt in materia pro quanto ipsa est mobilis [...] Et hoc modo sunt omnes formae et earum esse creatae in materia; unde sunt ibi non per aliam essentiam ab essentia materiae, sed quia hoc est de essentia omnis informis et mobilis et terminabilis, in quantum talis, quod intra suam essentiam et rationem secundum quid et indistincte includatur ratio suae formationis et terminationis.¹⁶

2. LA POSIZIONE DI GIOVANNI BACONTHORPE

Intorno al 1323-1324¹⁷ anche il carmelitano Giovanni Baconthorpe, in una questione quodlibetale disputata a Parigi,¹⁸ si domandò se sia necessario porre nella materia,¹⁹ per evitare di dover ammettere una creazione dal nulla delle forme sostanziali, le *inchoationes*.²⁰

15. Ead., *Forme incoate o potenza della materia? Olivi e le "rationes seminales"*, in C. Panti - N. Polloni (cur.), *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative offerti a Michela Pereira*, SISMEL, Firenze 2018, 193-206.

16. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 31 ed. B. Jansen, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1922-1926, 553.

17. Xiberta, *De scriptoribus*, 184.

18. Le questioni quodlibetali contenute nel primo libro sono in gran parte di argomento eterogeneo, sebbene la *quaestio* successiva a quella che si prende in esame (q. 7) tratti di un problema strettamente collegato, vale a dire quello della compatibilità della filosofia aristotelica-averroistica con il concetto di creazione, mentre un'altra (q. 14) affronti la questione dell'eternità del mondo.

19. Baconthorpe aderisce alla dottrina averroistica delle dimensioni indeterminate secondo cui il carattere quantitativo inerisce in senso assoluto al sostrato materiale prima di ogni forma sostanziale costituendo la condizione di possibilità per l'individuazione della forma.

20. Cfr. Iohannes Baconius, *Utrum in materia dentur inchoationes formarum*, in Id., *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 6, ed. C. Marasca, Cremona 1618, 610.

Baconthorpe si chiese se nella potenza della materia ci siano, non semplicemente (come, a suo dire, tutti i suoi contemporanei ammettono), delle forme in potenza anteriori al processo generativo ma piuttosto delle vere e proprie realtà positive, dotate di un essere formale distinto nei confronti della stessa materia in potenza:

Utrum ad vitandam creationem in generatione substantiali oporteat ponere quod forma sit aliquid in materia ante generationem? Videtur quod sic; quia aliter fieret ex nihilo, et scilicet creatio. Contra: tunc generatio esset alteratio. Ad intentionem istius quaestionis praemitto quod omnes concedunt, quod forma est ens in potentia materiae ante generationem, ut sic creatio vitetur, sed tamen an sic praesit potentia materiae, quod sit aliqua entitas positiva potentialis in materia distincta ab ipsa materia, quae est potentia, dubitatur, et iste intellectus facit hic difficultatem.²¹

Per il teologo carmelitano la tesi della preesistenza di una forma dotata di un'entità reale sia pure potenziale ma distinta dalla materia è dimostrabile con una prova per assurdo. Poniamo che la forma in atto non inizi ad essere a partire da una forma in potenza: in che modo essa verrebbe ad esistere?

Potrebbe venire ad essere dal nulla oppure da qualcosa che già preesiste: nel primo caso ci sarebbe una creazione, opzione esclusa a priori dal carmelitano, mentre nel secondo la forma dovrebbe essere generata dalla materia, possibilità aristotelicamente inaccettabile perché i principi della generazione non si generano a vicenda.

Anche sostenere che la forma derivi da un composto di materia e forma è falso poiché i principi, per loro stessa definizione, non dipendono da altro: ne consegue dunque che la forma deve derivare dalla stessa forma, sia pure potenziale.

Quod sic probo: quia quaero: quando forma incipit esse, cum primo non fuit, de quo sicut de subiecto incipit esse? Aut de nihilo: et tunc creatio, aut de aliquo, et tunc aut de materia, quod non est quia principia non sunt ex alterutris, primo Physicorum: quia, ut arguit Commentator co.42, si generantur ad invicem, tunc erit idem principium et non principium simul, et tenet hoc, ut dicit, sive sint principia secundum reciprocationem sive

21. Iohan. Bac., *Utrum*, 610.

non; aut ab alio a materia et forma, hoc falsum est quia principia non sunt ex aliis, ibidem; aut de seipsa forma in potentia, et habetur propositum.²²

Per Baconthorpe l'essere della potenza è intermedio fra l'essere in atto e il non essere in assoluto (ad esempio la bianchezza in potenza è intermedia fra la bianchezza in atto e la privazione della bianchezza) ma questo non potrebbe accadere se l'essenza della bianchezza non fosse almeno in potenza prima di passare all'atto: è quindi necessario, anteriormente alla generazione, porre una forma imperfetta nella materia che poi viene perfezionata passando all'atto:

Haec ratio est Simplicij exponentis qualiter potentia pertinet ad secundam speciem qualitatis, dicentis quod universaliter in omnibus est verum, quod quaecumque perficiuntur, ab imperfecto procedunt, quod non esset, nisi esse imperfectum et potentiale cuiuslibet formae quae ponitur esse principium operandi, et ut spectat specialiter ad secundam speciem qualitatis, praecederet suum esse perfectum ergo etc.²³

Questa argomentazione era già presente in Giacomo da Viterbo ed è ragionevole pensare che il teologo carmelitano la abbia parafrasata per inserirla all'interno della propria argomentazione:

Esse in potentia medium est inter esse actu et non esse omnino, ut album in potentia medium est inter album in actu et omnino non album, quod est negatio albi. Medium autem communicat aliquantulum cum extremis. Quare, sicut albedo in actu et negatio albedinis sunt aliud a materia, sic et albedo in potentia est aliud a materia. Hoc autem non potest esse aliquid aliud, nisi ipsa res quae est albedo secundum esse potentiale. Confirmatur autem haec ratio auctoritate Simplicii in Praedicamentis, ubi loquens de potentia quae pertinet ad secundam speciem qualitatis, dicit sic: est autem hoc genus potentiae conveniens omnibus quae qualitercumque perficiuntur. Non enim totaliter ab imperfecto ad perfectum procedit aliquid, nisi potentia media affuerit, addens quidem quod deficit ad perfectum, suscipiens autem completionem a perfectissimo.²⁴

22. Iohan. Bac., *Utrum*, 611.

23. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

24. Iac. Vit., *Utrum*, 74-75.

Si può dire quindi che per il teologo carmelitano tutto il composto preesiste in potenza secondo ciascuna delle proprie parti e che la forma sostanziale permane identica sia in potenza che in atto garantendo l'identità formale dell'oggetto della generazione poiché fra questi due stati dell'essenza non troviamo alcuna differenza se non in base al grado di perfezione.²⁵

3. LE OBIEZIONI E LE RISPOSTE DI BACONTHORPE

Dopo aver dimostrato la propria tesi, Baconthorpe discute alcune difficoltà connesse alla tesi della preesistenza delle forme. Esse si articolano *ex parte materiae*, *ex parte formae* ed *ex parte compositi*.²⁶ Per quanto riguarda la materia, ci si può chiedere come sia possibile che le forme sostanziali possano realmente trovarsi in un substrato materiale senza informarlo: « Quomodo forma in esse reali est in materia et non informabit? Quod falsum videtur ». ²⁷ Oppure, ammessa la preesistenza delle forme nella materia, si rischia di vedere la generazione come un'alterazione poiché, se la materia riceve una forma possedendone già una, non si ha una trasformazione nel genere della sostanza ma solo un mutamento per quanto riguarda la qualità: « Posita hypothesi, sequitur quod generatio est alteratio: quia materiam accipere formam, quam habet, non est nova acquisitio, sed alteritas et alteratio ». ²⁸

Essendo poi tutte le forme ugualmente presenti nella materia e quest'ultima essenzialmente in potenza, quando una qualsiasi forma in atto si corrompe, la materia ne riceverebbe indifferentemente una qualunque essendo venuto meno ogni ordine essenziale nella ricezione delle forme nel processo generativo:

In generatione substantiali non est ordo essentialis in receptione formarum: quia cum omnes aequaliter sint in materia et materia essentialiter in potentia: ergo corrupta forma, sub qua est actu, indifferenter recipiet quamlibet aliam.²⁹

25. Iohan. Bac., *Utrum*, 611.

26. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

27. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

28. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

29. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

Inoltre ne seguirebbe che nel mondo ci sarebbero infinite realtà poiché ogni sostrato materiale, potendo assumere un numero infinito di forme in atto, dovrebbe avere un'infinità di forme potenziali preesistenti in esso.³⁰

Per quanto riguarda invece la forma, se la forma sostanziale prima del processo generativo avesse un essere imperfetto e in seguito ne acquisisse uno perfetto, dovrebbe essere suscettibile di più o meno. Ora aristotelicamente è impensabile che una sostanza possa variare di grado come accade ad una qualità:

Quod si sit forma substantialis, suscipit magis et minus; quia ante generationem habet esse imperfectum sed post habuit perfectum.³¹

Inoltre ci si può chiedere come possa essere possibile che una forma, che è per essenza in atto, possa essere nella potenza della materia senza informarla:

Prima est, quod licet forma sit in materia in potentia, tamen per essentiam est actus, et per hoc quod est actus convenit sibi informare: si ergo ibi sit et non informet, est error naturae.³²

Arrivando infine alle obiezioni concernenti il composto, l'*opponens* obietta che non solo la forma ma anche la materia sarebbe anteriore alla generazione: ma, a questo punto, la stessa quiddità sarebbe anteriore alla quiddità generata, cosa impossibile.³³

Baconthorpe, per rispondere a queste obiezioni, introduce una decisiva distinzione fra due tipi di materia: la prima, materia prima e universale, è il sostrato comune ed unico di tutte le forme mentre la seconda, materia particolare, è potenza prossima rispetto a ciascun ente naturale e si distingue in base alle forme di ciascuna specie di ente generabile:

Propter solutionem argumentorum est intelligendum, quod formas existere in materia distinctas ab invicem et a materia potest intelligi dupliciter. Potest enim materia accipi dupliciter: uno modo ut est materia prima, subiectum

30. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

31. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

32. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

33. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

commune omnium formarum. Alio modo, ut est distincta per distinctas habilitates ad distinctas formas; primo modo est potentia remota, secundo modo est potentia propinqua respectu cuiuslibet rei naturalis.³⁴

Se infatti la materia fosse esclusivamente unica, per la stessa ragione anche l'agente dovrebbe essere unico poiché la potenza passiva è detta in relazione all'agente e si moltiplica in base al numero degli agenti: per rendere ragione della molteplicità degli enti dobbiamo dunque porre, oltre il sostrato comune ed universale, una molteplicità di potenze prossime a ciascun ente generabile ed è quindi necessario che esista non solo una materia remota ma anche una prossima:

Probatur ratione quod praeter subiectum commune oportet esse distinctas potentias propinquas quas si materia fuerit una et potentia una, eadem ratione agens est unum, quia potentia passiva dicitur relative ad agens; natura autem relativorum est ut multiplicato uno et reliquo multiplicatur, sed ubi materia fuerit una et potentia una et agens unum ibi nulla est causa multitudinis; ergo nisi praeter communem potentiam, quae est materia prima fuerint aliae multae potentiae propinquae, non erit multitudo in entibus generalibus.³⁵

È interessante notare che tale distinzione era già presente in Giacomo da Viterbo: per il maestro agostiniano infatti la materia prossima ha una relazione immediata con la forma che è tratta da essa mentre la materia remota ha solamente un rapporto indiretto *ad formam educendam*:

Est etiam ulterius attendendum quod ex huiusmodi ordine formarum, qui attenditur secundum exitum de potentia ad actum, accipitur distinctio potentiae secundum propinquum et remotum. Dicitur enim potentia propinqua ad aliquam formam, quando una trasmutatione sola in actum educitur; quod tunc est, quando materia est sub aliqua forma immediatum ordinem habente ad formam educendam. Potentia vero remota dicitur, quando non nisi per plures trasmutationes in actum provenit; quod tunc est, quando materia est sub aliqua forma non habente immediatum ordinem ad formam educendam. Tunc autem simpliciter et principaliter

34. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

35. Iohan. Bac., *Utrum*, 612-613.

debet dici aliquid in potentia, quando est in potentia propinqua, ut Philosophus declarat, in IX Metaphysicae.³⁶

Tuttavia, mentre Giacomo da Viterbo non si serve di questa distinzione per replicare ai critici delle *rationes seminales*, Giovanni Baconthorpe la utilizza (e questo costituisce la sua originalità) per rispondere alle difficoltà precedentemente sollevate e illustrare ancora meglio la propria posizione filosofica. Per il carmelitano, nel sostrato materiale anteriore alla generazione, la forma, che è in potenza e non in atto, non è unita alla potenza prossima e particolare ma a quella remota e universale: in questo modo essa, non essendo venuta ancora all'esistenza e potendo informare solo la propria materia prossima, rimane inattiva nella materia comune:

Pro ista quaestione quomodo forma potest esse in materia et non informare, patet responsio quia non est in ea, sicut in potentia propria sed sicut in potentia remota: sed numquam potest forma informare nisi propriam potentiam: ergo stant simul formae secundum realitates suas sint in materia et ea non informat.³⁷

Dal canto suo, la materia comune non è fatta per essere perfezionata mediante qualche forma di una determinata specie « quia tunc non esset commensuratio inter perfectibile et suam perfectionem et sic natura egisset ociose ».³⁸

Se poi questa materia avesse una forma propria, quest'ultima sarebbe unica ovvero consisterebbe nella *forma corporeitatis* ma, se così fosse, il sostrato non potrebbe ricevere altre forme: se ne conclude che la materia prima e remota può contenere tutte le forme nel loro essere potenziale senza venire informata da alcuna.³⁹

Allo stesso modo la generazione non è un'alterazione né un mutamento qualitativo perché la forma potenziale già esistente non diventa attuale prima del termine del processo di generazione: infatti la forma sostanziale, che è sempre distinta dalla materia, non informa per una certa attualità dell'essenza che possiede

36. Iac. Vit., *Utrum*, 88.

37. Iohan. Bac., *Utrum*, 613.

38. Iohan. Bac., *Utrum*, 613.

39. Iohan. Bac., *Utrum*, 613.

quando è nella materia remota ma lo fa per mezzo dell'attualità dell'esistenza che riceve alla fine del processo generativo passando dalla potenza all'atto quando si unisce alla materia prossima:

Respondeo quod forma non informat per praecisam actualitatem essentiae sed per actualitatem existentiae, quam habet quando transferetur de potentia in actu. Quod est in termino generationis.⁴⁰

Inoltre, per quanto la materia remota sia indeterminata e quindi ugualmente orientata a ricevere indistintamente ogni forma, nella materia prossima troviamo un *ordo* in virtù del quale le forme sono ricevute ordinatamente nel sostrato in tempi diversi e in base alla determinazione delle proprie cause agenti naturali, in quanto queste ultime trasformano le proprie potenze prossime rendendole adeguate alla ricezione di determinate forme:

Quantum salvatur per idem, quod est ordo: quia licet inter formas non sit ordo, ut sunt in potentia materiae primae remota, quia illa non est nata informari per illas quoquomodo vel ordine, tamen ibi est ordo ut respiciunt potentias propinquas, in quas ordinate introducuntur secundum ordinem agentium propriorum: unumquodque enim agens propriam propriam potentiam propinquam trasmutat ad propriam formam et per consequens secundum ordinem et determinationem agentium naturalium propriae formae ordinatae introducuntur.⁴¹

Non costituisce un problema neppure porre un numero infinito di forme nella materia *sub nihilo* in quanto la generazione di una cosa comporta la corruzione di un'altra: le forme corrotte, anche se infinite, permangono nella materia remota ma totalmente incapaci di essere nuovamente attualizzate. Non costituiscono dunque un insieme infinito in atto:

Ad quintum respondeo sicut Philosophus respondet octavo Physicorum cum arguit: si mundus sit aeternus; ergo infinita in actu, respondet quod non, quia generatio unius est corruptio alterius. Sic in proposito. Contra: in corruptione non adnihilantur; quia hoc repugnat agenti naturali; ergo reducuntur in potentiam materiae; et sic infinita erunt per reservationem.

40. Iohan. Bac., *Utrum*, 614.

41. Iohan. Bac., *Utrum*, 613.

Respondeo, quod reducuntur in potentiam materiae sed remotam: quia sic, quod non retinent aptitudinem ad esse; quia [...] non potest idem numero redire et sic corruptio equipollet adnihilationi; reducit enim eas in tale esse, quod repugnat eis iterum posse esse per naturam. Per hoc ad argumentum, quando dicitur: infinitae huiusmodi entitates remanent conservatae, dico quod remanent sub ratione nihili vel in esse prohibito, videlicet ne umquam sint in actu: et tale infinitum non negat Aristoteles sed solum infinitum in actu vel quod in actu possit poni.⁴²

Per quanto concerne infine la questione relativa alla possibilità per la sostanza di accogliere il mutamento quantitativo, va detto che l'essenza, non cambiando secondo il numero, non accoglie il più e il meno né è soggetta all'accrescimento o alla diminuzione ma varia solo secondo il grado di perfezione potendo essere in potenza nella materia remota o in atto nella potenza prossima.⁴³

4. FRA AVERROÈ E AGOSTINO

Uno degli obiettivi di Baconthorpe nell'affrontare il tema delle ragioni seminali è quello di mostrare il sostanziale accordo⁴⁴ tra la teologia cristiana, rappresentata da Agostino e la filosofia, rappresentata da Aristotele e da Averroè, sul problema della preesistenza delle forme potenziali nella materia.

Per Baconthorpe infatti, la posizione secondo cui la forma potenziale è nella materia prima della generazione può trovare dei fondamenti nella dottrina agostiniana delle ragioni seminali e in alcuni passi dello Stagirita e del filosofo arabo, debitamente reinterpretati dal teologo carmelitano:

Tertio, quia libenter volo concordare Phylosophia cum Theologia, ponam modum secundum quem intelligendum est quod praesunt in materia secundum esse reale distinctum a materia: et per illum modum solvam

42. Iohan. Bac., *Utrum*, 613-614.

43. Iohan. Bac., *Utrum*, 614.

44. Questo articolo, in ragione del suo oggetto delimitato, non permette di affrontare in maniera approfondita il complesso (e solo parzialmente già studiato) problema del rapporto fra teologia e filosofia (specialmente averroistica) nel teologo carmelitano: a tale scopo, si rimanda ai già citati Etzwiler, *Baconthorpe and Latin*; Id., "John Baconthorpe".

difficultates probantes contrarium. Quarto ostendam quod iste modus est ex intentione ab Aristotele et Commentatore ubi loquuntur de ista materia in speciali.⁴⁵

Nell'interpretazione di Baconthorpe la dottrina delle ragioni seminali, esposta da Agostino nel *De Genesi ad litteram*, implica necessariamente, fin dal momento iniziale della creazione, una preesistenza potenziale delle forme rispetto alla produzione della molteplicità delle cose:

Augustinus ponit in primo die quod Deus creavit coelum et terram sed inanem et vacuum, idest informem quantum ad formalem distinctionem partium, sic quod solum formas omnium seminaliter et potentialiter terra continebat, licet differentes in huiusmodi esse potenciali a materia: et post sexto die illas formas eduxit de terra et partes mundi ornavit et formavit nihil novuum addendo.⁴⁶

Nella strategia argomentativa di Baconthorpe anche i filosofi hanno affermato che la materia prima contiene molte forme potenziali distinte dalla materia che vengono poi tratte dalla potenza all'atto nel corso del tempo senza che si produca nessuna nuova realtà positiva:

Ita ponunt Phylosophi, quod materia prima quando est sub una forma substantiali, continet multas formas substantiales in potentia etiam realiter, licet potentialiter differentes a materia et quando noviter educuntur in actum non acquiritur nova realitas formae, sed educitur de potentia in actum illud, quod primo fuit ibi in potentia.⁴⁷

Essendo questi *Phylosophi* Aristotele e il suo *Commentator*, Baconthorpe seleziona alcuni testi del filosofo arabo che possono essere utilizzati a sostegno della propria tesi.

Per Averroè ad esempio, esiste non solo una materia prima ed unica secondo il sostrato ma molteplice in potenza, ma anche una materia prossima propria di ogni ente naturale: quest'ultimo, a sua

45. Iohan. Bac., *Utrum*, 610.

46. Iohan. Bac., *Utrum*, 610.

47. Iohan. Bac., *Utrum*, 611.

volta, non è generato né dal nulla né da una cosa qualunque ma dalla propria potenza:

Ista distinctio et veritas partium potest colligi a Phylosopho et Commentatore 12 Metaphisice. text.co 1 1. ubi in principium resumit Phylosophus materiam, quam primo Physicorum tractavit contra Anaxagora dicens: Dubitabit autem aliquis ex quali non ente est generatio. Respondendum quod ex non ente actu sed in potentia, et sic quodlibet non generatur ex qualibet potentia, sed alterum ex altero. Et ad hoc sunt ista verba commenti. 11 quia in principio continuando se ad precedentia, sic dicit de Aristotele: Vult narrare quod quamvis materia prima sit una secundum subiectum, tamen multa est in potentia et habilitate et quodlibet ens habet cum materia omnium materiam propriam, infra dicit, quod sic solvitur quaestio quomodo unumquodque ens sit ex ente: non enim quodlibet ens, quod sit, sit ex quolibet ente in potentia, sed unumquodque entium sit ab eo, quod est in potentia illud, quod sit, idest ex propria potentia; ita quod numerus potentiarum sit sicut numerus specierum entium generalium.⁴⁸

Il teologo carmelitano aggiunge che per Averroè sul processo generativo esistono due posizioni antitetiche che sono state respinte da Aristotele a favore di una via “media”: diversamente dai cristiani che sosterebbero, a parere del filosofo arabo, che Dio abbia creato tutto dal nulla *de novo* e da Anassagora secondo cui tutte le forme preesisterebbero nella materia in atto, lo Stagirita propone una terza via in base alla quale tutto preesiste in potenza (ma non in atto) nella materia e la generazione non è un passaggio dal nulla all’essere né, come crede Anassagora, un’uscita degli enti da un caos originario ma è piuttosto un’azione della causa agente sulla materia al fine di portare la forma in potenza in atto:

Quando extrema sunt impossibilia, si debet possibilitas, oportet esse in medio: sed de generatione rerum sunt duo extrema impossibilia, unum quod totum praefuit in actu, aliud, quod totum fiat ex nihilo: Sed medium inter totum in actu et totum nihil est totum in potentia: ergo cum generatio sit possibilis, oportet, quod eius subiectum praesuppositum sit in totum in potentia. Illud etiam argumentum innuit Commentator. 12 Metaphys. commen. 18, distinguens opinionem Aristotelis ab opinio-

48. Iohan. Bac., *Utrum*, 612.

nem Anaxag. Dicetis quod generatio est exitus rerum a mixto: et contra opinionem Christianorum dicentium quod agens creat totum ens de novo et de nihilo. Et dicit Commentator quod inter has duas vias valde contrarias tertia media est Aristotelis. Et est quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma; hoc sit movendo materiam et trasmutando eam, donec exeat de ea illud, quod est in ea de potentia ad istam formam, in actum. Arguo, Commentator distinguit opinionem Aristotelis tamquam mediam inter opinionem Anaxag. et Christianorum. Sed opinio Anaxagorae fuit, ut ipse innuit ibidem, et hoc vult Phylosophus. 12 Metaph. text. comm. 9. expresse quod totum preexisteret generationi in actu: et opinio Christianorum fuit, quod nihil praefuit: sed totum ex nihilo creabatur; sed medium inter totum in actu, et inter totum nihil est totum in potentia sicut medium proprium inter partem actu, et partem nihil est pars in potentia: ergo opinio Aristotelis est media quod totum fuit potentia, scilicet quoad materiam, et formam, ita quod utrumque in se fuit aliquid contra opinionem Christianorum, que dicit totum creari: sed in potentia contra opinionem Anaxag. quae ponit totum in actu.⁴⁹

Qui, paradossalmente, Baconthorpe cita a sostegno della propria posizione un'interpretazione della generazione aristotelica che, per lo meno nelle intenzioni di Averroè, avrebbe dovuto opporsi frontalmente al dogma cristiano della creazione dal nulla e che il Carmelitano evidentemente non può condividere.

Infine il teologo carmelitano cita una nota sentenza di Averroè secondo cui nella generazione l'ente non acquisisce una nuova realtà ma solo un nuovo modo di essere: a parere del teologo carmelitano, se la forma infatti iniziasse ad esistere nel termine finale e non fosse già presente nel sostrato né in atto né in potenza, la causa agente genererebbe un nuovo ente e si avrebbe quindi una creazione dal nulla:

Item ad hoc facit argumentum Commentatoris ibidem, commento 15 generatio est translatio, quae non largitur aliquam novam multitudinem sed solum perfectionem in esse: sed si forma inciperet esse res in termino ad quem [et] non esset distincta res ante, nec actu nec potentia, generans largiretur multitudinem. Probatio maioris: quia actio generantis est solum extrahere aliquid de potentia in actum; si enim posset largiri a materia entitas, quae primo non fuerat nec actum nec in potentia subiectiva,

49. Iohan. Bac., *Utrum*, 616-617.

esset creatio. Patet ergo maior: unde subdit quod illud idem, quod est sphaera in potentia sit sphaera in actu. Cum agens extrahit ipsum de potentia in actum.⁵⁰

Anche Giacomo da Viterbo conosceva questo passo di Averroè e lo aveva riportato, senza citare l'autore, a sostegno della propria tesi secondo cui non solo la forma ma anche lo stesso sostrato preesisterebbe in potenza.⁵¹

In conclusione possiamo dire che per Giovanni Baconthorpe è necessario, per evitare una creazione dal nulla degli enti naturali, porre nella materia comune e universale una pluralità di essenze potenziali realmente distinte da essa che, passando all'esistenza in seguito ad un processo generativo causato da una causa agente, si uniscono alla loro potenza prossima.

Questa posizione è sostenuta ricorrendo sia al concetto agostiniano di ragione seminale sostenuto dai teologi cristiani sia all'interpretazione di alcuni testi di Aristotele e di Averroè che, nella prospettiva del teologo carmelitano, sembrano dover comportare la preesistenza delle forme potenziali nella materia.

Va ritenuto infine probabile che non solo Baconthorpe abbia conosciuto e condiviso la tesi di Giacomo da Viterbo⁵² ma anche

50. Iohan. Bac., *Utrum*, 611.

51. Cfr. Iac. Vit., *Utrum*, 73.

52. La posizione di Giacomo da Viterbo in materia di ragioni seminali sembra essere diventata oggetto di discussione da parte del maestro delle arti, Maino de' Maineri, all'interno in una *quaestio*, disputata a Parigi verso il 1317, dal titolo *Utrum ex nichilo possit aliquid fieri*. Maino riporta un'opinione sulla generazione delle cose simile a quella di Anassagora, che egli attribuisce però ad un maestro recente identificabile con Giacomo da Viterbo. Secondo questa opinione, infatti, qualunque forma materiale ha una duplice modalità di essere: da una parte può assumere la modalità di essere potenziale, dall'altra quella attuale. Inoltre la forma preesiste nella sua modalità di essere potenziale nella materia, pur rimanendo distinta essenzialmente dal suo sostrato materiale: « Recitabo breviter unam aliam opinionem magis novam que aliquo modo est similis opinioni Anaxagore. Opinatur enim iste quod quelibet forma materialis habet duplex esse, scilicet esse potenziale et esse attuale. Dicit autem quod ista esse sunt diversi modi ipsius forme et non dicunt diversas res. Dicit enim quod istud esse potenziale est de secunda specie qualitatis, et esse attuale est de prima specie qualitatis, et addit quod forma quantum ad utrumque esse, tam attuale quam potenziale, differt essentialiter a materia. Unde dicit iste quod sicut forma sub esse actuali est aliud a materia et numerata contra materiam, sic etiam quantum ad esse potenziale forma est aliud a materia et numerata contra

che abbia ripreso alcune argomentazioni già presenti nel maestro agostiniano, per quanto in quest'ultimo la distinzione fra materia prossima e materia remota, seppur non completamente assente, non sia stata tematizzata in modo approfondito, ben diversamente dalla *quaestio* del teologo carmelitano in cui essa invece gioca un ruolo fondamentale.

materiam. Opinatur igitur iste quod forma quantum ad unum modum essendi preexistat in materia, scilicet sub esse potentiali, ita quod forma, sub illo modo essendi est vera res distincta et numerata contra materiam, et quantum ad alium modum essendi forma generatur, scilicet quantum ad esse actuale». Cfr. Firenze, Bibl. Naz. Conventi soppressi J36 ai ff. 97^{rb}. Sulla attribuzione della *quaestio* a Maino de' Maineri e sulla possibile datazione vedi G. Fioravanti, *Il Principium di Maino de' Maineri alle Quaestiones super De substantia orbis*, in A. Rodolfi (cur.), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievale per Giancarlo Garfagnini*, ETS, Pisa 2016, 206-223.

ANDREA NANNINI

IPERPOTENZIAMENTO DEL CONCETTO
DI FORMA NEL PASSAGGIO DA *INFORMATIO*
AD *IMMUTATIO VITALIS*. RITORNO SULLA DOTTRINA
DEL PROLOGO DI GIOVANNI DA RIPA

Il peccato *mortale* di aver confinato lo studio di Giovanni da Ripa al sottoscala della storia è parzialmente compensato dal peccato solo *veniale* di aver prodotto almeno qualche studio critico, anche in anni recenti.¹ Un volume in particolare, legato ad un convegno in onore del *Doctor Difficilis* tenutosi nella sua città natale, Ripatransone, nel lontano 1997, contiene due begli articoli, entrambi dedicati alla dottrina formulata nel Prologo della *Lectura*, per lungo tempo l'unica porzione del testo ripiano (insieme alla d. 37) ad essere edita.² È curioso notare come la complessità dell'autore abbia indotto i due studiosi a dare due letture leggermente differenti dell'intento stesso che lo mosse. Il Prologo del *Supersubtilis* si apre infatti domandando «*utrum divina essentia possit esse de immensa natura intellectui creato notitia theologica beatifica*»,³ ma mentre Marta Cristiani rende il testo nella sua forma più lineare – se l'essenza divina possa essere all'intelletto creato conoscenza teologica beatifica intorno alla natura immensa⁴ –

1. Oltre ai numerosi studi di André Combes, e a quelli di Paul Vignaux (molti dei quali raccolti nel volume *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976), vedasi anche F. Ruello, *Le projet théologique de Jean de Ripa O.F.M. (XIV^{ème} siècle)*, «*Traditio*», 49 (1994), 127-170; F. Ruello, *La pensée de Jean de Ripa O.F.M.*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg-Paris 1990; F. Ruello, *La théologie naturelle de Jean de Ripa (XIV^e siècle)*, Beauchesne, Paris 1992.

2. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1961; Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones ultimae*, ed. A. Combes - F. Ruello, Vrin, Paris 1970.

3. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1 (9).

4. M. Cristiani, *Le tentazioni della Teologia: "Trasformazione vitale" secondo Giovanni da Ripa*, in M. Cristiani (cur.), *Giovanni da Ripa e dintorni. Una cultura della complessità: la civiltà del XIV^o secolo*, Avagliano Editore, Cava de' Tirreni 2001, 119-134, 125.

Francesco Bottin rende il testo in una forma meno canonica, non per questo meno interessante: se l'essenza divina possa costituire, *in virtù della sua natura immensa*, una conoscenza teologica beatificante per un intelletto creato.⁵ Questa labilità, nella lettura stessa della questione ripiana, tradisce tutta la complessità di un pensiero poliedrico come quello di Ripa. Da un punto di vista formale, infatti, il problema è proprio quello della possibilità, per l'intelletto creato, di ottenere la conoscenza beatifica della natura immensa dell'essenza divina; ma da un punto di vista genuinamente ripiano il problema si pone anche dal lato di Dio: come può l'essenza divina, per sua natura immensa, farsi conoscenza beatifica per un intelletto finito?

Si noti peraltro che all'alternativa "canonica" tra *visio* e *fruitio* beatifica – rispettivamente riguardanti, con un buon margine di approssimazione, la prospettiva domenicano-intellettualista e quella francescano-volontarista – Giovanni da Ripa preferisce un più-neutro-ma-più-consistente "notitia" *theologica beatifica*. La spiegazione è interessante: in una prospettiva di distinzione formale, che si estende anche alle *formalitates* che sono le potenze dell'anima (intelletto e volontà), la distinzione tra queste potenze è garantita dalla loro stessa *perceptibilitas vitalis* (*cognitiva* o *appetitiva*),⁶ ed è certamente possibile

5. F. Bottin, *Il labirinto dei sofismi e il desiderio di sapientia: Giovanni da Ripa tra illapsus mistico e latitudines entium*, in Cristiani (cur.), *Giovanni da Ripa e dintorni*, 105-118, 117. Stessa lettura data da P. Vignaux, *Pour lire Jean de Ripa* (Sent. I prol. q. 3), in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Ed. Antonianum, Roma 1971, 283-302, 285.

6. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. I, q. 4, a. I, f. 80^{vb}: «Intellectus et voluntas non sunt diversae potentiae ex diversitate rationum causalium et modorum principiandi correspondentium, sed ex diversitate perceptibilitatum: aliter enim intellectus tendit in suum obiectum et percipit ipsum, aliter voluntas – prima cognitive secunda appetitive – et ita de cognitivis potentiis inter se, et de appetitivis». Il manoscritto preso in considerazione (indicato con la lettera V da André Combes nella sua edizione critica del *Prologo* di Ripa) costituisce, insieme al manoscritto Z (Paris, B. N., lat. 15369) uno dei testimoni più antichi ed attendibili della *Lectura* ripiana. Mi sono basato, come in tutti i miei altri lavori dedicati a Giovanni da Ripa, principalmente sul manoscritto V, che considero quello contenente la versione che dovette essere la più vicina allo stato di redazione iniziale della *Lectura* ripiana, sottoposta a piccole revisioni in tutti gli altri manoscritti. Per una ricognizione completa dei manoscritti ripiani, cfr. A. Combes, *Présentation de Jean de Ripa*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 23 (1956), 145-242; per una critica

che la volontà voglia un oggetto che rimane incognito per l'intelletto, o che l'intelletto conosca un oggetto che non è desiderato dalla volontà; ma poiché la conoscenza beatifica non può certamente rimanere un puro *volitum* o un puro *cognitum*, ecco che entrambe le sfumature di fine ultimo desiderato (volontà) e conosciuto (intelletto) sono ricomprese in quella che Ripa definisce "notitia theologica beatifica". L'occasione, dunque, di tornare sul Prologo ripiano potrebbe riservare alcune interessanti sorprese, garantite peraltro nella loro validità dal mio recente lavoro di dottorato nel quale si sono offerte in edizione provvisoria alcune distinzioni fondamentali del primo libro della *Lectura* ripiana,⁷ al quale si aggiunge la recentissima pubblicazione in edizione critica della *distinctio secunda*,⁸ cuore pulsante della metafisica del *Supersubtilis*.

I. IL CUORE DELLA PROPOSTA

Nel filosofare di Ripa non c'è grande spazio per le questioni preliminari, oltre a quello strettamente necessario per giustificare gli assunti più complessi. A Ripa interessa un "sistema di metafisica" (teologica), più vicino all'ideale sistematico che ispirerà la futura *Ethica* di Spinoza che al modello a lui contemporaneo del *Commento alle Sentenze*. È certamente vero che Ripa poteva avere sottomano numerosi esempi di commenti sentenziali redatti *per propositiones*⁹ o *per conclusiones*,¹⁰ ma quello che il *Supersubtilis* ag-

alle scelte di Combes e per la valutazione di un approccio differente, cfr. invece Z. Kaluza, *La nature des écrits de Jean de Ripa*, «Traditio», 43 (1987), 257-298.

7. A. Nannini, *La metafisica di Giovanni da Ripa. Le distinctiones 2, 3 ed 8 del Commento Sentenziario. Edizione critica e studio dottrinale*, tesi di dottorato inedita, discussa a Salerno il 19 maggio 2014.

8. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, ed. A. Nannini, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 2020.

9. Si faccia riferimento, ad esempio, al *Commento Sentenziario* di Giovanni di Mirecourt, il cui libro I, edito da Massimo Parodi ed Eugenio Randi è disponibile all'indirizzo internet: http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm.

10. Si faccia riferimento, a titolo esemplificativo e non esaustivo, alle questioni edite del francescano inglese Roger Roseth, *Lectura super Sententias*, in O. Hallamaa (cur.), *Science in Theology. Studies in the Interaction Between Late Medieval Natural Philosophy, Logic and Theology*, University of Helsinki, Helsinki 2005, oppure al commen-

giunge a questa modalità della teologia matematica è un intreccio estremamente ramificato di rimandi (espliciti ma per lo più impliciti, comunque necessari) nel quale non solo ciascuna *conclusio* consegue a quella precedente, ma qualsiasi *conclusio* dipende da quella precedente e allo stesso tempo richiama e richiede la conoscenza di tutte le altre, affinché il “cuore” della proposta ripiana, la sua natura “metafisicamente sistematica”, possa emergere nella sua pienezza. Non si tratta di un’esigenza dello storico, che vuole rintracciare a tutti i costi un sistema, ma di un impianto reale al quale mancano solo le formule di rimando più complesse ed articolate tipiche di un procedere *more geometrico*. Questo è il motivo per cui – esattamente come per la prima definizione dell’*Ethica* di Spinoza – anche la prima *conclusio* del Prologo di Ripa contiene, già dispiegato, il suo intero sistema filosofico, del quale solo la contingenza della scrittura differisce a punti specifici questa o quella discussione particolare, che è cura del lettore andare a recuperare.

Ripa può così dirigersi immediatamente verso il cuore di un problema esplosivo: se la natura dell’essenza divina è quell’*immensitas* che oltrepassa addirittura l’*infinitas*, ora pienamente appartenente al dominio creaturale ed immensamente distante dalla natura divina,¹¹ l’essenza divina che si mostra al beato *comunica* a lui anche

to sentenziario di Roberto Halifax (citato da Ripa nella *distinctio* 1), ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1111. Per gli anni più prossimi a Ripa, si faccia riferimento alla *Lectura super Sententias* di Pierre Ceffons di Clairvaux (Troyes, Bibliothèque Municipale, ms. 62), o al *Commento alle Sentenze* di Ugolino da Orvieto, Hugolinus de Urbe Veteri, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, 4 voll., ed. W. Eckermann, Augustinus-Verlag, Würzburg 1980-1988. Si lamenti invece la perdita pressoché totale quantomeno dei testi di Ascensio di Santa Colomba, probabile maestro di Ripa e *socius* di Pierre Ceffons e di Ugolino di Orvieto nella generazione immediatamente precedente a Ripa, e quelli dei maestri Guillaume Romani e Giovanni d’Issy, che Ripa menziona esplicitamente nella *Quaestio de Gradu Supremo* e nelle *Determinationes*. Cfr. *Introduction*, in Jean de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, ed. A. Combes - P. Vignaux, Vrin, Paris 1964, 51-52.

11. Bottin, *Il labirinto dei sofismi e il desiderio di sapientia*, 112: «Giovanni da Ripa abbandona la tradizionale caratterizzazione di Dio come essere infinito ed inizia ad elaborare un tipo particolare di infinità che egli caratterizza come *immensitas*. In effetti, l’applicazione dell’analisi mediante le *latitudines* degli enti (*latitudo entium*) aveva messo in luce che l’*intensio* poteva essere misurata su una scala logicamente infinita. Solo l’Essere che supera “*omnia mensura ymaginabilis*” è dotato di una eternità sia *a parte ante* come *a parte post* e quindi può essere meglio espressa con il

la sua natura immensa, oppure no? Se l'essenza divina *informa* la mente del beato, il rischio è quello di comunicare il suo essere immenso, deificandolo realmente; se l'essenza divina non è in grado di mostrarsi al beato nella sua natura immensa, la conoscenza beatifica rimarrà irraggiungibile o estremamente depotenziata.¹² Il dilemma è servito: conoscenza beatifica deificante, o conoscenza essenzialmente non-beatifica perché lontana dalla vera *immensitas* dell'essenza divina?

Il problema – come già noto – è risolto grazie alla distinzione tra un'*informatio* in senso rigoroso, che è definita da Ripa come la reale comunicazione dell'essere proprio dell'informato all'informato, e un'*immutatio vitalis* che è invece l'influenza esercitata da una forma accidentale o da una qualità spirituale sulla *percetibilità* di una potenza vitale (sono quindi esclusi gli enti privi di vita) il cui "campo di percezione" viene modificato dall'*immutans* senza che per questo motivo la forma immutante inerisca come un'*informans* che comunica la pienezza del suo essere al vitalmente modificato.¹³ Ciò significa che l'essenza divina può modificare vitalmente l'intelletto e la volontà del beato (sono quindi esclusi dalla visione beatifica gli enti dotati di vita solo sensibile) in una modalità proporzionata alla percetibilità di quest'ultimo piuttosto

concetto di *immensitas*. È l'interpretazione logico-matematica della partecipazione neo-platonica in termini di *latitudines formarum* a fornire gli strumenti concettuali per spiegare il *fluxus ad esse* in termini razionali e a metterlo in analogia con le posizioni degli altri filosofi e teologi. La *latitudo formarum* sembra costituire quel metalinguaggio capace di cogliere la divina semplicità, al di là e al di sopra delle posizioni specifiche dei pensatori di tutti i tempi».

12. Cfr. J. Jolivet, *Filosofia e teologia araba*, in I. Biffi - C. Marabelli (cur.), *Figure del pensiero medievale, Vol. 4. La nuova razionalità*, Jaca Book, Milano-Roma 2008, 127-182, 177.

13. Cfr. P. Vignaux, *Dogme de l'Incarnation et métaphysique de la forme chez Jean de Ripa (Sent. Prol. Q. 1)*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies-J. Vrin, Toronto-Paris 1959, 661-672, 666: «[...] l'introduction d'une manière d'être forme autre que *secundum informationem*, à savoir *secundum vitalem immutationem* ou [...] dans la "modification vitale" d'une puissance perceptive (entendement ou volonté) par un *objet* immédiatement présent: cette immédiation lui vaut d'être qualifiée de *forme*»; cfr. anche J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1989, 266: «Selon ce dernier [Ripa], l'*immutatio vitalis* doit être distinguée de l'*informatio* par inhérence d'une qualité à un sujet; par la modification vitale, une puissance est unie immédiatement à un objet qui la fait être en acte, sans y subsister comme qualité en un sujet».

che all'intensità metafisica della propria natura, senza togliere tuttavia la fattualità che in questa *immutatio* venga conosciuta la natura in quanto tale immensa dell'essenza divina. Questa, in sintesi, la proposta ripiana.

L'equilibrio sottile tra le due istanze – *informatio* ed *immutatio vitalis* – è reso necessario dalla natura stessa di una metafisica delle intensità quale è quella di Ripa. Benché non si possano passare sotto silenzio i rapporti che il *Supersubtilis* avrebbe potuto avere con altri esponenti della *theologia mathematica*¹⁴ o le influenze ricevute dalle discussioni sull'*intensio* e la *remissio* delle forme,¹⁵ la metafisica essenzialmente latitudinaria – eminentemente latitudinaria – di Ripa presenta dei caratteri assolutamente autonomi ed originali: non è, infatti, soltanto la possibilità che una forma, come ad esempio la carità, sia soggetta a crescita o diminuzione ad interessare il Super-sottile, quanto piuttosto – e ci muoviamo di nuovo in direzione di quel sistema di metafisica di cui abbiamo fatto cenno – l'applicazione sistematica dei concetti di *intensibilitas* e *remissibilitas* a tutte le espressioni dell'essere, applicazione che sbocca nell'architrave concettuale del sistema rappresentata dal concetto di *latitudo* a cui si accompagna inscindibilmente il concetto di *intensitas*. Nella metafisica di Ripa, infatti, ciascun ente è identificato dal proprio grado intensivo, tanto che è possibile stabilire una perfetta corrispondenza tra la molteplicità degli enti creabili e la molteplicità dei gradi in cui l'essere si può esprimere (potenzialmente infiniti), di modo che a ciascun ente, per quanto poco intenso, corrisponde sempre e necessariamente una potenzialità attivo-agente propor-

14. Cfr. O. Hallamaa, *Continuum, Infinity and Analysis in Theology*, in J.A. Aertsen - A. Speer (cur.), *Miscellanea Mediaevalia. Band 25, Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1998, 375-388, in particolare 376-377.

15. Per un'analisi più approfondita di queste tematiche si può fare riferimento almeno a J. Coleman, *Jean de Ripa O.F.M. and the Oxford Calculators*, «*Mediaeval studies*», 37 (1975), 130-189; S. D. Dumont, *Godfrey of Fontaines and the Succession Theory of Forms at Paris in the Early Fourteenth Century*, in S.F. Brown - T. Dewender - T. Kobusch (cur.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, 39-126. Per una ricognizione completa della questione in Giovanni da Ripa, e per l'inquadramento storico dei rapporti tra Ripa ed altri autori del suo tempo cfr. A. Combes, *L'intensité des formes d'après Jean de Ripa*, «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», 37 (1970), 17-147.

zionata al suo grado intensivo.¹⁶ Poiché una delle prime differenze all'interno della scala degli enti è la loro stessa distinzione tra nature accidentali e nature sostanziali (la perfezione della sostanza super-aggiunge all'accidente una serie di gradi non partecipabili dalle nature accidentali),¹⁷ l'attività degli enti creati potrà essere di diversi tipi: accanto all'attività *informante* propria, ad esempio, di una forma essenziale che comunica la sua natura all'informato, si potrà identificare l'attività non-informante propria ad esempio di una qualità/entità accidentale come la visione, che modifica la potenza percettiva senza informare l'anima nella quale è ricevuta.¹⁸ Questa, in estrema sintesi, la base sulla quale si innesta la distinzione tra *informatio* ed *immutatio*.

2. ELEMENTI STRUTTURALI I: DOTTRINA DELL'INFORMATIO

L'originalità della proposta ripiana si innesta sulle basi della sua metafisica. Prendiamo le mosse dagli elementi più marcatamente strutturali, che riguardano una teoria dell'informazione, e partiamo dalla sua definizione: «L'informazione è una comunicazione dell'essere di una certa forma al soggetto formabile, in modo tale che il fatto che una certa cosa sia quella certa cosa per mezzo dell'informazione [operata] da una certa forma, e [il fatto] che [quella cosa] si faccia tale per la comunicazione del suo essere, sono la stessa cosa».¹⁹ Eppure «in virtù del medesimo elemento, a qualsiasi essenza capace di *informare*, corrispondono – tanto

16. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2 (138): «Dico – pro materia argumenti – quod quelibet 'creata essentia tam precise est essentia' sicut est perfectio essentialiter, nam per idem formaliter est essentia et essentialiter perfectio».

17. Su questo problema cfr. A. Nannini, *Metafisica della notitia intuitiva: il caso di Giovanni da Ripa. I Sent.*, Prologus, q. 6, «Picenum Seraphicum», 21 (2018), 45-65, in particolare 56-57.

18. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4 (230): «[...] quecumque qualitas, que est actus vitalis alicuius potentie – puta cognitio, volitio et huiusmodi – denominatur vitalis solum extrinsece, et nullo modo intrinsece ex aliquo suo esse. [...] Primo, quia quelibet talis qualitas est in sua natura quedam entitas de genere accidentis, et per consequens non est in se vitalis essentia».

19. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4 (236): «Probat: nam informatio est quedam communicatio esse talis forme sub-

formalmente quanto realmente – una quiddità essenziale e una causalità formale»;²⁰ ciò significa che a qualsiasi forma capace di *informare* un sostrato corrispondono, in virtù di un elemento unitario che è la sua stessa costituzione metafisica, sia una quiddità essenziale (ogni forma di questo tipo è in sé stessa un'essenza) che una causalità formale (ogni forma è capace di agire causalmente informando *intrinsecamente*, cioè "dall'interno", un sostrato).

Nell'atto stesso di informare un sostrato, però, la forma che comunica il proprio essere lo comunica sempre e necessariamente secondo il proprio grado intensivo,²¹ e per ipotizzare una comunicazione essenziale più o meno intensa di una forma è necessario che tale forma sia collocata su una latitudine. Una *latitudo* è uno spazio metafisico all'interno del quale un ente si esprime, l'intensità essenziale del quale può essere confrontata con quella di altri enti (della medesima o di diversa specie), che si esprimono allo stesso modo all'interno della medesima *latitudo*. L'intensità metafisica di ogni ente è espressa dalla *latitudo* che separa il suo grado intrinseco dal grado 0 (*non-gradus*) della medesima latitudine, ed anche in questo caso è la natura stessa di una metafisica delle intensità a postulare la differenza/differenziabilità degli enti creati, molteplici, tramite i loro gradi intrinseci, giacché una molteplicità di enti del medesimo grado sarebbe una forma di identità tra di essi. Perfezione ed intensità diventano dunque sinonimi dell'entità in quanto tale: quanto più intenso un ente è, tanto più è perfetta la sua natura.

Naturalmente non è una singola e determinata forma (la *mia anima*) a poter attuare più o meno intensamente un numero inde-

iecto formabili, ita quod idem est aliquid per informationem alicuius forme esse aliquale et per communicationem sui esse fieri tale ».

20. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1, a. 1, concl. 1 (15): « Cuilibet essentie informative per idem, tam formaliter quam realiter, correspondent essentialis quidditas et formalis causalitas ».

21. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1, a. 1, concl. 2 (18): « Quamlibet formam informativam est possibile tam intense aliquid actuare intrinsece quam intense est actus vel forma in sua natura »; concl. 3 (21): « Non est possibile aliquam formam creatam quaecumque subjectum formabile secundum eandem denominationem intrinsecam intensius vel remissius actuare ».

finito di sostrati,²² ma piuttosto i generi stessi e le specie in quanto tali contengono ciascuno una *latitudo* che consente la loro stessa espressione in diverse intensità (per i generi: le specie contenute al loro interno; per le specie: la possibilità di contenere attuazioni differenti della medesima forma, ciascuna delle quali informerà un sostrato determinato [la *mia*, la *tua*, la *sua* anima, che informano il *mio*, il *tuo*, il *suo* corpo]). La natura essenziale di ogni ente sarà dunque espressa dalla forma che lo informa intrinsecamente – e che *ricomprende unitivamente* le perfezioni delle nature inferiori, evitando una pluralità di forme all'interno di un singolo ente – ma l'intensità graduale nella quale questa natura si esprime è inevitabilmente offerta dalla *latitudo* che ogni forma creata necessariamente contiene.

(a) Come intendere, però, la “pluralità” delle perfezioni che contraddistinguono ciascuna forma? È evidente, infatti, che un uomo è, è *vivo*, ed è *intelligente* (...buono?),²³ mentre una pianta è ed è *viva* soltanto. Nella metafisica di Ripa ogni perfezione che una forma possiede è ottenuta tramite un raffinato e complesso sistema di scansioni progressive, chiamate *replicationes unitatis divinae*, che si originano dall'essenza divina filosoficamente intesa come principio primo e neoplatonicamente intesa come Uno.²⁴ L'affi-

22. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2 (159): «[...] nam in creaturis stat unum agens contradictionis per eandem activitatem realiter posse agere intensius et remissius, non tamen stat aliquam formam creatam, quantumlibet divisibilem intensive in esse formali, posse intensius et remissius actuare intrinsece aliquod subiectum formabile».

23. Quesito collaterale molto interessante, in tempi dove pensiamo che il progresso tecnologico ed economico rappresentino – forse – l'unico valore realmente tangibile.

24. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, ed. A. Nannini, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 2020 (265-268): «Pro declaratione istius articuli, primo volo exponere quid intelligo per replicationem unitatis divinae, quoniam in sequentibus isto termino multum utar. Dico igitur quod ex quo, iuxta ymaginationem sapientis, *Sapientiae XI: Omnia in numero, pondere et mensura sunt disposita*, et per beatum Augustinum, II *De libero arbitrio* [...] et per eundem, III *De Trinitate* [...], igitur, cum omnis creabilis species formetur in aliqua forma numerali – omnis autem forma numeralis est ex unitate aliquoties replicata – sequitur quod aliqua est unitas ex cuius replicatione constituitur species quaelibet in suo gradu essendi. Nulla enim est ymaginabilis talis unitas praeter primam essentiam ex quo enim quaelibet essentia citra ipsam formatur in aliquo

nità tra *replicatio unitatis divinae* e generazione dei numeri, ottenuti per replicazioni progressive dell'unità, permette a Ripa di dare un valore significativo a *Sapienza XI, 21: Omnia in mensula, et numero et pondere disposuisti*, oltre che postulare una forma di perfezione che consente alle nature superiori di ricomprendere le perfezioni di quelle inferiori esattamente come i numeri più elevati ricomprendono un numero maggiore di volte l'unità senza perdere la propria identità. Ciascuna scansione o *replicatio unitatis divinae* comunica (*per participationem*) al creato una determinata *denominatio perfectionis* originariamente contenuta nell'essenza divina²⁵ (oltre all'essere,

certo numero; sequitur quod quaelibet essentia citra primam praecedit unitatem a qua omnis numerus; igitur talis unitas non est aliud quam illa supersimplex et indivisibilis entitas divina unitas a qua fluit omnis latitudo essendi in entibus. Et ideo Dionysius comparat hanc unitatem unitati mathematicae, quoniam – sicut unitas mathematica est praecassumens in se causaliter et unaliter omnem numerum et omnis numerus ab ipsa fluit, et per ipsius replicationem novam omnis species nova numeraliter super aliam constituitur – sic est de divina unitate. Unitatem vero divinam replicari est ipsam secundum plures perfectiones essentialia a creatura participari: quoniam enim divina essentia est superens, supervita, superintelligentia et huiusmodi, creatura secundum quod pluries – id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium quae sunt perfectiones simpliciter in divina essentia – et denominationes tales constituunt creaturas in variis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter, secundum hoc divina unitas dicitur pluries replicari; pluries enim ipsam divinam unitatem participat qui ipsam participat secundum quod est essentia, vita et intelligentia quam species quae participat ipsam praecise secundum quod est essentia vel vita. Et sic – secundum quod species pluries ipsam participat – ista unitas pluries replicatur, et species super quam replicatur constituitur in gradu essendi perfectiori. Ista autem est creberrima ymaginatio beati Dionysii, in libro *De divinis nominibus*, capitulo quinto [...]. Hac igitur ymaginatione supposita tamquam firma – ipsa enim nedum theologice, verum etiam philosophice multum est clara, et maxime apud platonicos, qui in ydaeis et numeris ponunt causas omnium rerum originales, quos Augustinus et alii Doctores catholici imitantur – pono pro declaratione articuli aliquas conclusiones». Per una sommara ricapitolazione delle *conclusiones* di questo articolo, si può fare riferimento a Jean de Ripa, *Conclusiones*, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1957, 69. Per la presenza di schemi neoplatonici all'interno del pensiero di Ripa si faccia riferimento a J. Jolivet, *Schémes néoplatoniciens chez Jean de Ripa*, in J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995, 181-189.

25. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. 3, q. 1, a. 1, concl. 4, f. 118^{ra}: «Secundum rationem entis vel eius denominationem essentialem, Deus et creatura tantum analogice et causaliter comparantur. Volo dicere quod denominationi essentiali qua Deus et creatura denominantur in esse entis, non correspondet eadem formalis ratio in utroque sed diversae, quarum una – scilicet illa qua creatura denominatur

alla vita, all'intelligenza, alla bontà, e così via, sono *denominationes perfectionis* anche le singole perfezioni che corrispondono alle differenze specifiche delle varie *species*),²⁶ di modo che da quante più *replicationes* un ente è costituito, tanto maggiore sarà la sua perfezione essenziale,²⁷ e quanto più una forma è perfetta/replicata, tanto più sarà costretta – di nuovo: dalla sua stessa costituzione metafisica – a comunicare l'intero *asset* delle sue denominazioni di perfezione. Ciò significa che se una forma possiede l'essere, la vita e l'intelligenza (ad esempio un'anima razionale), dovrà comunicarle interamente al sostrato cui si unisce, di modo che il composto (un uomo) sarà un ente, vivo, e dotato di intelligenza, le cui intensità sono dettate dalla natura essenziale della forma stessa.

(b) Oltre alla distinzione reale, che riguarda enti distinti, e alla distinzione formale, che riguarda invece *formalitates* distinte all'interno di uno stesso ente (le sue varie perfezioni, ad esempio, o le diverse potenze dell'anima), Ripa introduce una distinzione graduale, inferiore a quella formale, che identifica la gradualità intrinseca di qualsiasi perfezione o *formalitas* espressa da ogni singolo ente (grado x nell'essere, grado y nella vita, grado z nell'intelligenza, ecc.), di modo che la natura di ogni ente creabile – a differenza di quella divina – sarà sempre caratterizzata da una marcata composizione, formale e graduale, contrapposta alla super-semplicità di Dio.²⁸ Questo rilievo, oltre a marcare “metafisicamente” la

formaliter ens – a ratione divina in esse entis causaliter derivatur et continetur eminenter in ipsa ».

26. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, q. 4, a. 3, concl. 1 (401): « Quaelibet species in latitudine entium formabilis est in esse ex replicatione unitatis divinae. Ista conclusio patet: nam quaelibet res citra primam formatur in esse secundum aliquam speciem numeralem. Item, quaelibet species habet Deum ut numerum formantem. Item, Deus est unitas simpliciter in qua est unaliter et originaliter omnis species sicut numerus in unitate mathematica, prout declaratum est in praecedenti quaestione, tertio articulo. Patet igitur praemissa conclusio ».

27. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, q. 4, a. 3, concl. 16 (432): « Generaliter penes multitudinem actuum inter primum actum simpliciter creaturae communicabilem et ultimum eius actum substantialem attenditur et mensuratur perfectio speciei, et hoc est dicere quod generaliter penes multipliciter replicationis unitatis divinae attenditur perfectio speciei ».

28. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. 8, q. 1, a. 1, concl. 3, f. 139^{vb}: « Huiusmodi di-

trascendenza tra il creato e l'increato, pone una condizione fondamentale dal lato di Dio: l'essenza divina, che contiene al suo interno tutte le possibili denominazioni di perfezione, non può comunicare sé stessa – per informazione – se non comunicando l'intero *asset* delle sue perfezioni, ossia informando *per plenitudinem* un ente che dunque verrebbe sussunto nella perfezione immensa dell'essenza divina (caso unico dell'Incarnazione).²⁹

(c) Veniamo così condotti ad un terzo elemento di fondamentale importanza, che riguarda la natura immensa dell'essenza divina: Dio è l'unico essere il cui grado di intensità è immenso e super-semple, ossia non misurato né misurabile tramite una *latitudo*.³⁰ Se l'intensità divina fosse misurabile tramite una latitudine, infatti, la sua *immensitas* non sarebbe *omniquaque talis* (immensa secondo ogni rispetto) ma lo sarebbe soltanto *secundum quid* (soltanto per certi aspetti); solo in virtù di un estremo della latitudine del suo essere, cioè, Dio sarebbe immenso, mentre secondo l'altro estremo (il grado zero) non lo sarebbe. Questa condizione svilirebbe l'essenza divina perché qualsiasi grado finito sarebbe progressivamente replicabile all'infinito, e così potrebbe raggiungere, eguagliandola, la perfezione dell'essenza divina. Non importa tanto che la repli-

stinctio graduum unitive in eandem rationem formalem concurrentium est minima ex natura rei possibilis reperiri. Probat: nam huiusmodi distinctio non est realis – utpote diversarum rerum – nec formalis – scilicet diversarum rationum formalium concurrentium unitive in eandem rem – sed solum graduum diversorum eiusdem rei secundum eandem rationem formalem, ita quod sicut distinctio realis est maxima et distinctio formalis media, ita huiusmodi <distinctio> graduum minima est».

29. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2 (94): «Divina essentia, actuando entitatem creatam, aut communicat sibi totam plenitudinem entitatis proprie, vel tantummodo certum gradum remissionem. Si primum, sequitur quod tali entitati create communicatur omnis perfectio simpliciter, omnis immensitas entitatis divinae, et per consequens tale formatum est Deus per totalem entitatem divinam unitam. Si secundum: igitur divinae essentiae omniquaque immense correspondet finite aliqua essentialis perfectio: quod secunda conclusio istius articuli non permittit». Il problema dell'Incarnazione in riferimento alla distinzione tra *immutatio* ed *informatio* è già stato notato da André Combes e Paul Vignaux. Cfr. a titolo esemplificativo P. Vignaux, *Un accès philosophique au spirituel: l'averroïsme chez Jean de Ripa et Paul de Venise*, «Archives de Philosophie», 51.3 (1988), 385-400, 399.

30. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, q. I, a. 2, concl. 4 (68): «Primus gradus essendi simpliciter penes nullam ymaginariam latitudinem essendi in entibus mensuratur vel mensurari potest».

cabilità infinita di qualsiasi grado creato sia altamente improbabile; la sola possibilità di ipotizzare la crescita infinita di un grado all'interno di una *latitudo*, fino alla sua *infininitatio*, postula la potenziale equipollenza del creato (infininitato) e dell'increato (infinito *secundum quid*), considerata una inaccettabile *vilificatio* dell'essenza divina. Nell'immensità puntuale/puntiforme dell'essenza divina non c'è dunque spazio per una molteplicità latitudinaria di gradi, ma un singolo grado – immenso e privo di latitudine – consente la piena convergenza in *identità reale* di tutte le perfezioni – *formalmente distinte* – che vengono comunicate *ad extra* tramite partecipazione. «Non è possibile che all'essenza divina corrisponda in modo intrinsecamente essenziale una qualche latitudine intensiva»,³¹ perché «il primo grado, in quanto tale, eccede tutto ciò che eccede in virtù della sua immensità e della [sua] entità del tutto indivisibile e supersemplice».³²

Insieme ai rilievi precedenti otteniamo un esito interessante: poiché ciascuna forma è necessitata (a) a comunicare all'informato il proprio grado intrinseco e solo quello, (b) insieme a tutto l'insieme delle denominazioni di perfezione che possiede, l'essenza divina – informando un sostrato *ad extra* – dovrebbe comunicare il proprio grado immenso, insieme a tutte le denominazioni di perfezione che ad essa ineriscono altrettanto immensamente. Siccome questo è il caso – unico – dell'Incarnazione, ne seguono alcune interessanti conclusioni estese praticamente a qualsiasi evento distinto dall'Incarnazione, ossia a qualsiasi evento della nostra storia, passata, presente e futura. «Non è possibile che l'essenza divina, secondo una qualche denominazione di perfezione in quanto tale, sia forma intrinseca per una creatura»³³ – il che significa escludere

31. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2, concl. 2 (60): «Non est possibile divine essentie aliquam latitudinem intensivam intrinsece essentialiter correspondere».

32. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, q. I, a. 2, concl. 7 (75): «Primus gradus simpliciter sua immensitate et omnino indivisibile et super-simplici entitate excedit quidquid excedit».

33. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2, concl. 6 (61): «Non est possibile divinam essentiam secundum aliquam denominationem perfectionis simpliciter esse alicui creature formam intrinsecam».

non tanto la possibilità di un'informazione in senso rigoroso operata dall'essenza divina sul creato, tecnicamente sempre possibile nell'assunzione di una creatura da parte di una persona divina, ma solo la sua "quotidianità"³⁴ – tanto che «non è possibile che l'essenza divina supplisca la causalità formale intrinseca di una forma creata». ³⁵ L'essenza divina può certamente influire sulla realtà, ma non come forma informante (se non nel caso dell'Incarnazione), né come causa essenzialmente preordinata (altrimenti influirebbe di per sé ed immediatamente/immensamente più che qualsiasi altro ente creato) per la serie delle cause seconde, e quindi solo e soltanto come causa efficiente: «L'essenza divina, nei confronti di un [effetto] creato, può concorrere soltanto nel genere della causalità efficiente». ³⁶ Questa modalità di influsso, che restringe la possibilità di una comunicazione reale dell'essere divino alla sola Incarnazione, rende impercorribile la via di un'informazione in senso stretto nel caso della *notitia* beatifica, la cui modalità di realizzazione dovrà quindi essere individuata altrove.

3. ELEMENTI STRUTTURALI II: DAL LATO DEL SOSTRATO

Accanto ad una teoria forte dell'informazione *ex parte informantis*, la proposta di Ripa si basa su una parallela lettura del rapporto tutto particolare che lega l'informante (forma) e l'informato (materia/soggetto). Considerando infatti in senso generalissimo la "materia" come qualsiasi cosa che è potenziale nei confronti di una qualche forma che le inerisce,³⁷ Ripa individua una deficienza (metafisica)

34. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4 (297): «Non enim divina essentia est omnibus intima per informationem, sed soli homini assumpto a Verbo, cui unitur per plenitudinem, licet omnibus possit esse; nec omnibus est presens per vitalem immutationem, sed solum intellectibus, quod immutat vitaliter ad sui cognitionem».

35. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2, concl. 7 (61): «Non est possibile divinam essentiam alicuius forme create supplere causalitatem formalem intrinsecam».

36. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 2, concl. 8 (61): «Divina essentia tantum in genere cause efficientis potest concurrere respectu creature».

37. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (202): «[...] illud proprie est educibile quod est extra ducibile; et per consequens

dal lato dell'informante che postula una corrispondente "causalità virtuale" – naturalmente meno perfetta di quella formale, ma pur sempre presente³⁸ – offerta dalla materia così intesa alla forma educibile da essa. Poiché infatti, ad esempio, non può esistere l'anima razionale di *un uomo* se non esiste anche il corpo dell'uomo di cui l'anima è forma inerente, «inerire denota, secondo la parola stessa, una determinata inerenza, e di conseguenza una certa dipendenza; perciò qualsiasi forma che inerisce naturalmente alla materia è naturalmente dipendente da essa».³⁹ Da un punto di vista puramente informativo-produttivo si avrà dunque che «nei confronti di qualsiasi forma educibile dalla potenza di un soggetto o della materia, a tale materia o soggetto corrisponde in modo naturale una causalità virtuale»,⁴⁰ perché altrimenti la forma non sarebbe educibile da quella particolare materia, mentre dal punto di vista dell'esistenza effettiva di quel determinato ente si avrà che «nei confronti di qualsiasi forma educibile dalla potenza della materia, la materia è richiesta causalmente per la sua conservazione, in modo tale che, come la materia nei confronti di questa forma possiede una causalità naturale e naturalmente richiesta alla sua produzione, così anche al suo essere e al suo essere conservata».⁴¹

omne, quod est educibile de potentia materie, est aliquo modo in materia de qua est educibile; nec distingo hic materiam a subiecto, sed voco 'materiam' omnem rem potentialem ad aliquam formam».

38. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (202): «Voco autem hic 'causalitatem virtualem' omnem causalitatem non formalem respectu effectus, sive huiusmodi causalitas sit perfectior sive imperfectior; et voco 'causalitatem formalem' non causalitatem forme, sed agentis respectu effectus habentis activitatem univocam».

39. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (206): «Nam inherere denotat ex vi vocabuli quamdam inherentiam, et per consequens quamdam dependentiam: igitur quelibet forma naturaliter inherens materie est naturaliter ab ipsa dependens».

40. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3, concl. 1 (202): «Respectu cuiuslibet forme educibilis de potentia alicuius subiecti vel materie, naturaliter tali materie vel subiecto aliqua virtualis causalitas correspondet».

41. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3, concl. 2 (205): «Respectu cuiuslibet forme educibilis de potentia alicuius materie, materia ad ipsam exigitur causaliter conservandam ita quod, sicut materia respectu cuiuslibet talis forme habet causalitatem naturalem et naturaliter requisitam ad eius produci, ita ad esse et conservari».

La comprensione della natura di questo delicato rapporto tra forma e sostrato è perfezionata dall'identificazione di una doppia *habitus* che caratterizza la materia così intesa: la prima disposizione è la causalità definita "virtuale", secondo la quale la materia contiene causalmente la sua forma, e che indica dunque perfezione nella materia; la seconda è la disposizione della materia nei confronti della forma in quanto attuabile da essa, e questa seconda disposizione indica invece imperfezione nella materia (una parallela "doppia" *habitus* è presente anche nella forma, che se da un lato dipende dalla materia per la sua sussistenza, dall'altro provvede alla sua informazione attuale).⁴² Tra le due disposizioni Ripa è in grado di inscrivere l'onnipotenza divina, con il risultato interessante non solo di depotenziare la causalità virtuale-materiale da un ruolo di primo piano nella produzione e conservazione delle cose – *nullus theologus ignorat*, infatti, che Dio è in grado di supplire la causalità virtuale della materia senza essere per questo potenza recettiva della forma stessa, o che esistono tutta una serie di effetti soprannaturali che superano la potenza causale-virtuale della materia, e che non sarebbero altrimenti possibili – ma di dare prova di un sistema metafisico-teologico già completo all'interno del quale non fa problema postulare un intervento soprannaturale di Dio nel corso naturale delle cose. Anzi, l'onnipotenza divina è già pienamente dispiegata in questo Prologo con una "inerenza" – tanto per restare in tema – e con una potenza di fuoco forse ancora superiori a quelle che potrebbero essere descritte in corrispondenza della quarantaduesima distinzione del primo libro.

Se infatti è semplice ammettere che alla materia in quanto tale possa effettivamente inerire la prima *habitus* (causalità virtuale verso la forma) senza la seconda (dipendenza attuativa dalla forma) – banalmente perché alla materia in quanto tale, prima dell'effettiva informazione, inerisce come sua perfezione la causalità virtuale predisposta appunto all'educazione, successiva, della forma – non è altrettanto semplice postulare la presenza della seconda *habitus*

42. Per la materia, cfr. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (206-207). Per la forma, cfr. *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (210-211).

senza la prima. Come potrebbe infatti la forma inerire attuativamente alla materia, per di più senza che la materia abbia fornito la sua causalità virtuale, se non postulando la possibilità stessa di un intervento soprannaturale di Dio? Eppure «in qualsiasi materia, nei confronti della forma da essa educibile, è possibile che sia presente la seconda disposizione senza la prima»,⁴³ e questo – meno banalmente – perché «data una qualsiasi forma, è possibile – *per la potenza di Dio* – che essa sia creata nella materia, e di conseguenza è possibile che la materia abbia nei suoi confronti la seconda *habitus* senza la prima».⁴⁴ Questo discorso conduce Ripa ad affermare che «è assolutamente possibile che una qualsiasi forma materiale informi la propria materia, e che non le inerisca».⁴⁵

La possibilità in esame è strutturalmente garantita anche dalle conclusioni precedenti: poiché infatti Dio non può influire come causa formale sul creato (sostituendosi alla forma informante, che comunica il proprio essere all'informato), ma solo come causa efficiente⁴⁶ – e ricordando che mentre la causalità intrinseco-formale è equiparabile alla comunicazione dell'essere della forma al substrato relativo, la causalità materiale-virtuale non è interpretabile come “comunicazione” della materia alla forma ma solo come potenzialità attivo-efficiente della materia ai fini dell'educazione della forma ad essa legata – è evidente che Dio può supplire la causalità virtuale della materia (causalità efficiente), consentendo una informazione senza inerenza, ma non può supplire la causalità formale di una forma, giacché l'informazione in oggetto sarebbe, di fatto, la comunicazione della *plenitudo deitatis* nel suo grado immenso.

43. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3, concl. 5 (211): «In qualibet materia respectu forme de ipsa educibilis, stat inesse secundam habitudinem sine prima».

44. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (211): «Quacumque forma assignata, ipsam stat per Dei potentiam creati in materia, et per consequens stat materiam ad ipsam habere secundam habitudinem sine prima».

45. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3, concl. 6 (212-213): «Absolute possibile est quamlibet formam materialem materiam propriam informare, et sibi non inherere».

46. Cfr. *supra*, nota 36.

Tenendo sullo sfondo l'ipotesi, non naturale ma super-naturale, dell'influsso della *potentia Dei* (non sempre presente, ma costantemente possibile), il percorso tracciato conduce Ripa ad una ipotesi interessante, che avvia il teologo alla soluzione del problema concernente la *notitia theologica beatifica*. Se infatti (a) è possibile un'informazione operata dalla forma materiale senza inerenza alla relativa materia, ipotesi garantita proprio dalla potenza divina, è probabilmente anche possibile (b) una sorta di "influenza" operata da una qualità soprannaturale sull'anima, senza *inerenza informativa* di questa qualità sull'anima cui si lega. Come infatti Dio può supplire la causalità virtuale della materia, "liberando" la forma dalla dipendenza *naturalis* verso la materia, allo stesso modo può supplire la causalità virtuale di una qualità soprannaturale (causalità che dovrebbe essere, coerentemente, fornita dall'anima) "scavalcando" la *naturalitas* con la quale l'anima produce o causa le proprie percezioni.⁴⁷ E questa è una prima parte della soluzione.

4. NOTITIA BEATIFICA COME IMMUTATIO VITALIS

Una parte decisamente più originale e consistente riguarda infine la dottrina dell'*immutatio vitalis*. Poiché non ogni attività del creato è una informazione (comunicazione reale dell'essere della forma), ma qualsiasi ente, sostanziale o accidentale, possiede un seppur minimo grado intensivo che è l'espressione di una certa potenza, è possibile ipotizzare una serie di operazioni esercitate da qualità spirituali – nello specifico: il conoscere o il volere qualcosa – che non sono informazioni in senso rigoroso.

Le qualità di questo tipo, innanzitutto, si definiscono "vitali", cioè appartengono ad enti il cui livello di perfezione ha aggiunto all'esse la *replicatio unitatis divinae* della *vita*, e poiché volontà e intelletto possono inerire soltanto ad enti dotati di vita, i loro atti

47. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 3 (214): «Nunc, de facto, nulla qualitas supernaturalis informans animam inheret anime [...] nam nulla huiusmodi qualitas dependet in esse vel produci ab anima, cum creetur et conservetur a solo Deo. Confirmatur: nam, si anima aliquam habitudinem causalem materialem haberet ad huiusmodi qualitates, tales qualitates non essent supernaturales, ymmo naturales anime».

saranno qualità vitali. Gli atti o qualità vitali di questo tipo si definiscono tali, però, solo estrinsecamente: la loro stessa natura, cioè, non è equiparabile a quella di una forma essenziale, altrimenti l'intellezione di qualcosa dovrebbe essere – indipendentemente dall'intelletto che la pensa – un'essenza capace di informare un sostrato rendendolo a sua volta, formalmente, una intellezione; nessuno, tuttavia, sperimenta di diventare un'intellezione quando pensa un oggetto, né di diventare una volizione quando desidera qualcosa. Per questo le qualità vitali-spirituali si definiscono delle entità “accidentali” la cui natura è offerta, estrinsecamente, non dalla loro (peraltro inesistente) essenza vitale, ma dal loro inerire accidentale ad una potenza vitale.⁴⁸

In secondo luogo, poi, queste qualità vitali non si definiscono tali per rapporto alla potenza vitale in quanto attiva, altrimenti ci sarebbe una completa sovrapposizione tra *immutabilitas vitalis* e attività della *potentia vitalis*, e non sarebbe ipotizzabile una modificabilità solo potenziale, “latente”; al contrario queste qualità vitali nascono e terminano, anche più volte, all'interno della più generale *vitalitas* della *potentia* cui appartengono. Gli atti delle potenze vitali costituiscono dunque una sorta di magmatico flusso, all'interno del quale un'unica potenza vitale – essenzialmente tale per l'informazione operata dall'anima – viene più e più volte modificata dall'alternarsi di molteplici qualità vitali, accidentalmente “immutantila”, che non ne alterano la natura essenziale né provvedono a nuove informazioni.

È per questa ragione che la modificazione vitale riguarda una qualsiasi potenza vitale *nella sua natura percettiva*, tanto che l'*immutabilitas* (dal lato della percettibilità di una potenza vitale) si contrappone all'*informabilitas* (dal lato del sostrato cui la potenza vitale ine-

48. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. I (229-230): «Nulla forma vitalis, que est actus secundus, denominatur vitalis essentialiter et intrinsece, sed solum denominative extrinsece. Intelligo istam conclusionem sic: quod quecumque qualitas, que est actus vitalis alicuius potentie – puta cognitio, volitio et huiusmodi – denominatur vitalis solum extrinsece, et nullo modo intrinsece ex aliquo suo esse [...], quia quelibet talis qualitas est in sua natura quedam entitas de genere accidentis, et per consequens non est in se vitalis essentia».

risce) esattamente come si contrapponevano le due attitudini della forma e della materia (inerenza ed informazione). E infatti «per la sola relazione alla potenza vitale *in quanto percettiva o operativa*, qualsiasi operazione vitale viene denominata conoscenza, o volizione, o qualsivoglia [tipo di] unione vitale con l'oggetto».49 Se le due attitudini non sono necessariamente connesse è chiaro che ci può essere, anche in questo caso, un'*informatio* senza *immutatio vitalis* e – viceversa – un'*immutatio* senza *informatio*: «È possibile che una qualsiasi qualità, che è un'operazione vitale, abbia, nei confronti della sua potenza vitale, il rapporto di modificazione vitale senza qualsiasi rapporto di informazione».50

L'*immutatio vitalis* infine non solo è compatibile con una pluralità di intensità nelle quali la modificazione stessa può esprimersi (ogni qualità *vitaliter immutans* è un'*entitas* dotata di un certo grado intensivo) o avvenire (ogni *potentia vitalis* può essere modificata secondo l'intera *latitudo* della propria percettibilità), ma consente l'instaurarsi di una proporzionalità ben determinata tra *immutans* ed *immutatum*: il *vitaliter immutans* non può influire sulla percettibilità vitale di una potenza più intensamente di quanto esso stesso sia *entitas* nella sua natura; il *vitaliter immutatum*, invece, non può essere modificato vitalmente secondo un'intensità maggiore rispetto all'intensità massima delle sue stesse potenze vitali e percettive (ma può essere vitalmente modificato da un'entità metafisicamente più intensa, secondo un'intensità compatibile con la propria percettibilità).51 La differenza tra *informatio* ed *immutatio vitalis* è dunque tracciata: «Nell'*informatio*

49. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. 4 (242): «Ex sola habitudine ad potentiam vitalem ut perceptivam seu operativam, quecumque vitalis operatio denominatur cognitio, vel volitio, seu qualiscumque vitalis unio cum obiecto».

50. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. 6 (251-252): «Quamlibet qualitatem, que est vitalis operatio, stat ad suam vitalem potentiam habere habitudinem vitalis immutationis, absque qualicumque habitudine informationis».

51. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. 7 (255): «Nulla qualitas, que est vitalis perceptio, potest alicui vitali potentie esse intensius perceptio quam huiusmodi potentia sit vitalis vel perceptiva»; Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. 8 (255-256): «Nulla talis qualitas potest esse vitali potentie intensius vitalis perceptio quam qualitas, seu formalis entitas».

si realizza una comunicazione dell'essenza di una forma al soggetto, e per questo non è possibile se non un singolo grado dell'informazione [...]; nella modificazione vitale si ha che la forma non comunica al soggetto nessun essere proprio, ma si limita a rappresentare e a modificare vitalmente verso il suo essere, o verso qualsiasi entità che riluce nel suo essere come in una specie rappresentativa».⁵² Non c'è dunque alcun veto a che un'entità *vitaliter immutans* modifichi la percettibilità di una potenza vitale in un grado meno intenso di quanto essa stessa sia una qualità o un'entità in sé stessa, perché i piani di attività (*informatio/immutatio*) non coincidono.

Ciò conduce ad un interessante punto di equilibrio: tra *entitas vitaliter immutans* ed *entitas vitalis* "immutabilis" è sempre possibile lo stabilirsi di una relazione che – senza informazione – preservi la concepibilità dell'*immutans* senza eccedere la capacità percettiva dell'*immutatum*. Ecco perché una delle conclusioni più rilevanti di tutto il testo afferma che «insieme al grado indivisibile formale nell'essenza vitalmente immutante, può esserci la crescita (*intensio*) o la decrescita (*remissio*) o qualsiasi latitudine nell'essere dell'attuazione vitale».⁵³ Questa conclusione è intimamente connessa alla soluzione dell'intera questione, oramai matura:

È assolutamente possibile (*absolute possibile*) che l'essenza divina sia conoscenza formale per qualsiasi creatura intellettuale. Mi esprimo qui, in merito a questa formalità, secondo l'*immutatio vitalis* e non secondo l'informazione.⁵⁴

52. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4 (260): «Nam in informatione fit communicatio essentie talis forme ipsi subiecto, et ideo non est possibilis nisi unicus gradus informationis [...]; sed in vitali immutatione stat quod forma nullum suum esse communicet subiecto, sed quod solum representet et vitaliter immutet ad suum esse vel ad quodcumque esse relucens in suo esse ut in specie representativa». Cfr. P. Vignaux, *La sanctification par l'esprit incréé d'après Jean de Ripa, I. Sent., Dist. XIV-XV*, «Divinitas», II (1967), 681-714, in particolare 693-694.

53. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. II (258): «Cum indivisibili gradu formali in essentia vitaliter immutante, stat intensio vel remissio seu quantacumque latitudo in esse vitalis actuationis».

54. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. I, a. 4, concl. resp. I (264-265): «Absolute possibile est divinam essentiam cuilibet creature intellectuali esse formalem notitiam. Loquor autem hic de formalitate precise secundum vitalem immutationem, et non secundum informationem».

È assolutamente possibile (*absolute possibile*) che l'essenza divina sia per l'intelletto creato conoscenza teologica formale e beatifica.⁵⁵

Il risultato finale è dunque interessante: l'essenza divina può modificare vitalmente l'anima del beato, non con una relazione di informazione, bensì con una modificazione vitale della potenza percettiva dell'anima del beato che preserva queste due caratteristiche: (a) l'essenza divina riluce immediatamente come è in sé stessa, immensa e senza mediazione di alcuna specie rappresentativa o *lumen gloriae*, perché, come *vitaliter immutans*, non ha bisogno di limitare il proprio grado intensivo adattandolo a quello finito del beato o di dilatare infinitamente la sua percezione; (b) poiché la *species* essenziale della modificazione vitale generabile dall'essenza divina è unica ed immensa, la conoscenza beatifica sarà per tutti la medesima, nonostante la compatibilità dell'unità specifica della modificazione vitale con la latitudinarietà infinita della sua attuazione dal lato del *vitaliter immutatum* consenta di postulare infinite *immutationes vitales*, ciascuna proporzionata alla *perceptibilitas* di ogni singola anima: «Qualsiasi qualità, che è una percezione vitale, può esistere in modo informativo all'interno di una qualsiasi potenza vitale, ed informare nello stesso identico modo qualsiasi potenza vitale; e tuttavia la medesima qualità può essere più intensamente percezione vitale per una potenza piuttosto che per un'altra, in base al fatto che una potenza è più percettiva rispetto ad un'altra».⁵⁶

5. CONCLUSIONE

La dilatazione estrema del concetto di forma, che in una metafisica delle intensità viene ad abbracciare ogni espressione creata (essenziale o accidentale) nonché qualsiasi gradualità nella quale tale entità si può esprimere, consente in definitiva una sorta di *iper-*

55. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1, a. 4, concl. resp. 2 (272): «Absolute possibile est divinam essentiam esse intellectui creato notitiam theologicam formalem et beatificam».

56. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1, a. 4 (247): «[...] omnis qualitas, que est vitalis perceptio, cuilibet vitali potentie potest inexistere informative, et quamlibet vitalem potentiam eque informare, et tamen eadem qualitas intensius potest esse vitalis perceptio uni potentie quam alteri, secundum quod una potentia magis est perceptiva quam altera».

potenziamento delle capacità relazionali e attuative della forma stessa, che – insieme alla gradualità infinita nella quale si esprime l'intera *latitudo entium*, che determina a sua volta infinite intensità nei campi percettivi degli enti dotati di potenze vitalmente recettive – permette ad una forma (ancorché supremamente intesa) quale l'essenza divina di influire sulla percettibilità vitale delle nature razionali senza procedere ad una informazione “assuntiva”, che ingloberebbe ciascuna natura vitale nella *plenitudo deitatis*. L'intera struttura delineata in riferimento al tema della visione beatifica tramite *immutatio vitalis* poggia a sua volta le basi sulla metafisica dell'*immensitas*, che è già dispiegata dalla prima riga del Prologo così come la dottrina della sostanza unica è già dispiegata nella prima definizione dell'*Ethica* di Spinoza, conferendo all'impianto ripiano una straordinaria coerenza ed un'invidiabile tenuta interna che non può prescindere, tuttavia, dalla conoscenza della totalità dell'opera di Ripa. Questo rilievo ci conduce ad alcune osservazioni conclusive, da intendersi in spirito propositivo per gli ulteriori progressi della ricerca.

Il presente saggio si è aperto grazie ad un'intuizione (duplice) offerta dalle letture leggermente sfalsate che due importanti autori italiani (Marta Cristiani e Francesco Bottin) offrono sul Prologo del *Commento alle Sentenze* di Giovanni da Ripa. Questa complessità, tradita dal positivo ed arricchente disallineamento notato in apertura, è indice di una filosofia – quella ripiana – che può essere percorsa attraverso numerosi sentieri, ma che riconduce sempre, irrefragabilmente, ad una struttura fortemente metafisica che ne rappresenta il cuore pulsante e che deve assolutamente essere portata alla luce nella sua completezza. Si potrebbe, infatti e addirittura, azzardare il giudizio, temerario ma non infondato, che per Ripa – siamo intorno al 1355! – la filosofia è essenzialmente metafisica, o meglio metafisica-teologica, per non escludere l'intima connessione della metafisica con la dimensione del primo principio, in ottica di teologia naturale, e della Rivelazione, in ottica di teologia cristiana.

Nonostante la dottrina dell'*immutatio vitalis* sia già stata oggetto di numerosi studi⁵⁷ e non richieda, per la sua comprensione e co-

57. Ben condensati, ad esempio, nell'interpretazione di Vignaux, *La sanctification par l'esprit increé d'après Jean de Ripa*, 15-16: « C'est seulement dans une *immutatio vitalis* que l'essence divine peut devenir acte d'une créature sans l'être pleinement, – en restant,

noscenza, ulteriori e particolari analisi, scopo del presente studio era – oltre ad una sommaria ricapitolazione ed attualizzazione al XXI secolo di conoscenze che rischiano di perdersi nelle nebbie della storia (si pone inoltre un problema collaterale: sarebbe finalmente opportuno far tesoro delle “nuove” acquisizioni e delle acquisizioni che, pur risalendo agli anni '40-'90 del XX secolo, rimangono tuttora “nuove”, piuttosto che arroccarsi comodamente sulla solida conoscenza dei grandi Autori e delle grandi tematiche – prima e sopra tutte: l' [eccesso di] logica⁵⁸ – che però non hanno da offrire quel sapore di fresca novità che potrebbe modificare l'interpretazione globale della tarda scolastica, in particolare del periodo post-Ockham)⁵⁹ – quello di mostrare come solo attraverso lo

explique l'auteur, à un certain degré dans cette espèce d' "actuation": *gradus in tali specie actuationis*, la spécificité tenant ici à l'immensité de la forme ou de l'objet communiqués dans l'*immutatio vitalis*. La *communicatio realis* de l'*esse divinum*, cet indivisible, s'accomplit nécessairement dans l'absolu de la plénitude: *per plenitudinem simpliciter*. Unissant la créature à la perfectione absolument infinie, immense donc *quoad speciem*, la *communicatio per vitalem immutationem* ne l'est point *quoad gradum*: elle ne consiste pas pour Dieu à communiquer son être mais à devenir présent à una puissance de connaître ou d'aimer: *per vitalem immutationem non est talis communicatio sed solum immutativa presentatio, sive objectiva, sive formalis*. Più recentemente ancora si veda J. Jolivet, *La teologia degli arabi*, tr. it. A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2001, in particolare 88-94. Per il problema della visione beatifica in questo periodo si può fare riferimento, ad esempio, a F. Ruello, *Le problème de la vision béatifique à l'Université de Paris vers le milieu du XIV^e siècle*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 60 (1980), 121-170.

58. Proprio Giovanni da Ripa, all'interno della *distinctio* 2, desideroso di rispondere ad alcune argomentazioni di Adamo di Wodeham, introduce la sua proposta con i seguenti termini, poco lusinghieri nei confronti dei *loyi*: «Sed quia non multum curo insistere logicae ad evacuationem argumentorum, ubi ratio aliquam soliditatem videatur praetendere, respondeo ad rationem [...]», cfr. Iohannes de Ripa, *Lectura super I Sententiarum. Distinctio secunda*, q. I, a. 2 (40).

59. Si possono vedere anche i recenti lavori di Davide Riserbato, insieme al quale sto cercando di esplorare le propaggini post-scolastiche della tarda scolastica in autori che rimangono ancora poco conosciuti. Cfr. D. Riserbato, *Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alwrick*, in I. Zavattero - J.F. Falà (cur.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, Aracne, Roma 2018, 177-201; Id., *Lo statuto ontologico dell'idea e la critica di William Alwrick all'esemplarismo delle Questioni disputate de esse intelligibili (quaestio IV)*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XLIV (2019), 181-241. In aggiunta si potrebbero prendere in considerazione i recenti lavori dedicati al cisterciense Pierre Ceffons di Clairvaux (1348-1349 circa), che solo a causa della sopravvivenza di una sola copia manoscritta (peraltro di pessima qualità) della *Lectura sulle Sentenze*, è stato confinato ad una dimensione di semi-oblio.

studio delle porzioni successive del *Commento* di Ripa, e l'integrazione del già edito Prologo con l'ancora inedito commento sul primo libro, diviene possibile mettere in fila tutti gli elementi che il complessissimo impianto metafisico del *Supersubtilis* mette in gioco sin dalle sue prime battute. È infatti vero, come puntualmente notato da Marta Cristiani, che la filosofia di Ripa tende all'*immensitas* come – potremmo chiosare – l'amante tende all'amato,⁶⁰ ma la relazione d'amore richiede un dispiegamento completo, che passi attraverso l'intera opera ripiana e non solo attraverso un *flirt* "iniziale" o "iniziatico". Il Prologo è l'esca, ma il desiderio si infiamma nelle distinzioni più importanti del primo libro.

In altre parole: siamo di fronte ad una filosofia, per gran parte ancora ignota, che non può più limitarsi alla conoscenza del suo solo Prologo (focalizzato sulla tematica della visione beatifica, ma già intriso di quella metafisica dell'*immensitas* pienamente dispiegata, ad esempio, nella già edita *Quaestio de gradu supremo*⁶¹ e, ancor più specificamente, nella *distinctio 2* del primo libro, recentissimamente pubblicata). Questa è la chiave di lettura che mi permetto di suggerire: fondere la già-acquisita conoscenza del Prologo ripiano con la

Cfr. C. Schabel - F. Pedersen, *Miraculous, Natural, or Jewish Conspiracy? Pierre Ceillon's Question on the Black Death, with Astrological Predictions by Gersonides and Jean de Murs / Firmin de Beauval*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 81.1 (2014), 137-179; A. Nannini - C. Schabel, *Pierre Ceillon on Divine Simplicity, Part I. Modality, Sophisms, Physics, and odium Dei in his* In *Primum Sententiarum, distinctio 8, quaestio 1*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 85.1 (2018), 135-185; *Ibid.*, *Pierre Ceillon on Divine Simplicity, Part II: Mathematical Theology, Infinity, and the body-soul problem in his* In *Primum Sententiarum, distinctio 8, quaestio 2*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 85.2 (2018), 309-365.

60. Cristiani, *Le tentazioni della Teologia*, 125: «L'aspirazione più profonda della fede si trasforma così in una indagine sulle possibilità di un intelletto finito a superare i suoi limiti apparenti e invalicabili, per contenere un oggetto assoluto e infinito: *immensum* è l'aggettivo-chiave del linguaggio di Giovanni da Ripa»; e 126: «Nella prospettiva della visione beatifica, Giovanni da Ripa si trova di fronte a quello che può considerarsi uno dei temi centrali della riflessione di tutto il XIV secolo, cioè il tema dell'infinito [...]. Il problema è ora quello di un'infinità divina, che per la sua stessa infinita onnipotenza può dare origine a una infinità creata, una creatura sottratta a quella che era stata considerata l'essenza stessa dell'essere creatura, cioè una invalicabile finitudine».

61. Iohannes de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, ed. A. Combes - P. Vignaux, Vrin, Paris 1964.

tensione e lo sforzo di scoprire le “nuove” distinzioni del *Commento* di Ripa sul primo libro.

Urge però, allo stato attuale delle cose, rilanciare la conoscenza e lo studio di Giovanni da Ripa, in modo tale che il progresso negli studi dedicati a questo Autore rappresenti, parallelamente, un progresso nella conoscenza del periodo posteriore a Gregorio da Rimini, l’“ultimo” autore – eccezion fatta per la monumentale edizione del *Commento* alle *Sentenze* di Ugolino da Orvieto⁶² – prima del quale si comincia ad avvertire un tangibile sfilacciamento della conoscenza storiografica, che fortunatamente, solo in anni recenti, sta cominciando a venire ricucito, grazie ad esempio ai lavori di Garrett Smith dedicati a Petrus Thomae,⁶³ di Venício Marcolino e Monica Brinzei dedicati a Giovanni Hiltalinger di Basilea,⁶⁴ o a quelli di Christopher Schabel dedicati ad autori meno conosciuti, tra i quali spicca Pierre Ceffons di Clairvaux.⁶⁵ Giovanni da Ripa rappresenta una tappa imprescindibile nel percorso di (ri?)scoperta della tarda scolastica, se si vuol dare pienamente seguito a quanto Alessandro Ghisalberti notava nel 1997 parlando di Ripa nei termini di un Autore riscoperto, ma forse non ancora come meriterebbe.⁶⁶

62. Hugolinus de Urbe Veteri, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, 4 voll., ed. W. Eckermann, Augustinus-Verlag, Würzburg 1980-1988. Si veda anche il recente studio dedicato da Riserbato a questo autore, cfr. D. Riserbato, *Esistenza e verità in Ugolino da Orvieto O.E.S.A. († 1373). Verum incomplexum e significabile complexe tra semantica e ontologia*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 29 (2018), 457-478.

63. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, ed. G.R. Smith, Leuven University Press, Leuven 2015; Petrus Thomae, *Quaestiones de ente*, ed. G.R. Smith, Leuven University Press, Leuven 2018. Cfr. anche G.R. Smith, *The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick and Petrus Thomae*, « Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales », 81.1 (2014), 37-74.

64. Iohannes de Basilea OESA, *Lectura super quatuor libros Sententiarum*, ed. V. Marcolino - M. Brinzei - C. Oser-Grote, Augustinus bei echter, Würzburg 2016-.

65. C. Schabel, *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de la peste noire*, Vrin, Paris 2019.

66. A. Ghisalberti, *Giovanni da Ripatransone: un autore riscoperto*, in Cristiani (cur.), *Giovanni da Ripa e dintorni*, 135-155, in particolare 136.

NOTE E DOCUMENTI

SARA ABRAM

NOTE DI ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ
SULLA VERITÀ E FALSITÀ DELL'ASTROLOGIA

Gli scritti di materia astrologica attribuiti dalla tradizione biobibliografica e manoscritta al filosofo Abū Naṣr al-Fārābī sono due: la *Maqāla fī l-ḡiḥa allatī yaṣiḥḥu 'alayhā al-qawl fī aḥkām al-nuḡūm* (*Sulla validità delle affermazioni basate sulla posizione delle stelle*)¹ e la raccolta intitolata *Nukat fī mā yaṣiḥḥu wa-mā lā yaṣiḥḥu min aḥkām al-nuḡūm* (*Note sulla verità e falsità dell'astrologia*).² Propongo, nel pre-

1. Edizione in M. Mahdi, *Étude rationnelle et expérience en astronomie et musique (textes inédits de Kindī et Fārābī)*, in 'U. Amīn (cur.), *Textes philosophiques offerts au Docteur Ibrāhīm Madkoūr, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitāb, al-Qāhira 1976*, 69-74, sotto il titolo di *Maqāla fī l-ḡiḥa allatī yaṣiḥḥu 'alayhā al-qawl fī aḥkām al-nuḡūm*. Per la traduzione francese e il commento di questo trattato, cfr. T.-A. Druart, *Le second traité de Fārābī sur la validité des affirmations basées sur la position des étoiles*, « Bull. Philos. méd. », 21 (1979), 47-51.

2. *Editio princeps* in F. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leiden 1890, 104-114 (rist. in F. Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. XII, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1999); edizione seguita da una traduzione tedesca in F. Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Brill, Leiden 1892, 170-186 (rist. in F. Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. XIII, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1999). Un'edizione successiva si trova in 'A. Makkāwī, *Maḡmū' falsafa Abī Naṣr al-Fārābī*, Sa'āda Press, al-Qāhira 1907 (rist. al-Qāhira 1926). Un'edizione anonima si rintraccia in al-Fārābī, *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm wa-l-ṣinā'āt*, Maṭba'at dā'irat al-ma'ārif al-nizāmīyya, Ḥaydarābād 1921; *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm wa-l-ṣinā'āt*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Maṭba'at maḡlis dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmānīyya, Ḥaydarābād 1926 (1931, 1948) (rist. in F. Sezgin, *Islamic Philosophy*, vol. XVI, Publication of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 1999, 1-14); *Risāla fī faḍīlat al-'ulūm wa-l-ṣinā'āt*, in *Rasā'il al-Fārābī*, Dār al-yanābī', Dimašq 2006. Infine, Ğ. al-Yāsīn, *Maqāla fī mā yaṣiḥḥu wa-lā yaṣiḥḥu min aḥkām al-nuḡūm*, in *Risālatāni falsafiyātāni*, Dār al-manāhil, Bayrūt 1987, 45-65 (rist. in al-Fārābī, *The Philosophical Works*, Dār

sente contributo, una traduzione italiana e una sintesi dei contenuti del secondo scritto.

Individuarne il titolo è questione affatto scontata: l'*editio princeps* tardo-ottocentesca curata da F. Dieterici titola lo scritto *Nukat Abī Naṣr al-Fārābī fī mā yaṣihḥu wa-lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm*; le edizioni anonime pubblicate ad Hyderabad riportano, invece, *Risāla fī faḍīlat al-‘ulūm wa-l-ṣinā‘āt* (*Epistola sull'eccellenza delle scienze e delle arti*); l'edizione di Ğ. al-Yāsīn, infine, *Maqāla Abī Naṣr al-Fārābī fī mā yaṣihḥu wa-mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm*. I termini che introducono quest'opera nelle sue diverse edizioni, vale a dire *nukat*, *risāla* e *maqāla* (*note*, *epistola* e *trattato*), conferiscono allo scritto sfumature diverse: gli ultimi due, in particolare, gli attribuiscono una sistematicità che non gli appartiene. Dal momento che il titolo non è attestato in maniera univoca né dai testimoni manoscritti né dalle liste antiche e che il termine *nukat* – insieme al sintagma *fī mā yaṣihḥu wa-mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm* – vanta una solida base manoscritta³ e risponde al carat-

al-manāhil, Bayrūt 1992, 281-301). L'edizione su cui si basa la traduzione qui proposta, eccezion fatta per alcune varianti manoscritte dell'edizione di Dieterici segnalate di volta in volta, è quella di Ğ. al-Yāsīn, risultato della collazione di quattro manoscritti: London, British Museum, Add. 7518 Rich, ff. 81-88; Oxford, Bodleian Library, Arab. d. 84, ff. 9-12; London, British Library, Oriental and India Office Collections, 1.03832, ff. 171-176; Tehrān, Kitābhāna-i Markazī-i Dāniṣgāh (Central Library of Tehrān University), Miškāt 10/210. Per la descrizione dei manoscritti, cfr. al-Fārābī, *The Philosophical Works*, ed. al-Yāsīn, 77-115. Per la segnatura di altri manoscritti che tramandano quest'opera, cfr. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band VI: Astronomie. Bis ca. 430 H*, 6, Brill, Leiden 1978, 195-196. Oltre a quelli segnalati da Sezgin, si aggiungono i Rampur, Raza Library, arr. I 400 e II 840. Quanto alla numerazione dei paragrafi dello scritto segue l'edizione di Dieterici.

3. Tre manoscritti su quattro dell'edizione di al-Yāsīn contengono *nukat* nel titolo: nel ms. di Oxford si trova *Nukat Abī Naṣr al-Fārābī fī aḥkām al-nuḡūm*; nel ms. di Tehrān *Nukat fī mā yaṣihḥu wa-mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm*; nel ms. indiano *Nukat Abī Naṣr al-Fārābī fī mā yaṣihḥu wa-fī mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm*; nel ms. di Londra si legge, invece, *Risāla fī mā yaṣihḥu wa-mā lā yaṣihḥu min aḥkām al-nuḡūm*. Si segnala inoltre che in altri manoscritti le *Note* sono titolate diversamente: il ms. Princeton, Garrett, 308Y, nel *pinax* al f. r' riporta *Kitāb fī ibtāl aḥkām al-nuḡūm*, come pure Hyderabad, Āṣaf, maḡ. 73/II; per ulteriori informazioni, cfr. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. VI, 195-196. L'editore giustifica la scelta del termine *maqāla* facendo appello alle notizie riportate nelle liste antiche di Ibn Abī Uṣaybi'a e al-Ṣafādī. Il titolo *Maqāla fī l-ḡiḥa allatī yaṣihḥu ‘alayhā al-qawl bi-aḥkām al-nuḡūm* indicato da questi ultimi, tuttavia, non è riferito alle *Note*, ma all'altro breve scritto

tere *sui generis* dell'opera, mi è sembrato opportuno sostituire, nella traduzione qui proposta, il *maqāla* dell'edizione più recente di al-Yāsīn con il *nukat* dell'edizione più antica di Dieterici.

Nonostante le *Note sulla verità e falsità dell'astrologia* appartengano alla tradizione indiretta degli scritti del filosofo, questa raccolta gli è attribuibile per motivi di affinità stilistica, terminologica e contenutistica con altre opere certamente farabiane,⁴ oltre che per notizie giunte sino a noi dalla tradizione posteriore e, in particolare, da Avicenna, Faḥr al-Dīn al-Rāzī e Ibn Taymiyya.⁵

Di Ibrāhīm ibn 'Abdallāh al-Nağirmī Abū Ishāq, colui che ha ricopiato le *Note* anti-astrologiche di al-Fārābī apponendo loro un proemio, non abbiamo molte informazioni. Lo troviamo menzionato con la *nisba* al-Naḥwī (il grammatico) e al-Luğawī (il lessicografo) nel *Mu'ğam al-udabā'* del geografo siriano Yāqūt al-Ḥamawī (m. 1229)⁶ e con quella di al-Bağdādī nell'*Inbāh al-ruwāh 'alā anbāh al-nuḥāt* di al-Qiftī (m. 1248).⁷ Fra i suoi allievi figurano Abū al-Ḥusayn al-Muhallabī, Ğunāda al-Luğawī al-Harawī⁸ e Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Sarī al-Zağğāğ:⁹ quest'ultimo riuscì a di-

anti-astrologico di al-Fārābī: cfr. solo a titolo di esempio il ms. Princeton, Garrett, 308Y, ff. 294^r-295^r. È più verosimile che le *Note* anti-astrologiche siano quelle che Ibn Abī Uṣaybi'a e al-Ṣafadī testimoniano con un vago *Ta'liq lahu fi l-nuğūm*. Ibn al-Nadīm non fa proprio menzione dell'opera mentre Ibn al-Qiftī segnala solo un generico *Kitāb al-nuğūm*. Cfr. Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. N. Riḍā, Dār maktabat al-ḥayāt, Bayrūt 1965, 609^s; 609¹³; al-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, I, ed. A. al-Arnā'ūt - M. Turkī, Dār iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, Bayrūt 2000, 104²¹⁻²²; 105³; al-Qiftī, *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, 279⁹.

4. Le *Note* si allineano non solo con la *Maqāla fi l-ğihā allatī yaṣiḥḥu 'alayhā al-qawl fi aḥkām al-nuğūm* – testo indispensabile alla comprensione della posizione farabiana rispetto all'astrologia – ma anche con il sistema epistemologico e logico del filosofo, cfr. *infra*, 258-265.

5. Cfr. *infra*, note 79, 84, 85.

6. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-udabā'*, vol. I, ed. I. 'Abbās, Dār al-ğarb al-islāmī, Bayrūt 1993, 87^r.

7. Al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāh 'alā anbāh al-nuḥāt*, vol. I, ed. M. Ibrāhīm, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhira 1986, 205^r.

8. Yāqūt, *Mu'ğam al-udabā'*, 87^r.

9. Al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāh*, 205^r. Al-Zağğāğ (844-923) fu un rinomato grammatico arabo di Bağdād e una vera autorità nella storia della lingua araba. Il suo insegnamento non solo combinava le antiche tradizioni grammaticali di Baṣra e di Kūfa – si era formato con i suoi più alti rappresentanti –, ma anche la gram-

stingersi ampliando le proprie conoscenze di grammatica. Oltre che grammatico e abile compositore di poesie, dall'introduzione alle *Note* si desume che Abū Ishāq al-Baġdādī fosse versato anche nella scienza delle stelle. L'origine della *nisba* al-Naġirmī deriva da Naġayram o Naġiram, o ancora da Naġirm: si tratta del nome di un distretto di Baṣra, chiamato Nirm o Nayram dai suoi abitanti, venticinque parasanghe a sud di Sīrāf, sulla costa del Golfo Persico. Situato nella Persia più povera, è noto per il fatto che i suoi abitanti seguivano una dieta a base di sole bacche di ramno e pesce.¹⁰ Nonostante le sue origini siano da collocarsi qui, le fonti biografiche antiche¹¹ raccontano di Abū Ishāq al-Naġirmī non nell'odierno basso Iraq, ma in Egitto,¹² a improvvisare una poesia¹³ in difesa di un certo Ibn 'Abbās che aveva commesso un errore di vocalizzazione nella pronuncia di un augurio di lunga vita a Kāfūr al-Iḥšīdī, il celebre ex schiavo nero sovrano d'Egitto e di Siria tra il

matica araba influenzata dalla logica greca che si sviluppò nella Baġdād del X secolo. Scrisse di lessicografia, di termini diptoti e triptoti e di filologia coranica. Cfr. C.H.M. Versteegh, *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Brill, Leiden 2002, 377-378.

10. Yāqūt, *Mu'ġam al-udabā'*, 87³⁻⁹. Troviamo Naġirm descritta anche nel suo *Libro delle contrade*: cfr. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-buldān*, vol. V, Dār ṣādir, Bayrūt 1977, 274¹⁰⁻²¹. Mentre al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāh*, 205⁴, colloca erroneamente il villaggio sulle coste del « mare indiano ».

11. Yāqūt, *Mu'ġam al-udabā'*, 87-89; al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāh*, 205-206; al-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, vol. VI, ed. al-Arnā'ūt - Turkī, 25-26; Ibn Taġrībī, *al-Nuġūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, vol. IV, Dār al-kutub, al-Qāhira 1963, 6; al-Suyūṭī, *Buġyat al-wu'āh fī tabaqāt al-luġawīyīn wa-l-nuḥāh*, vol. V, ed. M. Ibrāhīm, Ṭubī'a bi-maṭba'āt 'isā al-bābī al-ḥalabī, al-Qāhira 1964, 414-415.

12. Al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāh*, 205⁹, segnala che per Abū Ishāq la città di partenza dall'Egitto fu Baġdād, forse motivo della *nisba* al-Baġdādī. Si può presumere che Abū Ishāq al-Baġdādī abbia vissuto a Baġdād per un periodo più o meno lungo: questo sia perché un suo allievo, al-Zaġġāġ, è nato e morto in quella stessa città, sia perché l'incontro avvenuto con al-Fārābī menzionato nelle *Note* è avvenuto quasi certamente lì.

13. Che l'umile supplice erri nella parola, che la saliva lo soffochi e che gli manchi il fiato per la tensione di fronte al nostro sire, è affatto strano. | Tra eloquenza e balbuzie, fu incomprensibile capir la [sua] reverenza pel nostro sire. | Non c'è da meravigliarsi per un difetto di pronunzia, è per timore di ch'ignoranza! | Questo il mio augurio al nostro sire, dal Signore dell'umanità si tramanda il migliore. | Prosperi e senz'affanno siano i suoi giorni, lieto e sereno sia il suo regno! Yāqūt, *Mu'ġam al-udabā'*, 87¹³⁻¹⁷; al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwāh*, 206⁶⁻¹⁰; al-Ṣafadī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, 25²¹⁻²⁶; al-Suyūṭī, *Buġyat al-wu'āh*, 415³⁻⁷.

946 e il 967. A seguito di tale improvvisazione, Kāfūr ne riconobbe il potenziale e lo rese ricco nel commercio di legname, mestiere che poi passò ai propri discendenti.¹⁴

Il proemio da lui apposto allo scritto farabiano, che anticipa il consueto «qāla Abū Naṣr», racconta del suo profondo e sincero desiderio di conoscere i segreti dell'astrologia. Pur dedicandosi allo studio appassionato dei libri antichi e nuovi non riusciva a trovare ciò che stava cercando e fu pervaso da un senso di delusione e insoddisfazione tale che la sua iniziale e incondizionata convinzione nelle verità dell'astrologia cominciò a vacillare. Questo finché non si combinò per lui un incontro con il celebre filosofo Abū Naṣr al-Fārābī al-Ṭarḥānī¹⁵ che lo illuminò sulla vera essenza della disciplina, sul pensiero degli antichi, «su ciò che è accessibile e inaccessibile alle predizioni astrologiche» e su quali elementi fosse opportuno accogliere e quali respingere. Un giorno il filosofo gli mostrò degli appunti di argomento astrologico che aveva tenuto da parte per un tempo in cui li avrebbe potuti ordinare in un libro o in un'epistola. Abū Ishāq li ricopiò¹⁶ e, dopo aver meditato sulle

14. Al-Qiftī, *Imbāh al-ruwāh*, 205⁹-206².

15. Interessante notare come in quest'opera 'al-Ṭarḥānī' sia riportato in forma di *nisba*, dato che accanto al nome di al-Fārābī si legge più frequentemente 'Ibn Ṭarḥān'. Riguardo l'ascendenza genealogica di al-Fārābī, in verità, i dubbi non mancano: i nomi del nonno e del bisnonno sono differentemente trasmessi dalle fonti. Il fatto che qui sia riportata la *nisba* 'al-Ṭarḥānī', suggerisce che 'Ṭarḥān' non fosse necessariamente il nome del nonno o del bisnonno, ma anche di un parente più lontano o, in alternativa, indicare il luogo d'origine della famiglia. Secondo D. Janos si tratta certamente dell'arabizzazione di un nome turco e, a qualsiasi membro della famiglia di al-Fārābī appartenga, fa riferimento alla sua origine in Transoxiana. Cfr. D. Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and studies, 85), 12, nota 4; D. Gutas, *Fārābī*, in *Encyclopædia Iranica, Online Edition* <http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i> consultata il 02.02.2020. Cfr. inoltre Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 263⁹ e Ibn Abī Uṣaybī'a, *Uyūn*, 603⁴ che lo indicano come nome del bisnonno; al-Qiftī, *Tārīḥ*, 277⁹; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'ḡān wa-anbā' al-zamān*, vol. v, ed. I. 'Abbās, Dār al-ṭaqāfa, Bayrūt 1968-1972, 153⁵ e al-Ṣafādī, *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*, 102⁷ che lo indicano come nome del nonno. Al-Ṣafādī aggiunge l'ulteriore discrepanza che in Ibn Ḥallikān 'Ṭarḥān' indica invece il nome del padre.

16. T.-A. Druart scrive: «Comme il s'agit de souvenirs d'une conversation avec Fārābī et non d'un traité écrit par Fārābī lui-même, l'exposé ne suit pas toujours un ordre logique et reflète un peu le décousu d'une conversation à bâtons rompus». Si tratta, più che di memorie di una conversazione, di note e appunti personali di

parole del maestro, riuscì finalmente a trovare una cura ai propri affanni.

Come anticipato dal proemio, non si tratta di un testo sistematico, ma di una raccolta di appunti sparsi, di “fogli di brutta” scritti con l'intenzione di essere successivamente rielaborati. Le *Note* ci sono giunte, infatti, in forma di trenta brevi capitoli che non seguono sempre un ordine logico e sono prive della coesione e della metodicità proprie di un trattato. Trattandosi di un'opera di difficile comprensione se letta singolarmente, sia per la struttura sia per il contenuto, essa deve essere inclusa nella più ampia produzione scritta del Secondo Maestro.

La natura frammentaria e non definitiva del testo è qualcosa che di certo complica, ma che anche affascina, in egual misura: vi è la possibilità di studiare delle annotazioni, taglienti, concise e spesso per nulla edulcorate del celebre filosofo, incentrate soprattutto sulla parte *falsa*, e in certi casi assurda, dell'astrologia. Al-Fārābī sembra preoccuparsi più di mettere in ridicolo la parte congetturale di questo sapere e di tracciare con decisione ciò che gli è inaccessibile, piuttosto che formulare elaborazioni teoriche concernenti la parte *vera* di questa scienza.

al-Fārābī, copiati da al-Nağirmī in un momento successivo al dibattito tra i due. Cfr. T.-A. Druart, *Astronomie et astrologie selon Fārābī*, «Bull. Philos. méd.», 20 (1978), 43-47, 46.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ¹⁷

نكت¹⁸ ابي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

قال أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله البغدادي كنت شديد الحرص على معرفة الأحكام النجومية، صادق الرغبة في اقتناء علمها، كثير السعي في طلبها، مدمن النظر في الكتب المؤلفة فيها، مشغولاً مسهراً¹⁹ بها، واثقاً بصحتها، غير شاك في أن الذي يعرض فيها من الخطأ إنما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج إليه فيها، وقلة عناية الحساب وأصحاب الأرصاد ومتخذي الآلات فيما يتعاطونه منها. وأنه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع، وجد الاتفاق في جميع ما ذكر؛ وصحت الأحكام، وانتفع بتقدمة المعرفة فيها، وأحاط العلم بالكائنات المستقبلية، وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات. هذا كان اعتقادي مدة من الزمان <مع ما> كنت أحكمه طول تلك المدة من أمر الحساب، وأبحث عنه من حال الأرصاد وأطلبه من جيد الآلات. وأجرت جميعها في الضمائر البدئات؛ فما أزد من الإصابة إلا بعداً، ومن المطلوب إلا آياساً، إلى أن سحرت وارتبت فيه. وعظفت على كتب الأوائل أفقتها لأجد فيها ما لعله يكون لي فيها شفاء عما أنا فيه. فوجدت كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلواً منها، وأقاولهم غير معنية بها ولا مصروفة نحوها. فصار اليقين الذي كان معي شكاً، والاعتقاد ظناً، والثقة تهمة، والإخلاص ريباً. فلما تمدت بي الأيام، وتناولت المدة؛ وأنا على السبيل الذي ذكرته. اتفق لي لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الطرخاني، فشكوت إليه حالي تلك، وعرفته صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا العلم، ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح، وسألته أن يكشف لي عما صح له من ذلك، وتبين ما أتضح له من مذهب الحكماء الأولين. فأجابني إلى ما التمسته، وجعل يقفني على أصل أصل، وقانون قانون، مما به أصل إلى كنهه وحقيقته ويجاريني وأجاره، ويراجعني وأراجعه في ذلك الباب. فلما كان ذات يوم اخرج إلي جزءاً بخطه وكان فيه فصول وتذاكير كأنه كان يجمعها لوقت يتفرغ له فيؤلفها يتخذها كتاباً أو رسالة كعادته. فانسخت ما فيه، وتأملته فصادفت منه المراد، ووقفت على كنهه المطلوب الذي كنت تعبت فيه، وخفت على قلبي مؤنة الوسواس الذي لم أكن انفك عنه <منه> قديماً، ووضح لي السبيل إلى الممكن والممتنع من الأحكام النجومية. وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزء كتبها لك لتأملها إن <نشطت> لذلك.

§ ١ قال أبو نصر: فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث؛ إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذي فيه، سواء كان ذلك منتظراً أو محتضراً. أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه، فكالعلوم الشرعية والصناعات المحتاج إليها في زمان زمان، وعند قوم

17. L'edizione del testo è quella a cura di Ḡ. al-Yāsīn (Y); in nota sono segnalate le lezioni desunte dall'edizione di Dieterici (D).

18. مقالة: D: نكت Y

19. مشهراً: D: مسهراً Y

قوم، وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة. وأما ما يفضل على غيره بشرف موضوعه فكعلم النجوم. وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها، أو الإثنين منها في علم واحد كالعالم الإلهي.

٥٢ قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد؛ فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو؛ وذلك إما لتقصير ونقص يكونان في طبيعه، فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم، وإما لأنه لم يبلغ ما يعاند الذي عنده، وإما لفضيلة المستنبتين له والمتمسكين به، وإما لكثرةهم، وإما لحرص الإنسان على نيل ما يرجو أن يحصل من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه؛ لو صح وتحقق، وإما لاجتماع أكثر هذه الأسباب فيه. وقد يخرج مثل هذا الظن الإنسان إلى قبول ما ليس بكل على أنه كلي، وما ليس بمنتهج من القياسات على أنه منتج، وما ليس ببرهان على أنه برهان.

٥٣ إذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لأحدهما؛ فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر، وذلك لا يصح في كل متشابهين؛ إذ التشابه قد يكون بعرض من الأعراض، وقد يكون بالذات. والقياس الذي يتركب في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين؛ مثال ذلك: الإنسان مشاء، والإنسان حيوان؛ فالمشاء حيوان! والفرس شبيه بالإنسان في أنه مشاء، فهو أيضاً حيوان. وهذا لا يصح في جميع المواضع؛ إذ القنفذ²⁰ أبيض وهو حيوان، والإسفيداج أبيض لكنه ليس بحيوان.

٥٤ أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد؛ كالحرارة عن النار وعن الشمس؛ توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما، وكذلك سائر ما أشبههما. والنوع الآخر أمور اتفافية ليست لها أسباب معلومة؛ كموت إنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو عند غروبها. فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه. وكل أمر هو من الأمور الاتفافية؛ فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. والأجرام العلوية علل وأسباب لتلك، وليست بعلى وأسباب لهذه.

٥٥ لو لم يكن في العالم أمور اتفافية ليست لها أسباب معلومة، لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام البتة، لا في الشرعيات ولا في السياسات؛ لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لغده ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما عني رئيس بمرؤوسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف. إذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون؛ ثم سعى سعياً فهو عابت أحمق يتكلف ما يعلم أنه لا ينتفع به.

§٦ كل ما يمكن أن يُعلم أو يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصّلة؛ وإن عاقت عنه عوائق أو تراخَتْ به المدّة. وأمّا ما لا يمكن أن تكون به تقدمة معرفة؛ فذلك الذي لا يربحى الوقوف عليه إلا بعد وجوده.

§٧ الأمور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان ليس أحدهما أولى من الآخر؛ لا يوجد عليها قياس البتّة، إذ القياس إنما توجد له نتيجة واحدة فقط؛ إمّا موجبة وإمّا سالبة. وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً؛ لأنّه إنّما يُحتاج إلى القياس ليفيد علماً بوجود الشيء فقط أو لا وجوده من غير أن يميل بالذهن إلى طرفي النقيض جميعاً بعد وجود القياس. إذ الإنسان من أول الأمر واقفٌ بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده، غير محصّلٍ أحدهما، فأبى فكرٍ أو قولٍ لا يحصل أحد طرفي النقيض ولا ينفي الآخر فهو هَدْرٌ باطل.

§٨ التجارب إنّما يُنتفع بها في الأمور الممكنة على الأكثر؛ فأما الممكنة في النُدرة والممكنة على التساوي فإنّه لا منفعة للتجربة فيها. وكذلك الرويّة وأخذ التأمّيب والاستعداد إنّما يُنتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره. وأمّا الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما أنّ الرويّة والاستعداد والتأمّيب والتجربة لا تُستعمل فيهما، وكلّ من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل. وأمّا الحزم فقد يُنتفع به في الأمور الممكنة في النُدرة والتي على التساوي.

§٩ قد يُظنّ بالأفعال والآثار الطبيعية أنّها ضروريةٌ كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك. لكنها ممكنةٌ على الأكثر؛ لأجل أنّ الفعل إنّما يحصل باجتماع مَعينين: أحدهما تهبُّ الفاعل للتأثير، والآخر تهبُّ المنفعل للقبول، فحينما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعلٌ ولا أثر البتّة. كما أنّ النار وإن كانت محرقة، فإنّها متى ما لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق لم يحصل الاحتراق، وكذلك الأمر في سائر ما أشبههما. وكلّما كان التهبُّ في الفاعل والقابل جميعاً أتمّ كان الفعل أكمل. ولولا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية.

§١٠ لما كانت الأمور الممكنة مجهولة؛ سُمي كلّ مجهولٍ ممكناً وليس الأمر كذلك؛ إذ العكس في هذه القضية غير صحيح على المساواة، لكنه على جهة انحصار والعموم. فإنّ كلّ ممكنٍ مجهولٍ وليس كلّ مجهولٍ ممكناً. ولأجل الظنّ السابق إلى الوهم أنّ المجهول ممكن؛ صار الممكن يُقال بخوين: أحدهما ما هو ممكنٌ في ذاته، والآخر ما هو ممكنٌ بالإضافة إلى من يجمله. وصار هذا المعنى سبباً لعاطفٍ عظيمٍ وتخليطٍ مضرٍ حتى أنّ أكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول، ولا يعرفون طبيعة الممكن.

§١١ إنّ أكثر الناس الذين لا حنكة لهم لمّا وجدوا أموراً مجهولةً بحثوا عنها، وطلبوا علمها، وتفرّقوا عن أسبابها حتى توصلوا إلى معرفتها وصارت لهم معلومة، فأحسنوا الظنّ بما هو ممكن بطبعه، وظنّوا أنّه إنّما يجهلونه لقصورهم عن إدراك سببه وإنه سيوصل إلى معرفته بنوع من البحث والتفتيش، ولمّ

يعلموا أنَّ الأمر في طبيعته ممتنعٌ لأنَّ يكون به تقدمه معرفة البتةً بجهةٍ من الجهات، إذ هو ممكن الطبيعة، وما هو ممكنٌ فهو بطبعه غير محصلٍ ولا محكومٍ عليه بوجوده أو لا وجوده.

١٢ § الأسماء المشتركة قد تصير سبباً للأغلوطات العظيمة، فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها في الاسم مع ما ويصدق عليه ذلك الحكم؛ كالأحكام النجومية؛ فإنَّ قولنا الأحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورة كالحسابات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف، ولما هي منسوبة إليها بالظنِّ والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان، وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع، وإتما اشتراكها في الاسم فقط. فإنَّ من عرف بعض أجرام²¹ الكواكب وأبعادها ونطق بذلك، فقد يقال إنه حكمٌ بحكمٍ نجومى؛ وذلك داخلٌ في جملة الضروريات إذ وجوده أبداً كذلك. ومن عرف أنَّ كوكباً من الكواكب كالشمس مثلاً إذا حاذى مكاناً من الأمكنة فإنه يُسخن ذلك المكان إن لم يكن هناك مانعٌ من جهة قابل السخونة؛ ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكمٍ نجومى، وهو داخلٌ في جملة المسكات على الأكثر، ومن ظنَّ أنَّ الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني إستغنى²² بعض الناس، أو حدث به حادثٌ؛ ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكمٍ نجومى، وهو داخلٌ في جملة الأمور الظنية والإستحسانية والحسبانية. وطبيعة كلِّ حكمٍ من هذه الأحكام مخالفة للطبيعة الباقية، فاشتراكها إتما هو في الإسم فقط. وكذلك قد يلتبس ويشبه الأمر فيها على أكثر الناس، إذ هم غير مُحسِّنين ولا متدبرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية؛ أعني الضرورية البرهانية.

١٣ § مشاهدات الأجرام المضبئة العلوية مؤثرة في الأجرام السُّفلية بحسب قبول هذه منها؛ كما يظهر من حرارة ضوء الشمس، وكسْف ضوء القمر، وضوء الزُّهرة وما يظهر من فعلها إتما هو بتوسط أضوائها المشبوبة لا غير.

١٤ § القدماء مختلفون في الأجرام العلوية؛ هل هي بذواتها مضبئة أم لا؟ فبعضهم قالوا ليس في العالم جُرمٌ مضبئٌ بذاته سوى الشمس، وكل ما سواها من الكواكب يستضيء منها، واستدلوا على صحَّة قولهم بالقمر والزُّهرة، فإنَّهما يكسِفان الشمس حيث يمرَّان فيما بينها وبين البصر. وبعضهم قالوا إنَّ جميع الكواكب الثابتة مضبئةٌ بذواتها، وإنَّ السَّيارة مستضبةٌ من الشمس، فعلى أيِّ هاتين الجهتين كانت، فإنَّ تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع.

١٥ § معلومٌ أنَّ الكواكب متى استجمعت أنوارها مع ضوء الشمس على جسمٍ من الأجسام السُّفلية أثرت فيها أثراً مخالفاً لما يؤثّر عند انفرادها عنه، وذلك مختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف والأزيد والأنقص؛ وبمقدار تهيؤ ذلك الجسم في الأزمنة المختلفة لقبول ذلك الأثر؛ فإنَّ بين الأجسام

Y أحكام: D: أجرام 21.

Y استغنى: D: إستغنى 22.

تفاوتاً في القبول. وهذه هي الخواص التي هي موجودة وفاعلة، وإن كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء.

١٦ § العلل والأسباب إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة، فالقريبة معلومة مُدركة مضبوطة على أكثر الأمور، وذلك مثل حيي الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. والبعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مُدركة مضبوطة، وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلئ ضوءاً ويسامت بحراً، فيمتد فيسقي الأرض فينبت الكلاء؛ فيرتعها الحيوان فيسمن فيريح عليها الإنسان فيستغني، وكذلك ما أشبهها.

١٧ § لا يُستكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً فلا تُضبط لبعدها، فيُظن بتلك الأمور أنها اتفاقية وأنها من حيز الممكن المجهول؛ مثل أن تسامت الشمس بعض الأماكن الندية فترتفع عنها بخارات كثيرة فينبعث منها سخائب، وتمطر عنها أمطار، وتكرر بها أهوية فتتعضن بها أبدان فتعطب، فيريتهم أقوام فيستفنون.²³ غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء²⁴ هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل فأل أو عيافة أو استخراج حساب أو مناسبة بين أجسام أو أعراض؛ فهو مدّج ما لا يدعن له عقل صحيح البتة.

١٨ § أمور العالم وأحوال الإنسان فيها كثيرة، وهي مختلفة؛ فمنها خيرٌ ومنها شرٌّ، ومنها محبوبٌ ومنها مكروهٌ، ومنها جميلٌ ومنها قبيحٌ، ومنها نافعٌ ومنها ضارٌّ. فأبى واضع وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم مثل حركات البهائم أو أصوات الطيور أو كلمات مسطورة أو فصوص معمولة أو سهام منشورة أو أسام مذكورة أو حركة من حركات النجوم أو ما أشبه ذلك مما فيه كثرة؛ فإنه قد يصادف عن تلك الأحوال وبين ما وضع مما ذكر أنه كثرة مناسبة يقيس بها بين هذه وبين تلك. ثم قد يتفق فيها أشياء تُعجب الناظر فيها والمتأمل لها؛ إلا أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل أن يعتمدهم؛ وإنما هو اتفاق يركن إليه من كان في عقله ضعفاً إما ذاتي وإما عرضي. فالذاتي هو ما يكون في الإنسان الفتي الذي لا تجارب معه؛ إما لصغر سنه وإما لغباوة طبعه. والعرضي هو ما يكون للإنسان عندما تغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مُفرطة، أو غضبٍ مُفرط، أو حزنٍ أو خوفٍ أو طربٍ، أو ما أشبه ذلك.

١٩ § مزية حركات الأجرام العلوية والمناسبات التي بينها على ما سوى ذلك من أصوات الطير وحركات البهائم وخطوط الأكتاف وجداول الأكتف واختلاجات الأعضاء وسائر ما يتفائل ويتطير بها ومنها إتما >هي< بمعنيين اثنين أحدهما هو أن تلك الأجرام هي مؤثرة في الأجسام²⁵ السفلية بكيفياتها،

٢٣ Y فيستفنون D: فيستفنون.

٢٤ Y استغناء D: استغناء.

٢٥ Y الأجرام D: الأجسام.

فهي لذلك مظنونٌ بها أنها مؤثرةٌ أيضاً باتّصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيوبتها وتقاربها وتباعدها. والآخر أنها ثابتةٌ بسيطةٌ شريفةٌ بعيدةٌ عن الفسادات.

٥٢٠ لیت شعري لما وجدتُ النغمَ التأليفيةَ بعضها متنافرةً وبعضها متلائمةٌ وبعضها أشدّ ملائمةً وبعضها أشدّ متنافرةً، فما الذي يوجب أن لا يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب في العدد تلك النغمَ أيضاً؛ حالها في المساعد والمناحس. كذلك مع ما هو من المتفق عليه أن تلك الدرجات وتلك البروج إنما هي بالوضع لا بالطبع، وليس هناك البتة تغيّرٌ وتحالفٌ طبيعي.

٥٢١ أُرِّدُ تعلمُ أنَّ الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال، التي تقال في مطالع البروج، إنما هي بالإضافة إلى أماكن بأعيانها ولأجلها تلك الأماكن؛ لا أنها في أنفسها ذات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان، وسائر ما أشبهها. فإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يوجب أن تكون دلالاتها على الأجرام السفلية، من الحيوان والنبات، بحسب تلك التأثيرات التي قيلت فيها! وإن صحَّ ذلك في ذواتها، فهو يوجب شيئاً غير ما هو داخلٌ في التأثيرات الداخلة في باب «كيف».

٥٢٢ من أعجب العجائب أن يمرَّ القمر فيما بين البصر من أناسٍ بأعيانهم في موضعٍ من المواضع فيستمرَّ بجرمه عنهم ضوء الشمس؛ وهو الذي يُسمى الكسوف، فيموت لذلك ملكٌ من ملوك الأرض! ولو صحَّ هذا الحكم واطرد لوجب أن كل إنسان، أو أي جسمٍ كان، إذا استترَّ بسحابٍ عن ضوء الشمس فإنه يموت لذلك ملكٌ من الملوك، أو يحدث في الأرض حادثٌ عظيمٌ! وذلك ما تنفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء!

٥٢٣ بعد ما اجتمع العلماء، وأولوا المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلةٍ للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة؛ وإن كان ما دعاهم إلى ذلك ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيمٍ في طريق القياس؛ إذ ليس كل ما أشبه شيئاً بعرضٍ من الأعراض فإنه يجب أن يكون شبيهاً به بطبع، وإن صدرَّ عن كل واحدٍ منهما ما يصدر عن الآخر.

٥٢٤ لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدم مثل المريحٍ دليلاً على القتال وإراقة الدماء؛ لوجب أن يكون كل ما لونه أحمر من الأجسام السفلية أيضاً دليلاً على ذلك، إذ هي أقرب منها وأشدّ ملائمةً. ولو وجب أن يكون كل ما كان حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع في الحوائج؛ لوجب أن يكون كل بطيء وكل سريع من الأجرام السفلية أدلَّ عليها؛ إذ هي أقرب منها وأشبه بها وأشدّ اتصالاً، وكذلك الأمر في سائرهما.

٥٢٥ ما أعمى بصر من نظر في أمر البروج؛ فلما وجد الحمل به يُبتدأ في تعديدها، حكم أنه يدل على راس الحيوان وخصوصاً الإنسان. ثم لما كان الثور يتلوه؛ حكم بأنه يدل على العنق والأكتاف، وكذلك إلى أن انتهى إلى الحوت حكم بأنه يدل على القدمين. اما كان ينبغي أن ينظر بعينه السجينة وعقله

المذهول إلى الحوت وهو متصل بالمثل، وإلى القدمين وهما غير متصلين بالرأس؛ فيعلم أن حكمه غير مطرد في ذلك إذ أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة، والبروج على الاستدارة، وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة. لكن من أعظم المصائب أن الضرورة تدعو إلى التفوه بمثل هذا الطعن الذي لا ندري هل الطعن أضعف أم المطعون! غير أن الشر يدفع بالشر. ولولا أن الاشتغال بأمثال هذه المقابلات والمعاندات مما يتعطل به الزمان؛ لأثبت منها جملة.

§٢٦ من حكم بأن زحل هو أبطأ الكواكب سيراً، والقمر أسرعها سيراً، لم لم يقبل الحكم >فيقول< إن زحل أسرعها سيراً؛ إذ مسافته أطول مسافات الكواكب السيارة سواها، والقمر أبطأها؛ إذ مسافته أقرب مسافات تلك!

§٢٧ هب أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الأمور والأحوال، على ما وضعه أصحاب الأحكام. فلم قالوا إن الأمور التي يراد أن تكون خفية مستورة ينبغي أن تتعاطها في وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر! أما علموا أن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم تلحقه زيادة ولا نقصان؛ وإنما ذلك بالقياس إلينا لا غير. وكذلك ما قالوه في الامتلاء والاستقلال، ومهما لم يلحقه في ذاته تغير؛ فما الذي يجب أن يلحق ذلك التغير ما هو دليل من الأمور على ما وضع!

§٢٨ لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لا حارة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء؛ فما معنى الاحتراق الذي ادّعوا في الكواكب التي تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلاً على الملوك والسلاطين؟ فلم لم يحكموا بأن الكواكب التي هي دليل على نوح من أنواع الناس؛ مثل عطارذ الذي وضعوه دليلاً على الكتبة أو على من يكون هو صاحب >طلعة ووجهة<؛ إذا قرب من الشمس أن يكون له تمكن من السلطان وقربة إليه وزلفي لكنهم جعلوا ذلك منحصراً!

§٢٩ من ظن أن هذه تجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها؛ فليعتمد إلى سائر ما وضع وليقابله وليحكم به مقلوباً في المواليذ والمسائل والتحاويل، فإن وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع على ما وضع، فليعلم أن ذلك ظن وحسبان واستحسان وغرور!

§٣٠ لم ير أحداً، وإن كان من الاشتهار بأحكام النجوم والإيمان بها واليقين فيها بغاية ليس وراثتها غاية، وهو يقطع أمراً مما يهمله لأجل حكم يحكم له به، وإن عاين في طالع مولده أو >سؤاله< جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول مثل إخراج مال أو ترك حزم في حرب وأخذ زاد في سفر، أو ما أشبه ذلك. وإذا كان الأمر على هذا السبيل؛ فما اشتغالهم بهذا الفن إلا لإحدى ثلاث؛ إما تفكه وولوج، وإما لتكسب وتشوق وتعبش به، وإما لحزم مفرط وعمل بما قيل إن كل مقول محدود منه. هذا آخر ما وجد من التداكير بخط أبي نصر؛ أثبتنا لنفسي، وكتبنا لك لتتأملها إن >نشطت< لذلك. والله الموفق لكل خير.

Nel nome di Dio, il Misericordioso, il Misericorde

NOTE DI ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ

SULLA VERITÀ E FALSITÀ DELL'ASTROLOGIA

Dice Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Abdallāh al-Baġdādī: «Era molto forte in me il desiderio di conoscere l’astrologia. Ero sincero nella volontà di acquisirne la scienza, la ricercavo con grande zelo ed ero votato allo studio dei suoi libri: me ne ero appassionato e, per essa, stavo sveglio la notte. Ero certo della sua veridicità e non avevo dubbi che ciò che di essa veniva esposto di errato non lo fosse che per l’incapacità scientifica degli studiosi di raggiungerci ciò di cui avevano bisogno, nonché per la scarsa attenzione degli aritmetici, degli astronomi matematici e di coloro che utilizzano strumenti in ciò che da essa ricavavano. Nel momento in cui gli ostacoli svaniranno, questi impedimenti cadranno e ci sarà accordo in tutto ciò che è stato menzionato; se ne correggeranno le previsioni, si beneficerà del dono del suo sapere, si conosceranno le cose future, si sveleranno le cose invisibili e si mostreranno quelle occulte. Questa, un tempo, era la mia convinzione <sulla base di quanto> in quel periodo padroneggiavo dell’aritmetica, di quanto cercavo nell’osservazione e pretendevo dai migliori strumenti. Mi applicavo con impegno in tutte le sue parti, nelle profondità come nei rudimenti, ma da questo studio non scaturì nulla se non un distacco e dall’obiettivo [non derivò] nulla se non una disperazione tale da stancarmi e dubitarne. Mi rivolsi allora ai libri degli antichi: li esaminai attentamente per trovarvi ciò che forse poteva essere, per me, una cura dallo stato in cui mi trovavo. Constatate che i libri dei saggi e dei custodi delle verità ne erano privi: i loro discorsi non erano né inerenti né versati nel metodo [astrologico]. Pertanto, la certezza che era in me si trasformò in dubbio, la convinzione in congettura, la fiducia in diffidenza e la fedeltà in sospetto. A lungo andare, col passare dei giorni, mentre mi trovavo nella situazione di cui ho parlato, si combinò per me un incontro con Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī al-Ṭarḥānī. Mi lamentai con lui della mia condizione, lo misi a conoscenza della sincerità del mio desiderio di indagare il valore di questa scienza, di discernere ciò che è vero da ciò che è falso e gli chiesi di svelarmi cosa c’è per lui di vero in [tutto] questo e di mostrarmi ciò che gli era chiaro del pensiero degli antichi. Egli rispose alle mie richieste e mi fece conoscere le vere fondamenta e il vero canone [dell’astrologia]: dalla sua origine alla sua essenza, alla sua verità. Su questo argomento si confrontava con me e io con lui, mi interrogava e io lo interrogavo. Un giorno tirò fuori per me un manoscritto di suo pugno che conteneva capitoli e annotazioni che pareva avesse raccolto per un tempo in cui avrebbe potuto dedicarsi per rilegarli e

renderli un libro, o un'epistola, come era sua consuetudine. Ricopiai ciò che vi era all'interno e ci meditai sopra: vi trovai ciò che stavo cercando e mi soffermai sulla vera natura dell'oggetto della ricerca per il quale avevo faticato. Il mio cuore si alleggerì dal peso del dubbio <da cui> in passato non riuscivo a liberarmi e mi illuminò la strada su ciò che è accessibile e ciò che è inaccessibile alle predizioni astrologiche. Questa è una copia del contenuto di quel manoscritto: l'ho trascritto in modo che tu possa meditarvi, se <vuoi avventurarti> in queste cose».

§1. *Abū Naṣr* disse: «L'eccellenza delle scienze e delle arti è solamente per una di tre [cose]: la nobiltà del soggetto, la profondità delle dimostrazioni, oppure l'ampiezza del beneficio che sta [in quella scienza o arte], sia questo futuro o già presente. Per quanto riguarda quella che eccelle sulle altre per l'ampiezza del suo beneficio, è come le scienze religiose o i mestieri necessari a ogni epoca e a ogni popolo. Mentre quella che eccelle sulle altre per la profondità delle dimostrazioni, è come la geometria. Per quanto riguarda, infine, quella che eccelle sulle altre per la nobiltà del soggetto, è come la scienza delle stelle. Tutte e tre, oppure due di queste, si possono raggruppare in una sola scienza: quella metafisica.

§2. L'uomo potrebbe avere buona opinione di una sola scienza: la considera, infatti, più grande, migliore, più saggia o più chiara di quanto sia in realtà. Questo o per un'incapacità e un difetto che si trovano nella sua natura – per questo motivo non riesce a cogliere la verità di questa scienza –; o perché non arriva a comprendere ciò che sostiene con ostinazione; o per l'eccellenza degli scopritori [di questa scienza] o di coloro che le sono affiliati; o per il loro grande numero; o per la brama che l'uomo ha di ottenere ciò che spera di ricavare da questa scienza, dalla sua grandiosa utilità e dal suo generale vantaggio – se vero e verificato –; oppure per il sommarsi, in essa, di più d'uno di questi motivi. Da una siffatta opinione dell'uomo si potrebbe arrivare ad accettare una parte per il tutto, come esito di sillogismi ciò che non lo è e come esito di dimostrazione ciò che, parimenti, non lo è.

§3. Se si trovano due cose simili e poi una terza si rivela essere causa di una delle due, allora sopraggiunge l'errore nello stabilire che essa sia causa anche dell'altra. Questo, infatti, non è vero per ogni due cose simili in quanto la somiglianza può essere per un accidente e può essere per essenza. L'analogia di cui si compone l'errore necessita di ciò che è stato menzionato, vale a dire di un sillogismo composto da due premesse, come questo: l'uomo cammina e l'uomo è un animale, allora il camminante è un animale. Il cavallo somiglia all'uomo poiché cammina, pertanto anch'esso

è un animale. Questo, però, non è vero in tutti i casi poiché se il riccio è bianco ed è un animale anche il gesso è bianco ma non è un animale.

§4. Le cose del mondo e le sue caratteristiche sono di due tipi: quelle che hanno delle cause grazie alle quali accadono ed esistono – per esempio il calore [emesso] dal fuoco o dal Sole che si trova nei corpi a essi vicini o adiacenti, e lo stesso vale anche per ciò che è simile a questi due – e quelle accidentali che non hanno delle cause note come la morte o la vita d'un uomo al sorgere o al tramontare del Sole. Ogni cosa che ha una causa nota è disposta in modo da essere conosciuta, determinata e fissata. Tuttavia, non vi è assolutamente alcun modo di conoscere, di determinare e di fissare una qualunque delle cose accidentali. I corpi celesti sono cause e ragioni delle prime, ma non sono cause e ragioni delle seconde.

§5. Se al mondo non vi fossero le cose accidentali, prive di cause note, allora svanirebbero la paura e la speranza e, nel caso svanissero, nelle questioni umane non vi sarebbe assolutamente alcun ordine né nelle cose religiose né in quelle politiche. Questo perché, se non vi fossero paura e speranza, nessuno farebbe niente per il suo domani: nessun sottoposto obbedirebbe al suo padrone e nessun padrone baderebbe al suo sottoposto; nessuno farebbe del bene al prossimo; nessuno obbedirebbe a Dio e nessuno compirebbe opere gentili. Colui che, infatti, fosse a conoscenza che tutto ciò che avverrà domani avverrà inevitabilmente, e si desse subito da fare, sarebbe uno stupido sciocco che si sobbarcherebbe ciò di cui sa di non poter trarre beneficio.

§6. Tutto ciò che può essere in qualche maniera conosciuto o compreso prima della sua esistenza è come le scienze sintetizzate [fino ad ora], sebbene intralciate o rallentate da ostacoli. Quanto a ciò per cui non vi può essere dono di conoscenza, invece, non c'è speranza venga colto se non dopo la sua esistenza.

§7. Tra le cose possibili il cui essere o non essere è alla pari non vi è maggiore possibilità dell'una rispetto all'altra (lett. una non è prima dell'altra). Ad esse non è applicabile alcun sillogismo dal momento che il sillogismo ha una sola conclusione, affermativa o negativa. Qualsiasi sillogismo che concluda qualcosa e anche il suo contrario non è utile al sapere: quest'ultimo, infatti, necessita del sillogismo esclusivamente per beneficiare della conoscenza dell'esistenza o della non esistenza di qualcosa senza volgere completamente il pensiero verso l'esatto contrario dopo il sillogismo. Se l'uomo, già dall'inizio, fosse bloccato con la sua mente tra l'esistenza e la non esistenza di qualcosa senza risolversi in una delle due, allora ogni pensiero o discorso che non si concluda con uno degli estremi, o non neghi l'altro, sarebbe una chiacchiera inutile.

§8. Si trae vantaggio dai dati empirici solo per le cose possibili perlopiù, mentre l'esperienza non ha utilità né per le cose possibili solo raramente né per le cose possibili [o impossibili] in egual misura. Allo stesso modo si trae vantaggio dalla riflessione, dalla prontezza operativa e dalla preparazione per il possibile perlopiù e non per altro. È chiaro, invece, che la riflessione, la preparazione, la prontezza e l'esperienza non si applicano alle cose necessarie e alle cose impossibili e chi è intenzionato a farlo non è sano di mente. Nelle cose raramente possibili e in quelle [possibili o impossibili] in egual misura, tuttavia, si trae beneficio dal rigore.

§9. Si potrebbe pensare che i fenomeni e gli effetti naturali siano necessari come il bruciare del fuoco, l'inumidire dell'acqua e il raffreddare della neve. Le cose, tuttavia, non stanno così. Sono, piuttosto, possibili perlopiù, dal momento che il fenomeno si verifica solo con la combinazione di due sensi: la predisposizione della causa all'effetto e la predisposizione del causato ad accettare [la causa]. Ogniquale volta questi due sensi non si combinano non si verifica in nessun modo né la causa né l'effetto. Accade, per esempio, al fuoco quando brucia: tutte le volte che non trova qualcosa che è predisposto a bruciare non si verifica la combustione. E la stessa cosa avviene per tutto ciò che è simile: quanto più la predisposizione della causa e dell'effetto è sincrona, tanto più la reazione è completa. Se, inoltre, nel causato non si verificasse un ostacolo, i fenomeni e gli effetti naturali sarebbero necessari.

§10. Quando le cose possibili sono sconosciute, ogni cosa sconosciuta è chiamata possibile. Le cose, tuttavia, non stanno così poiché, in questa proposizione, il contrario non è parimenti vero. Lo è, invece, [solo] in senso particolare o comune. Ogni cosa possibile, infatti, è sconosciuta, ma non ogni cosa sconosciuta è possibile. A causa dell'idea precedente secondo cui ciò che è sconosciuto è possibile, il possibile si può dire in due sensi: ciò che è possibile di per sé e ciò che è possibile in relazione a chi lo ignora. Quest'ultimo diventa motivo di grande errore e di una confusione così dannosa che la maggior parte delle persone non è in grado di distinguere ciò che è possibile da ciò che è sconosciuto e di conoscere la natura del possibile.

§11. La maggior parte delle persone prive di esperienza, quando si imbattono in cose sconosciute, le studiano, cercano di conoscerle e scavano nelle loro cause per arrivare a comprenderle e a renderle note. Sono fiduciose che questo sia possibile per natura e credono di ignorare [ciò che è sconosciuto] solo per una propria incapacità di coglierne la causa e che si arriverà a conoscerlo con un certo tipo di ricerca e di indagine. Non sanno, però, che ciò è inaccessibile per natura, dato che in esso non vi è

assolutamente alcuna possibilità di conoscenza in un qualunque aspetto. Se fosse possibile per natura, ciò che è possibile sarebbe incomprendibile per sua natura e non sarebbe determinabile né la sua esistenza né la sua non esistenza.

§12. I nomi omonimi possono essere motivo di clamorosi errori: per una loro omonimia con un certo nome, infatti, si stabilisce una cosa che in essi non sussiste sulla base di ciò che si confà a questo giudizio, come nel caso dell'astrologia. Quando diciamo, infatti, che i 'decreti delle stelle' sono omonimi con ciò che è necessario – come i calcoli e le misurazioni –, con ciò che è possibile perlopiù – come gli effetti propri di una qualità – e con ciò che si relaziona con loro attraverso la riflessione, l'elaborazione, l'approvazione, il miglioramento e il calcolo, queste nature sono, in realtà, differenti in sé e la loro comunanza è soltanto nel nome. Si potrebbe dire che chi conosce qualcosa dei corpi degli astri e delle loro distanze e si esprime su questi argomenti formuli un 'decreto astrale': questo rientrerebbe nell'insieme delle cose necessarie dal momento che il suo essere non può che essere tale. E chi conosce, invece, che quando uno degli astri – come il Sole – è vicino a un certo luogo lo scalda e che questi, a meno che non vi sia un ostacolo, ne accetta il calore, egli, nell'esprimere ciò, ha formulato un 'decreto astrale'. E questo rientrerebbe nell'insieme delle cose possibili perlopiù. Infine, chi congetture che, qualora l'astro X sia in congiunzione o in aspetto con l'astro Y, muoiano delle persone o capitino loro un grave incidente, nell'esprimere ciò ha formulato, anche in questo caso, un 'decreto astrale'. E questo rientrerebbe nell'insieme di quelle cose congetture, approvate e calcolate. La natura di ciascuno di questi giudizi è differente rispetto alla natura dell'altro: la loro comunanza è soltanto nominale. In questo modo le cose possono essere travisate e confuse dalla maggioranza delle persone se inesperte, impreparate e in disaccordo sulle vere conoscenze, vale a dire quelle necessarie e dimostrative.

§13. L'apparizione dei corpi celesti luminosi influenza i corpi terrestri a seconda della loro suscettibilità nei confronti di questi, come è desumibile dal calore della luce del Sole, dall'eclissi della luce della Luna e dalla luce di Venere. Ciò che è desumibile dal loro effetto non è che per la mediazione delle loro luci calde.

§14. Gli antichi hanno pareri discordanti a proposito dei corpi celesti: sono luminosi di per sé oppure no? Alcuni sostengono che nel cosmo non vi sia alcun corpo luminoso di per sé eccetto il Sole, mentre tutti gli altri astri sono illuminati da questo. Hanno acquisito la correttezza della loro posizione dalla Luna e da Venere: questi due, infatti, oscurano il Sole quando

si frappongono tra quest'ultimo e la vista. Altri, invece, sostengono che la maggior parte delle stelle fisse siano luminose di per sé e che i pianeti siano illuminati dal Sole. Quale delle due sia la direzione [corretta], il loro effetto per mediazione delle loro luci, proprie o acquisite, non è né condannato né respinto.

§15. È cosa nota che quando gli astri convogliano i propri fasci luminosi con la luce solare su un qualsivoglia corpo terrestre provocano su di esso un effetto diverso rispetto all'influenza di quando sono separati da essa (*scil.* la luce solare). Questo [effetto] è differente ora nel più ora nel meno, ora nel più intenso ora nel più debole, ora nella maggiore ora nella minore [presenza], ma anche a seconda della predisposizione di quel corpo ad accettare questo effetto in tempi diversi. In verità, quanto alla suscettibilità, fra i corpi vi sono delle differenze. Queste sono le caratteristiche che esistono e che sono in atto, pur essendo inaccurate nelle loro misurazioni e forme in termini di approfondimento ed esaustività.

§16. Le cause e le ragioni o sono vicine o sono lontane. Quelle vicine sono conosciute con precisione ed esatte nella maggior parte dei fenomeni, quali, per esempio, il riscaldamento dell'aria per la diffusione dei raggi del Sole in essa. Per quanto riguarda quelle lontane ci si potrebbe accordare nel renderle note, conosciute ed esatte, sebbene possano essere sconosciute. Fra quelle esatte e conosciute vi è la Luna che, riempiendosi di luce e stando allo zenit rispetto al mare, si espande e irriga la terra: in questo modo la vegetazione cresce, l'animale pascola e ingrassa, quindi l'uomo ne trae giovamento e si arricchisce, e così via.

§17. Non è un mistero che al mondo accadano cose che hanno cause molto lontane. Esse, infatti, non vengono colte per la loro lontananza e si pensa che siano accidentali e che appartengano alla sfera dello sconosciuto possibile. Come quando il Sole sta allo zenit rispetto ad alcuni luoghi umidi: qui si alzano molti vapori, si addensano nubi da cui scendono le piogge e da cui sferzano i venti, i corpi vanno in putrefazione, si decompongono, i popoli li compiangono e a loro volta si estinguono. Vi è, però, chi sostiene possa esserci un modo per conoscere il tempo dell'estinzione di quel popolo, la sua longevità e la sua direzione senza seguire la via che ho menzionato ma attraverso il presagio, il pronostico, il risultato di un calcolo o la relazione tra corpi o accidenti: chi fa questo è un ciarlatano che una mente sana non asseconderebbe mai.

§18. Le cose del mondo e gli stati dell'uomo sono molteplici e vari. Di questi, alcuni sono buoni e altri cattivi, alcuni amati e altri odiati, alcuni belli e altri brutti, alcuni utili e altri dannosi. Pertanto una persona qual-

siasi, rispetto alla molteplicità delle proprie azioni, descrive molte delle cose del mondo, come i movimenti delle bestie, i cinguettii degli uccelli, le parole scritte, le pietre lavorate, le frecce scoccate, i nomi noti, o un qualsivoglia movimento degli astri o cose simili di cui vi è molteplicità. Quanto a queglii stati e a ciò che – tra quello che è stato menzionato come molteplice – viene descritto, può capitare che vi sia un rapporto attraverso cui porre in analogia questi e quelli (*scil.* le cose del mondo e gli stati dell'uomo). In seguito, su di essi si possono concordare cose che sorprendano chi li guarda e chi li contempla. Ciononostante, colui che è dotato di intelletto non deve assumerli [come veri] né per necessità né per obbligo, ma solo come un accordo su cui confida chi ha un difetto mentale, che sia per essenza o per accidente. Il difetto per essenza è proprio del fanciullo che non ha esperienza, o per la sua giovane età oppure per stupidità propria. Quello per accidente è proprio dell'uomo nel momento in cui lo sopraffanno dolori psicologici quali il desiderio ossessivo, la rabbia eccessiva, la depressione, la paura, l'euforia e così via.

§19. La natura dei movimenti dei corpi celesti e i rapporti tra di loro – ponendo questo allo stesso livello dei cinguettii d'uccello, dei movimenti del bestiame, delle linee degli omoplati, dei segni dei palmi, del tremito degli arti, e di tutto ciò da cui si trae buon auspicio e di ciò che deriva da e per mezzo di questo – sono in due sensi: il primo è che quei corpi influenzino i corpi terrestri con le loro qualità, e per questo si ritiene influiscano anche attraverso le loro congiunzioni e le loro separazioni, il loro sorgere e il loro tramontare, il loro avvicinarsi e il loro allontanarsi; il secondo è che essi siano fissi, semplici, nobili e lontani dalla corruzione.

§20. Dal momento che tra le composizioni melodiche alcune sono dissonanti e altre consonanti, altre ancora più consonanti e altre ancora più dissonanti, mi piacerebbe sapere: perché non dovrebbe esserci corrispondenza anche tra le gradazioni degli stati degli astri e il numero di quelle melodie nei loro stati fortunati e sfortunati? C'è accordo sul fatto che quelle gradazioni e quei segni zodiacali esistano solo per artificio e non per natura: in questo caso non c'è assolutamente alcun cambiamento e alcuna discordanza naturale.

§21. Non sai forse che la linea retta e curva, l'incompletezza e la completezza che si dicono del levarsi delle costellazioni esistono solo in relazione alla specificità dei luoghi e in virtù di queglii stessi luoghi? [Il levarsi] non è di per sé né curvo né retto, né completo né incompleto, e così via. Se le cose stessero così – rispetto a quelle influenze di cui si è detto – quali dovrebbero essere i suoi segni rispetto ai corpi terrestri, agli animali e alle

piante? Se questo fosse vero per sua essenza, infatti, allora dovrebbe essere qualcosa di diverso da ciò che rientra tra gli effetti propri della qualità.

§22. Tra le cose più sorprendenti vi è che [se] la Luna passa davanti alla vista di determinate persone in una certa posizione e con il suo corpo celeste copre loro la luce del Sole – ciò che è chiamato eclissi –, allora uno dei re della terra muore! Se questo giudizio fosse vero e si mantenesse tale, sarebbe necessario che qualora un essere umano, o qualsiasi altro corpo, venisse sottratto alla luce del Sole dalle nubi, per questo motivo o morirebbe un re o sulla terra accadrebbe una grande catastrofe! E questo è ciò da cui starebbe alla larga la natura dei pazzi, cosa dire dei sani di mente!

§23. Dopo che i sapienti e coloro che conoscono le verità delle cose si sono accordati sul fatto che i corpi celesti non ammettono per essenza affezioni, generazioni e nemmeno eterogeneità nella loro natura, cosa induce gli astrologi a designare alcuni come forieri di sfortune e altri di fortune? Se ciò che li ha indotti a questo sono i loro colori e i loro movimenti lenti o veloci, questo non è corretto secondo il ragionamento: non è necessario, infatti, che tutto ciò che è simile a una cosa per un qualsivoglia accidente gli sia simile per natura e che dall'uno derivi ciò che deriva dall'altro.

§24. Nel caso in cui fosse necessario che tutto ciò che fra gli astri che ha un colore simile a quello del sangue – per esempio Marte – sia segno di combattimento e di spargimento di sangue, allora sarebbe necessario che tutto ciò che fra i corpi terrestri che è di colore rosso sia anch'esso segno di questo, dal momento che sono più vicini e più conformi rispetto agli astri. E nel caso in cui fosse necessario che tutto ciò che fra gli astri che ha un movimento veloce o lento sia segno di rallentamento e accelerazione nelle cose, allora anche fra i corpi terrestri sarebbe necessario che ogni cosa lenta e ogni cosa veloce indichi questo con più forza, dal momento che sono più vicini rispetto agli astri, più simili e congiunti, e lo stesso vale per tutto il resto.

§25. Com'è cieca la vista di chi bada ai segni zodiacali! Quando tra questi trova l'Ariete, comincia a metterli in ordine e stabilisce che quest'ultimo è segno della testa dell'animale, specialmente dell'uomo. Poi, quando lo segue il Toro, stabilisce che questo è segno del collo e delle spalle, e così via fino a terminare coi Pesci che stabilisce essere segno dei piedi. Dovrebbe vedere, invece, col suo occhio limitato e la sua mente confusa, che i Pesci sono legati all'Ariete ma che i piedi non sono legati alla testa. Quindi capirebbe che il suo giudizio su questo non è assoluto poiché le membra del corpo dell'animale sono posizionate in linea retta, mentre le costellazioni sono posizionate in linea circolare, e non c'è relazione tra ciò che è retto

e ciò che è circolare. Ma tra le disgrazie più grandi vi è quella di dover pronunciare questa contestazione di cui non sappiamo se è più debole la contestazione o chi viene contestato! [Sappiamo] solo che il male porta al male e che se non fosse per la distrazione in simili discorsi e le fissazioni con cui si perde tempo, non avrei dedicato loro neanche una frase.

§26. Chi giudica Saturno il più lento dei pianeti e la Luna il più veloce, per quale motivo non capovolge il giudizio <e sostiene> che Saturno sia il più veloce, dal momento che il suo tragitto è più lungo di quello degli altri pianeti, e che la Luna sia la più lenta, dal momento che, rispetto a questi ultimi, il suo tragitto è il più breve?

§27. Supponiamo che la Luna e tutti gli altri astri prefigurino questioni e situazioni, come hanno stabilito gli astrologi. Per quale motivo dicono che le questioni che si vogliono nascoste e velate si ottengono al momento della congiunzione degli astri, in virtù del dissolversi della luce lunare? Non sanno forse che la luce della Luna per sua condizione non si altera, che non la riguarda né la fase crescente né quella calante e che [tutto] ciò è solo in relazione a noi? Lo stesso vale anche per ciò che dicono a proposito della Luna piena e della Luna nuova: in queste due fasi non la tocca alcuna alterazione nell'essenza. Cosa, allora, dovrebbe conseguire questa alterazione? Qual è la prova di ciò che è stato stabilito?

§28. Dal momento che, secondo l'accordo dei sapienti, gli astri e il Sole non sono in sé né caldi né freddi, né umidi né secchi, quale è, allora, il significato del bruciare che presumono degli astri che si avvicinano al Sole? Come hanno stabilito che il Sole è segno dei re e dei sultani? Perché non credono che se gli astri che sono segno di una certa tipologia di persone – come Mercurio che si è stabilito essere segno degli scribi o di chi gode di alto rango e di considerazione – si avvicinasero al Sole, quelli riceveranno prestigio, vicinanza e piaggeria da parte del sultano ma hanno invece stabilito che questa è una sfortuna?

§29. Chiunque creda che queste siano le esperienze sulla base delle quali si trova che tali cose sono segni e testimonianze di questi astri, che si applichi al resto di ciò che è stato inventato [dagli astrologi] e che prenda l'opposto di ogni elemento e operi giudizi sulla base di quello – opposto com'è – a proposito del tema natale, delle interrogazioni e delle rivoluzioni [degli anni]! E se scoprisse che alcuni [dati] sono veri e che altri non lo sono nel modo in cui lo aveva prima inventato, allora capirebbe che tutto questo non è altro che un'ipotesi, una congettura, un'alternativa di comodo e un'illazione.

§30. Non si è mai visto nessuno che – sebbene sia celebre per le predizioni astrologiche, per la fedeltà e per l'insuperabile certezza che ripone in esse – abbia preso una decisione che lo riguardi sulla base di una predizione astrologica che gli è stata fatta, pur avendo esaminato l'oroscopo relativo alla propria nascita, o tutte le manifestazioni che indirizzano e su cui fare affidamento rispetto allo spendere beni, al rinunciare a una decisione in guerra o al portare con sé provviste in viaggio e così via. Se la questione si pone in questi termini, [gli astrologi] non si occuperebbero di quest'arte se non per una di tre [ragioni]: o per passatempo e passione, o per profitto, interesse e per procurarsi da vivere, oppure per eccessiva convinzione e per agire nel modo di cui si è detto. In verità, bisogna fare attenzione a ogni cosa detta».

Questa è l'ultima cosa trovata nelle note con la calligrafia di Abū Naṣr: l'ho accertata per me stesso e l'ho scritta per te, in modo che tu possa meditarvi, se <vuoi cimentarti> in questo.

E che Dio ti assista con ogni bene.

COMMENTO

Le *Note* di Abū Naṣr al-Fārābī si aprono con una chiara e schematica esposizione del paradigma epistemologico attraverso cui è opportuno disporre gerarchicamente le scienze e le arti (§I). Il rango di una scienza o di un'arte si stabilisce sulla base di uno, o più, di questi tre criteri: la nobiltà del soggetto (*šaraf al-mawdū'*), la profondità delle dimostrazioni (*istiqṣā' al-barāhīn*) e l'ampiezza del beneficio che può offrire (*'iẓam al-ḡadwā alladī fīhi*).²⁶

Partendo da quest'ultimo criterio epistemologico, quello dell'*utilità*, secondo al-Fārābī le scienze più utili sono quelle che apportano il contributo maggiore al perfezionamento dell'uomo: il raggiungimento della felicità terrena e ultraterrena, scopo ultimo dell'esistenza umana. Al-Fārābī spiega che la felicità in vita – la perfezione prima dell'uomo, il liberarsi dai vizi e l'agire virtuoso –, è *conditio sine qua non* della felicità ultima: la contemplazione delle forme pure e di Dio.²⁷ È interessante notare come in questa occa-

26. Una chiave di lettura dell'epistemologia e dell'ordinamento delle scienze secondo al-Fārābī è data in maniera più approfondita nel quarto capitolo del *Kitāb al-burhān*, un breve commento agli *Analitici Secondi* di Aristotele. Qui il filosofo presenta una struttura tripartita – dimostrandosi attento lettore di *Analitici Secondi*, I, 7 e I, 10 – dei tre elementi fondamentali di una scienza: il soggetto (*mawdū'*, corrispondente al genere soggiacente di Aristotele: τὸ γένος τὸ ὑποκειμενον), i principi della dimostrazione (*mabādī'*, ἀξιώματα) e gli elementi costitutivi dimostrati in quella scienza (*masā'il*, συμπέρασμα). Questo paradigma trova concreta applicazione nel suo *Catalogo delle scienze* (*Kitāb ihṣā' al-'ulūm*): la distinzione tra soggetto, metodo e scopo di ciascuna scienza va a comporre una struttura scientifica rigorosamente giustificata sul piano teorico ed epistemologico. Cfr. al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*, in *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, ed. M. al-Fahrī, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1987, 59-75; H. Eichner, *Al-Fārābī and Ibn Sīnā on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 21 (2010), 71-95; G. Endress, *The Defense of Reason: the Plea For Philosophy in the Religious Community*, «Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften», 6 (1990), 1-49, 16-23.

27. Al-Fārābī negli *Aforismi dell'uomo di stato* distingue due beni: il primo è quella felicità oltre la quale non vi è altra felicità da ricercare, il secondo sono tutti quegli atti utili a conseguirla; cfr. al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza'a (Selected Aphorism)*, ed. F.M. Naḡḡār, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1971, 71¹⁻²; 80¹³⁻¹⁶; 82¹⁰⁻¹⁹. Il filosofo scrive inoltre: «La felicità è il bene assoluto. Tutto ciò che è utile per conseguire e ottenere la felicità è pure esso bene, non in sé ma per quanto serve alla felicità», cfr. al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya (The Political Regime)*, ed. F.M. Naḡḡār, Kāṭulikiyya, Bayrūt 1964, 72¹⁵⁻¹⁶; trad. in al-Fārābī, *Scritti politici*, a cura di M. Campanini, UTET, Tori-

sione a fungere da rappresentanti di tale criterio siano, da un lato, i mestieri indispensabili per far fronte all'esigenza pratica comune ai popoli d'ogni epoca e, dall'altro, le scienze che trovano origine nella legge del Corano ('*ulūm al-ṣarī'a*), per esempio il diritto canonico (*fiqh*). Nel sistema epistemologico di al-Fārābī le scienze tipicamente islamiche, compresa la teologia dialettica ('*ilm al-kalām*), rientrano nel campo della scienza politica: è proprio questa, infatti, a occuparsi sia della distinzione tra la felicità che si crede erroneamente tale e quella che è veramente felicità (*fī l-ḥaqīqa sa'āda*), sia dei mezzi per raggiungerla tenendo in considerazione la sfera etico-pratica dell'uomo, inteso come singolo individuo e come animale sociale.²⁸ È da sottolineare come al-Fārābī, proponendo un sistema etico-pratico inclusivo della giurisprudenza islamica e delle pratiche mediante le quali si glorifica l'entità spirituale, abbia accolto senza alcuna difficoltà e anzi, dimostrandosi uomo del proprio tempo, i precetti coranici. Nelle *Note* il criterio dell'utilità delle scienze combina, in definitiva, l'esigenza pratica e l'esigenza spirituale volte a indirizzare la felicità di una concreta comunità politico-religiosa.

Il secondo criterio, la *profondità delle dimostrazioni*, si allaccia alla struttura logica di matrice aristotelica del filosofo che pone al centro l'uso del sillogismo.²⁹ La gerarchia delle scienze si può ordinare, infatti, a partire dalla natura delle premesse impiegate nelle dimostrazioni sillogistiche delle stesse e dalla corrispondenza tra i metodi dimostrativi e i gradi di assenso o di certezza ottenuti dalla mente umana.³⁰ In accordo con questa visione, il metodo per arrivare

no 2007, 329. Sulla felicità suprema autenticamente conforme alla sostanza dell'uomo, cfr. al-Fārābī, *L'epistola sull'intelletto*, traduzione, introduzione e note a cura di F. Lucchetta, Editrice Antenore, Padova 1974, 104, 136, nota 251; cfr. infine T.-A. Druart, *Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles*, «Doc. Stud. Trad. filos. med.», 8 (1997), 403-423.

28. Al-Fārābī, *Kitāb ilḥṣā' al-'ulūm*, ed. 'U. Amīn, Maṭba'at al-sa'āda Press, al-Qāhira 1931, 102 e ss.; al-Fārābī, *Kitāb al-milla wa-nuṣūṣ ūhrā* (*Book of religion and related texts*), ed. M. Mahdi, Dār al-Maṣriq (al-Maktaba al-kāṭūlikiyya), Bayrūt 1967, 52¹⁰⁻¹⁸; al-Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, in *The Philosophical Works*, ed. al-Yāsīn, 141⁹-142⁷.

29. Al-Fārābī, *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, ed. N. Rescher, University of Pittsburgh Press, London 1963, 35-41; 59 ss.

30. O. Bakar, *Classification of Knowledge in Islam. Study of Islamic Philosophies of Science*, Islamic Text Society, London 1998, 84. Cfr. inoltre D.L. Black, *Knowledge* ('ilm)

alla verità è più rigoroso in alcune scienze piuttosto che in altre. Al-Fārābī, seguendo il pensiero dominante dell'epoca,³¹ considera la geometria superiore a molte altre scienze: il rigore delle dimostrazioni geometriche, infatti, era generalmente considerato assoluto poiché prende le mosse dai principi primi (*mabādi' al-ūlā*).³²

Il criterio della *nobiltà del soggetto*, invece, fa riferimento alla gerarchia degli esseri (*marātib al-mawğūdāt*) e al loro differente grado di eccellenza nel sistema ontologico e cosmologico farabiano. Questo prende avvio dall'auto-intellezione del primo principio e si articola, digradando in termini di molteplicità, intelletto e causalità, sino al mondo sublunare.³³ Nell'ontologia di al-Fārābī, per come viene presentata nei trattati più maturi,³⁴ i corpi celesti (*ağsām al-'ulwiyya* o *samawiyya*) – il soggetto della scienza delle stelle – derivano necessariamente dall'attività di pensiero di ciascuna delle intelligenze separate da cui traggono le proprie sostanze³⁵ che sono composte da un'anima (*nafs*) e da un sostrato (*mawđū'*) immateriale.³⁶ Le sostanze celesti vengono descritte con un linguaggio analogico poiché composte da principi che possono essere para-

and Certitude (yaqīn) in *al-Fārābī's Epistemology*, «Arabic Sc. Philos.», 16 (2006), 11-45.

31. Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 47.

32. D.M. Dunlop, *al-Fārābī's Introductory Section on Logic*, «Islamic Quarterly», 2 (1955), 264-282, 276.

33. Al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' arā' ahl al-Madīna al-fāḍila)*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Clarendon Press, Oxford 1985, 94⁶-96¹⁴; al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 32²⁻¹¹.

34. Cfr. *supra* nota 33.

35. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 31¹³-32⁵; al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 100¹¹-104¹¹.

36. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 41³⁻⁶. È interessante notare come in questi scritti al-Fārābī si allontani da Aristotele e non faccia riferimento né alla natura semplice delle sfere né all'etere come sostanza perfettamente omogenea che pervade tutti i cieli, e ne sottolinei, invece, la natura composita. Tuttavia, esplorando la produzione scritta di al-Fārābī, emerge come il filosofo non abbia una posizione coerente rispetto alla materialità o immaterialità dei cieli: cfr. al-Fārābī, *L'epistola sull'intelletto*, ed. Lucchetta, 107 e la recensione di C. Martini Bonadeo al testo di D. Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, «Studia graeco-arabica», 4 (2014), 357-364, 363; per i casi in cui si fa riferimento alla materialità dei cieli e al quinto elemento, cfr. al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm*, 96⁷⁻¹¹; al-Fārābī, *Falsafat Aristūṭālīs (The Philosophy of Aristotle)*, ed. M. Mahdi, Dār mağallāt al-šī'r, Bayrūt 1961; trad. in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with an Introduction by M. Mahdi, The Free Press of Glencoe, New York 1962, 103-104.

gonati rispettivamente alla forma e alla materia sublunari,³⁷ ed è questa dualità a determinare il loro primo grado di imperfezione (*awwal marātib al-naqṣ*).³⁸ Nel sistema farabiano il sostrato di ciascun corpo celeste non può ricevere una forma, o un'anima, diversa da quella che ha, e non può neppure esserne privo poiché non è suscettibile di privazione ('*adam*');³⁹ quanto alle anime dei corpi celesti «sono più nobili, più perfette e più eccellenti delle anime delle specie animali che ci sono note, e ciò perché in nessun modo e in nessun tempo si trovano in potenza, ed anzi sono sempre in atto». ⁴⁰ L'attività di pensiero dei corpi celesti, tuttavia, non è un atto perfettamente semplice, ma è organizzata in un sistema triadico che, rispetto alle intelligenze separate, conferisce loro maggiore molteplicità. Ciascuna anima celeste pensa, infatti, (1) il primo principio (*al-awwal*), (2) l'essenza di quell'intelletto separato (*dāt al-mufāriq*) da cui è derivata per emanazione la sua esistenza e (3) la propria essenza (*dātahā*).⁴¹

I corpi celesti sono perciò ontologicamente collocati al di sotto della Causa Prima e delle cause seconde che sono assolutamente estranee a ogni specie di sostrato. Nelle *Note*, tuttavia, la scienza delle stelle (*'ilm al-nuḡūm*) soddisfa il criterio della nobiltà del soggetto poiché indaga i corpi più perfetti. I corpi celesti, infatti, hanno un solo e medesimo genere, il più nobile di sei generi, ma sono differenti per specie, e di ciascuna specie non è possibile contare numericamente più di un individuo.⁴² In virtù della nobiltà del

37. Al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 120⁹⁻¹¹; al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Naḡḡār, 41³⁻⁶; 53¹³.

38. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Naḡḡār, 53¹¹⁻¹³.

39. Al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 120¹¹-122¹.

40. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Naḡḡār, 33¹⁸-34³, trad. in al-Fārābī, *Scritti politici*, ed. Campanini, 292.

41. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Naḡḡār, 34⁹⁻¹⁰; al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 122²⁻¹⁵.

42. Al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 120⁴⁻⁸; nella *Città virtuosa* il filosofo prosegue con l'esempio del Sole, della Luna e delle stelle: la specie di ciascuno, infatti, conta un solo individuo per numero. Parimenti, nel *Libro sull'Uno e l'unità*, al-Fārābī introduce ciò che non ha compagno nel significato e nella quiddità: è sempre unico nella specie (e quindi nell'esistenza) il significato di «lunarità» (*al-qamariyya*) della Luna, o di «cosmicità» (*al-'ālamīyya*) del cosmo; cfr. al-Fārābī, *Al-wāḥid wa-l-waḥda*, ed. M. Mahdi, Les Editions Toubkal, Casablanca 1989, 56¹⁻⁴.

loro genere possiedono nella maniera più eccellente ciò che condividono con gli enti materiali: la nobiltà della forma, quella sferica; la migliore delle qualità visibili, la luminosità; e il più eccellente tra i movimenti, quello circolare e armonioso intorno alla Terra, risultato dell'ininterrotta contemplazione dei principi superiori.⁴³

In sintesi, il criterio epistemologico con cui al-Fārābī inaugura i propri appunti contro l'astrologia si può riassumere in quello etico-pratico, in quello metodologico e in quello ontologico, collocando, tra questi, la scienza delle stelle.

Sebbene alcuni preferiscano una scienza a un'altra (§2) e considerino ciò che vuole dimostrare come esito dei sillogismi anche se così non è – come avviene nel caso delle predizioni astrologiche –, la migliore di tutte le scienze è senz'altro la metafisica (§1). Essa, infatti, si trova all'apice del sistema delle scienze poiché le supera tutte in ciascuno dei tre criteri sopramenzionati. È superiore dal punto di vista ontologico in quanto indaga gli enti immateriali più alti nella scala dell'essere (le intelligenze e la Causa Prima) nonché ciò che è comune a tutti gli enti: l'essere in quanto essere.⁴⁴ Le scienze particolari, invece, si occupano solo di enti particolari (le melodie, i numeri, le linee ecc.). Nonostante la posizione eminente e trascendente, la metafisica è superiore anche in termini pratici e d'utilità in quanto la scienza etico-pratica o, in questo caso specifico, il dettato sciariatico, rimane fondamentalmente una scienza "prescrittiva": indica la via della felicità e del virtuoso agire ma non fornisce direttamente la vera felicità. La metafisica è la scienza più utile non solo per il fatto che il suo soggetto è la Causa Prima, Dio, e non solo per il fatto che la conoscenza di Dio è cercata in sé stessa e costituisce la vera perfezione e felicità dell'uomo ma, soprattutto, poiché è indagata per via dimostrativa, con premesse prime, vere e necessarie,⁴⁵ a differenza della teologia che fa

L'editore, tuttavia, non riporta la linea della «solarità» (*al-šamsiyya*) del Sole: a tale proposito, cfr. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3336, f. 27¹².

43. Al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 122¹⁶-124³.

44. Cfr. la definizione farabiana della scienza metafisica in al-Fārābī, *Kitāb iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn, 99¹-101¹⁰; al-Fārābī, *Fī aḡrāḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, in Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, 34²-36¹⁹.

45. Sulle premesse prime, vere e necessarie che il filosofo chiama *ma'qūlat al-ūlā*

uso del sillogismo dialettico.⁴⁶ La metafisica è, perciò, superiore anche dal punto di vista metodologico: sulla sua base, infatti, si stabiliscono i principi delle dimostrazioni (*mabādī' al-barāhīn*) di tutte le scienze particolari e le definizioni dei loro oggetti.⁴⁷

Ilm al-nuḡūm (§I) è il termine utilizzato da al-Fārābī nel *Kitāb ihṣā' al-'ulūm* (*Catalogo delle scienze*) per indicare una scienza comprendente sia l'astronomia matematica sia le predizioni astrologiche. Il Secondo Maestro, tuttavia, si preoccupa di differenziare queste due scienze tanto dal punto di vista terminologico – le indica rispettivamente con *'ilm al-nuḡūm al-ta'limī* e con *'ilm aḥkām al-nuḡūm* –, quanto da quello metodologico e da quello dello scopo.⁴⁸

L'astrologia è la scienza delle indicazioni delle stelle rispetto a ciò che avverrà in futuro (*'ilm dalālāt al-kawākib 'alā mā sayahduṭ fi l-mustaqbal*) ma anche rispetto a gran parte di ciò che avviene nel presente ed è avvenuto nel passato. Essa è annoverata tra le «capacità» e le «pratiche» (*al-quwwa wa-l-miḥn*) dell'uomo di ricavare queste informazioni attraverso l'interpretazione dei sogni, delle profezie o del volo degli uccelli.

L'astronomia, invece, è enumerata tra le «scienze» e le «matematiche» (*al-'ulūm wa-l-ta'ālīm*) e si divide in due rami sopralunari e uno sublunare: il primo consiste nello studio degli aspetti esteriori dei corpi celesti (le forme, le posizioni, le dimensioni e le distanze degli uni rispetto agli altri), nonché della Terra e della sua stazionarietà; il secondo si occupa specificatamente del movimento astrale inteso sia come il moto generale condiviso da tutti gli astri, sia come i moti particolari dei singoli pianeti; il terzo riguarda

(primi intelligibili), cfr. al-Fārābī, *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 58; al-Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, ed. Lucchetta, 94; al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 202¹⁴⁻¹⁶.

46. Sul rapporto tra filosofia e religione e i loro metodi, cfr. al-Fārābī, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, ed. al-Yāsīn, 184⁶-186⁸.

47. Al-Fārābī, *Kitāb al-burhān*, ed. al-Faḥrī, 62³⁻⁵; 65¹⁸⁻²⁴. Sulla base di quanto sostiene Aristotele negli *Analitici Secondi* (I, 7), questi principi consistono nell'assunzione dell'esistenza dell'oggetto e nella definizione della sua essenza. In questo caso specifico, dunque, la metafisica è certamente superiore alla geometria poiché è essa stessa a stabilire l'esistenza delle grandezze (il punto, la linea, la superficie, il corpo) di cui questa scienza particolare fa uso.

48. Al-Fārābī, *Kitāb ihṣā' al-'ulūm*, ed. Amīn, 84¹-86³.

lo studio della Terra e dei suoi aspetti demografici – in particolare le regioni abitate e inabitate –, geografici e climatici in relazione alla sua posizione rispetto ai corpi celesti. La definizione di scienza delle stelle che si legge nel *Catalogo* farabiano, pertanto, enuncia con chiarezza come solo l'astronomia matematica rientri a pieno titolo nell'ambito d'indagine delle scienze matematiche, mentre l'astrologia ne è esclusa.⁴⁹

49. Alla luce del profilo epistemologico delle due scienze per come è delineato nel *Catalogo* ma anche, come si vedrà in seguito, rispetto agli scritti di materia astrologica, sorge spontanea la domanda sul motivo per cui al-Fārābī collochi l'astrologia tra le scienze matematiche e non, invece, tra quelle naturali. È lecito pensare che il motivo stia nel fatto che l'astronomia e l'astrologia non sono sempre state inequivocabilmente distinte: non vi era una chiara demarcazione del divario epistemologico fondamentale tra il metodo astronomico, principalmente matematico, e l'approccio più speculativo dell'astrologia. Inoltre, la classificazione dell'astronomia e dell'astrologia sotto la generica espressione 'ilm al-nuḡūm sembrava essere diffusa nel periodo in cui al-Fārābī operava: è menzionata, infatti, anche nelle opere di importanti pensatori come al-Ḥwārizmī e gli Iḥwān al-Ṣafā'. Cfr. al-Ḥwārizmī, *Kitāb maḡātib al-'ulūm*, ed. G. Van Vloten, vol. II, Brill, Lugduni Batavorum 1895, 215; C.E. Bosworth, *A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al-Khwārizmī's, Keys of the Sciences*, «Isis», 54:1 (1963), 101-110; F.J. Ragep, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkirah fī 'ilm al-hay'a)*, vol. I, Springer-Verlag, New York 1993, 34; G. Saliba, *Astronomy and Astrology in medieval Arabic Thought*, in R. Rashed - J. Biard (cur.), *Les doctrines de la science et l'antiquité à l'âge classique*, Peeters, Leuven 1999, 131-164; Id., *Islamic Astronomy in Context: Attacks on Astrology and the Rise of the Hay'a Tradition*, «Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies», 4:1 (2002), 25-46. Nella raccolta delle cinquantadue epistole note come *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, in particolare nella terza e nella settima epistola, la scienza delle stelle comprende l'astronomia e l'astrologia. Cfr. Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa-ḥillān al-wafā'*, vol. I, ed. B. al-Bustānī, Dār ṣādir, Bayrūt 1957, 22; 114-115; F.J. Ragep - T. Mimura, *On Astronomy: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 3*, Oxford University Press, New York 2015. Oltre all'ambiguità dell'espressione 'ilm al-nuḡūm e delle sue varianti, anche la professione del *munaḡḡim* indicava l'esperto di una sola di queste scienze o di entrambe, senza distinzione: cfr. al-Bīrūnī, *Kitāb al-taḥḥīm li-awā'il ṣinā'at al-taḡḡim (The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology)*, ed. R.R. Wright, Luzac & Co., London 1934 [rpt. British Museum Or. 8349], 1: «I have begun with Geometry and proceeded to Arithmetic and the Science of Numbers, then to the structure of the Universe, and finally to Judicial Astrology, for no one is worthy of the style and title of Astrologer (*munaḡḡim*) who is not thoroughly conversant with these four sciences». Un momento di cesura nel percorso di "emancipazione" dell'astronomia dall'astrologia è rappresentato da Avicenna (m. 1037) che nella *Risāla fī aqṣām al-'ulūm al-'aqliyya (Epistola sulle divisioni delle scienze intellettuali)* descrive l'astronomia ('ilm al-hay'a) come scienza matematica ('ilm riyāḏī) indipendente e ben definita, senza fare riferimento all'astrologia poiché annoverata

La separazione tra astronomia e astrologia è questione cara ad al-Fārābī: anche nelle *Note*, infatti, si preoccupa di chiarire l'equivocità dell'espressione «aḥkām al-nuḡumiyya», traducibile genericamente con «decreti» o «verdetti» di origine astrale (§12). È un'espressione omonima che può essere fonte di «clamorosi errori», avverte il filosofo, dal momento che può fare riferimento sia alle cose necessarie (come gli aspetti esteriori dei corpi celesti), oggetto d'indagine dell'astronomia matematica, sia alle cose possibili perlopiù (come lo scaldare del Sole), oggetto d'indagine della parte ammessa o vera dell'astrologia, sia alla pura congettura (come un grave incidente causato dalla congiunzione di due astri) che ne rappresenta, invece, la parte falsa.

Esaurite le premesse di ordine epistemologico e terminologico, si può passare ora alle argomentazioni vere e proprie esposte nelle *Note*.

Al-Fārābī imposta il discorso su due piani differenti: quello causale e quello accidentale (§4). Il primo riguarda quei fenomeni che hanno delle cause per le quali accadono (*umūr laha asbāb*) e che, per questo motivo, sono predisposti ad essere regolati e fissati, come il calore del fuoco che si trasmette a un corpo ad esso vicino. Il secondo, invece, riguarda i fatti accidentali che non hanno delle cause note (*umūr ittifaqiyya laysat lahā asbāb ma'lūma*) e che per questo non sono determinabili, come l'ora della morte di un uomo. Il filosofo ammette con decisione che i corpi celesti sono causa dei fenomeni che hanno una causa nota ma non di quelli accidentali:

fra le scienze subalterne alla fisica. Cfr. Ibn Sīnā, *Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya*, ed. A. Hundīh, rist. in *Islamic Philosophy*, XLII, Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abdallāh ibn Sīnā, *Philosophical Treatises*. Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main 1999, 120-121. Cfr. inoltre Avicenna, *Réfutation de l'astrologie*, ed. Y. Michot, Albouraq, Bayrūt 2006; G.C. Anawati, *Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne*, «Mél. Institut dom. Ét. or.», 13 (1977), 323-335. Sebbene al-Fārābī non faccia il passo successivo di separarle completamente, – e, occorre dire, formalmente, poiché sono di fatto nettamente distinte – l'assenza di un precedente tra i *falāsifa* nel distinguere il metodo, il soggetto e lo scopo dell'astronomia e dell'astrologia e nel delimitare la veridicità di quest'ultima rende l'intuizione farabiana degna di attenzione in quanto anticipa di diversi anni quello che è generalmente considerato il "punto di rottura" avicenniano. Cfr. Janos, *Method, Structure, and Development*, 44-45.

di questi ultimi non è in alcun modo possibile conoscere la causa. Solo le persone prive di esperienza (*tağribā*)⁵⁰ sono convinte di poter arrivare a comprenderli e a definirne le cause: essi, scavando in profondità, inseguono delle cause che in verità sono a loro assolutamente inaccessibili per natura (§11). Sebbene le cose possibili accidentalmente siano sconosciute (*mağhūla*), annota il filosofo, non si deve considerare come possibile tutto ciò che è sconosciuto: questo, infatti, porterebbe a una confusione tale da non poter più distinguere lo sconosciuto dal possibile oltre che la natura stessa del possibile (§10).

Quanto ai fatti accidentali, al-Fārābī esprime una considerazione d'ordine pratico sostenendo l'utilità dell'esistenza di questi e la dannosità insita negli scopi delle predizioni astrologiche. Se non vi fossero fatti accidentali, infatti, la speranza e la paura andrebbero scemando e, nel caso scomparissero, non vi sarebbe assolutamente alcun ordine né sul piano religioso né su quello politico (§5). Senza paura e speranza nessuno, a parte lo sciocco, sarebbe spinto a operare il bene o a obbedire al proprio superiore – persino a Dio – poiché se tutto fosse determinato e inevitabile ogni sforzo sarebbe vano.

Ciò che, invece, ha una causa nota – come il bruciare del fuoco o il raffreddare della neve – non è affatto necessario, come pure è facile pensare, bensì *possibile perlopiù* (*mumkina ‘alā l-akṭar*) (§9). Il fenomeno si verifica se, e solo se, vi è una predisposizione della causa all'effetto e viceversa. Nel caso in cui mancasse la predisposizione e l'accettazione del rapporto di causa-effetto, o se non avvenissero in maniera sincrona e reciproca, non si produrrebbero né la causa né l'effetto: il fuoco, infatti, non brucia se non è posto a contatto con qualcosa di infiammabile.

Vi sono poi, secondo al-Fārābī, altre tipologie di cose possibili: quelle che accadono raramente (*‘alā l-nudra*) e quelle che possono in egual misura (*‘alā l-tasāwī*) accadere o non accadere. Per quanto riguarda quest'ultimo caso, il filosofo sottolinea l'inutilità dell'uso del sillogismo (§7). Questo, infatti, è caratterizzato dall'unicità

50. Sulla nozione di esperienza in al-Fārābī e in relazione agli scritti astrologici, cfr. *infra*, 270 e note 62-65.

delle conclusioni: A o B. Nel caso in cui avesse come conclusione qualcosa e anche il suo opposto, A e B, il sillogismo non sarebbe utile al sapere e sarebbe del tutto inutile speculare o stabilire fallaci corrispondenze tra cose di tal fatta.

Nel proseguo delle *Note*, il Secondo Maestro passa in rassegna la natura delle cause ordinandole per tipologia: vi è la causa vicina (*qarība*), conoscibile con maggiore sicurezza e precisione – come quella dell’innalzamento delle maree –; la causa lontana (*baʿīda*), per la cui comprensione bisogna sforzarsi e accordarsi (§16); e, infine, la causa molto lontana (*baʿīda ʿiddan*) che, per la sua lontananza, viene spesso a torto interpretata come causa accidentale e sconosciuta (§17).

Per meglio comprendere la teoria farabiana secondo cui i corpi celesti sono causa dei fenomeni fisici che hanno cause note (§4), è necessario spiegare come ciò avviene e come può essere esperito e colto dall’intelletto umano. Una trattazione più sistematica di questo aspetto è contenuta nella *Maqāla fī l-ḡiha allatī yaṣīḥū ʿalayhā al-qawl fī aḥkām al-nuḡūm* (d’ora in avanti *Maqāla*) in cui, rispetto alle *Note*, vi è una maggiore elaborazione teorica della parte più squisitamente fisica della scienza astrologica. Questa parte vuole indagare gli effetti fisici che i corpi celesti hanno su quelli sublunari al fine di prevederne i fenomeni e i processi conseguenti e futuri. Nelle prime righe della *Maqāla* si legge:

Ce n’est qu’au moyen d’une chaleur plus ou moins grande que les corps célestes agissent sur ceux qui leur sont inférieurs. Les quantités de cette chaleur provoquent dans ces corps d’autres effets et formes. De ceux-ci proviennent d’autres accidents. [...] Certains des effets, certaines des formes et tous les accidents proviennent immédiatement de la chaleur mais d’autres effets et formes n’en proviennent qu’après un temps plus ou moins long. Certains des effets, certaines des formes et tous les accidents proviennent immédiatement de la chaleur mais d’autres effets et formes n’en proviennent qu’après un temps plus ou moins long.⁵¹

I corpi celesti, pertanto, provocano una complessa varietà di effetti sul mondo sublunare a seconda della quantità di calore da

51. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ḡiha*, ed. Druart, 49.

loro emesso che causa e dà il via a processi e reazioni a catena che si verificano immediatamente o in modo graduale. Nelle *Note* al-Fārābī ribadisce come i corpi celesti agiscano su quelli sublunari esclusivamente per mediazione del calore (*ḥarāra*) trasmesso dalla loro luce (§13), sia nel caso in cui i corpi celesti non siano luminosi di per sé ma siano illuminati dal Sole, sia nel caso in cui il Sole illumini solo i pianeti mentre le stelle fisse siano luminose di per sé (§14). Nella *Maqāla*, inoltre, al-Fārābī spiega come la quantità di calore e l'influenza sul mondo sublunare dipendano dalla posizione e dalla relazione dei corpi celesti sia gli uni rispetto agli altri – nelle *Note* (§15) spiega, ad esempio, come l'effetto dei fasci di luce del corpo celeste su quello terrestre sia diverso dall'effetto dei fasci di luce congiunti ai raggi del Sole – sia rispetto alla Terra e a tutti i suoi corpi.⁵² La portata dell'influenza sui corpi terrestri varierà, infatti, al variare del grado di suscettibilità e di predisposizione del singolo corpo a percepire il singolo effetto celeste (§15). Nella *Maqāla* al-Fārābī prosegue così l'argomentazione:

Si quelqu'un vient à connaître à un moment donné ces conditions des corps célestes et leurs positions, il connaîtra quelles sont les quantités de chaleur qu'elles entraînent sur la terre et sur les corps qui la touchent. S'il connaît aussi les choses qui proviendront successivement et graduellement de cette quantité de chaleur, moment après moment, et même après vingt ans, alors de par sa connaissance des corps célestes, il pourra en venir à connaître ce qui se passera dans ce corps, ou grâce à lui, ou ce qui en proviendra dans le futur. [...] De ce point de vue les affirmations basées sur la position des étoiles sont valables.⁵³

Chi conosce l'esatta posizione di un corpo celeste rispetto agli altri conosce anche l'esatta quantità di calore che questo trasmette al corpo terrestre. Se, inoltre, conosce le conseguenze e la portata di quella determinata quantità di calore in quel determinato momento, conosce e può *prevedere* il futuro del corpo che subisce il calore. Nelle *Note* al-Fārābī fa un esempio concreto di reazione a catena sulla base della posizione e della quantità di luce e di calore

52. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ḡiḥa*, ed. Druart, 49.

53. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ḡiḥa*, ed. Druart, 49.

di un corpo celeste rispetto a un preciso punto terrestre. In un paragrafo centrale del testo, infatti, il filosofo descrive la relazione che vi è tra la posizione della Luna e le maree: quando la Luna piena sta allo zenit rispetto al mare il livello dell'acqua si alza, la terra si irriga, la vegetazione cresce, l'animale se ne nutre, quindi ingrassa e l'uomo si arricchisce (§16).

Nella teoria farabiana, tuttavia, il rapporto tra i corpi celesti e quelli terrestri non si esaurisce nella relazione di causa-effetto tra gli attributi dei primi e il grado di suscettibilità dei secondi, ma vi sono anche altri fattori da considerare. Al-Fārābī sostiene la presenza di ostacoli (*'āwā'iq*) presenti nell'area sublunare (§6) che possono rallentare le fasi e i processi gradualmente causati dal calore emesso dai corpi celesti. Nel caso in cui, infatti, gli effetti del calore non fossero ostacolati o condizionati in alcun modo, non si tratterebbe di fenomeni possibili, ma di fenomeni necessari (§9). Questi ostacoli – originati dai corpi e dalle anime sublunari e svincolati dal controllo dei corpi celesti – sono di due tipologie:⁵⁴ quelli *naturali* (*tabī'ī*) o climatici opposti al calore celeste, come i vapori freddi (§17) che esalano dalla terra,⁵⁵ e quelli *volontari* (*irādī*), come le decisioni umane⁵⁶ o i molteplici e diversificati comportamenti di animali e piante.⁵⁷ L'astrologo, nel momento in cui compie una predizione sugli eventi futuri, deve preoccuparsi di precisare che quest'ultima si avvererà se, e solo se, non sopraggiungono ostacoli, naturali o volontari, e dunque «il faut aussi qu'il indique l'exacte

54. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ġiḥa*, ed. Druart, 50.

55. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ġiḥa*, ed. Druart, 50; cfr. in proposito anche al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 70¹⁴-71¹⁰: la relazione e la combinazione tra le sfere celesti e i molteplici fattori ambientali delle aree della Terra (i vapori che esalano dal suolo, l'aria, l'acqua) che condizionano la biodiversità animale e vegetale e l'alimentazione di generazioni successive di uomini orientano i costumi e gli abiti morali delle nazioni. La descrizione di questo graduale fenomeno fisico ricorda il capitolo §17 delle *Note* in cui sono presentate quelle manifestazioni di *cause molto lontane* difficili da riconoscere e scambiate per sconosciute che gli astrologi pretendono di prevedere con i loro presagi e calcoli imprecisi.

56. Cfr. gli esempi in al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 68⁴⁻⁶.

57. Al-Fārābī, *al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Nağğār, 69⁵⁻¹⁴.

portée de son affirmation. [...] Au lieu d'affirmer que ces conséquences se produiront nécessairement».⁵⁸

La complessità di questo modello fisico di causalità dei corpi celesti implica, ricapitolando, una triplice indagine: una relativa al singolo effetto della luce e del calore di un corpo celeste in relazione alla sua posizione e al suo costante movimento rispetto agli altri corpi, sublunari e soprallunari; un'altra relativa al grado di suscettibilità del corpo terrestre in un preciso luogo e momento secondo la propria specificità (nell'immediato, nel breve o nel lungo termine); un'altra ancora relativa all'incombenza e all'intromissione di ostacoli esterni naturali e materiali nonché volontari e psicologici che mediano la causalità celeste.⁵⁹ Se l'astrologo non esprime previsioni con ponderatezza, tenendo conto di tutti questi fattori, le sue previsioni sarebbero parziali o del tutto sbagliate, quindi inutili. È solo in questo senso che egli può conoscere, in relazione ai corpi celesti, ciò che accadrà in futuro sulla Terra: questo è il modo in cui al-Fārābī intende la parte valida e vera dell'astrologia.

Essenziale per apprendere e perfezionare una scienza che mira a conoscere il mondo fisico e a prevederne i fenomeni che accadono perlopiù, è la *taǧriba* (esperienza), termine che traduce in arabo il concetto aristotelico di ἐμπειρία.⁶⁰ Nelle *Note* il ruolo dell'esperienza emerge con decisione (§8): il filosofo, infatti, confuta la parte falsa dell'astrologia proprio sulla base della distinzione tra ciò che può essere raccolto ed elaborato intellettualmente tramite l'esperienza e ciò che sfugge alla mente umana.⁶¹ Nozione ricorrente in al-Fārābī,⁶² l'esperienza trascende il campo prettamente epistemo-

58. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ǧiha*, ed. Druart, 50.

59. T.-A. Druart, *al-Fārābī's Causation of the Heavenly Bodies*, in P. Morewedge (cur.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, New York 1981, 39. Nei due scritti astrologici al-Fārābī si sofferma sul ruolo prettamente fisico dei corpi celesti, ma la loro causalità e la loro complessa varietà di effetti sul mondo sublunare è di particolare importanza anche, e soprattutto, nel sistema metafisico e cosmologico del filosofo, in particolare nel suo tentativo di spiegare la relazione tra la Causa Prima, assolutamente perfetta, e il mondo così come lo si conosce: materiale e imperfetto.

60. Cfr. J. McGinnis, *Scientific Methodologies in Medieval Islam*, «J. Hist. Philos.», 41 (2003), 307-327, 317, nota 17.

61. Janos, *Method, Structure, and Development*, 49.

62. Cfr. J. Janssens, *Experience (taǧriba) in Classical Arabic Philosophy*, «Quaestio», 4 (2004), 45-62.

logico e teoretico figurando in contesti e branche differenti della sua filosofia. Per al-Fārābī l'esperienza può sia condurre un filosofo alla conoscenza certa,⁶³ sia rendere, col tempo,⁶⁴ un uomo saggio e prudente (*muta' aqqil*),⁶⁵ sia portare un astronomo ad anticipare i movimenti degli astri grazie alla loro osservazione costante.

Nella *Maqāla* al-Fārābī sostiene la possibilità di conoscere, proprio grazie all'esperienza, l'effetto provocato dai corpi celesti e le diverse quantità di calore che emettono sui singoli corpi sublunari.⁶⁶ Parimenti, nelle *Note*, spiega come l'accumulo dei dati empirici permetta di comprendere gli effetti particolari dei corpi celesti, di svolgere ricerche astrologiche valide relativamente alle cose che accadono *perlopiù* e di formulare giudizi di valore universale. Quanto, invece, alle cose necessarie o impossibili o, ancora, alle cose che accadono raramente e alle cose la cui esistenza o non esistenza è parimenti possibile, non è possibile trarre alcun beneficio dall'esperienza (§8) poiché l'esperienza di un singolo fatto isolato, oppure molto raro, non permette nessun giudizio universale, come ad esempio l'affermazione secondo cui un'eclisse (§22) o la visione di qualcosa di rosso nei cieli (§25) presagiscano rispettivamente la morte di un re o lo spargimento di sangue. Secondo il filosofo si tratta di una fallace corrispondenza tra il segno celeste e

63. Al-Fārābī nel *Grande libro della musica* scrive: «Le cose acquisite attraverso l'esperienza divengono principi primi (*al-mabādi' al-ūlā*) nelle dimostrazioni (*barāhīn*)», proseguendo, qualche pagina dopo, sul ruolo della ripetuta esperienza dei sensibili (*taḡrība al-maḥsūsā*) e dell'osservazione per mezzo di strumenti (*aṣṣād bi-l-ālāt*) nella scienza delle stelle; cfr. al-Fārābī, *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr*, ed. Ġ. 'A. Ḥašaba, Dār al-kātib al-'arabī li-l-ṭibā'a wa-l-Naṣr, al-Qāhira 1960, 96³⁻⁴; 100^{12-101²}. Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, trad. Zanatta, 46a¹⁸⁻²¹: «È compito dell'esperienza fornire i principi concernenti ciascuna cosa: dico, per esempio, che l'esperienza astrologica fornisce <i principi> della scienza astrologica».

64. Nelle *Note* c'è un riferimento ai motivi per cui le persone non hanno esperienza, e uno di questi è per la giovane età (§18). Cfr. *infra*, nota 65; sull'importanza del tempo in relazione alla prudenza morale (*ta' aqqul*), la φρόνησις aristotelica, cfr. al-Fārābī, *L'epistola sull'intelletto*, ed. Lucchetta, 110, nota 22.

65. Cfr. la nozione di intelletto pratico in al-Fārābī, *L'epistola sull'intelletto*, ed. Lucchetta, 95, in accordo con Aristotele, *Ethica Nicomachea*, VI, 6; cfr. inoltre l'aforisma 38 in al-Fārābī, *Fuṣūl Muntaza'a*, ed. Naḡḡār, 54^{10-55⁵}.

66. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ḡiha*, ed. Druart, 50.

un evento sublunare che non è suffragata dall'esperienza ripetuta del fatto, ma solo dalla congettura e dalla suggestione. Tale corrispondenza è perciò fondamentalmente priva di valore come la parte falsa dell'astrologia che la sostiene. Il fatto stesso che nessun re della terra muoia al momento di un'eclisse testimonia la totale infondatezza di tali previsioni (§29): gli astrologi stessi, incalza al-Fārābī, si guardano bene dal prendere decisioni importanti che li riguardano sulla base di questo tipo di verdetti astrologici (§30).

Negli ultimi paragrafi del testo (§20-30), come anticipato da quest'ultime righe, al-Fārābī vuole mettere in dubbio e in ridicolo la parte congetturale e falsa dell'astrologia sottolineandone polemicamente gli aspetti più grossolani (elemento che caratterizza questo scritto e che lo differenzia dalla *Maqāla*). La frattura tra la prima e la seconda parte dello scritto è duplice: da un lato vi è un'assenza di profondità teoretica e, dall'altro, vi è un cambiamento di fraseggio. Al-Fārābī si scaglia duramente contro gli astrologi con una scrittura interrogativa, incalzante: sono frequenti, infatti, le domande retoriche e i ragionamenti per assurdo.

In primo luogo, il filosofo si interroga (introducendo i propri pensieri con la perifrasi «*layta ša'ī*») a proposito del rapporto tra gli astri e le composizioni musicali alludendo, in particolar modo, alla questione dell'armonia delle sfere e alla relazione tra note musicali e segni zodiacali (§20). A partire dalle affermazioni espresse nello pseudo-aristotelico *Kitāb sirr al-asrār*, le dottrine pitagoriche relative all'armonia delle sfere hanno avuto grande diffusione nel mondo arabo: mi limito alla testimonianza di Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī tratta dalla *Risāla fī aḡzā' ḥabarīyya fī l-mūsīqī*⁶⁷ in cui viene instaurato un articolato rapporto tra note, sfere celesti e umori corporei.

Then the first of these (causes) is the seven notes resembling the seven Running Stars (planets), I mean Saturn, Jupiter, Mars, the Sun, Venus,

67. Al-Kindī, *Mu'allafāt al-Kindī al-Mūsīqīyyah*, Maṭba'at šaftīq, ed. Z. Yūsuf, Baḡdād 1962, 93-108 (rist. al-Kamel Verlag, Köln 2009); F. Rosenthal, *Two Graeco-Arabic Works on Music*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 110: 4 (1966), 261-268. Cfr. inoltre un parallelo in al-Kindī, *Risāla fī l-luḥūn wa-l-naḡam*, ed. Z. Yūsuf, Baḡdād 1965; trad. A. Shiloah, *Un ancien traité sur le 'ūd d'Abū Yūsuf al-Kindī*, «Israel Oriental Studies», 4 (1974), 179-205.

Mercury and the Moon. Then going into details: the open note of the *bamm* (A), which is the first of the notes, and the deepest of them, resembles Saturn, which is the highest of the seven and the slowest. [...] Next is made the analogy of the twelve signs of the Zodiac to the twelve devices (*ālāt*). Which are in it (the lute). [...] What appears through the movements of the *zīr* string in the action of the soul, are the joyful, glorious, victorious actions, and hardness of heart and courage, and so forth. And it is related to the nature of the *māhūrī* rhythm and what resembles it, and the results from the faculty of this string and this rhythm that they strengthen the *yellow bile*, moving it, and silencing the *phlegm*, quenching it.⁶⁸

In relazione ai passi sopracitati è opportuno notare come il *ḥaylasūf al-‘arab* esprima le proprie teorie astrologiche senza badare all’autorità dell’Aristotele del *De caelo*:⁶⁹ al-Kindī, infatti, enuncia chiaramente per due volte « what the people of our age use, without mentioning what the Ancients (i.e. the Greeks) used in the past ».⁷⁰ Non solo, infatti, sostiene che il moto dei corpi celesti produca un’armonia per l’accordo che generano i loro suoni, che vi sia un’analogia tra note musicali e *kawākib*, tra i segni dello zodiaco e le corde del liuto e la capacità delle corde di influenzare gli umori corporei, ma ammette persino che Saturno – che rispetto alla Terra è il più lontano – sia il pianeta più lento. Tali teorie non solo non sono basate su dottrine aristoteliche ma sono anzi in opposizione a queste: vengono infatti negate in *De caelo*, II, 9 e nelle *Note* verranno messe alla berlina dal Secondo Maestro.⁷¹ Per quanto riguarda la teoria dell’armonia delle sfere, Aristotele esplicita che gli astri non producono alcun rumore in quanto infissi

68. Wetzstein II, 1240, ff. 29^r; 34^r; H.G. Farmer, *The Influence of Music: From Arabic Sources*, « Proceedings of the Musical Association », 52 (1925-26), 89-124, 99-100.

69. La prima traduzione araba del *De caelo* è realizzata dal siriano da Yahyā ibn al-Bīṭrīq all’interno del circolo di al-Kindī con il titolo di *Kitāb al-samā’ wa-l-‘ālam* (*Libro sul cielo e sul mondo*), anche se il trattato aristotelico viene citato da al-Kindī nella *Risāla fī kammiyyat kutub Aristūṭālīs wa-mā yuḥtāğ ilayhi fī taḥsīl al-falsafa* (*Epistola sul numero dei libri di Aristotele e su ciò che è necessario per conseguire la filosofia*) con il titolo di *Kitāb al-samā’*. Cfr. G. Endress, *Ibn al-Ṭayyib’s Arabic Version and Commentary of Aristotle’s De Caelo*, « Studia graeco-arabica », 7 (2017), 213-275, 217-223.

70. Wetzstein II, 1240, f. 31^r; Farmer, *The Influence of Music*, 102.

71. Cfr. il riferimento al moto lento di Saturno nel §26 delle *Note*; cfr. inoltre al-Fārābī, *al-Madīna al-fāḍila*, ed. Walzer, 128¹²⁻¹⁵.

in un corpo in movimento e non soggetti all'attrito.⁷² In questo caso lo scritto farabiano in esame non prende spunto dal *De caelo*, ma aggiunge un ulteriore elemento: dal momento che le costellazioni e i segni zodiacali sono rappresentazioni artificiali non possono provocare alcun cambiamento naturale (§20). Solo allusa in questo capitolo, tale affermazione viene approfondita nella *Maqāla*,⁷³ ove al-Fārābī sostiene che gli antichi, per poter comunicare e rendere partecipe anche la massa delle conoscenze che avevano riguardo le loro previsioni sulla base dei differenti effetti del calore celeste, hanno inventato i segni dello zodiaco. Questi, pertanto, devono essere considerati solo come mezzi di divulgazione senza confonderli con ciò che rappresentano: essi sono un enigma (*luġz*), un simbolo (*ramz*), un'allegoria (*miṭāl*) e un'immagine (*tahyīl*).

L'insistenza farabiana sul travisamento dei segni zodiacali emerge anche dalla sua analisi della melotesia zodiacale (§25).⁷⁴ Questa dottrina instaura un parallelo tra macrocosmo e microcosmo accostando segni dello zodiaco e parti del corpo umano: dall'Ariete, simbolo della testa, sino ai Pesci, simbolo dei piedi.⁷⁵ Essa ha avuto ripercussioni frequenti nella medicina antica: è stata infatti frequentemente legata alla teoria dei quattro umori e alla conoscenza del luogo e dell'opportunità di operare una flebotomia.⁷⁶ Al-Fārābī critica vigorosamente l'insensatezza della relazione tra microcosmo e macroco-

72. Aristoteles, *De caelo*, II, 9, 290b¹³⁻¹⁵; 291a⁴⁻⁷. Al-Fārābī si allinea ad Aristotele negando esplicitamente che i cieli, le orbite e gli astri producano, coi loro movimenti, alcun suono: cfr. al-Fārābī, *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr*, ed. Ḥašaba, 89¹⁻⁴.

73. Al-Fārābī, *Maqāla fī l-ġiḥa*, ed. Druart, 50-51.

74. Sulla dottrina della melotesia, la cui formulazione popolare più celebre deriva dagli *Astronomica* di Marcus Manilius, cfr. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Ernest Leroux Éditeur, Paris 1899, 319-326.

75. Al-Fārābī non fa, invece, alcun riferimento alla melotesia planetaria, che pure è argomento tipico dell'astrologia di Abū Ma'sar e di al-Qabīṣī. Cfr. Abū Ma'sar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology. Together With the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath*, Edited and Translated by C. Burnett - K. Yamamoto - M. Yano, Brill, Leiden 1994 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 15) per l'Ariete, 15: 9-14; per i Pesci, 24-25, 76-81.

76. R. French, *Foretelling the Future: Arabic Astrology and English Medicine in the Late Twelfth Century*, «Isis», 87 (1996), 453-480, 455-459; C. Burnett, *East (and South) Asian Traditions in Astrology and Divination as Viewed from the West*, «Extrême-Orient Extrême-Occident», 35 (2013), 285-293.

smo, sia esso terrestre (§18) oppure celeste (§25). Nel secondo caso la critica si risolve nell'analisi della figura simbolo dell'immaginario, rilevando che la linea retta a cui si può approssimare il corpo umano non sia assimilabile alla linea curva della volta celeste.

L'esempio relativo alla diversa velocità dei corpi celesti, nei medesimi termini in cui è stato esposto anche da al-Kindī (§26), viene criticato da al-Fārābī con una duplice, anche se concisa, argomentazione. Da un lato egli propone di vagliare tali affermazioni attraverso l'inversione (*qalb*) delle basi delle stesse, in generale (§29) e in particolare (§26), dall'altro si riferisce implicitamente ad Aristotele per smentirne il caso particolare.⁷⁷ Secondo la cosmologia aristotelica la velocità del moto degli astri dipende dal rapporto proporzionale delle distanze rispetto alla prima sfera: Saturno compie il movimento di rivoluzione in ventinove anni e centosessantasette giorni, mentre la Luna in meno di un mese, in quanto soggiace in minima misura all'azione del primo.⁷⁸ Ogni astro, infatti, si muove infisso nel proprio cerchio. Il ricorso al *qalb*, seppur non approfondito in questa sede da al-Fārābī, avrà grande fortuna nella tradizione anti-astrologica posteriore venendo ripresa e rielaborata da Avicenna prima⁷⁹ e da Ibn Taymiyya poi.⁸⁰ Al-Fārābī, per mezzo

77. Aristoteles, *De caelo*, trad. O. Longo, II 10, 291a³³-b¹¹: « Accade comunque che i movimenti di ogni astro hanno luogo secondo un rapporto proporzionale alle distanze, quanto all'essere gli uni più veloci, gli altri più lenti. Poiché infatti si è assunto che l'ultima orbita celeste è semplice, ed è la più veloce, mentre quelle degli altri astri son più lente, e son più di una – e questo perché ciascuno di questi astri si muove sul proprio cerchio in direzione contraria al moto del cielo –, è ragionevole che l'astro più prossimo all'orbita semplice e prima impieghi per percorrere il proprio cerchio il tempo più lungo, e quello più lontano il tempo più breve, mentre gli altri via via, quando sono più vicini a quella, impiegano un tempo di volta in volta maggiore, quando ne sono più lontani, un tempo via via minore. Il corpo più vicino infatti è maggiormente sottoposto all'azione del primo cielo; il più lontano invece lo è in grado minimo, per effetto della distanza. Gli astri intermedi poi lo sono proporzionalmente alla distanza, come vien dimostrato dai matematici ».

78. La lentezza del moto dei pianeti è data dal fatto che essi compiono un moto contrario a quello del cielo sorgendo a occidente e tramontando a oriente. Cfr. Aristotele, *Opere*, vol. III, A. Russo - O. Longo (cur.), Mondadori, Milano 2008, 359, nota 23.

79. Avicenna, *Réfutation de l'astrologie*, ed. Michot, 55*-60*.

80. Y. Michot, *Ibn Taymiyya on astrology. Annotated translation of three fatwas*, «Journal of Islamic Studies», 11:2 (2000), 147-208.

di suggestioni non solo politiche (§5) ma, ancora una volta, fisiche, critica le asserzioni degli astrologi a proposito degli attributi del levarsi delle costellazioni e della Luna (§21, 27). In pieno accordo con le dottrine aristoteliche, sostiene come il variare degli attributi delle costellazioni e della condizione della luce lunare sia solo apparente e avvenga sulla base del punto di vista dell'osservatore o del luogo particolare da cui avviene l'osservazione.⁸¹

Sebbene al-Fārābī dichiari di preferire non perdere tempo in polemiche anti-astrologiche (§25), un'ulteriore critica è data dal suo interrogarsi sulla necessità epistemologica di certe affermazioni di astrologi evidentemente illogiche e ingiustificate, ancora una volta seguendo un duplice attacco, sia in senso generale (§23), sia in senso particolare (§28).⁸² In queste ultime suggestioni, al-Fārābī si mostra attento a particolari casi di astrologia popolare enunciando le caratteristiche e gli influssi attribuiti a Marte (§24), al Sole e a Mercurio (§28).⁸³

La fortuna e l'autenticità delle *Note* di al-Fārābī sono confermate dalla tradizione indiretta posteriore. Come già menzionato, studi recenti sostengono una certa influenza dell'opera sul pensiero dell'Avicenna della *Refutazione* e dell'Ibn Taymiyya delle *fatāwā* anti-astrologiche, in particolare per quanto riguarda l'enfasi sullo statuto epistemologico dell'astrologia e sulla necessità di una sua definizione precisa, nonché il vaglio delle pratiche astrologiche per inversione. Nonostante le differenze di pensiero e di approccio presenti tra al-Fārābī e i due pensatori, è importante notare come le *Note* avessero circolazione nelle cerchie intellettuali e come fossero chiaramente riconosciute come autentiche: esse, infatti, non solo agiscono in maniera sotterranea ma, talvolta, vengono cita-

81. Cito solo una delle numerose referenze a questa dottrina, cfr. « Περὶ δὴ τούτων ζητεῖν μὲν καλῶς ἔχει καὶ τὴν ἐπὶ πλείων σύνεσιν, καίπερ μικρὰς ἔχοντας ἀφορμὰς καὶ τοσαύτην ἀπόστασιν ἀπέχοντας τῶν περὶ αὐτὰ συμβαινόντων », Aristoteles, *De caelo*, II 12, 292a¹⁵⁻¹⁷.

82. Avicenna, *Refutation de l'astrologie*, ed. Michot, 56*-57*.

83. Abū Ma'šār, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, ed. Burnett - Yamamoto - Yano, 61-69: 4-34.

te e riformulate esplicitamente.⁸⁴ La fortuna che al-Fārābī rivestì all'interno del *corpus* di testi anti-astrologici posteriori è oggi ancora in gran parte sconosciuta e meriterebbe di essere indagata più a fondo: per seguire la suggestione di Y. Michot, infatti, oltre agli autori sopra menzionati è forse da riconoscere nelle *Note* l'opera farabiana di cui Faḥr al-Dīn al-Rāzī vanta le qualità.⁸⁵

84. Questo il caso di Ibn Taymiyya, come messo ben in luce da Michot nella sua analisi delle tre *fatāwā* anti-astrologiche. Cfr. Michot, *Ibn Taymiyya on astrology*, 174.

85. Faḥr al-Dīn al-Rāzī sostiene che al-Fārābī sia autore di «une œuvre célèbre montrant la vanité de la science des jugements [astrologiques]». Cfr. Avicenna, *Réfutation de l'astrologie*, ed. Michot, 14*.

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. Tawfiq Ḥusayn, Maṭba'a al-Irṣād, Bagdād 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-šarīfi wa-lā tasāwin ka-aṣḥābi Ibnī Zuraʿata wa-Ibnī 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-Našr, Cairo 1939-1944, vol. 1, 34⁴⁻¹⁰.

5. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. 1, 33¹⁴-34³.

6. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. 1, 33⁸⁻¹³.

7. Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī ibn Muḥammad, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, ed. Amīn - al-Zayn, vol. 1, 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. 1, 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 *ṣayḥ* 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^{rr}.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'tazilita 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-Qifṭī 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-Qifṭī, *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* (*Fr 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: *Fr 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-raḍāʾ il*) che esse attribuiscono ad una medesima guida religiosa (*raʾīs*). 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-iğmā‘**, 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 Saḥl Ibn al-Samḥ ibn Ġālib 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 Saḥl Ibn al-Samḥ ibn Ġālib 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 (*ṣiṣf*) 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. Dāniṣpažūh, *Qawl al-Ḥasan ibn Sahl Ibn al-Samḥ ibn Ġālib 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 (*ṣalafahum 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-aḥlāq*).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‘arrī 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 كَثْرَةً.

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.

AURORA PANZICA

UN TESTIMONE ITALIANO DELLA FILOSOFIA
NATURALE DI ALBERTO DI SASSONIA: I *MARGINALIA*
DEL CODICE FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA
LAURENZIANA, FESUL. 161

I fogli 73^r-84^v del codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161^r trasmettono un commento per questioni ai *Meteorologica* di Aristotele che il colophon attribuisce a Matteo da Gubbio (†1347), maestro bolognese della prima metà del XIV secolo.² Questo testo è accompagnato, nei margini, da un altro commento per questioni ai *Meteorologica*, anonimo. Il commento marginale non presenta rapporti diretti con le *Questioni* di Matteo da Gubbio, da cui differisce sia nella forma che nei contenuti. Quanto al primo punto, le *Questioni* di Matteo da Gubbio presentano una struttura marcatamente dialettica: la *solutio*, piuttosto concisa, è preceduta da una serie di lunghe e numerose *rationes quod non* e seguita dalle relative risposte. Al contrario, le *Questioni* anonime

1. Per una descrizione dettagliata di questo codice si veda *Aegidii Romani Opera omnia*. I. *Catalogo dei manoscritti (96-151)*. 1/2: *Italia (Firenze, Padova, Venezia)* a cura di F. del Punta e C. Luna, Leo S. Olschki, Firenze 1989, 37-49.

2. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Fesul. 161, f. 77^{vb}: «Expliciunt questiones super primo *Methaurorum* secundum magistrum Matheum de Eugubio». A proposito delle *Questioni sui Meteorologica* di Matteo da Gubbio si consulti: C. Piana, *Nuovo contributo allo studio delle correnti dottrinali nell'Università di Bologna nel secolo XIV*, «*Antonianum*», 23 (1948), 221-254. Piana presenta la lista delle questioni del commento. Questa lista necessita di un'integrazione: Piana omette infatti la questione «*Est dubitatio utrum iste permutationes sint possibiles*» (f. 77^{rb}), nella quale Matteo si interroga sulla *permutatio habitationum*, un tema che Aristotele affronta nell'ultimo capitolo del primo libro dei *Meteorologica*. Per la lista delle opere di Matteo da Gubbio, si veda A. Ghisalberti, *Le Quaestiones De anima attribuite a Matteo da Gubbio: edizione del testo (cod. Fesulano 161, ff. 84v-103v, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana)*, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1981, 43-50.

che accompagnano, nei margini, il commento di Matteo da Gubbio, si concentrano sulla *solutio*, lasciando da parte gli argomenti contrari e a favore. Quanto al contenuto, le *Questioni* di Matteo da Gubbio rivelano l'influenza profonda di Alberto Magno³ – benché, a differenza di quest'ultimo, Matteo mostri di conoscere la traduzione greco-latina dei *Meteorologica*, realizzata da Guglielmo di Moerbeke, di cui Matteo integra alcuni sviluppi.⁴ Il commentatore anonimo del testo marginale, da parte sua, mostra certo di conoscere il commento di Alberto Magno, ma la sua fonte principale è costituita dai commenti ai *Meteorologica* dei maestri attivi a Parigi nella seconda metà del XIV secolo, in primo luogo Alberto di Sassonia.

Qui di seguito presentiamo la lista delle questioni anonime trasmesse nei *marginalia* dei fogli 73^r-84^v del manoscritto fesulano, accompagnate dai riferimenti al commento di Alberto di Sassonia:⁵

3. A titolo di esempio, Matteo da Gubbio fa costantemente riferimento ad Alberto Magno nella questione relativa al significato della cometa (*Utrum cometa significet mortem principum*, f. 75^{ra}): «Ad istam questionem respondet Albertus et dicit tria: quod cometa significat mortem hominum. Quod probatur: commune dictum non est ex toto falsum; ergo cometa significat mortem hominum. Antecedens patet per Aristotelem in libro *De somno et vigilia* [*De insomniis et de divinatione per somnum*, III, 1462b¹⁴⁻¹⁶]. Sed tenet consequentia, quia cometa significare mortem hominum est commune dictum, ut Albertus dicit [...]. Quarto: illud quod significat guerras, significat mortem hominum, sed cometa est huiusmodi; ergo, etc. Maior propositio nota est, quia tempore guerre multi homines moriuntur; sed minor apparet per Albertum. Quarto: illud quod significat terre motus, significat mortem hominum; sed cometa significat terre motum; ergo significat mortem hominum. Maior est nota, quia tempore terre motus multi homines moriuntur; sed minor patet per Albertum». Ciò non implica tuttavia che il nostro commentatore adotti sempre l'opinione di Alberto. Egli rifiuta ad esempio la teoria secondo la quale la rugiada si forma nella parte superiore dell'atmosfera (f. 76^{rb}). Questa teoria, contraria al testo di Aristotele, era suggerita dalla traduzione arabo-latina dei *Meteorologica* (P.L. Schoonheim, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition: A Critical Edition of the Texts, with Introduction and Indices*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, I, 7: 34²³⁻³⁶), e adottata da Alberto Magno (Albertus Magnus, *Meteora*, lib. 2, tract. I, cap. 3, ed. P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i.W. 2003, 45⁴⁻¹⁶).

4. Ad esempio, a proposito della formazione della grandine, Matteo da Gubbio fa riferimento alla refutazione aristotelica della teoria di Anassagora, secondo la quale la grandine si forma nella parte inferiore dell'atmosfera (*Meteor.*, I, 12, 348a^{14-b}²⁶; il problema è trattato al f. 77^{rb} del manoscritto fesulano). Ora questa refutazione manca nella *translatio vetus*.

Fogli	Lista delle questioni	ALBERTO DI SASSONIA ⁵
73 ^{ra}	Utrum de elementibus, etc.	I.1
73 ^{rb}	Utrum impressiones methaurologice fiant secundum naturam inordinationem quam sit natura celi	I.2
73 ^{va}	Utrum iste mundus inferior gubernatur a motibus celi	I.3
73 ^{vb}	Utrum eedem opiniones reiterentur pluries vel infinities apud homines	I.4
74 ^{ra}	Utrum motus celi sit causa calefactionis ignis in spera sua et etiam aeris superioris	I.8
74 ^{rb}	Utrum colores apparentes in yride sint in ipsa yride	III.6
74 ^{va}	Utrum quatuor elementa sint sibi invicem equalia	I.5
74 ^{va}	Utrum sint continue proportionalia	I.6
74 ^{va}	Utrum lumen calefaciat	I.9
75 ^{ra}	Utrum contrarium circumstans aliud contrarium fortificet illud	I.10
75 ^{rb}	Utrum interstitium, etc.	I.11
75 ^{rb}	Utrum stella comata sit de natura celi vel elementari	I.15
75 ^{va}	Utrum yatus, seu aperture, et voragines et sanguinei colores appareant de nocte in celo serenitate existente	I.13
75 ^{vb}	Utrum pluvia generetur in media regione aeris	I.18
75 ^{vb}	Utrum rubedo matutina sit signum pluvie	I.21
75 ^{vb}	Utrum caligo sit signum pluvie	I.22
76 ^{ra}	Utrum vapor et exalatio sint materie im- pressionum methaurologicarum	I.12
76 ^{vb}	Utrum grando, etc.	I.20

5. Per la lista completa delle questioni del commento di Alberto di Sassonia, con i relativi *incipit* ed *explicit*, e con indicazioni dei fogli nei manoscritti, si veda: A. Panzica, *Nicole Oresme à la Faculté des Arts de Paris: les Questions sur les Météorologiques*, « Arch. Hist. doctr. litt. M.A. », 84 (2017), 7-89, *Annexe II*, 57-63.

77 ^{ra}	Utrum aque fontium generantur in terra	II.2
78 ^{ra}	<De mare>	II.3
78 ^{tb}	Utrum mare fluat et refluat	II.4
78 ^{tb}	Utrum aliqui fontes, fluvii vel putei sint salsi	II.6
78 ^{vb}	Ventus est exalatio calida et sicca	II.7
78 ^{vb}	Utrum Sol faciat cessare ventos	II.8
79 ^{ra}	Nota quod causa terremotus est...	II.10
79 ^{ra}	Nota quod signa precedentia terre motus sunt tranquillitas...	II.11
79 ^{vb}	Utrum fulgur sit exalatio calida et sicca ignita	II.14
80 ^{ra}	Utrum tonitruum sit extinctio ignis in nube	II.12
80 ^{tb}	Utrum tyfon, enefia et incensio sint exala- tiones sicce	II.17
80 ^{vb}	Utrum in quolibet mixto dominetur terra vel aqua vel ambo	(IV.8) ⁶
81 ^{tb}	Utrum frigus preservet a putrefactione	IV.4
81 ^{tb}	Utrum animal generetur ex putrefactione	IV.5
81 ^{va}	Utrum diffinito digestionis sit bona, in qua dicitur: 'digestio est perfectio a naturali et a proprio calido ex oppositis passivis'	IV.6

Il parallelismo con il testo di Alberto, che già traspare (per singoli blocchi) nella lista delle questioni, diventa lampante una volta che se ne consideri il contenuto. Qui di seguito presentiamo, a titolo esemplificativo, tre questioni del nostro commento anonimo,

6. Tale questione chiude il commento ai *Meteorologica* di Alberto di Sassonia nel manoscritto Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek, Dep. Erf., CA 4° 299, ma è assente negli altri testimoni. Essa si ritrova alla fine della seconda redazione delle *Questioni sui Meteorologica* di Oresme, in tutti i manoscritti di questo testo che ci sono pervenuti. È quindi possibile che l'anonimo compilatore del codice fesulano avesse a disposizione una versione del testo di Alberto contaminata con quello di Oresme, simile a quella trasmessa nel manoscritto di Erfurt.

accompagnate dal testo di Alberto di Sassonia, sottolineando che lo stesso parallelismo è riscontrabile in tutte le altre questioni.

ANONYMUS, *Questiones in Meteorologica*, ms. Firenze, BML, Fesul. 161, marginalia dei ff. 73^r-84^v

Notandum quod 'impressio' capitur tripliciter. Uno modo pro quacumque alteratione vel motu per quem imprimitur aliqua qualitas, sicut caliditas, albedo, figura, etc.; secundo, magis stricte, pro alteratione ad secundas qualitates que immediate sequuntur primas vel actionem earum vel elementorum, cuiusmodi sunt inflammatio, condempatio, digestio, coagulatio et huiusmodi; tertio pro mixto immediate consequente talem alterationem, sicut est nubes, grando, fulmen et consimilia, et etiam accidentia eorum, sicut color nubis in yride aut motus exalationis vel venti aut sonus, ut tonitruum. Et istis duobus ultimis modis capitur 'impressio'.

Quedam autem impressiones fiunt in media regione aeris super nos, quasi in medio elementorum, sicut pluvia, grando et huiusmodi; quedam in infima, sicut ros et pruina; quedam in suprema, ut stella comata et huiusmodi; quedam in ventre terre, ut metalla.

ALBERTO DI SASSONIA, *Questiones in Meteorologica*, ed. Panzica, 268-271⁷

[I.I, §6] Sciendum quod 'impressio' potest capi tripliciter: uno modo pro quacumque alteratione per quam imprimitur aliqua qualitas, sicut caliditas, albedo et similiter; secundo modo, magis proprie, pro alteratione ad secundas qualitates que immediate sequuntur primas vel actionem earum aut elementorum, cuiusmodi sunt inflammatio, congelatio, condensatio et sic de consimilibus; tertio modo pro mixto immediate sequente talem alterationem, sicut est nubes, grando, fulmen, et etiam accidentia eorum, sicut color nubis aut etiam motus exalationis, venti, tonitrua, et sic de aliis. Et istis duobus ultimis modis capitur 'impressio' in proposito.

[I.I, §8] Secundo sciendum quod tales impressiones fiunt sub orbe Lune, in regione elementari, et quodammodo in medio elementorum, et ut in pluribus super nos, in aere, sicut est generatio nubium, ventorum et fluviorum, etc., licet etiam aliqua eorum fiant sub terra, sicut generationes fontium.

7. Il testo delle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto di Sassonia è quello dell'edizione di recente pubblicazione: A. Panzica, *Albert of Saxony's Questions on Meteorology: Introduction, Study of the Manuscript Tradition, and Edition of Book I-II.2*, « Arch. Hist. doctr. litt. M.A. », 86 (2019), 231-356. È a quest'edizione che si riferisce l'indicazione dei paragrafi nella tabella.

Et dicuntur huiusmodi nomine *methaurologice*, a *meta*, quod est *trans*, et *theoros*, quod est *visio* vel *apparentia*, quasi transparentia super terram, vel a *metheoros*, quod est *elevatio*, quasi elevatio vaporum vel exalationum.

Et nota quod talia dicuntur mixta imperfecta eo quod non sunt magne durationis. Elementa autem et mixta perfecta sunt magne durationis. Illa tamen que sunt in ventre terre sunt magne durationis.

Ex dictis patet quod in tota scientia sunt quedam propositiones categorice affirmative et necessarie, sicut ista: 'media regio aeris est frigida'; quedam temporales, ut ista: 'quandocumque est tonitruum, est sonus factus in nube', vel causales, ut 'si Sol rubet de mane, in die pluet'.

Et nota quod alique sunt ita certe sicut alique conclusiones mathematice de perspectiva, ut de yride.

Ex dictis patet, sicut dicit Aristoteles tertio *Metaphysice*,⁸ quod non in omnibus est concedenda certitudo mathematica, sed sufficit quandoque, secundum materiam, scientiam habere conclusiones probabiles et verisimiles.

Ideo denominantur a maiori parte, que fit super terram, propter quod dicuntur *metheorologice*, a *metha*, quod est *trans*, et *theros*, quod est visio, vel apparentia, quasi transparentia super terram; vel alias a *metheros*, quod est *elevatio*, quia fiunt per elevationem vaporum et exalationum, ut videbitur postea.

[I.I, §9] Tertio sciendum quod ista non sunt elementa nec sunt mixta perfecta, sed quodammodo sunt in via et imperfecta, et ideo ut in pluribus sunt parve durationis.

[I.I, §10] Quantum ad secundam partem, scilicet de qualitate et certitudine huius scientie, sit prima conclusio quod in isto libro quedam sunt conclusiones categorice affirmative necessarie, sicut ista, quod media regio aeris est frigida; alie sunt temporales, sicut ista: 'quandocumque fit tonitruum, tunc est sonus in nube', et alie conditionales, sicut: 'si Sol rubet in mane, pluet in die', etc.

[I.I, §15] Ad secundam dicendum, secundum Aristoteles tertio *Metaphysice*, quod non in omnibus est requirenda certitudo mathematica; et ideo sufficit quandoque, secundum materiam, scientiam habere conclusiones probabiles et verisimiles. Et ita facit Aristoteles tractando de cometis et de aliis.

8. Aristoteles, *Metaphysica*, III, 1, 995a¹⁵⁻²⁰.

74^{ra}, *margin. sup.*: Utrum motus celi sit calefactivus ignis in sphaera sua et etiam aeris superioris

Respondetur quod quidam est motus localis per quem fit distractio et agitatio vel collisio partium vel confricatio, et aliud est per quem non fit aliquid tale.

Dico ergo primo quod [*ms.*: quod primo] omnis motus localis calefacit nisi aliud impediatur. Patet de molendino, cuius ferrum calefit ex motu; et quanto est minor confricatio, tanto minus calefit, et propter hoc ponitur ibi aliquid unctuosum.

Sed patet de terebello, qui calefit in perforando pro distractione talium partium, et etiam sagitta ex motu et confricatione cum aere. Similiter ex tali confricatione cum aere accenditur carbo, et sic de multis aliis. Similiter animal calefit ex confricatione membrorum et musculorum super quos fit motus, et cum hoc per alium modum, quia cor emittit spiritus calidos ad membra propter motum ad confortandum.

Sed quare <et> qualiter ignis movetur cum celo? Respondetur quod ignis movetur per quandam virtutem sibi impressam in ipso a celo, eo modo quod ferrum movetur insequendo magnetem, ita quod non movetur quia celum trahat ipsum ignem propter contiguitatem. Patet, quia, cum sit corpus politissimum, non est aptus trahere secum aliud, quia tractio fit per hoc quod partes unius corporis intrant partes alterius corporis propter asperitatem.

I.8, Utrum motus celi sit causa calefactionis ignis in sphaera sua et etiam aeris superioris, ed. Panzica, 296-298

[I.8, §8] De primo est distinctio quod quidam est motus localis per quem fit distractio et agitatio, vel collisio partium vel confricatio, et aliud est per quem non fit aliquid tale.

[I.8, §9] Conclusio prima: quod omnis motus localis primo modo calefacit nisi aliud impediatur. Patet per experientias; unde videmus quod in molendino ferrum istud calefit ex isto motu, et iste motus est cum tali confricatione; et quanto est minor confricatio, tanto minus calefit, et propter hoc ponitur ibi aliquid unctuosum.

[I.8, §10] Iterum per idem videmus quod terebellum calefit in perforando et cutellus in dolando, et etiam sagitta in motu et confricatione cum aere. Similiter ex tali confricatione cum aere accenditur carbo, et sic de multis aliis. Et iterum animal calefit ex confricatione membrorum ad invicem et musculorum, et cum hoc per alium modum, quia cor emittit spiritus calidos ad membra propter motum, et hoc ad confortandum.

[I.8, §17] Tunc de secundo, qualiter ignis movetur cum celo, est conclusio quod hoc non est quia celum trahat ignem propter contiguitatem. Probatur, quia corpus politissimum non est natum trahere secum aliud, quia talis tractio fit per hoc quod partes unius corporis intrant partes alterius corporis propter asperitatem.

Sed qualiter ignis calefit a motu celi? Respondetur quod non propter confricationem, ut tactum est, sed quia virtus impressa celo in ipso orbe ignis est fortior prope celum quam longe descendendo inferius et quam in aere, et continue venit debilitando, scilicet descendendo. Et ita partes ignis superiores moventur velocius, et quia alie non insequuntur ita velociter, ideo in hoc fit quedam distractio et rarefactio, sicut in confricatione, et ex hoc potest causari calefactio; et ita in aere, qui movetur sic usque ad superficies altissimorum montium.

[I.8, §19] Tunc de tertio, qualiter ignis calefit a motu celi, est conclusio quod hoc non fit propter confricationem celi cum igne; quod patet, quia corpora politissima non possunt isto modo confricari nec calefiunt per talem motum. Secunda conclusio est quod hoc fit quia virtus impressa celo in ipso orbe ignis est fortior prope celum quam longe descendendo et quam in aere, et continue venit debilitando. Et ergo partes ignis superiores moventur velocius, et quia alie non insequuntur ita velociter, ideo in hoc fit quedam distractio et rarefactio, sicut in confricatione, et ex hoc potest causari calefactio; et ita in aere, qui movetur sic usque ad superficies altissimorum montium.

f. 77^{ra}, Queritur utrum aque fontium generantur infra terram

II.2, Queritur utrum aque fontium generantur infra terram, ed. Panzica, 352-356

Probatur, quia fontes non veniunt de mari nec de aqua pluviali nec ex aqua preexistente in terra. Preterea, infra terram generatur ignis, ergo et aqua. Patet etiam ad sensum, quia in cavernis subterraneis distillantur gutte aque ibidem generate.

[II.2, §12] De primo est conclusio quod talis aqua generatur infra terram. Probatur, quia fontes non veniunt ex mari nec ex aqua pluviali nec ex aqua preexistente in terra, sicut ex Tartaro; ergo relinquatur quod ex aqua generata infra terram. Secundo, quia infra terram generatur ignis, ut patet in quibusdam locis semper ardentibus; ergo possibile est quod ibi generetur aqua. Quod patet tertio ad sensum, quia in cavernis subterraneis distillantur gutte aque ibidem generate.

De modo patet, quia terra multum infra est mixta, et non pura. Quod patet, quia fodiendo inveniuntur partes diversarum rationum, ut lapilli, etc.

[II.2, §13] Tunc, propter sciendum modum, sit prima conclusio quod terra usque bene multum inferius est mixta, non pura. Quod patet fodiendo et inveniando partes diversarum rationum: lapides, argilla, minera, terra.

Etiam quia talis terra est porosa, ymmo sunt ibi magne concavitates que continue sunt plene aqua, aere vel vaporibus, eo quod non est dare vacuum. Et tunc ex isto per condensationem a frigore generatur aqua.

Et tunc ex ista causa posset assignari [sic] quare in estate sunt plures et maiores fontes quam in hyeme, quia in estate est ibi maior frigiditas, quam requiritur ad condensationem vaporum ex quibus fit aqua.

Et nota quod fontes non augmentur iste pluvie quia veniant de pluvia, sed quia tunc tempus est aptum ad generationes aquarum.

Et nota quod possibile est terram generari in loco aque, in hoc tamen non fit in tanta habundantia, quia non est necesse propter salutem mixtorum.

[II.2, §15] Tertia conclusio est quod in poris terre et istis cavernis tam magnis quam parvis est aer aut vapor, quia non est dare vacuum; et tunc ex isto per condensationem a frigore generatur aqua.

[II.2, §17] Secundum dubium est quare fontes sunt maiores et plures in estate quam in hieme, quia in hieme est maior caliditas sub terra, ita quod ibi est estas quodammodo. Ergo, sicut in estate sunt pauciores pluvie quando aer est calidus, ita in hieme deberent esse parvi fontes quando terra est calida infra, et e contrario in estate. Respondetur quod non oportet, quia numquam sub terra est defectus humoris vel vaporis vel illius materie. Ideo in estate propter nimiam frigiditatem quodammodo stat ista materia indigesta et quiescens; sed in hieme, quando est calor sub terra, tunc magis exsiccatur et dirigitur et elevatur ad locum conversionis in aquam.

[II.2, §22] Ad rationes. De prima dictum est quod non veniunt de pluvia. Et cum dicitur quod augmentur tempore pluvioso, dico quod hoc non est quia veniunt de pluvia, sed quia tunc tempus est aptum ad generationem aquarum et supra terram et infra.

[II.2, §24] Ad tertiam dico quod possibile est terram generari in loco aque, tamen hoc non fit in tanta habundantia, quia non est necesse propter salutem mixtorum.

Questi passaggi mostrano chiaramente che la fonte principale delle questioni anonime trasmesse nei margini del manoscritto Fesul. 161 è rappresentata dalle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto di Sassonia. Il nostro commentatore anonimo ne riprende fedelmente il corpo della *responsio*, a tratti in modo letterale, tralasciando o

incorporando alla *solutio* gli argomenti *pro* e *contra*. Questo fatto, unito all'assenza di ogni visibile influenza degli autori della scuola di Buridano sul commento ai *Meteorologica* di Matteo da Gubbio, ad essi precedente, sembra indicare che le *Questioni* anonime siano state copiate nei margini successivamente al testo principale.

La questione della fonte diretta di questo commento marginale è aperta. Ad oggi non sono infatti conosciute copie italiane del commento ai *Meteorologica* di Alberto di Sassonia, i cui testimoni sono conservati in biblioteche dell'Europa centrale e dell'Est.⁹ I *marginalia* del manoscritto Fesulano 161 rappresentano quindi un testimone importante della circolazione delle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto di Sassonia in Italia: l'unico, a nostra conoscenza, finora rinvenuto.

Ma i *marginalia* del codice Fesulano 161 non si estendono soltanto al commento ai *Meteorologica*. I commenti anonimi al *De caelo* (ff. 43^{ra}-52^{vb}),¹⁰ al *De generatione et corruptione* (ff. 57^{ra}-66^{vb})¹¹ e al

9. Due soli fra i testimoni finora identificati delle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto di Sassonia trasmettono il testo nella sua integralità: Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek, Dep. Erf., CA 4° 299, ff. 53^r-103^v e Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, lat. 2° 387, ff. 63^r-102^v. Due manoscritti conservati a Cracovia trasmettono una compilazione realizzata a partire dalle questioni I.1-I.14, II.7-17, III-IV del commento di Alberto di Sassonia e delle questioni I.18-I.31 della prima redazione delle *Questioni sui Meteorologica* di Oresme: Kraków, Biblioteka Jagiellońska, cod. 635, 177-236 e cod. 686, ff. 101^{ra}-134^{va}. Un manoscritto parigino trasmette anch'esso una compilazione realizzata a partire da Alberto (II.II-III.9) e Oresme (ma questa volta la seconda redazione delle sue *Questioni*: I.I-II.10): Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15156, ff. 226^r-288^v. Altri due manoscritti trasmettono infine dei frammenti dalla prima questione del primo libro: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 5453, f. 48^{vb} e Kraków, Biblioteka Jagiellońska, cod. 751, f. 2^{r-v}. A proposito di questi manoscritti si veda Panzica, "Albert of Saxony's Questions on Meteorology", 248-256.

10. Questo commento per questioni non è incluso nel repertorio dei commenti medievali al *De caelo* realizzato da G. Galle, *Peter of Auvergne Questions on Aristotle's De Caelo: a Critical Edition with an Interpretative Essay*, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy. Series I, 29), 35*-44*. Per la lista delle questioni rinviamo alla descrizione del codice fesulano in *Aegidii Romani Opera omnia* I, 40-41.

11. Per la lista delle questioni rinviamo alla descrizione del codice fesulano in *Aegidii Romani Opera omnia* I, 41-42. A proposito di questo commento si veda anche S. Donati, *Das Problem einer wissenschaftlichen Erkenntnis der vergänglichen Dinge bei*

De sensu et sensato (ff. 104^{ra}-107^{rb})¹² sono anch'essi accompagnati, benché in modo discontinuo, da testi marginali scritti dalla stessa mano che ha copiato il commento marginale ai *Meteorologica*.¹³ Anche in questo caso i *marginalia* contengono commenti paralleli a quelli dei testi copiati nella parte centrale del foglio. Analogamente a quanto abbiamo visto con i *Meteorologica*, questi commenti marginali al *De caelo* e al *De generatione* presentano un forte parallelismo con le opere di Alberto di Sassonia, a cominciare dalla lista delle questioni discusse. Le questioni marginali sul *De caelo* riprendono per gruppi i contenuti discussi da Alberto nel secondo libro del suo commento al testo aristotelico, come appare nella seguente tabella:

Fogli	Questioni marginali	ALBERTO DI SASSONIA
44 ^{rb}	Utrum motus celi ab oriente in occidentem sit regularis	II.13
44 ^{va}	Utrum omnis motus naturalis sit velocior in fine quam in principio	II.14
44 ^{vb}	Utrum spere planetarum pluribus moventur motibus, scilicet ab oriente in occidentem motu diurno et ab occidente in orientem motu proprio	II.15
45 ^{ra}	Utrum corpora celestia suis motibus causent sonum	II.16
45 ^{ra}	Utrum orbis inferiores debeant velocius moveri motibus propriis quam orbis superiores	II.17
45 ^{rb}	Utrum Sol et Luna moventur paucioribus motibus quam alii planete	II.18
45 ^{rb}	Utrum spera Solis per suum motum magis calefaciat ista inferiora quam alii planete	II.19

Aegidius Romanus, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1991 (Miscellanea Mediaevalia 21/1), 383-405, in partic. 399-404.

12. Questo commento per questioni non è incluso nel repertorio dei commenti medievali al *De sensu et sensato* realizzato da S. Ebbesen - C. Thomsen-Thörnquist - V. Decaix, *Questions on De sensu et sensato, De memoria, and De somno et vigilia. A catalogue*, «Bull. Philos. méd.», 57 (2015), 59-116. Per la lista delle questioni rinviamo alla descrizione del codice fesulano in *Aegidii Romani Opera omnia* 1, 43-44.

13. Cfr. *Aegidii Romani Opera omnia*, 46-47.

47 ^{vb}	Utrum in celo sit dare sursum et deorsum, ante et retro, dextrum et sinistrum	II.1
48 ^{ra}	Utrum in celo debeant sumi sursum et deorsum secundum polos ita quod unus polus dicatur 'sursum' et alter 'deorsum'	II.2
48 ^{rb}	Utrum polus nobis apprens, scilicet articus, sit deorsum et antarticus sursum	II.3
48 ^{va}	Utrum celum sit forme sperice	II.5
48 ^{vb}	Utrum sint 8 spere	II.6
48 ^{vb}	Utrum ad salvandum illa que apparent ex motibus planetarum oporteat [<i>sic</i>] ponere orbis ecentricos et epiciclos	II.7
49 ^{ra}	Utrum ista consequentia sit bona: si celum movetur, necesse est ipsum moveri pluribus motibus	II.11
49 ^{rb}	Utrum hec consequentia sit bona: si necesse est generationes et corruptiones esse hic inferius, necesse est esse plures motus celestes	II.12
50 ^{vb}	Utrum sit ponendum aliquid celum quiescens, capiendo 'celum' pro 'orbe celesti'	II.8
50 ^{vb}	Utrum celum moveatur cum fatigatione et pena	II.9

Un confronto tra il testo dei *marginalia* e quello del commento al *De caelo* di Alberto rivela lo stesso parallelismo che abbiamo riscontrato nel caso dei *Meteorologica*, come risulta evidente dalla seguente tabella.

ANONYMUS, *Questiones in Meteorologica*, ms. Firenze, BML, Fesul. 161, *marginalia* dei ff. 43^{ra}-52^{vb}

ALBERTO DI SASSONIA, *Q. in De caelo*¹⁴

Utrum spera Solis per suum motum magis calefaciat ista inferiora quam alie spere.

Utrum sphaera solis per suum motum magis calefaciat ista inferiora quam aliae sphaerae

Respondet Aristoteles quod sic.

[37^{r61}] In oppositum videtur esse Aristoteles.

14. Le citazioni dalle *Questioni sul De caelo* di Alberto sono tratte dall'edizione di B. Patar, *Albertus de Saxonia, Expositio et quaestiones in Aristotelis De caelo*, Peeters, Louvain-Paris 2008.

Sit igitur hec prima conclusio: celum agit in ista inferiora per suum motum localem.

Probat, quia suo motu trahit secum speram ignis et aerem superiorem contiguum igni, cuius signum est quia aliter comete et alie impressiones ignite generate in suprema regione aeris non moverentur circulariter circa Terram nisi sic moventur ad motum continentis, scilicet aeris, cuius tamen oppositum sepe visum est. Nam de quibusdam cometis visum est quod movebantur de oriente in occidentem, et occidebant sicut Sol, et de mane oriebantur sicut Sol.

Secunda conclusio: celum non agit in ista inferiora caliditatem per suum motum ratione disgregationis facte in istis inferioribus. Patet, quia ista inferiora non disgregantur.

Tertia: celum per suum motum localem agit in ista inferiora caliditatem, frigiditatem, siccitatem et humiditatem, ea ratione quia <per> ipsum celum per suum motum applicantur istis inferioribus planete et stelle <que> agunt in eis modo caliditatem, etc.

[371⁶⁹⁻⁷⁰] Pro quo ponam primo istam conclusionem communiter concessam quod caelum agit in ista inferiora per suum motum localem.

[371⁷ -372⁷⁸] Patet hoc, quia suo motu locali trahit secum sphaeram ignis et aerem superiorem contiguum igni, cuius signum est: nam aliter cometae et impressiones generatae in suprema aeris regione non moverentur circulariter circa Terram, nisi moventur sic ad motum continentis, scilicet aeris, cuius tamen oppositum saepe visum est, immo de quibusdam cometis visum est sicut dicunt auctores quod movebantur de oriente in occidentem, et occidebant sicut Sol, et iterum de mane oriebantur sicut Sol.

[372⁷⁹⁻⁸³] Secunda conclusio: caelum non agit in ista inferiora caliditatem per suum motum ratione disgregationis factae in istis inferioribus propter motum caeli. Patet hoc, ex eo quod propter motum caeli ista inferiora non disgregantur [...].

[372⁸⁴⁻⁸⁸] Tertia conclusio: caelum per suum motum localem agit in ista inferiora caliditatem, frigiditatem, humiditatem et siccitatem, ea ratione quia <per> ipsum caelum per suum motum applicantur istis inferioribus planete et stelle agentes in ea modo caliditatem, modo humiditatem, modo siccitatem.

Et conclusio responsiva: spera Solis per suum motum magis calefacit ista inferiora quam alie spere. Probat, quia motus spere Solis applicat nobis planetam, scilicet Solem, qui est magis calefactivus istorum inferiorum quam alii planete, et hoc caliditate pululativa et vivificativa istorum inferiorum. Patet ex hoc quia, cum Sol intrat primum punctum Arietis et incipit ascendere usque zenith capitis nostri, aves incipiunt cantare et cuncta vegetalia pululant plus quam ante.

Illud quod dictum est intelligitur de calore vivificativo et generativo, qualem producit Sol per suum motum. Si enim quiesceret, produceret caliditatem consumptivam.

[372⁸⁹⁻⁹⁶] Quarta conclusio responsalis [Patar: reponsalis] ad quaesitum: sphaera solis per suum motum plus calefacit ista inferiora quam aliae sphaerae. Probat: quia motus sphaerae solis applicat nobis planetam, scilicet solem, qui est magis calefactivus istorum inferiorum quam alii planetae, et hoc caliditate pullulativa et vivificativa istorum inferiorum: quod bene patet ex hoc quia, cum sol ingreditur primum punctum Arietis et incipit accedere¹⁵ versus zenith capitis nostri, aves incipiunt cantare et cuncta vegetalia pullulant plus quam ante.

[372⁹⁷⁻⁴] Sed diceret: hoc aequaliter faceret sphaera solis, si non moveretur sed quiesceret. Respondetur primo quod non, nam, si sphaera solis quiesceret, tunc inferiora quibus esset praesens omnino suo calore destrueret et consumeret, et calorem ipsa destruentem non vivificantem induceret. Sed¹⁶ illud quod dictum est intelligitur de calore vivificativo et generativo qualis inducitur in ista inferiora per motum sphaerae solis plus quam per motum aliarum sphaerarum modo quo dictum est.

15. Secondo l'apparato critico stabilito da Patar, il testo del manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1045, ff. 1^{ra}-64^{vb} trasmette la lezione "ascendere", al posto di "accedere", così come il testo dei nostri *marginalia*.

16. Anche in questo caso il testo del manoscritto vaticano, che omette "sed", è più vicino ai *marginalia* del Fesulano.

Et notandum quod Sol non est causa formalis, sicut ignis, sed virtualis, per suam influentiam. Unde sperae celestes non sunt susceptibiles primarum qualitatum. Sol ergo causat caliditatem hic non immediate, sed mediantibus corporibus inferioribus, scilicet orbibus, talem qualitatem agendo in ipsa [tales qualitates], licet propter eorum indispositionem non sunt susceptiva.

Et nota quod, ut dicit Aristoteles primo *Meteororum*, spera ignis movetur simul cum celo motu diurno,¹⁷ sicut moventur homines in navi simul cum nave. Non tamen ex hoc disgregantur.

[374³⁵⁻⁴⁰] Ad secundam ista bene probat quod sphaera solis, et similiter sol non est calidus formaliter, sicut ignis vel aliquod tale; tamen cum hoc bene stat quod est productivus caloris in istis inferioribus modo quo dictum est, scilicet per suam influentiam.

Ad tertiam dico quod hoc est mediate, scilicet mediantibus orbibus inferioribus, agendo in ipsos talem qualitatem [...].

[370³⁹⁻⁴⁶] Nec etiam potest dici quod caelum disgreget per suum motum sphaeram ignis sibi coniuncta, nam ista movetur simul cum caelo motu diurno, sicut ostendit Aristoteles 1° *Meteororum*; modo illud quod movetur simul cum alio, non disgregabitur ab ipso, sicut patet de hominibus existentibus in navi, qui, cum moventur [Patar: movetur] ad motum navis, non disgregantur [Patar: disgregatur] per ipsum.

Nelle questioni sul *De generatione et corruptione* trasmesse ai fogli 57-66, contrariamente a quanto abbiamo visto a proposito delle *Questioni sui Meteorologica* e delle *Questioni sul De caelo*, i marginalia non sono continui, ma si limitano ai fogli 49 e 64. Nel primo caso, le questioni marginali sono «Utrum sit alia extensio substantie ab extensione quantitatis» e «Utrum accidens virtute divina possit esse sine subiecto», due quesiti discussi nella letteratura teologica quodlibetale,¹⁸ per i quali non abbiamo trovato, a differenza dei testi discussi sopra, una corrispondenza diretta nei commenti di Al-

17. Aristoteles, *Meteorologica*, I, 3, 341a¹⁻³.

18. R. Cross, *Natural Philosophy: An Analytic Index*, in C. Schabel (cur.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2006, 701-758 (736 per la prima questione, discussa ad esempio da Thomas Sutton; 708 per la seconda, discussa da Giacomo di Viterbo, Giovanni di Lana, Giovanni di Napoli e Adenulf d'Anagni).

berto di Sassonia. Le questioni marginali del foglio 64 sono invece discusse nel commento ai *Meteorologica* di Alberto: si tratta della questione «Utrum quatuor primarum qualitatum due sint active, scilicet calidum et frigidum, et due passive, scilicet humidum et siccum» (f. 64^{ra}), che corrisponde al primo quesito del quarto libro del commento di Alberto, e della questione «Utrum generatio simplex fiat a calido et frigido», che trova una corrispondenza nel secondo quesito del quarto libro di Alberto.

Marginalia del Fesulano 161

ALBERTO DI SASSONIA, *Q. in Meteorologica*¹⁹

Utrum quatuor primarum qualitatum due sint active, scilicet calidum et frigidum, et due passive, scilicet humidum et siccum.

Utrum quatuor primarum qualitatum due sint active, scilicet calidum et frigidum, et due passive, scilicet humidum et siccum [...].

Dico quod sic, secundum Aristotelem hic et primo *Methaurorum*.²⁰

Oppositum patet per Aristotelem in principio huius quarti et etiam secundo *De generatione* [...].

Et nota quod iste quatuor dicuntur 'prime qualitates' quia non reducuntur ad alias in modo generationis ipsarum, et quia per generationem, actionem et passionem ipsarum generantur alie, que dicuntur 'secunde qualitates', ut durum, molle, album, etc.

Pro tanto quod iste dicuntur 'prime' quia non reducuntur ad alias in modo generationis ipsarum, et quia per actionem et passionem earum generantur alie que dicuntur 'secunde', sicut durum, molle, album, etc.

Dicitur aliquid aliud 'activum' quia transmutat aliquid de una dispositione ad aliam, et 'passivum' quia transmutatur de una dispositione ad aliam.

Sciendum secundo quod 'activum' dicitur ab 'agere' et passivum a 'pati', unde 'agere' est transmutare aut generare aliquid, et 'pati' est corrumpi vel transmutari de una dispositione in aliam, et 'passivum' quia transmutatur de una dispositione ad aliam.

19. Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek, Dep. Erf., CA 4° 299, f. 96^v.

20. Arist., *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b²⁴⁻²⁶; *Meteorologica*, IV, I, 378b¹⁰⁻¹⁴.

Etiam aliquid dicitur 'activum principale' et 'secundarium'. Principale est forma substantialis; secundarium, forma accidentalis.

Dico ergo ad questionem quod calidum et frigidum sunt activa et similiter passiva, sed sunt maioris activitatis quam passivitatis. Similiter humidum et siccum sunt activa et passiva, sed maioris passivitatis quam activitatis.

Secunde igitur qualitates non sunt isto modo active, scilicet actione corruptiva, sed actione perfectiva, que nominatur quedam 'salus' vel 'perfectio', ut patet secundo *De anima*.²²

Et nota quod calidum disgregat etherogenea et congregat homogenea, ut patet secundo *De generatione*.²³

Tertio sciendum quod duplex est activum in proposito, scilicet principale, et est forma substantialis, que est natura et principium primum motus, ut patet secundo *Physicorum*;²¹ aliud est instrumentale, quod est dispositio activi principalis [...].

Secunda conclusio est quod humiditas et siccitas non sunt maioris activitatis sicut alie due, nec maioris velocitatis [...]. Calidum et frigidum se habent magis ratione activitatis, et humidum et siccum magis ratione passivitatis.

[97^v] Ultima conclusio: quod alie qualitates que dicuntur 'secunde', sicut colores et sapes etc., non sunt sic active, licet agant in sensum speciem etc., ideo videmus quod albedo numquam corrumpit nigredinem de per se.

[97^r] Dicitur in secundo *De generatione* quod calidum disgregat etherogenea et congregat homogenea.

Anche in questo caso l'anonimo autore dei *marginalia* riassume le conclusioni di Alberto, riorganizzando su alcuni punti il suo testo (è il caso dell'ultima conclusione di Alberto, che l'anonimo compilatore anticipa).

I primi due fogli del commento anonimo al *De sensu et sensato* sono anch'essi accompagnati da commenti marginali. Si tratta di quattro questioni sul tema della visione che riprendono e sintetizzano quattro questioni nel terzo libro del commento ai *Meteorologica* di Alberto di Sassonia:

21. Arist., *Physica*, II, I, 192b²⁰⁻²³.

22. Arist., *De anima*, II, 7, 419a⁹⁻¹².

23. Arist., *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b²⁶⁻³².

Marginalia del Fesulano 161

ALBERTO DI SASSONIA, *Q. in Meteorologica*

104^{va} Utrum visus refrangatur a corporibus densis
 104^{va} Utrum halo fiat per fractionem radii visualis
 104^{va} Utrum halo fiat per fractionem ab ipsa nube
 104^{vb} Utrum in visione fiat reflexio a corporibus politis et densis

III.1 Utrum visus refrangatur a corporibus densis
 III.4 Utrum halo fiat per fractionem radii visualis
 III.5 Utrum halo fiat per reflexionem ab ipsa nube
 III.2 Utrum in visione fiat reflexio a corporibus politis et densis

È interessante notare, a questo proposito, che i *marginalia* del commento ai *Meteorologica* non contengono alcuna questione relativa alle problematiche della visione e della rifrazione della luce, tradizionalmente trattate nei commenti al terzo libro del testo aristotelico. Queste tematiche vengono affrontate, nei *marginalia*, in parallelo al commento al *De sensu et sensato*, il quale studia la percezione sensoriale. La fonte è tuttavia costituita, anche in questo caso, dalle *Questioni sui Meteorologica* di Alberto di Sassonia. Allo stesso modo, il quarto libro del commento ai *Meteorologica* di Alberto rappresenta la fonte dei *marginalia* delle *Questioni sul De generatione et corruptione*. Anche in questo caso la transizione a livello di contenuto è del tutto coerente, dato che il quarto libro dei *Meteorologica* studia le interazioni tra le qualità elementari, oggetto del *De generatione et corruptione*.

Alla luce di queste considerazioni possiamo quindi concludere che i commenti marginali ai fogli 44^r-104^v del codice Fesulano 161 costituiscono un piccolo compendio di filosofia naturale scritto secondo il modello delle *Questioni sul De caelo* e sui *Meteorologica* di Alberto di Sassonia. La circolazione italiana delle *Questioni sul De caelo* di Alberto è ampiamente attestata: introdotto probabilmente nell'insegnamento da Biagio Pelacani da Parma, che ne redasse un commento, questo testo veniva utilizzato all'Università di Bologna a partire dal 1368 circa.²⁴ Ben diversa è la situazione per il

24. Sul ruolo di Biagio Pelacani da Parma nell'adozione delle *Questioni sul De caelo* di Alberto di Sassonia come manuale di studio del *De caelo* di Aristotele, si veda

commento ai *Meteorologica* di Alberto, di cui non sono finora a nostra conoscenza state rinvenute tracce in Italia. Il codice Fesulano 161 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze rappresenta quindi un testimone importante della fortuna italiana della filosofia di Alberto di Sassonia.

G. Federici-Vescovini, *Note sur la circulation en Italie du commentaire d'Albert de Saxe sur le De caelo*, in J. Biard (cur.), *Itinéraires d'Albert de Saxe: Paris, Vienne au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1991, 235-251, in particolare 240-246. Sulle copie italiane delle *Questioni sul De caelo* di Alberto di Sassonia: 246-249.

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

INDICE DEI NOMI*

- 'Abbās I. 53, 62-63, 66, 71, 107, 237, 239
 Abelardo *v.* Pietro Abelardo
 Abū Bišr Mattā ibn Yūnus 285
 Abū l-Fidā', Ismā'īl ibn 'Alī ibn Maḥmūd
 al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn
 78-79
 Abū l-Ḥakam al-Mağribī 284
 Abū Ma'šar 274, 276
 Abū Nuwās, al-Ḥasan ibn Hāni' al-
 Ḥakamī 104-105
 Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws al-Ṭā'ī
 104-105
 Abū 'Isā al-Munağğim 79-80
 Accattino P. 113-114, 126
 Ackrill J.L. 81
 Adamo di Wodeham 230
 Adamson P. 54, 58, 67, 75, 84, 90, 112-113,
 286
 Adenulfe d'Anagni 323
 'Aḍud al-Dawla 294
 Aezio 73
 Afšār Ī. 293
 Agostino di Ippona, s. 11-29, 35-38, 43-
 44, 46, 51, 138, 167, 179, 200-201
 Aguti A. 51
 Aḥmed S.K. 80
 Akasoy A. 78
 al-'Ağam R. 106
 al-Amīn, Abū Mūsā Muḥammad ibn
 Hārūn al-Rašīd 104
 al-Arnā'ūt A. 237, 238
 al-Bağdādī, Abū Ishāq 237-240, 248
 al-Bašrī, Abū l-Ḥusayn Muḥammad
 ibn 'Alī ibn al-Ṭayyib 284-286
 al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad
 ibn Aḥmad 59, 80, 264
 al-Bustānī B. 264
 al-Faḍl ibn al-Rabī' 104
 al-Faḥrī M. 106, 258, 263
 al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad ibn
 Muḥammad 57, 85-88, 96, 105-108, 114,
 124, 235-240, 248-249, 257-277, 293-294,
 296-298
 al-Ġāḥiz, Abū 'Uṭmān 'Amr ibn Baḥr 63
 al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad 171,
 179
 al-Ḥamawī Yāqūt 237-238
 al-Ḥarawī Ġunāda al-Luğawī 237
 al-Ḥuḍayrī M. 88
 al-Ḥwārizmī, Muḥammad ibn Yūsuf
 264
 al-Iḥšīdī Kāfūr 238-239
 al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq
 272-273, 275, 295
 al-Ma'arrī, Abū l-'Alā' Aḥmad ibn
 'Abd Allāh ibn Sulaymān al-Tanūḥī
 101, 279, 281-282, 302
 al-Maqdisī, Abū Sulaymān Muḥammad
 ibn Ma'šar al-Bustī 67
 al-Muhallabī, Abū al-Ḥusayn 237

* Non sono registrati i nomi geografici, i nomi di persona che compaiono nei titoli delle opere e i nomi mitologici. Sono indicati con il nome proprio per esteso gli autori vissuti prima dell'Ottocento.

- al-Mutanabbī, Abū l-Ṭayyib Aḥmad
 ibn al-Ḥusayn 101
 al-Qabīṣī 274
 al-Qāḍī W. 67
 al-Qūmisī 281
 al-Rahim A.H. 90
 al-Rāzī, Fahr al-Dīn 'Abd Allāh Muḥ-
 ammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn 91,
 237, 277, 292
 al-Ṣafadī 236-239
 al-Ṣahraṣṭānī, Tāğ al-Dīn Abū l-Faḥḥ
 Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn
 Aḥmad 69-71, 77, 79
 al-Ṣahrazūrī, Šams al-Dīn Muḥammad
 69, 71, 80
 al-Šarīf al-Murtadā, Abū l-Qāsim 'Alī
 ibn Ḥusayn 'Alam al-Hudā 282
 al-Siğistānī, Abū Sulaymān 280-281, 294,
 299
 al-Šuyūfī, Ġalāl al-Dīn 238
 al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī ibn Muḥ-
 ammad 280-281, 294, 302
 al-Ṭūsī, Našīr al-Dīn Muḥammad ibn
 Muḥammad ibn al-Ḥasan 91-92
 al-Yāsīn Ġ. 235-237, 241, 259, 263
 al-Zağğāğ, Abū Ishāq 237-238
 al-Zayn A. 281
 Alberto di Sassonia, 310-313, 317-319, 323-
 326
 Alberto Magno, s. 35, 41-42, 292, 310
 Alessandro di Afrodizia 35, 39, 285
 Alessandro di Hales 292
 Alessandro Magno 288
 Alexandre M. 20
 Alighieri Dante *v.* Dante Alighieri
 Alwishah A. 57
 Ambrogio di Milano, s. 16-18
 Ambrosiaster 19
 Amīn A. 281
 Amīn 'U. 235, 259, 262-263, 296, 298
 Ammonio figlio di Ermia 168-169, 184
 Anassagora di Clazomene 310
 Anawati G.C. 265, 286
 Andrews R. 167
 Andromaco il Vecchio 59
 Anselmo d'Aosta, s. 48-49, 167-168, 179
 'Antara 103
 Antioco di Ascalona 33
 Antonio di Takrīt 61, 93
 Aouad M. 56, 95-98, 100-102, 104, 283
 Apuleio di Madaura 34
 Arato di Soli 59
 Arberry A.J. 76-77, 103
 Aristofane 64
 Aristotele 20, 35, 38-40, 49, 56-57, 63-68,
 72, 74, 81-86, 88, 90, 92, 94-108, 112-116,
 118, 120, 122, 125, 136, 138, 155, 165-167,
 170, 172, 178, 180, 200-202, 204, 258,
 260, 263, 271, 273-276, 280, 283, 285-286,
 292-293, 302, 310, 314, 324-325
 Arkoun M. 294
 Arnaldez R. 294
 Arnim H. von 33
 Arnzen R. 285
 Arzhanov Y. 70
 Ascensio di Santa Colomba 210
 āshtiyāni S.J.D. 95
 Avempace *v.* Ibn Bāğğā
 Averroè *v.* Ibn Rušd
 Avicenna *v.* Ibn Sīnā
 Aydin S. 62
 Ayres L. 11
 Bäck A. 88
 Badawī 'A. 85, 97, 103, 283, 285
 Badrān M. 77
 Bakar O. 259-260
 Bally C. 55
 Baltussen, H. 112-113
 Banū al-Munağğim 54
 Bardenhewer O. 295
 Barebreo *v.* Gregorio Barebreo
 Bau R. 93
 Bavel van T. 15
 Bazán B. 167, 171, 177
 Bearman P.J. 68
 Bénatouil T. 15
 Bennet D. 287
 Berggren J.L. 79
 Bernard-Baladi M. 286, 288-292
 Bernardo d'Auvergne 171
 Bernardo di Chiaravalle, s. 36-37
 Biagio Pelacani da Parma 326
 Bianchi L. 127-128
 Biard J. 211, 264, 327
 Biesterfeldt H.H. 71
 Black D.L. 113-114, 259
 Blanchère R. 101
 Blumenthal H.J. 120, 126
 Boehner P. 48
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Seve-
 rino 38-40

- Boezio di Dacia 167, 169
 Bonaventura da Bagnoregio, s. 45, 47,
 140, 188-189
 Bonazzi M. 15
 Bonelli M. 83
 Bonini F. 127, 153, 163-164, 175
 Borgnet A. 35, 42
 Borgo M. 188
 Børresen E. 19
 Bostrom N. 31-32
 Bosworth C.E. 69, 76, 101, 264
 Bottin F. 208, 210, 229
 Bouché-Leclercq A. 274
 Boudon-Millot V. 19, 59
 Boureau A. 136.
 Boustany S. 76-77
 Bouton-Touboulic A.-I. 18
 Brock S. 53, 60-61
 Brown V. 76
 Bruning B. 19
 Bruns I. 113
 Burnett C. 84, 95, 274, 276
 Busse A. 38, 41, 47, 169, 184
 Butterworth C.E. 89, 96, 103
 Butts A.M. 60-61
 Buytaert E.M. 42

 Calcidio 47
 Campanini M. 258, 261
 Cancik H. 93
 Carl L. 31
 Cassarino M. 63
 Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio 34-35
 Caston V. 120
 Catapano G. 11, 15
 Cathala M.R. 172, 186
 Cavalcanti E. 27
 Celluprica V. 83
 Charlton W. 114
 Chemi G. 295
 Cheynet J.-C. 66
 Chiesa C. 83
 Chossat M. 154
 Chraïbi A. 61
 Christes J. 93
 Cicerone, Marco Tullio 24-27, 33, 35, 39
 Cillerai B. 11
 Cirillo di Alessandria, s. 76-79
 Clemente Alessandrino, s. 35
 Coda E. 279
 Colemant J. 212

 Colli A. 135, 148, 153, 173, 175
 Combes A. 207-208, 212
 Combès G. 21, 23, 27
 Conrad L.I. 77
 Cope E.M. 98-99
 Côté A. 189
 Cottrell E. 59, 78-80
 Courcelle P. 24
 Cranz F.E. 111, 120
 Crawford F.S. 115, 166, 180
 Crisippo di Soli 33
 Cristiani M. 207, 229, 231
 Cross R. 323
 Cureton W. 77

 Daiber H. 67, 72-74
 Dales R.C. 127
 D'Ancona C. 57, 66-67, 111, 126, 285, 292,
 295
 Dānišpažūh M.T. 286, 288-289, 291-293
 Dante Alighieri 45-46
 Darbelnet J. 55-56
 Daur K.-D. 44
 Davide 78, 169
 Davidson H.A. 113-114, 123
 Decaix V. 319
 Decker B. 128, 144
 De Durand G.M. 33
 de Libera A. 113, 169-170
 De Jong R. 63
 Delage P.-G. 20
 Del Punta F. 309
 Denifle H. 128
 Denis M. 132
 Derron P. 75
 de Saussure F. 55
 Destrée P. 118
 Di Branco M. 79
 Diels H. 73
 Dieterici F. 235-237, 241, 262, 293
 Di Giovanni M. 122
 Diogene Laerzio 26
 Dioscoride 68
 Dodge B. 83, 87
 Donati S. 318
 Donato G. 112
 Dondaine H.-F. 43
 Donini P. 113, 117, 126
 d'Onofrio G. 287
 Doré J. 27
 Doroteo di Sidone 59

- Dreyer M. 169
 Druart Th.-A. 112, 235, 239-240, 259, 257,
 267-271, 274
 Dulaey M. 18
 Dumont S.D. 212
 Dunlop D.M. 66, 68-69, 72, 260
 Dunphy W. 171
 Duns Scoto *v.* Giovanni Duns Scoto
 Dunyā S. 90-92
 Dupuy-Trudelle S. 13

 Ebbesen S. 170, 319
 Eckert W.P. 175
 Eckhart *v.* Meister Eckhart
 Eco U. 41
 Edzard L. 63
 Egidio Romano 164, 166, 190, 292
 Eichner H. 258
 Eijk Ph. J. van der 114
 El-Omri R. 287
 Elamrani-Jamal A. 113, 123
 Elia (commentatore alessandrino) 169,
 184, 302
 Ellis J. 126
 Endress G. 72, 84, 96, 258, 273, 286, 294,
 301-302
 Enrico di Gand 142, 144, 164, 191
 Eriugena *v.* Giovanni Scoto Eriugena
 Ermanno Alemanno 96, 107
 Esopo 71
 Etman A. 53, 62-63
 Etkorn G.J. 48, 50, 140, 168
 Etwiler J. 187, 200

 Falcon A. 118
 Farmer H.G. 273
 Fawcett P. 55
 Federici-Vescovini G. 327
 Ferrari C. 84
 Filone di Alessandria 17-18
 Finkelberg M. 53
 Fioravanti G. 205
 Fischer B. 14
 Fleet K. 59, 61, 65, 71, 78-79, 103-104
 Fleischer H.O. 78
 Flügel G. 83, 97, 286
 Flusin B. 66
 Forget J. 90-92
 Fournier P. 128
 Francesco, papa 52
 Frede M. 120

 Freese J.H. 99, 102
 French R. 274
 Friedrich M. 84
 Fuhrer T. 37
 Funghi M.S. 67
 Furlani G. 89

 Ġad'ān F. 63, 71, 107
 Galeno 59, 63-66
 Galle G. 318
 Galonnier A. 113
 Gardeil A. 154
 Gastaldi S. 98
 Geoffroy M. 111, 113
 Georr K. 83-84, 283
 Gesù Cristo 15, 22, 27, 287
 Ghisalberti A. 232, 309
 Giacomo da Viterbo 189, 194, 197-198,
 204, 323
 Giannakis E. 285
 Ġihāmī Ġ. 89
 Gilberto di Tournai 36
 Gimaret D. 68-69
 Giovanni apostolo, s. 15
 Giovanni Baconthorpe 187, 192-196, 198,
 200-201, 203-204
 Giovanni Buridano 111
 Giovanni di Issy 210
 Giovanni di Lana 323
 Giovanni di Napoli 323
 Giovanni di Parigi 167
 Giovanni di Varzy 47
 Giovanni Duns Scoto 166-167, 169, 175
 Giovanni Filopono 114-118, 284-285
 Giovanni Hiltalinger di Basilea 232
 Giovanni Peckham 50
 Giovanni Scoto Eriugena 35, 47
 Giuliano imperatore, detto l'Apostata
 76, 78
 Glorieux P. 128
 Goffredo di Fontaines 171
 Goichon A.-M. 89-91
 Gómez Nogales S. 113
 Goris W. 129, 131, 144, 175
 Goulet R. 95
 Grabmann M. 128-129, 154, 173-175
 Gracia J.J.E. 187
 Gregorio Barebreo 61, 77-78, 80, 89,
 91-92, 94
 Gregorio da Rimini 232
 Gregorio di Nazianzo, s. 71

- Gregorio Magno, s. 152
 Griffith S. 58
 Grigenti F. 31
 Grignaschi M. 96, 107
 Grimaldi W.M.A. 98
 Gruendler B. 104
 Guglielmo di Auxerre 292
 Guglielmo di Conches 39, 47
 Guglielmo di Moerbeke 310
 Guglielmo di Ockham 168
 Guglielmo di Pietro di Godino 127-186
 Guglielmo Wheatley 39
 Guillaume Romani 210
 Gutas D. 53, 57-58, 67, 89, 93, 95, 239, 282
- Haarbrücker T. 70
 Hadot I. 62
 Hagendahl H. 24
 Ḥaǧǧī Ḥalifa 285
 Hallamaa O. 209, 212
 Hamesse J. 83-84, 129, 136, 165, 283
 Hansberger R. 58, 67, 75, 84, 286
 Hardwick L. 62
 Harīdī A. 'A. 89
 Harl M. 14
 Harvey S. 95
 Ḥašaba Ġ. 'A. 271, 274
 Hasnawi A. 295
 Hayduck M. 114
 Hayes J. 57
 Heinrichs W. 97
 Heinze R. 115
 Hexter R. 95
 Hicks R.D. 26
 Hillkens A. 61
 Hilloowala F. 283
 Hocedez E. 154, 166
 Hoenen M.J.F.M. 128
 Honigmann 59
 Honnefelder L. 169
 Hourani A. 76
 Houtem J. van 19
 Hugonnard-Roche H. 83-84, 283
 Ḥunayn ibn Iṣḥāq, Abū Zayd al-'Ibādī
 60, 64-66, 68, 83, 98
 Hundīh A. 265
- Ibn 'Abbās 238
 Ibn Abī Uṣaybi'a 66, 236-237, 239, 282-
 283
 Ibn al-Biṭrīq 273
- Ibn al-Ḥammār, Abū l-Ḥayr 281-282
 Ibn al-Nadīm, Abū l-Faraǧ Muḥam-
 mad ibn Abī Ya'qūb Iṣḥāq al-Warrāq
 73, 83, 97, 237, 239
 Ibn al-Qifṭī 237-239, 280, 285
 Ibn al-Samḥ, Abū 'Alī Ḥasan ibn Sahl
 ibn Gālib 84, 279-286, 288-302
 Ibn al-Tayyib, Abū l-Faraǧ 282, 284
 Ibn Bāǧǧa, Abū Bakr Muḥammad
 ibn Yaḥyā ibn al-Šā'ig al-Tuǧṭibī
 (= Avempace) 112-113, 122, 124
 Ibn Buṭlān 282
 Ibn Ḥallikān 239
 Ibn Hindū, Abū l-Faraǧ 'Alī ibn al-
 Ḥusayn 71
 Ibn Riḍwān, Abū l-Ḥasan 'Alī al-Miṣrī
 96
 Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muḥammad ibn
 Aḥmad (= Averroè) 56-57, 85, 88, 94-
 98, 100-104, 108, 200-204
 Ibn Sa'dān, Abū 'Abd Allāh 280
 Ibn Sinā, Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd
 Allāh (= Avicenna) 57, 85, 88-91, 94,
 96, 118, 161, 168-170, 184, 237, 264,
 275-277, 282
 Ibn Suwār, Abū l-Ḥayr al-Ḥasan ibn
 al-Ḥammār 84
 Ibn Tagrībīrdī 238
 Ibn Taymiyya 237, 275-277
 Ibrāhīm ibn 'Abd Allāh al-Nāqid 97
 Ibrāhīm M. 237-238
 Iḥwān al-Šafā' 67, 264
 Ilario di Poitiers, s. 17
 Imbach R. 154, 163, 171
 Imru' l-Qays 75-76, 80, 88-92, 94, 98, 108
 Inati S.C. 90-91
 Ingremeau C. 27
 Inksetter B. 283
 Ireneo di Lione, s. 17
 'Isā ibn Zur'a, Abū 'Alī 'Isā ibn Iṣḥāq
 84, 281-282
 'Isā ibn 'Alī ibn 'Isā 280-281
 Iṣḥāq ibn Ḥunayn, Abū Ya'qūb 57, 83,
 97, 284
 Isidoro di Siviglia, s. 35
 Iṣṭifān ibn Basīl 68, 70-71
 Ivry A.L. 113, 115
 Iwami T. 95
- Jacob Bar Šakko 93
 Janos D. 60, 239, 260, 265, 270, 302

- Jassens J. 270
 Jeauneau É. 35
 Johanson C. 34
 Jolivet J. 77, 80, 211, 216, 230
 Jones A. 103
 Joosse N.P. 283
- Kaeppli T. 128, 131-132, 173, 175
 Kahn C.H. 83
 Kaluza Z. 209
 Kany R. 11
 Kartanegara R.M. 74
 Keil H. 34
 Kelley F.E. 168
 Khalidi M.A. 75
 Kiraz G.A. 60-61
 Kohut G.A. 281
 Kraemer J. 53, 57, 59, 65, 69-71, 73, 80, 107
 Kraemer J.L. 279
 Kristeller P.O. 111
 Kupreeva I. 120
 Kutsch W. 86, 294
- La Bonnardière A.-M. 15
 Lamberigts M. 19
 Lamoreaux J.C. 66
 Landolfo Caracciolo 133-134
 Langhade J. 96, 107
 Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano 27-28
 Laurence P. 19
 Leclercq J. 38
 Lecomte G. 76
 Leigh R. 59
 Lettinck P. 285
 Lewis B. 76
 Lippert J. 237, 280, 285
 Lizzini O. 302
 Lohr C.H. 171, 179
 Londey D. 34
 Longo O. 275
 Lory P. 69
 Lucchetta F. 259-260, 263, 271
 Lullo *v.* Raimondo Lullo
 Luna C. 309
 Lurje P.B. 59
 Lyons M.C. 64-65, 95, 97, 99-100, 103-104, 283-284
- Macken R. 142, 164
 Madkūr I. 88, 96
 Mahdi M. 75, 87, 235, 259-261, 294
- Mahdiyya ibn Ašram 104
 Maino de' Maineri 204-205
 Makkāwī 'A. 235
 Mallet A. 69, 79
 Mandonnet P. 152, 154, 172, 177, 184
 Mangenot E. 154
 Manilio Marco 274
 Mansfeld J. 73, 293
 Maometto *v.* Muḥammad
 Margoliouth D.S. 281
 Maria madre di Gesù, s. 287-288
 Mario Vittorino, Gaio 17, 34-35, 38
 Marion J.-L. 23
 Marrow S. 86, 294
 Martini Bonadeo C. 85, 87, 260
 Marziano Capella, Minneo Felice 38
 Matsubara H. 95
 Matsumoto A. 95
 Matteo da Gubbio 309-327
 Mauriège M. 127, 144
 Mavroudi M. 54
 Mayer C. 43
 Mc-Ginn M. 120
 McGinnis J. 270
 Meister Eckhart 43-44
 Meliadò M. 148
 Menandro 70
 Menn S. 86
 Merlan P. 126
 Mews C.J. 42
 Meyer E. 89
 Meyerhof M. 64
 Michot Y. 265, 275-277
 Minio-Paluello L. 34, 82-83, 138, 165-167, 177
 Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad 294-295, 299
 Monat P. 18
 Monnot G. 69, 77, 80
 Montada J. P. 113
 Monti D.V. 47
 Moos R.P. 172
 Morewedge P. 270
 Mosè 76-79, 287-288
 Movia G. 125
 Muḥammad 77, 302, 307
 Muḥaqqiq M. 293, 296, 298, 303
 Müller A. 283
 Müller J.P. 128, 167
 Muller R. 26-27
 Mundle I. 20

- Munier C. 36
 Murre-van den Berg H.L. 89
- Nabucodonosor II 75-76, 78
 Nağğar F.M. 258, 260-261, 269, 271
 Nannini A. 209, 213, 231
 Nardi B. 188
 Nauck A. 70
 Nauta L. 39
 Naẓīf ibn Ayman al-Rūmī 280-281
 Negri S. 148
 Nelis J. 53
 Newman W.R. 31
 Niccolai L. 61
 Nicola Oresme 312, 318
 Nietzsche F. 52
 Niewöhner F. 111
 Nifo Agostino 112
 Nolan S. 187
 Noone T. 175
 Nussbaum M.C. 120
- Ockham *v.* Guglielmo di Ockham
 Odi L. 49
 Omero 53-109
 Oppenraay A.M.I. van 112
 Origene di Alessandria 17
- Pache C.O. 54
 Pade M. 112
 Palemone, Quinto Remmio 34
 Panoussi E. 95-97
 Panti C. 192
 Panzica A. 311, 313, 315-316, 318
 Paolo di Tarso, s. 13, 15, 22, 27
 Paravicini Bagliani A. 191
 Parodi M. 209
 Patar B. 320
 Pattin A. 171
 Pearce D. 32
 Peck J. 131, 135-137, 140-143, 145-147, 149-151
 Pedersen F. 231
 Pellat C. 101
 Perez-Estevéz A. 191
 Périer A. 301
 Pernigotti C. 70-71
 Peters C. 58
 Petrocchi G. 46
 Petrus Thomae 232
 Phelps M. 189
 Piana C. 309
- Pickavé M. 129, 131, 144, 189
 Pierre Ceffons di Clairvaux 210, 232
 Pietro apostolo, s. 15
 Pietro Abelardo 42
 Pietro di Giovanni Olivi 191-192
 Pietro Lombardo 49
 Pinborg J. 170
 Pines S. 282
 Pingree D. 59
 Pisistrato 54
 Pitagora 67, 69
 Platone 40, 67-68
 Platti E. 301
 Plessner M. 69
 Plotino 120-121, 125-126
 Pluta O. 111
 Polloni N. 192
 Pomponazzi Pietro 116
 Porfirio di Tiro 35, 38-39, 41-42, 47, 84
 Pormann P.E. 53, 62-63
 Porro P. 154
 Pouderon P. 19
 Prisciano Lido 295
 Proclo di Costantinopoli 295, 302
 pseudo-al-Sigistānī 66-69, 72
 pseudo-Dionigi l'Areopagita 301
 pseudo-Guglielmo di Ockham 48
 pseudo-Plutarco 72-73
 pseudo-Simplicio 114, 117-118
- Qāsim M. 89
 Quint J. 44
 Quintiliano, Marco Fabio 33
 Quṣṭā ibn Lūqā 54, 73-74
- Ragep F.J. 264
 Raimondi F.P. 116
 Raimondo Lullo 39
 Randi E. 209
 Rashed R. 54, 96, 264
 Raven W. 78
 Rectenwald M. 31
 Reisman D.C. 90, 114, 282
 Resher N. 105-106, 259
 Riccardo di Mediavilla 136-139, 141, 143, 153, 176
 Richter-Bernburg L. 59
 Riḍā N. 237
 Riserbato D. 230, 232
 Roberto Grossatesta 292
 Roberto Halifax 210

- Rochais H.M. 38
 Rodolfi A. 191, 205
 Rodolfo il Bretone 292
 Roggema B. 58
 Rorty A.O. 120
 Rosenthal F. 59, 61-63, 69, 79, 272
 Ross M.T. 59
 Ross W.D. 99, 102-103
 Rudolph U. 286
 Ruello F. 207, 230
 Ruggero Bacone 33
 Ruiz Arzalluz I. 53
 Runia D.T. 73
 Russo A. 275
- Sachau E. 80
 Sajó G. 167
 Salazar C.F. 93
 Saliba G. 264
 Šāliḥānī A. 78
 Šālim M.S. 96
 Samir S.K. 299, 301-302
 Šamsām al-Dawla 280
 Sánchez I. 283
 Sandys J.E. 98-99
 Sanz Morales M. 63-64, 100
 Savage-Smith E. 63, 66, 283
 Sayf al-Dawla, Abū l-Hasan ‘Alī ibn
 Abī l-Hayḡā’ ‘Abd Allāh ibn Ḥamdān
 101
 Sayyid A.F. 83, 97
 Schabel C. 131, 135-137, 140-143, 145-147,
 149-151, 187, 231-323
 Schacht J. 64
 Scheiner J.J. 60
 Schildgen B.D. 95
 Schmidtke S. 287
 Schmitt F.S. 48
 Schmitt Pantel P. 20
 Schneider H. 93
 Schneider J. 169
 Schoonheim P.L. 310
 Schroeder F.M. 111, 114
 Schumacher J. 37
 Schwarke C. 84
 Scopello M. 18
 Serra G. 111
 Sesto Empirico 35
 Sezgin F. 235-236
 Shehadi F. 85, 87
 Shiloah A. 272
 Sigeberto di Gembloux 37
- Sigieri di Brabante 166-167, 170-171, 177
 Signes Codoñer J. 53
 Sileo L. 175
 Sissa G. 20
 Smith G.R. 232
 Smoor P. 101
 Socrate 67, 81, 107
 Speer A. 112, 127, 153, 175
 Spettmann H. 140
 Spiazzi M.R. 172, 186
 Spinoza Baruch 209-210, 229
 Spruit L. 112
 Stangl T. 34-35
 Steel C. 113
 Stern S.M. 76-80, 282-285
 Stone M.W.F. 112
 Stray C. 62
 Street T. 90
 Strohmaier G. 62, 65-66
 Stroick C. 175
 Sturlese L. 111
 Suarez-Nani T. 191
 Swain S. 66, 283
- Tajaddud R. 83, 97
 Takahashi H. 60-62, 78, 89-90, 92
 Talete di Mileto 67, 72-79
 Talmon-Heller D. 78
 Tawfiq Ḥusayn M. 280-281
 Taylor R.C. 112-113, 115, 121-122
 Temistio 113, 115, 118, 121-122, 124, 285
 Tempier E. 127
 Teodosio of Edessa 61, 71
 Testard M. 27
 Teule H.G.B. 89, 92
 Thomas D. 69, 79
 Thomsen-Thörnquist C. 319
 Todd R.B. 111, 114-115, 117, 123
 Tommaso d'Aquino, s. 39, 42-43, 49,
 51, 111, 121, 127, 131, 135, 145, 148, 152,
 171-172, 174-175, 177-178, 180, 184, 186,
 189, 190, 292
 Tommaso di Sutton 323
 Tornero Poveda E. 68
 Torrell J.P. 172
 Treiger A. 58
 Türker M. 106
 Turki M. 237-238
- ‘Uḡayma A.Š. 294-295
 Ugolino da Orvieto 210, 232
 Ullmann M. 53, 59, 68-71, 107

- Ullrich L. 144, 148
Ulpiano, Domizio 19
‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī 67
- Vacant A. 154
Vagelpohl U. 64, 95, 97, 283-284
Valverde J.M.G. 116
Van Gelder G.J. 66, 283
Van Ginkel J.J. 89
Van Lint T.M. 89
Van Riel G. 118
Van Rompay L. 60-61
Van Vloten G. 264
Vannini M. 44
Vasalou S. 63
Venuti L. 55
Versteegh K. 63
Versteegh C.H.M. 238
Vignaux P. 207-208, 211, 218, 227, 229
Vinay J.-P. 55-56
Virgilio Marone, Publio 24-25
Vos A. 175
Vuillemin-Diem G. 165, 178
- Wagner E. 104
Wakelnig E. 295, 300, 302
Wallies M. 35, 39
Walter Burley 292
Walzer R. 83
- Watson A. 283
Watt J. 60-61, 93, 95-96
Westerink L.G. 62, 295
Wippel J.F. 154, 187
Wisnovsky, R. 118
Wissink J.B.M. 128
Withaker C.W.A. 81-82
Woerther F. 95
Wood R. 169
- Xiberta y Roqueta M. 187, 192
- Yaḥyā al-Naḥwī *v.* Giovanni Filopono
Yaḥyā ibn ‘Adī, Abū Zakariyyā ibn
Ḥamīd al-Takrītī 74, 84, 279-280,
284-285, 293, 299-302
Yano M. 59
Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Dāya 66
- Zadro A. 81-82
Zalta E.N. 66
Zambon M. 40
Zilio Grandi I. 299
Zimmermann A. 112
Zimmermann F.W. 86-87, 294
Zonta M. 111
Zoppi M. 49
Zumkeller A. 15
Zurayk C.K. 294, 300

INDICE DEI MANOSCRITTI

BERLIN, STAATSBIBLIOTHEK ZU BERLIN - PREUSSISCHER KULTURBESITZ		HYDERABAD, STATE CENTRAL LIBRARY (ĀṢAFĪYA)	
lat. 2° 387	318	73/II	236
Theol. lat. Fol. 557	129		
Wetzstein II, I	240, 273	İSTANBUL, TOPKAPI SARAYI MÜZESİ YAZMA ESERLER KÜTÜPHANESİ	
BOLOGNA, BIBLIOTECA COMUNALE DELL'ARCHIGINNASIO		Ahmet III 3362	83
A 986	129	KLOSTERNEUBURG, BIBLIOTHEK DES AUGUSTINER-CHORHERRENSTIFTES	
CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA		28I	129
Pal. lat. 1045	322	KRAKÓW, UNIWERSYTET JAGIEL- LOŃSKI, BIBLIOTEKA JAGIELLOŃSKA	
Vat. sir. 19I	89, 92	cod. 635	318
Vat. lat. 869	129	cod. 686	318
Vat. lat. 1082	208, 216-218	cod. 75I	318
Vat. lat. IIII	210		
ERFURT, UNIVERSITÄTS-UND FOR- SCHUNGSBIBLIOTHEK		LEIDEN, UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK	
Dep. Erf., CA 4° 299	312, 318, 324	Warner Or. 583	284
ERLANGEN, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK		Warner Or. 864	282
505	129	LONDON, BRITISH LIBRARY	
FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAU- RENZIANA		Add. 7473	286
Fesul. 16I	309-327	Add. 7518 Rich	236
GRAZ, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK		Or. 8349	264
475	129, 131, 135-153, 163	Oriental and India Office Collections	
HELSINKI, YLIOPISTON KIRJASTO		I.03832	236
fragment scholastik	129	NAPOLI, BIBLIOTECA NAZIONALE VIT- TORIO EMANUELE III	
		VII C 30	129

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY		RAMPUR, RAZA LIBRARY	
Arab. d. 84	236	ar. I 400	236
Huntington 534	282	ar. II 840	236
Marsh 539	295	TEHRĀN, KITĀBHĀNĀI MARKAZĪ-I	
PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE		DĀNIŠĠĀH	
FRANCE		Miškāt 10/210	236
ar. 147	71	5469	293
ar. 2346	83, 97, 283	TROYES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE	
lat. 3039	129	62	210
lat. 15156	318	WIEN, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBI-	
VENEZIA, BIBLIOTECA NAZIONALE		BLIOTHEK	
MARCIANA		1590	129, 153-172, 177-186
L.VI.66	41-43	5453	318
PISA, BIBLIOTECA CATERINIANA			
44	129		
PRINCETON, UNIVERSITY LIBRARY			
Garrett 308Y	236-237		



FINITO DI STAMPARE NEL 2020
PER CONTO DELLA CASA EDITRICE IL POLIGRAFO SRL
PRESSO MEDIAGRAF DI NOVENTA PADOVANA

