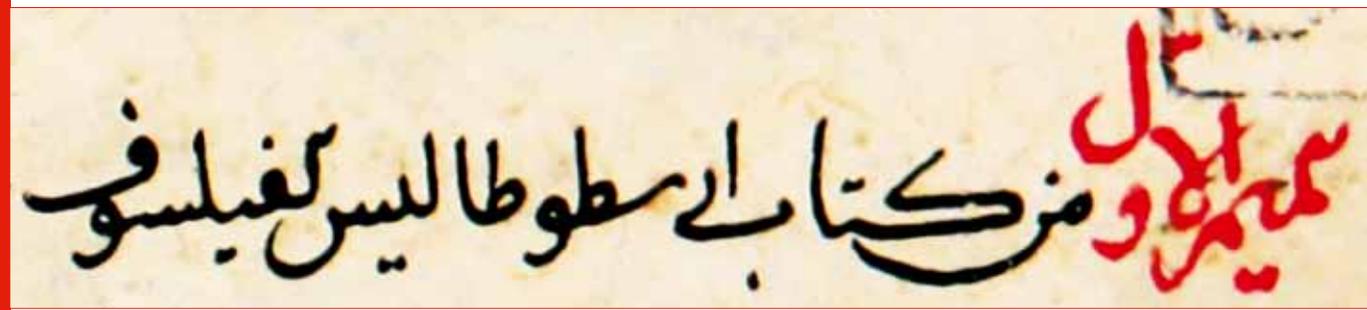
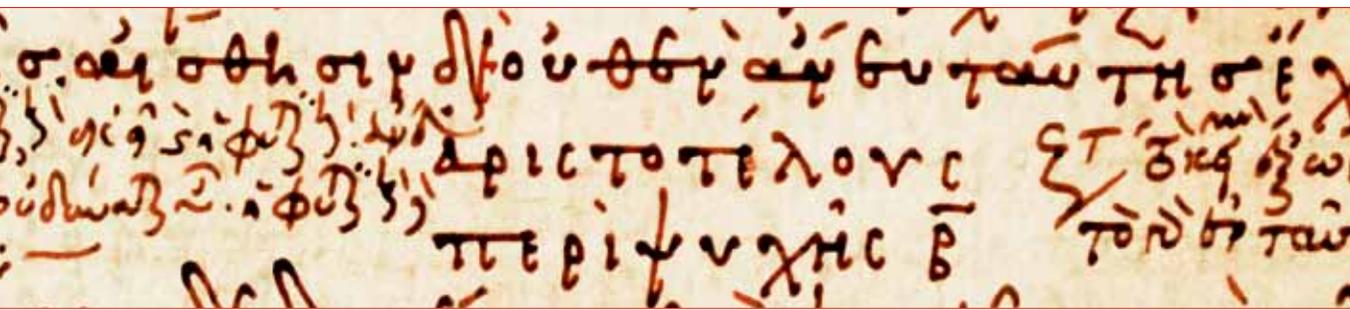


Studia graeco-arabica



1

2011

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

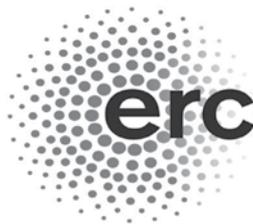
Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

1

2011



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Url: <http://www.greekintoarabic.eu>

ISSN 2239-012X

© Copyright 2011 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

1

2011

Table of Contents

Domenico Cufalo <i>Scolî medievali e tradizione antica</i>	p.	5
Cristina D'Ancona <i>Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation</i>	»	23
Ouafae Nahli <i>Yahyā ibn 'Adī sulla differenza fra logica e grammatica</i>	»	47
Book Announcements & Reviews	»	69
Index of Manuscripts.....	»	73
Index of Ancient and Medieval Names	»	75
Index of Modern Names	»	77

Scolî medievali e tradizione antica *

Domenico Cufalo

Abstract

This paper examines the relationship between some scholia to the IIIrd book of Plato's *Republic*, Proclus' commentary on it, and the so-called *Chrestomathia*, a work that the manuscripts attribute to the Neoplatonic philosopher himself. The conclusion is that the relationship between the three texts is highly problematic, and that we cannot think of a simple and direct derivation from one another. The author of the scholia probably made use of texts different from those that have come down to us, or alternatively he has reworked his sources in a personal way.

Quando, nel 1788, J.-B. Gaspard d'Ansse de Villoison pubblicò la sua edizione dell'*Iliade*, fondata sul codice *Venetus Marcianus 454* (A dell'*Iliade*), da lui stesso studiato nella biblioteca della città lagunare in cui aveva soggiornato, a spese del governo francese, dal 1778 al 1782,¹ divenne finalmente noto anche l'ingente corollario di note, i cosiddetti scolî, che corredano i margini di questo manoscritto. La scoperta, naturalmente, non passò inosservata ed anzi, di lì a poco, avrebbe contribuito in maniera determinante a rivoluzionare l'intera storia della filologia classica, consentendo la pubblicazione, nel 1795, di quello che a tutt'oggi rimane uno dei libri più importanti del settore (e non solo!), i *Prolegomena ad Homerum* di Friedrich August Wolf,² che, come è noto, gettarono le basi della moderna 'questione omerica'. Questa pubblicazione contribuì anche, e non poco, a stimolare l'attenzione degli studiosi verso questo genere di testi e non a caso, proprio sullo scorcio del XVIII s. e nei primi anni di quello successivo, vennero oggetto precipuo

* Il presente testo riproduce una relazione da me tenuta il 26 febbraio 2010 presso il Liceo Classico "E. Majorana" di Avola, sede della locale delegazione dell'Associazione Italiana di Cultura Classica. Vorrei qui ringraziare il Professor Francesco Lentini, Dirigente Scolastico del suddetto liceo, nonché tutto il numeroso pubblico allora presente e in particolare i tanti ragazzi che mi hanno seguito con attenzione ed intelligenza. Un ringraziamento particolare spetta però all'amico Professor Elio Distefano, che, in qualità di presidente della locale delegazione, ha voluto onorarmi dell'invito, offrendomi una calorosissima ospitalità.

¹ La biografia fondamentale su de Villoison rimane quella di C. Joret, *D'Ansse de Villoison et l'hellénisme en France pendant le dernier tiers du XVIII^e siècle*, Paris 1910, ma si può anche ricorrere alla ben più recente introduzione a J.-B.-G. d'Ansse de Villoison - É. Famerie, *De l'Hellade à la Grèce. Voyage en Grèce et au Levant (1784-1786)*, Olms, Hildesheim 2006, 5-11 e in particolare, sul codice A dell'*Iliade*, cfr. *ibid.*, 7-8.

² F.A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum, sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Halle 1795.

dei miei personali studi.³ Motivare tanto interesse da parte degli studiosi di allora non è cosa difficile. Gli scolî, infatti, rappresentano i residui, ancorché spesso purtroppo striminziti, di un lavoro di esegesi sui testi greci antichi più che millenario, affondante le sue radici sino all'età ellenistica ed agli studi dei dotti delle celebri biblioteche di allora, per risalire anche, tramite essi, ai secoli precedenti, un lavoro che, altrimenti, sarebbe oggi in grandissima parte, se non proprio totalmente, perduto. Con il termine *σχόλια* ci si riferisce genericamente alle note che troviamo sui margini dei manoscritti degli autori antichi, ma, nella concreta realizzazione pratica, queste note possono variare moltissimo, per la natura, per le finalità o anche per la loro genesi, al punto che i confini fra un tipo e l'altro risultano spesso estremamente sfumati.⁴ Possiamo avere, infatti, veri e propri estratti di un commento relativo al testo; glosse che spiegano parole o espressioni usate dall'autore, ritenute difficili o comunque degne di nota; noticine che attestano l'esistenza, eventualmente in altri manoscritti, di varianti testuali; infine, ed addirittura, anche note che, in apparenza, nulla hanno a che vedere con il testo dell'autore e la cui stessa presenza appare a noi lettori odierni del tutto inspiegabile. Un esempio curioso è rappresentato dallo scolio a *Symp.* 185 D 6:⁵ ivi, come è noto, alla fine del discorso di Pausania, Aristofane cede il proprio turno di parlare al medico Erissimaco, poiché impossibilitato da un singhiozzo a tenere il suo discorso in quel momento; il medico accetta di buon grado e gli dà anzi alcuni consigli, come trattenere il respiro per un po' (*ἀπνευστὶ ἔχοντι [scil. σοι] πολὺν χρόνον*), fare gargarismi con l'acqua (*ὑδατι ἀνακογχυλίασον*) e, infine, sollecitare il naso con qualcosa di adatto in modo da provocare qualche starnuto. Ebbene, proprio in questo passo, in margine ad un manoscritto conservato a Venezia, il *Marc. App. Cl.* IV 1 (T, della metà del X s.), se non già in un suo predecessore, qualcuno ha ritenuto utile trascrivere un lungo passo del medico, vissuto all'inizio del VI s., Ezio Amideno (IX 5, 282.10-283.1 Zervos),⁶ contenente una precisa descrizione del fenomeno ed alcune possibili terapie, culminanti addirittura con il trattenimento del respiro (*πνεύματος κατοχή*). Non meno problematica è poi la questione della loro genesi, per affrontare la quale, è a mio avviso necessario, prima di tutto, comprendere la specificità del fenomeno 'scolî'. Da un punto di vista generale, infatti, non è difficile immaginare che la pratica di annotare i libri fosse in uso nell'antichità, non meno di quanto lo sia oggi, ed anzi la documentazione in tal senso, sia letteraria che materiale, è relativamente abbondante. Senza voler qui ripercorrere l'esame

³ Tratteggio una concisa storia delle edizioni degli scolî platonici in D. Cufalo, *Scholîa graeca in Platonem*, I, *Scholîa ad dialogos tetralogiarum I-VII continens*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2007, p. xv-xix.

⁴ Per una sintetica definizione di scolio, si veda ora la voce A. Dyck, "Scholien", in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band 11, Stuttgart - Weimar 2001, coll. 209-13, in particolare coll. 209-10.

⁵ Si tratta di *Symp.* n. 29 (T) della mia edizione.

⁶ Su Ezio, cfr. M. Wellmann, "Aetios 8", in *RE* I.1 (1893), coll. 703-704.

delle testimonianze dell'uso del termine *σχόλια*, visto che, come è stato ben mostrato,⁷ si deve escludere recisamente per l'antichità, come anche per il medioevo bizantino, una specializzazione del termine ad indicare, alla maniera moderna, note effettivamente trascritte in margine ad un testo, è invero notevole che una potente testimonianza dell'uso, almeno in casi eccezionali, di trascrivere commenti sui margini dei libri altrui, provenga proprio da un luogo in cui il termine in questione sembra molto vicino ad essere utilizzato nell'accezione moderna: trattasi del cap. 27 della *Vita Procli* di Marino, in cui l'autore narra di come sarebbe riuscito a convincere il suo maestro Proclo a scrivere un commento, inequivocabilmente detto *σχόλια καὶ ὑπομνήματα*,⁸ ai poemi orfici sui margini di quello del di lui maestro Siriano, poiché questi, narra, aveva impedito all'allievo di pubblicarne uno autonomo, apparentogli in sogno.⁹

Dal punto di vista materiale, si potranno invece ricordare i casi di manoscritti antichi e tardo-antichi contenenti scoli, tra cui speciale menzione merita almeno il *POxy 2258* di Callimaco, un frammento di un codice di papiro della metà del VI s., celeberrimo perché corredato di un ricchissimo apparato di scoli.¹⁰ È curioso come questa stessa

⁷ Si veda l'articolo molto bello, anche se perviene a conclusioni talora non conformi alle mie, di J. Landon, "Σχόλια: una questione non marginale", in G. Mazzoli (ed.), *Discentibus obvius. Omaggio degli allievi a Domenico Magnino*, New Press, Como 1997, 73-86, in cui viene riconsiderata la documentazione principale sull'uso antico e medievale del termine *σχόλιον*.

⁸ Comunque strano è l'uso di questi due termini insieme, cosa che spinge Landon, "Σχόλια", 79-80, a ritenere che essi "qui siano due termini assai generici che non si sono ancora specializzati in una diversificazione significativa. [...] Non c'è, pertanto, nemmeno qui traccia di quella distinzione che pare essersi imposta in tempi recenti".

⁹ Su questo passo e sui problemi che esso comporta, si vedano Ph. Hoffmann, "Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles", in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*, Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), vol. II, Firenze 2000, 601-32 e in particolare 624-27 (l'articolo è stato riprodotto in parte in C. D'Ancona [ed.], *The Libraries of Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture", Strasbourg, March 12-14, 2004 [Philosophia Antiqua 107], Brill, Leiden - Boston 2007, 135-53, e in H. D. Saffrey - A.-Ph. Segonds - C. Luna (eds.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Les Belles Lettres, Paris 2001, 150-51. È mio dovere segnalare che, proprio in relazione a questo passo, G. Zuntz, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri*, Seitz, Berlin 1975, 77 (= *Byzantion* 13 (1938), 631-90 e *Byzantion* 14 (1939), 545-613; cfr. Id., *An Inquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Cambridge U. P., Cambridge 1965, 272-75), giunse a conclusioni opposte.

¹⁰ Il frammento è descritto ed analizzato da A. Porro, "Manoscritti in maiuscola alessandrina di contenuto profano. Aspetti grafici codicologici filologici", *Scrittura e Civiltà* 9 (1985), 169-215 (con VIII tavole fuori testo), in particolare 178-83. Si noti che in un *excursus* finale, alle pp. 208-15, la studiosa ritorna sul papiro e sulla questione degli scoli, ammettendo che si può guardare ad esso "come ad un precursore della scoliografia, ma *soltanto* in rapporto al rinnovamento tecnico che rappresenta" (p. 215; il corsivo è mio), poiché, a suo dire, esisterebbero delle differenze nella tecnica scoliografica fra il papiro ed i *corpora* di scoli medievali (si veda ad esempio alle pp. 211-12 "Da nessuna di queste annotazioni mi pare si possa dedurre che gli *scholia* contenuti nel *P. Oxy. 2258* derivino dalla fusione di più *hypomnemata* separati [...]. [...] ci si trova di fronte ad un episodio analogo, formalmente, più alla categoria delle glosse collocate in margine al testo [...] che non a quella

documentazione sia stata volta per volta utilizzata con gli opposti fini di dimostrare che i *corpora* di scoli sarebbero nati o già in età tardo-antica o solo nel medioevo bizantino.¹¹ Personalmente, propenderei per non escludere *a priori* l'ipotesi della formazione tardo-antica per almeno alcuni *corpora* e, a tal fine, mi piace sempre menzionare la precisa ed esplicita citazione di uno scolio ad Esiodo, già noto tramite alcuni manoscritti esiodici, il più antico dei quali è il *Par. gr.* 2771, della fine del X s., contenuta in un passo dei *Canones* del grammatico Theognostos, opera redatta intorno all'800 d. C. e dunque ancora in una fase, come si vedrà meglio in seguito, che, a rigore, è anteriore a quella in cui si presume sarebbe nato il fenomeno degli scoli.¹² Il punto è però che qualunque attestazione, letteraria o materiale che sia, dell'uso di *σχόλια* in età tardo-antica, poco dice, a mio avviso, sul problema. Il nocciolo della questione consiste infatti nel fatto che gli scoli, ad un certo punto della storia della trasmissione dei testi degli autori antichi, cessano di essere delle semplici note apposte più o meno casualmente dai lettori, divengono un tutt'uno con il testo stesso ed insieme ad esso vengono pazientemente trascritti. Certo, ad un attento esame, si può talvolta percepire un maggior grado di libertà da parte dei copisti nei confronti dei *marginalia*, ma ciò non basta ad inficiare l'impressione complessiva di unità che emerge dal libro medievale, come contenitore, contemporaneamente, di un dato testo e di un relativo corredo di note. Individuare l'origine del fenomeno degli scoli significa quindi, a mio avviso, individuare il momento preciso in cui si sarebbe fissata, per la tradizione di ciascun autore, questa unità, quando cioè si sarebbe costituito quel libro-contenitore di riferimento. Per usare un'immagine icastica, possiamo dire: quando gli scoli uscirono dagli studi privati dei dotti, per entrare negli scaffali delle biblioteche. Purtroppo, fattori di carattere sia storico che geografico impediscono per ora, e direi, almeno sulla base delle attuali conoscenze, per sempre, la soluzione di questo problema. Gli autori greci

degli *scholia vetera* come ci provengono dalla tradizione medievale»), concludendo quindi che il papiro callimacheo, pur rappresentando un precedente del fenomeno degli scoli, tuttavia non consente di "affermare che raccolte di *scholia vetera* fossero già state realizzate prima dei secoli oscuri".

¹¹ Sulla questione dell'origine degli scoli cfr. almeno Zuntz, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri*, sostenitore della loro formazione bizantina, e N. G. Wilson, "A Chapter in the History of Scholia", *Classical Quarterly* 17.2 (1967), 244-56, che invece propende per una datazione in età tardo-antica; cfr. anche Id., *Filologi bizantini*, Morano, Napoli 1989, 87-90. In tempi più recenti, si è dichiarato dalla parte di Zuntz anche H. Maehler, "Die Scholien der Papyri in ihrem Verhältnis zu den Scholiencorpora der Handschriften", in F. Montanari - N.J. Richardson, *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XL, Fondation Hardt, Genève 1994, 95-127, con discussione alle pp. 128-41.

¹² Cfr. Theogn. *Can.* 581, ancora leggibile in J. A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium* II, Oxford 1835, 98.31-99.4. Un'edizione moderna, ma parziale e comunque non comprendente il nostro passo, è quella di K. Alpers, *Theognostos Περὶ Ὁρθογραφίας. Überlieferung, Quellen und Text der Kanones 1-84*, Hamburg Univ. Diss., Hamburg 1964, il quale, alle pp. 61-64, tratta della datazione dell'opera, proponendo quella indicata nel testo. Lo scolio esiodico è invece quello relativo ad *Op.* 115b, edito in ultimo da A. Pertusi, *Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Vita e Pensiero, Milano 1955, 51-52.

sono trasmessi, per la quasi totalità, attraverso codici non anteriori al IX s., con l'eccezione di un numero per la verità cospicuo, ma limitato, di frammenti, più o meno consistenti, di autori noti o no. A differenza dei codici medievali, trascritti, almeno quelli più antichi, per lo più nell'area costantinopolitana, ma anche in quella italo-greca e, in minor misura, in altre zone, comunque gravitanti intorno all'impero bizantino, i frammenti papiracei provengono quasi totalmente dalle sabbie dell'Egitto, per il semplicissimo motivo della maggiore possibilità di conservazione di materiale organico quale il papiro o la pergamena in quei climi. L'arco cronologico lungo il quale questi frammenti si snodano è amplissimo e si estende dall'età ellenistica fino, sostanzialmente, alla conquista araba della regione, concretizzatasi nel corso del VII s. Dopo questo secolo, ed in parte anche durante esso, si assiste ad una gravissima crisi dell'impero bizantino, indebolito dall'esterno dall'inesorabile avanzata degli Arabi e di altri popoli e, al suo interno, da una profonda *querelle* religiosa, quella iconoclasta, che, data la specifica natura dell'impero, era anche e soprattutto politica ed istituzionale. Non a caso, in rapporto al VII s. ed al VIII s., si è parlato di 'secoli oscuri', ed in effetti questo periodo è contrassegnato dalla quasi totale assenza di manoscritti greci pervenuti fino a noi.¹³ È solo con il IX s. che si assiste ad una ripresa di Bisanzio sotto tutti i punti di vista ed è proprio in questo contesto di rinascita, anche culturale, che molti studiosi di oggi collocano il sorgere del fenomeno degli scoli, ulteriormente favorito, a loro dire, dalla rivoluzione grafica che portò alla definitiva adozione, al livello della produzione libraria, della scrittura minuscola, che, poiché più compatta, permetterebbe un impaginato più fitto e quindi margini più ampi.¹⁴ Centrale, in questo contesto, sarebbe stato il ruolo giocato dal patriarca Fozio (810-893 ca.), promotore e coordinatore di un importante circolo di studi, molto attento, ovviamente, anche agli autori antichi. Come è facile constatare, avverso questa ricostruzione teorica, si pone il *gap*, sia geografico che cronologico, che separa i due tipi di documenti. In linea teorica, chi ci impedisce di pensare

¹³ Su questo periodo mi sia sufficiente rimandare ai classici lavori di G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1993², 83-197 per gli aspetti storici, e, per quelli culturali e filologici, P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Presses Univ. de France (Bibliothèque Byzantine, Études 6), Paris 1971, 74-108, e Wilson, "A Chapter", 123-32.

¹⁴ Esiste, tuttavia, una tendenza, negli studi di paleografia greca più recenti, a retrodatare alcuni manoscritti in minuscola, e quindi il sorgere stesso della scrittura, già alla fine dell'VIII s.: un esempio di questa tendenza è rappresentato da B. L. Fonkič, "Aux origines de la minuscule stoudite (les fragments moscovite et parisien de l'œuvre de Paul d'Égine)", in Prato (ed.), *I manoscritti greci*, 169-86. Si noti che, nello stesso volume degli atti del convegno di Cremona, si può leggere il bell'articolo di D. R. Reinsch, "Literarische Bildung in Konstantinopel im 7. und 8. Jahrhundert. Das Zeugnis der Homiletik", *ibid.*, 29-46, che getta luce sulla conoscenza di una vasta gamma di autori, anche della letteratura antica, da parte di Andrea di Creta (660 ca. - 740), autore vissuto in aree provinciali dell'Impero. Sul problema della traslitterazione in minuscola dei testi antichi, cfr. F. Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo – CISAM Quaderni della Rivista di Bizantinistica 7, Spoleto 2003.

che i nostri libri medievali rappresentino soltanto delle copie, anche per quanto riguarda il *corpus* di scoli in essi contenuto, di libri più antichi e risalenti ai secoli precedenti alla rinascita del IX s.? La mancanza di documentazione, addotta a prova principale della ‘tesi bizantina’, è infatti solo un *argumentum e silentio*, importante certo, ma che si fonda su di un vuoto di conoscenze di ben due secoli e che non tiene affatto conto di una documentazione libraria ben più antica che logicamente doveva essere esistita anche al di fuori dell’Egitto, ma che è oramai irrimediabilmente perduta. A ciò si può poi aggiungere la natura stessa dei frammenti papiracei egiziani, i quali, per i luoghi ed i contesti di ritrovamento, oltre che, molto spesso, per la loro stessa veste materiale, si rivelano essere in grandissima parte i resti di libri, più o meno lussuosi, ma comunque provenienti da biblioteche private o, se pubbliche, pur sempre marginali, e dunque non tali da poter conferire ad essi quel ruolo normativo che ne potesse garantire in qualche modo la sopravvivenza.

La testimonianza dei manoscritti getta ulteriore luce su questo contesto di rinascita. Come infatti ha mostrato nel 1962 Jean Irigoien,¹⁵ la sequenza di codici trascritti in questo secolo ben corrisponde a ciò che sappiamo dello sviluppo degli interessi e dei gusti nel corso del IX s.: ad una prima fase, infatti, in cui furono trascritte alcune opere di argomento scientifico, guarda caso in corrispondenza dell’insegnamento universitario di Leone il filosofo, detto anche il matematico,¹⁶ seguono un paio di gruppi di manoscritti, uno con opere genericamente aristoteliche ed un altro riferibile invece a Platone:¹⁷ questi due gruppi sono in qualche modo legati fra di loro dalla presenza di una mano che scrive alcune note in margine sia al *Vindob. phil. gr.* 100 di Aristotele sia a molti manoscritti del gruppo platonico e quest’ultimo, a sua volta, è stato ricondotto da J. Irigoien agli stessi Leone il Filosofo e Fozio.¹⁸ Invece, la poesia greca antica rinasce, ai nostri occhi almeno,

¹⁵ J. Irigoien, “Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)”, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 5 (1962), 287-302, in particolare 298-300; cfr. anche Id., *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Les Belles Lettres, Paris 2003, 189-232, in particolare 215-18 e 229-30. Si veda anche Wilson, “A Chapter”, 154-58.

¹⁶ Sul quale si vedano almeno Lemerle, *Le premier humanisme*, 148-176, Wilson, “A Chapter”, 147-54, e la voce “Leo The Mathematician”, in A.P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford U. P., Oxford 2005, 1217.

¹⁷ Sulla collezione platonica mi limito a rimandare a L. Perria, “Scrittura e ornamentazione nei codici della ‘collezione filosofica’”, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 28 (1991), 45-111. Apprendo che di recente è tornato sulla questione F. Ronconi, “La collection brisée. Puor une étude des milieux socio-culturels liés à la ‘Collection Philosophique’”, in P. Odorico (ed.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat*, Actes du Colloque International (Paris, 5-7 juin 2008), in corso di stampa.

¹⁸ Si veda in particolare, sul rapporto con Leone, Irigoien, “Survie et renouveau”, 293, che si basa sulla celebre nota τέλος τῶν διορθωθέντων ὑπὸ τοῦ φιλοσόφου Λέοντος del f. 48r del codice O di Platone (*Vaticanus gr.* 1), dell’inizio del X s., attestata anche, seppur in forma lievemente diversa (τέλος τῶν διορθωθέντων ὑπὸ τοῦ μεγάλου Λέοντος), al f. 200r del più autorevole rappresentante del gruppo platonico, il *Paris. gr.* 1807 (A di Platone). Per il rapporto con Fozio, invece, lo stesso studioso (*ibidem*, 300), richiama le tantissime varianti, provenienti da un fantomatico τοῦ πατριάρχου τοῦ βιβλίου, che costellano il codice O e che in genere

solo nel X s. Di particolare interesse è il legame del gruppo platonico con il grande patriarca Fozio, il cui nome, affiorante più o meno sempre nella bibliografia, è stato riproposto con grandissima autorità da A. Diller.¹⁹ Questi, studiando la tradizione di Strabone, sostenne che l'archetipo facesse parte della collezione platonica, sia per affinità editoriali leganti il principale manoscritto dello storico (il codice *Paris. gr.* 1397) ed i codici del gruppo suddetto, sia per la presenza effettiva, in questo gruppo, di un libro contenente, tra l'altro, opere geografiche minori ed una *Crestomazia* di Strabone stesso, il *Pal. gr.* 398. Inoltre, analizzando gli scolî a questo autore, lo studioso vi trovò tracce del patriarca nell'uso di fonti lessicografiche simili a quelle usate da Fozio stesso nella composizione del suo *Lessico*, nel legame con gli scolî platonici solitamente a lui attribuiti, nel repertorio di autori citati, affine a quello della *Biblioteca*, nonché nella tecnica escertoria che si riscontra nella *Crestomazia* e che a grandi linee corrisponde con quella della *Biblioteca* stessa. L'argomento principe, però, rimaneva purtroppo quello noto come, per citare le stesse parole dello studioso, "who else but Photius" (p. 45). Per quanto sia evidente che le tesi di Diller siano in sostanza congetturali, esse ci conducono direttamente nel cuore della questione. Il sostantivo *χρηστομάθεια*, sotto cui sono noti gli *excerpta* suddetti di Strabone, è un termine relativamente raro in greco ed attestato, almeno a quanto risulta da un controllo sommario del TLG e prescindendo dal significato che il termine assume volta per volta, solo 28 volte, quattro delle quali nella *Biblioteca* di Fozio, in riferimento ai due libri delle *χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί* di Proclo (due volte: cod. 239 p. 318b22 e p. 322a39), alle *Vite Parallele* di Plutarco (cod. 245 p. 393b9) ed alle *Crestomazie* di Elladio in quattro libri (cod. 279 p. 529b26). Centrale, in queste attestazioni, è il ruolo svolto dalla *Crestomazia* di Proclo,²⁰ un testo perduto, ma di cui conosciamo, appunto, il riassunto che

coincidono con il testo di A, al punto che questo libro del Patriarca, a suo dire, andrebbe identificato con A o con un suo predecessore. Per la verità, questi argomenti sono tutt'altro che convincenti, se non altro perché lo scriba della summenzionata nota di O è lo stesso delle varianti del libro del Patriarca, che, si noti, proseguono ben oltre la nota in questione, mentre, al contrario, la corrispondente nota di A è stata trascritta da una mano piuttosto recente, per di più talmente vicino al bordo esterno da essere oggi parzialmente perduta per successive rifilature del codice. Non si può nemmeno escludere che la nota di A derivi, direttamente o indirettamente, proprio da O. Per la questione, molto dibattuta, del "libro del Patriarca (o del patriarcato)", mi limito qui a rimandare al recente lavoro di M. J. Luzzatto, "Emendare Platone nell'antichità. Il caso del *Vaticanus Gr. 1*", *Quaderni di Storia* 68 (luglio-dicembre 2008), 29-85, che propone anche una nuova interpretazione di questa e delle altre sigle presenti in O.

¹⁹ A. Diller, "The Scholia on Strabo", *Traditio* 10 (1954), 29-50; cfr. anche Id., *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Hakkert, Amsterdam 1983, 23-44. Lo studioso tornò sull'argomento anche in Id., *The textual Tradition of Strabo's Geography*, Hakkert, Amsterdam 1975, 30-32.

²⁰ Per comodità di esposizione parleremo di '*Crestomazia* di Proclo', sebbene sia palese che l'attribuzione di quest'opera al filosofo neoplatonico da parte della tradizione manoscritta sia del tutto inammissibile. Sulla questione, cfr. C. Luna - A.-Ph. Segonds, "Proclus de Lycie", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (= *DPhA*), in corso di stampa.

ne fa Fozio nel cod. 239 della *Biblioteca* (318b21-322a40), insieme ad una manciata di frammenti provenienti da varie fonti, ma corrispondenti grosso modo ad alcuni capitoli dell'opera del patriarca, ad una *Vita Homeri* ed un *corpus* di riassunti dai poemi del ciclo epico tramandati, a mo' di apparato prefatorio, all'inizio del summenzionato *Marc. gr.* 454 e di altri manoscritti omerici.²¹ Cercando di riassumere in poche parole le tesi esposte da Severyns nei fondamentali, anche se talora fin troppo audaci, cinque volumi da lui dedicati all'opera, possiamo dire che, tra il IX ed il X s., il testo della *Crestomazia*, già allora raro, sarebbe stato utilizzato solo due volte, una da Fozio appunto per la redazione del suo riassunto contenuto nella *Biblioteca*, opera di datazione molto incerta, ma collocabile al più presto nell'838,²² ed un'altra da un grammatico ignoto, al quale si deve l'apparato introduttivo ad Omero, ovviamente anteriore al più antico manoscritto che lo riporta. Che il testo di Proclo fosse in generale già allora raro, lo proverebbe, a detta dello studioso, anche il fatto che persino un bibliofilo come Areta di Cesarea, al quale si deve un ulteriore rimaneggiamento del testo e, sostiene Severyns, anche la commissione del Marciano dell'*Iliade*, dovette accontentarsi, per la conoscenza dell'opera, del riassunto fattone dal grande patriarca. Da quest'ultimo, infine, e non dal testo originale, dipenderebbero anche gli altri frammenti sparsi. Ora, il più antico frammento conosciuto contenente un passo della *Crestomazia* di Proclo è tramandato proprio nel *corpus* degli scolî platonici, ed in particolare nel margine inferiore, al di sotto della prima colonna, del f. 28r del codice A, il celeberrimo *Paris. gr.* 1807, il più importante rappresentante della collezione platonica summenzionata ed addirittura il primo manoscritto greco presente in una biblioteca umanista in Occidente, se è vero che fu di proprietà di Francesco Petrarca.²³ Esso è stato trascritto dalla stessa mano cui dobbiamo la gran parte degli scolî antichi del codice e si deve quindi presumere che sia coevo del codice stesso, e dunque databile più o meno al terzo quarto del IX s., quindi ad una data molto vicina a quella in cui Fozio compose la *Biblioteca*. Il testo dello scolio, dedicato al ditirambo, corrisponde grosso modo ai paragrafi 42-43 e 48 del testo foziano, secondo la numerazione dell'edizione di Severyns.

²¹ Si deve naturalmente rimandare all'opera fondamentale di A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, voll. I (*Étude paléographique et critique*, 1938), II (*Texte, traduction, commentaire*, 1938), III (*La Vita Homeri et les sommaires du Cycle - Étude paléographique et critique*, 1953), IV (*La Vita Homeri et les sommaires du Cycle - Texte et traduction*, 1963), Les Belles Lettres, Paris 1938-1963.

²² Questa è la datazione sostenuta da Lemerle, *Le premier humanisme*, 179-80. È essenziale, ai fini della datazione, riuscire ad identificare l'ambasceria presso gli Arabi, cui il futuro patriarca era stato designato, alla quale fa riferimento nella lettera prefatoria, dedicata al fratello Tarasio.

²³ Grande sostenitore di questa tesi fu A. Diller, "Petrarch's Greek Codex of Plato", *Classical Philology* 59 (1964), 270-72. Dopo di lui, ha cercato di ricostruire la storia del codice H. D. Saffrey, "Nouvelles observations sur le manuscrit *Parisinus graecus* 1807", in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Ashgate, Aldershot 1997, 293-306; cfr. Id., "Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon", in D'Ancona (ed.), *The Libraries of Neoplatonists*, 3-28.

Nella seguente tabella, che riproduce sinotticamente i due testi, sarà facile notare tutte le somiglianze e le differenze:

Phot. <i>Chrest.</i>	sch. Pl. <i>Resp.</i> 3.394c3 n. 36	Traduzione dello scolio platonico
<p>42 ὁ δὲ διθύραμβος γράφεται μὲν εἰς Διόνυσον</p> <p>48 ἔστι δὲ ὁ μὲν διθύραμβος κεκινημένος καὶ πολὺ τὸ ἐνθουσιῶδες μετὰ χορείας ἐμφαίνων</p> <p>42 προσαγορεύεται δὲ ἐξ αὐτοῦ, ἦτοι διὰ τὸ κατὰ τὴν (τὴν A, om. M) Νύσαν ἐν ἄντρῳ διθύρω (διθυράμβῳ ABM, corr. Severyns) τραφῆναι τὸν Διόνυσον ἢ διὰ τὸ λυθέντων τῶν ῥαμμάτων τοῦ Διὸς εὑρεθῆναι αὐτόν, ἢ διότι δις δοκεῖ γενέσθαι, ἀπαξ μὲν ἐκ τῆς Σεμέλης, δεύτερον δὲ (δευτερον δὲ A: καὶ δευτερον M) ἐκ τοῦ μηροῦ.</p> <p>43 εὑρεθῆναι δὲ τὸν διθύραμβον Πίνδαρος ἐν Κορίνθῳ λέγει· τὸν δὲ ἀρξάμενον τῆς ᾠδῆς Ἀριστοτέλης Ἀρίονά (ex Ἀρήονα A: Ἀρίωνα A3BM) φησιν εἶναι (φησιν εἶναι A: λέγει M), ὃς πρῶτος τὸν κύκλιον ἤγαγε χορόν</p>	<p>ὁ διθύραμβος γράφεται μὲν εἰς Διόνυσον, κεκινημένος καὶ πολὺ τὸ ἐνθουσιῶδες μετὰ χορείας ἔχων,</p> <p>κέκληται δὲ ἀπὸ τῶν συμβάντων περὶ αὐτόν. ὀνομάζεται γὰρ οὕτως ἢ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν Νύσαν ὑπὸ ἄντρῳ διθύρω τραφῆναι, ἢ διὰ τὸ λυθέντων τῶν ῥαμμάτων ἐκ τοῦ Διὸς μηροῦ εὑρεθῆναι, ἢ διὰ τὸ δόξαι γενέσθαι δις, ἐκ τε τῆς Σεμέλης καὶ τοῦ μηροῦ τοῦ Διός.</p> <p>εὑρεθῆναι δὲ (δὲ s.l. A) τὸν διθύραμβον ἐν Κορίνθῳ ὑπὸ Ἀρίονός φασιν.</p> <p>τῶν δὲ ποιητῶν τῶ μὲν α' βοῦς ἔπαθλον ἦν, τῶ δὲ β' ἀμφορεύς, τῶ δὲ γ' τράγος, ὃν τρυγί κεχρισμένος ἀπῆγεν</p>	<p>Il ditirambo è scritto in onore di Dioniso, tumultuoso ed avente un alto grado di entusiasmo divino con la danza,</p> <p>deriva il suo nome dalle vicende connesse con lui. Infatti, si chiama così o per il fatto che fu allevato lungo il Nisa in una grotta a due entrate, o perché fu trovato quando furono sciolte le cuciture dalla coscia di Zeus, o perché sembrò esser nato due volte, da Semele e dalla coscia di Zeus,</p> <p>Dicono che il ditirambo fu inventato da Arione a Corinto.</p> <p>Fra i poeti, al primo spettava come premio un bue, al secondo un'anfora, al terzo un capro, spinto da uno imbrattato di mosto.</p>

LEGENDA

Codici di Proclo:

A *Ven. Marc. gr.* 450, del X s.

A1 correzioni dello scriba stesso

A2 correzioni di uno scriba del XI s.

A3 correzioni di uno scriba del XIII s. (Giovanni Scutariotes)

B *Par. gr.* 1266, del XIII s.

M *Ven. Marc.* 451, del XII s.

Severyns fonda il suo testo dichiaratamente su A, accettando le lezioni di M solo quando quelle di A sono sicuramente erronee. B è usato per distinguere fra loro A2 ed A3 nei casi incerti, poiché è stato ricopiato da A prima che vi intervenisse A3.

Codice dello scolio platonico:

A *Par. gr.* 1807, del IX s. p.m.

La mia trascrizione dello scolio si fonda su ispezione di un microfilm del codice di Parigi, ma sussiste ancora qualche incertezza sulle parole finali ὃν τρυγί κεχρισμένος ἀπῆγεν, che Severyns, pur basandosi su una collazione dell'originale effettuatoagli da un suo allievo e su ulteriori verifiche su una fotografia da lui stesso posseduta,²⁴ stampava ancora nella forma ὃν τρυγί κεχρισμένον ἀπῆγεν, allo stesso modo di tutti gli editori degli scolî platonici precedenti, a partire da Ruhnken. Tuttavia, già nello stesso anno di pubblicazione del volume di Severyns, nel 1938, usciva la nuova, ed ancora corrente, edizione degli scolî platonici di W. C. Greene, nella quale, alla p. 211, si stampa κεχρισμένος.²⁵

Per quanto posso vedere dalla non eccellente riproduzione in mio possesso, mi pare di poter affermare con un alto grado di sicurezza che in A si legga un piccolo *omicron* sopra la *ny* di κεχρισμέν-, che costituisce il ben noto compendio tachigrafico per *-ος*.

Comunque stiano le cose su questa frase finale, questi due testi ci propongono un problema, prima ancora che filologico, eminentemente storico-culturale. Essendo abbastanza pacifico che lo scolio sia stato trascritto sul margine di A *dopo* la composizione e fors'anche pubblicazione, da parte di Fozio, della *Biblioteca*, ci si deve chiedere se il nostro scoliaste utilizzò proprio l'opera del patriarca o se poté adire direttamente il testo "originale" di Proclo. Dietro una domanda come questa, tuttavia, si celano problematiche generali relative alla disponibilità ed alla circolazione dei libri, alla natura ed agli interessi dei centri di produzione culturale e, ancora una volta, al ruolo svolto dal patriarca nella Bisanzio del IX s.

I primi studiosi che hanno aggredito la questione furono Thomas Mettauer e Friedrich Stein, nelle loro dissertazioni, pubblicate rispettivamente nel 1880 e nel 1907, relative, la prima, agli scolî platonici, e la seconda proprio all'opera di Proclo.²⁶ Entrambi, al di là del fraintendimento delle parole di Mettauer da parte di Stein, che fa proprie le tesi del primo negandogliene la paternità,²⁷ conclusero che lo scoliaste *non usò* Fozio, ma proprio il testo della *Crestomazia*.

Il principale argomento addotto è che lo scolio riporta qualcosa in più, assente in Fozio, ovvero la frase κέκλῆται δὲ ἀπὸ τῶν συμβάντων περὶ αὐτόν e, soprattutto, l'intera sequenza finale relativa alle ricompense previste per i poeti ditirambici (τῶν δὲ ποιητῶν τῷ μὲν α'

²⁴ Cfr. Severyns, *Recherches*, vol. I, 270 e n. 2.

²⁵ W. C. Greene, *Scholia Platonica*, contulerunt atque investigaverunt Fredericus De Forest Allen, Joannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker. Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilelmus Chase Greene, in lucem protulit "Societas Philologica Americana", Haverfordiae 1938. Alle pp. XII-XIII della prefazione, lo studioso narra che il codice A era stato collazionato, con grandissima cura, da F. D. Allen fra il 1891 ed il 1892.

²⁶ T. Mettauer, *De Platonis Scholiorum Fontibus*, Turici 1880, 36; F. Stein, *De Procli Chrestomathia Grammatica Quaestiones Selectae*, Bonnae 1907, 19-20.

²⁷ La cosa fu già sottolineata da Severyns, *Recherches*, vol. I, 266.

βοῦς ἔπαθλον ἦν, τῷ δὲ β' ἀμφορεύς, τῷ δὲ γ' τράγος, ὃν τρυγί κεχρισμένος ἀπῆγεν), ma gli autori richiamano anche i seguenti scoli, attestati nello stesso foglio del codice di Parigi, relativi a tragedia e commedia, che non trovano paralleli nel riassunto del patriarca:

<p style="text-align: center;">sch. Pl. <i>Resp.</i> 3.394 C 1 n. 34</p> <p>τραγωδία ἐστὶ ποίησις ἔμμετρος πρὸς ἄμιλλαν ῥῳθῆς ἐπὶ δεινοπαθείᾳ προσώπων τε καὶ πραγμάτων γιγνομένη, καθ' ἣν τῷ νικήσαντι τράγος ἔπαθλον ἐδίδοτο, ἐξ οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἔσχευ</p>	<p>La tragedia è un componimento in metri finalizzato ad una gara di canto, che si realizza attraverso il pianto dei personaggi e delle situazioni, nella quale al vincitore veniva dato come premio un tragos (capro), da cui prese il nome</p>
<p style="text-align: center;">sch. Pl. <i>Resp.</i> 3.394 C 2 n. 35</p> <p>κωμωδία ἐστὶ πόησις (sic) ἔμμετρος καὶ αὐτὴ πρὸς ἄμιλλαν ῥῳθῆς, πρότερον μὲν ἐπ' ἰλαρότητί τιμι καὶ καρπῶν συγκομιδῆ γιγνομένη, μετὰ τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ διαβολῆ καὶ ἐνδείξει πονηρῶν προσώπων τε καὶ πραγμάτων εἰς σωφρονισμόν ποιουμένη, καθ' ἣν τῷ νικήσαντι γλεῦκος ἄθλον ἐδίδοτο, ὃ τρύγα ἐκάλουν. παρὸ καὶ ἦδε τὸ πρὶν †τραγωδία† (τραγωδία prop. Ruhnken) κοινῶς ἐλέγετο· ὕστερον δέ, ἀπὸ τοῦ κατὰ κώμας ἄρξασθαι ταύτην πρὶν εἰς ἄστυ μετελθεῖν, κωμωδία ὠνομάσθη</p>	<p>La commedia è un componimento in metri, finalizzato anch'esso ad una gara di canto, che prima avveniva per allegria e per il raccolto dei frutti, ma che dopo fu fatta per calunniare e denunciare personaggi e vicende cattive al fine di educare alla moderazione, nella quale al vincitore si dava come premio del vino nuovo, che chiamavano <i>τρῦγκ</i>. Perciò questa prima era chiamata comunemente <i>trygodia</i>, ma in seguito, poiché era condotta per <i>komai</i> (villaggi) prima di arrivare in città, fu chiamata <i>comodia</i></p>

Il contributo personale di Stein è invece costituito dalla teoria per cui i tre scoli platonici deriverebbero dalla *Crestomazia* originale, mentre Fozio avrebbe avuto a disposizione solo una sua epitome, la cosiddetta *Eclogarum editio*,²⁸ e dimostra la sua tesi sulla base delle somiglianze di stile e di contenuto che legano fra di loro la *Crestomazia*, lo scolio platonico sulla commedia, un anonimo trattato *Περὶ κωμωδίας* tramandato nel *corpus* prefatorio di alcuni codici aristofanei (n. III Koster)²⁹ e gli scoli a Dionisio Trace, dei quali era già stata sostenuta la derivazione dall'opera originale di Proclo.

Severyns³⁰ ha avuto vita facile nello smontare queste tesi, mostrando come la frase *κέκληται δὲ ἀπὸ τῶν συμβάντων περὶ αὐτόν* corrisponda perfettamente a *προσαγορεύεται δὲ ἐξ αὐτοῦ*; che la sezione dei premi *πρὸ* essere un'aggiunta personale

²⁸ Stein, *De Procli Chrestomathia*, 23-31.

²⁹ W. J. W. Koster, "Scholia in Aristophanem I A", in D. Holwerda - W. J. W. Koster - N. G. Wilson (eds), *Prolegomena de Comoedia*, Bouma's Boekhuis, Gröningen 1975, 7-10.

³⁰ Severyns, *Recherches*, vol. I, 262-68.

da parte dello scoliaste; che, infine, non è possibile dimostrare che *anche* gli scoli su tragedia e commedia provengono da Proclo, tanto più che le tesi di Stein si poggiano su una serie di premesse fondate su dati soggettivi ed indimostrabili. In positivo, lo studioso belga valorizzava invece alcuni elementi che, al contrario, indurrebbero a ritenere Fozio, e non lo scolio, più vicino all'originale, ovvero la frase del par. 43, nel testo del patriarca visibilmente più particolareggiata, ed il pezzo del par. 48 (cfr. *κεκινημένος καὶ πολὺ τὸ ἐνθουσιῶδες μετὰ χορείας ἔχων*), dallo scoliaste maldestramente trasferito in un luogo meno pertinente. Più deboli sono le argomentazioni successive, in cui Severyns cerca di dimostrare che il nostro scolio non è opera dello scriba di A e che anzi era già presente nell'esemplare da cui esso fu copiato,³¹ fondandosi su due assunti allora generalmente condivisi, ma oggi del tutto smentiti, ovvero che il codice O di Platone (*Vat. gr.* 1, della prima metà del X s.) fosse indipendente da A e che anzi fosse l'esemplare personale di Areta di Cesarea:³² il tutto, naturalmente, per poter spiegare meglio, grazie alla notevolissima vicinanza cronologica dello scolio rispetto all'opera di Fozio, da una parte l'eccellente lezione *διθύρω* (contro *διθύραμβω* dei codici foziani), tramandata nel manoscritto platonico, dall'altra la superiorità di uno dei due rami della tradizione della *Biblioteca* di Fozio.

Nel complesso, però, leggendo le pagine di Severyns, non si può a mio avviso non provare l'impressione che questi abbia organizzato il suo discorso proprio al fine di dimostrare una tesi esattamente contraria a quella di Mettauere e Stein. Ad esempio, è sintomatico che lo studioso belga liquidi tutta la frase finale come un'aggiunta personale dello scoliaste, suggerita dall'esigenza di uniformare questo scolio a quelli relativi a commedia e tragedia, in cui si indicano i relativi premi, osservando che ivi, a differenza che nel nostro, la menzione dei premi è funzionale alla spiegazione etimologica dei termini *τραγωδία* e *κωμωδία*, ed aggiungendo, ad ulteriore riprova, che il *δέ* che la introduce mal si rapporta con il *δέ* della frase immediatamente precedente e trascritto *supra lineam* dal copista di A.³³

Tuttavia, a ben vedere, la somiglianza con gli altri due scoli non è così netta, poiché questi, a differenza di quello sul ditirambo, si limitano a menzionare solo il primo premio. Le altre osservazioni, infine, come è chiaro, sono appena sufficienti a constatare un dato di fatto, ma non dimostrano nulla.

Comunque stiano le cose, le informazioni contenute nella frase finale, anche se un po' trascurate dallo stesso Arthur Pickard-Cambridge,³⁴ sono troppo importanti. Il primo

³¹ Severyns, *Recherches*, vol. I, 271-77.

³² A quei tempi faceva scuola l'importante articolo di F. W. Lenz, "Der Vaticanus gr. 1, eine Handschrift des Arethas", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ph.-hist. Kl.* (1933), 193-218.

³³ Si noti che tutti gli editori ottocenteschi degli scoli platonici lo stampavano con un *μέν*, quasi a voler normalizzare la sintassi: non è infatti chiaro se il *μέν* sia nato per congettura o semplicemente per cattive collazioni.

³⁴ L'unico riferimento ad essa da parte dello studioso si trova infatti in una nota a piè pagina: cfr.

premio, quello del bue, ci è ben noto tramite allusioni ad esso in Pindaro (*Ol.* 13.18-19) ed in un paio di epigrammi di Simonide (*Anth. Pal.* VI 213 = 145 Bergk e, ma meno certo, *Athen.* X 456c = 172 Bergk),³⁵ anche se altre fonti ci indicano altri premi,³⁶ ma degli altri due non abbiamo notizia alcuna altrove e non siamo nemmeno in grado di localizzarli in una precisa zona della Grecia.

Qui non è questione dell'attendibilità o meno di simili informazioni,³⁷ ma della loro reperibilità da parte di uno scoliaste, ancorché dotto, del IX s.

Il terzo premio previsto per il ditirambo, con la menzione del mosto (τρούξι) e del capro (τράγος), può sembrare frutto di una sorta di 'contaminazione' dei premi previsti per le altre due forme drammatiche, così come l'anfora può essere stata suggerita dal γλεῦκος (vino novello) della commedia, ma, allo stesso tempo, la bontà dell'informazione sul primo premio può anche deporre in favore degli altri due. In ogni caso, anche ammettendo la non attendibilità della notizia in quanto tale, resta ancora da spiegare se essa sia stata reperita da qualche parte dallo scoliaste o se questi se la sia completamente inventata.

Certo, che uno scoliaste potesse aggiungere qualcosa di personale, non è una cosa impossibile, ed anzi, proprio nel caso della tradizione platonica, non mancano illustri esempi, anche se, per la verità, riguardanti altri manoscritti.³⁸

Tuttavia, oltre al fatto che non è metodico né attribuire ad uno scoliaste una precisa volontà mistificatoria, soprattutto quando le informazioni che fornisce sono, almeno in parte, attendibili, né escludere *a priori* un dato palesemente scomodo, mi pare che il problema delle fonti andasse quanto meno affrontato, se non altro per capire se si deve postulare una fonte unica per i tre scoli di contenuto affine presenti nel f. 28r, o porne almeno una seconda, utilizzata per la frase finale dello scolio sul ditirambo e per gli scoli su commedia e tragedia. Purtroppo, in questo genere di studi, la moltiplicazione delle fonti è stata una pratica molto diffusa, soprattutto fra Ottocento e prima metà del Novecento, ed ha afflitto anche gli scoli platonici.

A.W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Clarendon Press, Oxford 1927, 52 n. 3.

³⁵ I passi sono citati e discussi da Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, 6-8, 25-27 e 52 n. 3, opportunamente citato anche da Severyns, *Recherches*, 266 n. 1.

³⁶ Di poeti incoronati con *mitra* e rose parla *Anth. Pal.* XIII 28 (= 148 Bergk), epigramma attribuito a "Bacchilide o Simonide" dall'antologia, ma ad Antigene da D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1981, 11-15.

³⁷ Tra l'altro, non possiamo infatti stabilire né il 'se' né, tanto meno, il 'dove' sarebbero state applicate queste ricompense.

³⁸ Ho cercato di esemplificare questo fenomeno, ben documentato nel codice B (*Bodleianus Clark.* 39, dell'anno 895), di proprietà di Areta, ed in T (*Ven. Marc. App. Cl.* IV 1 della metà del sec. X), in D. Cufalo, "Platone e i suoi commentatori", in G. Avezzi - P. Scattolin (eds), *I classici greci e i loro commentatori. Dai Papiri ai marginalia rinascimentali*, Atti del Convegno (Rovereto, 20 ottobre 2006), Memorie dell'Accademia Roveretana degli Agiati 256, ser. II, vol. X, Rovereto 2006, 121-37.

Oggi, siamo in grado di distinguere le fasi attraverso cui questi si sedimentarono nei vari manoscritti e siamo anche in grado di attribuire a ciascuna di queste fasi determinati *set* di fonti. Naturalmente, permangono molte incertezze e moltissimi punti oscuri, ma, complessivamente, possiamo farci un'idea della natura e della consistenza della biblioteca consultata, volta per volta, dai vari compilatori degli scolî platonici.³⁹ Il terzo libro della *Repubblica* costituisce un caso molto istruttivo. Ivi, accanto ad alcuni scolî di tipo lessicografico, presupponenti fonti analoghe a quelle utilizzate per tutto il resto del *corpus*, esiste un cospicuo gruppo di note di palese contenuto filosofico, fra le quali ne spiccano tre, in cui viene espressamente menzionato Proclo: trattasi degli scolî nn. 44, 49 e 55 (relativi a *Resp.* 398 A 7, 399 A 3 e 400 B 4), leggibili ai ff. 29v, 30r e 30v di A. Queste sono le *uniche* attestazioni del nome del filosofo all'interno di *tutto* il *corpus* degli scolî al dialogo.⁴⁰

Questa circostanza indurrebbe a riconoscere nel grande filosofo la fonte privilegiata per almeno il terzo libro, se non fosse che, tolti i suddetti, nessun altro scolio risulta palesemente dedotto dal suo commento.

La cosa non sorprende più di tanto, poiché, come è noto, di Proclo non ci è pervenuto un commentario continuo alla *Repubblica*, ma solo una raccolta di diciassette dissertazioni di carattere monografico su singoli problemi e sezioni dell'opera. Al terzo libro sono dedicate la quinta (Περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ὑπ' αὐτὴν εἰδῶν καὶ τῆς ἀρίστης ἀρμονίας καὶ ῥυθμοῦ τὰ Πλάτωνι δοκοῦντα, vol. I, 42.1-69.19 Kroll), in cui si descrivono le opinioni di Platone sulla poesia, e la sesta (Πρόκλου διαδόχου περὶ τῶν ἐν Πολιτεία πρὸς Ὅμηρον καὶ ποιητικὴν Πλάτωνι ῥηθέντων, vol. I, 69.20-205.23 Kroll), che è a sua volta un'ampissima monografia, in due libri, contenente una sorta di giustificazione delle parole che Platone pronuncia contro Omero, ma è solo dalla quinta che provengono gli scolî suddetti. Mettauer, riferendosi a tutto il *corpus* degli scolî alla *Repubblica*, era stato costretto a postulare, accanto a quello di Proclo, anche un altro commento continuo, oggi perduto, opera di un filosofo neoplatonico non identificabile, vissuto, a suo dire, non prima dell'inizio del III s.⁴¹

L'ipotesi non è irragionevole ed in parte potrebbe oggi essere corroborata da alcuni dati, che lo studioso non poteva conoscere e che parrebbero rimandare ad un unitario disegno interpretativo del libro in questione. Lo scriba del codice parigino ha infatti

³⁹ Per tutto ciò, rimando alla prefazione alla mia edizione degli scolî platonici cfr. Cufalo, *Scholîa*, LXXXI-CVI.

⁴⁰ Altrove, il nome di Proclo ricorre una volta nel *Teeteto* (155 B 2 n. 38 [B¹DTW]) e nell'*Alcibiade I* (129 B 1 n. 95 [TW]), e per ben cinque volte nel *Timeo*, ovvero negli scolî a *Tim.* 17 A 4 n. 4 (A), 24 A 3 n. 43 (A), 24 E 6 n. 49 (A), 25 A 6 n. 50 (A) e 25 C 7 n. 52 (A).

⁴¹ Mettauer, *De Platonis Scholiorum*, 32-40.

suddiviso tutto il libro in 15 sezioni e, talvolta, anche in sottosezioni, trascrivendo in margine al testo i corrispondenti numeri, in lettere maiuscole o minuscole, a seconda del tipo di sezione,⁴² e facendo addirittura corrispondere degli scolî ad alcuni di questi numerali.

Tale suddivisione in κεφάλαια, che peraltro corrisponde ad una pratica comunissima nel corpus platonico e altrove, come è facile intuire, non è per nulla confrontabile, né per numero né, tanto meno, per contenuto, con quella che riscontriamo nelle due dissertazioni di Proclo, al punto che, in mancanza di precisi termini di confronto, risulta ancora una volta impossibile stabilire se essa sia frutto di una personale iniziativa editoriale dello scoliaste oppure se proceda da un commentario perduto.

Il nostro dialogo non faceva parte del canone delle dieci opere da leggere nelle scuole platoniche costituito da Giamblico fra III s. e IV s. e testimoniato per noi dai *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (capp. 24-26), opera tarda, ma risalente ad una analoga opera di Proclo,⁴³ e tuttavia è chiaro che la sua importanza era indiscussa.

Veniva escluso dai programmi *standard* solo, come chiariscono gli stessi *Prolegomena*, per la sua struttura non dialogica e per il suo contenuto eterogeneo (cf. 26.8-9 ἐκβάλλει [scil. ὁ Πρόκλος] δὲ καὶ τὰς Πολιτείας διὰ τὸ πολλοὺς εἶναι λόγους καὶ μὴ διαλογικῶς γεγράφθαι;⁴⁴ subito dopo, tra l'altro, si aggiunge che lo stesso motivo aveva portato all'esclusione delle *Leggi*), ma che fosse oggetto di lettura scolastica lo testimoniano, oltre che le dissertazioni di Proclo, anche una frase degli stessi *Prolegomena*, in cui si allude a τινες che τὰς Πολιτείας πράττειν ἀξιούσι (26.46).

Non si può dunque escludere l'esistenza e, quindi, la sopravvivenza nel IX s. di un commento alla *Repubblica* oggi perduto, utilizzato per almeno il terzo libro dell'opera, ma molto problematico è, a mio avviso, il fatto che, accanto ad esso, lo scoliaste abbia utilizzato proprio la dissertazione di Proclo che noi conosciamo.

Elementi di un certo interesse si ricavano dal confronto fra gli scolî in cui si menziona il nome di Proclo ed i corrispondenti luoghi del filosofo:

⁴² I numeri in lettere maiuscole sono leggibili in margine a 386 A 6 (AT), 388 E 4 (AT), 389 B 2 (AT), 389 D 7 (AT), 390 D 7 (A), 391 A 4 (A), 391 C 8 (A), 392 A 3 (A), 395 B 9 (A), 398 C 4 (A), 399 E 7 (A), 403 C 8 (A), 405 A 1 (A), 405 C 7 (A), 412 B 9 (A).

⁴³ Cfr. l'importante discussione di L. G. Westerink, *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1990, p. LXVII-LXXIV.

⁴⁴ L'interpretazione di questa frase, ed in particolare del verbo ἐκβάλλει, è molto controversa: cfr. Westerink, *Prolégomènes*, p. LXVII.

<p>sch. 398a7 n. 44 μύρον καταχέειν τῶν ἐν τοῖς ἀγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις ἦν, ἐρίῳ τε στέφειν αὐτά, καὶ τοῦτο <u>κατὰ τινὰ ἱερατικὸν νόμον</u>, ὡς ὁ μέγας Πρόκλος φησὶν</p>	<p>Pr. Resp. I 42.3-7 πρῶτον εἰπεῖν χρῆ καὶ διαπορῆσαι περὶ τῆς αἰτίας, δι' ἣν οὐκ ἀποδέχεται τὴν ποιητικὴν ὁ Πλάτων, ἀλλὰ ἐξοικίζει τῆς ὀρθῆς πολιτείας, εἰ καὶ μύρον αὐτῆς καταχέας, ὡς τῶν ἐν τοῖς ἀγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις, καὶ ὡς ἱεράν στέφας αὐτήν, ὥσπερ καὶ ἐκεῖνα στέφειν ἦν νόμος</p>
<p>sch. 399a3 n. 49 ὁ Πρόκλος φησί· τὴν μὲν Δώριον ἀρμονίαν εἰς παιδείαν ἐξαρκεῖν ὡς <u>καταστηματικὴν</u>, τὴν δὲ Φρύγιον εἰς ἱερά καὶ ἐνθεασμούς (ἐκθεασμούς fort. A) ὡς <u>ἐκστατικὴν</u></p>	<p>Pr. Resp. I 61.19 – 62.6 τὰς δὲ αὖ ἀρμονίας ἤδη μὲν τινες τῶν θρηνοποιῶν καὶ συμποτικῶν, ὧν αἱ μὲν τὸ φιλήδονον χαλῶσιν, αἱ δὲ τὸ φιλόλυπον συντείνουσιν, τούτων δ' οὖν ἐκβεβλημένων ἀξιούσιν τὰς λοιπάς, ὧν Δάμων ἐδίδασκεν, τὴν τε Φρύγιον καὶ τὴν Δώριον αὐτὸν ὡς παιδευτικὰς παραδέχεσθαι· καὶ διαμφισβητοῦσι πρὸς ἀλλήλους, οἳ μὲν τὴν Φρύγιον εἰρηνικὴν, τὴν δὲ Δώριον λέγοντες εἶναι κατ' αὐτὸν πολεμικὴν [εἶναι], οἳ δὲ ἀνάπαλιν, τὴν μὲν Φρύγιον ὡς <u>ἐκστατικὴν</u> εἶναι πολεμικὴν, τὴν δὲ Δώριον <u>καταστηματικὴν</u> καὶ εἰρηνικὴν. <u>ἡμεῖς δὲ</u> εὐρόντες ἐν Λάχῃτι (188 D) [...] οὐ φρυγιστὶ οὐδὲ αὖ ἰαστὶ ἢ λυδιστὶ, ἀλλὰ δωριστὶ, ἥπερ μόνη ἐστὶν ἀρμονία Ἑλληνικὴ, ταύτην μὲν αὐτὸν ἡγούμεθα μόνην οἴεσθαι τῶν ἀρμονιῶν ἐν παιδείᾳ ἐξαρκεῖν, τὴν δὲ φρυγιστὶ πρὸς ἱερά καὶ ἐνθεασμούς ἐπιτηδεῖαν ὑπάρχειν</p>
<p>sch. 400b4 n. 55 ὁ ἐνόπιος σύνθετός ἐστιν ἐξ ἰάμβου καὶ δακτύλου καὶ τῆς παριαμβίδος, ἀνδρικός πρὸς πράξεις ἀναγκαίας καὶ ἀκουσίους, <u>ἐξορμητικὸς εἰς πόλεμον</u>. ὁ δὲ ἥρῳς δάκτυλος, ἀπλοῦς,</p> <p>κοσμιότητος ποιητικὸς καὶ ὁμαλότητος,</p> <p>παιδευόμενοι προσήκων ὡς ἰσότητι κεκοσμημένοι, ὡς ἐν τῷ εἰς ταῦτα ὑπομνήματι Πρόκλος φησὶν</p>	<p>Pr. Resp. I 61.2-11 + 62.13-14 τοὺς μὲν οὖν ῥυθμούς, ἐξ ὧν καὶ Δάμωνος ἀκοῦσαι λέγει καὶ ἀποδέχεται τοῦ λόγου, δῆλός ἐστιν τῶν μὲν συνθέτων τὸν ἐνόπιον ἀποδεχόμενος, ὅς ἐστιν ἐκ τε ἰάμβου καὶ δακτύλου καὶ τῆς παριαμβίδος· τοῦτον γὰρ ἀνδρικὸν ἦθος ἐμποιεῖν καὶ παρατεταγμένον πρὸς πάσας τὰς ἀναγκαίας καὶ ἀκουσίους πράξεις· τῶν δὲ ἀπλῶν τὸν ἥρῳον δάκτυλον, περὶ οὗ καὶ λόγων φησὶν ἀκοῦσαι Δάμωνος καὶ δάκτυλόν γε καὶ ἥρῳον διακοσμοῦντος, ἐνδεικνύμενος ὡς ἄρα τὸν τοιοῦτον ῥυθμὸν ἡγεῖται κοσμιότητος εἶναι ποιητικὸν καὶ ὁμαλότητος καὶ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν [...] μόνον δὲ τὸν δάκτυλον καὶ ἥρῳον ἀρμόττειν παιδευόμενοις καὶ ὅλως τὸν τῇ ἰσότητι κεκοσμημένον</p>

Già un confronto sommario consente di constatare quanto il testo di Proclo sia stato ridotto e manomesso dallo scoliaste, pur rimanendo riconoscibile. Curioso è ad esempio il primo, in cui una frase inserita dall'autore nelle prime righe della dissertazione viene decontestualizzata e trasformata in una mera esposizione di un dato costume religioso, peraltro non senza l'espansione di νόμος in un più articolato κατά τινα ἱερατικὸν νόμον e, soprattutto, con l'inserzione di ἐρίω, preso direttamente dal testo platonico (398 A 7-8).

Più complessi sono gli altri due scoli, entrambi provenienti dalla sesta sezione in cui si articola la dissertazione, sezione dedicata alle definizioni delle armonie e dei ritmi utili, secondo Platone, all'educazione dei giovani.

Di ritmi, ed in particolare di ἐνόπιος e di ἡρῶος, si parla nel terzo scolio, quello in cui si notano i maggiori rimaneggiamenti rispetto all'originale procliano. Al di là delle somiglianze, anche in questo caso, ad un esame più attento, emergono almeno due fattori di divergenza, ovvero la frase ἀνδρικός πρὸς πράξεις ἀναγκαίας καὶ ἀκουσίους, nello scolio riferita sintatticamente al soggetto, ma in realtà corrispondente, nel commentario, allo ἦθος prodotto dal ritmo *enoplio* negli ascoltatori, e, soprattutto, lo ἐξορμητικός εἰς πόλεμον, che non risulta avere paralleli né nel testo procliano né altrove, se si eccettua, per quanto possa valere, lo scolio ad Euripide *Hec.* 1090, in cui l'aggettivo ἔνοπλον viene glossato con ὀρμητικὸν εἰς πόλεμον καὶ ἐνθουσιαστικὸν ἐν πολέμῳ.⁴⁵

Più complesso è il caso del secondo scolio, quello dedicato alle armonie dorica e frigia, le uniche ammesse da Socrate per l'educazione dei giovani. Già gli antichi avevano notato l'ambiguità delle parole di Socrate, che, nel passo incriminato, riferendosi ad esse con generici ἐκείνην (399 A 5) ed ἄλλην (399 B 3), non lascia identificare con certezza quale sia quella πολεμική e quale quella εἰρηνική. In più, Aristotele, nel finale della *Politica* (VIII 7, 1342a32 - 1342b3), aveva avvertito una contraddizione nel fatto che nella *Repubblica* venisse accolta l'armonia frigia, ma rifiutato lo αὐλός, strumento strettamente legato a questa forma musicale.

Proclo, da parte sua, assunse una posizione compromissoria e, fondandosi sul confronto con un celebre passo del *Lachete* (188 D), ritenne la dorica quella più adatta alla guerra e quindi, sulla scia di Aristotele, più consona all'educazione dei giovani, ma senza rifiutare *in toto* l'armonia frigia e lo αὐλός, dei quali ammetteva la grande importanza πρὸς ἱερά καὶ ἐνθουσιασμούς.⁴⁶

Lo scoliaste riproduce anche in questo caso in modo piuttosto fedele le parole di Proclo ed anzi l'introdotivo ὁ Πρόκλος φησί sembra quasi rifare il verso all'enfasi con cui il filosofo neoplatonico rivendicava, con il suo ἡμεῖς δὲ εὐρόντες, l'originalità della propria

⁴⁵ Lo scolio è tramandato dal codice M di Euripide, il *Marc. gr.* 471, del XII s.

⁴⁶ Sul rifiuto dello αὐλός per l'educazione dei giovani, si veda anche Proclo, *In Alc.*, 197.1-198.13 Segonds.

scoperta, ma in un punto, secondo me importante, se ne discosta, quando cioè attribuisce alle armonie dorica e frigia, rispettivamente, gli attributi, peraltro tecnici, *καταστηματική* (*rilassante*) e *ἐκστατική* (*eccitante*), utilizzati poco sopra dal filosofo, ma immediatamente prima della frase introdotta da *ἡμεῖς δέ*, in riferimento a tesi altrui e, aggiungerei, in senso opposto, visto che ivi è proprio quella frigia ad essere riferita alla guerra. Questi confronti non sono naturalmente sufficienti a porre in dubbio la diretta derivazione di questi scolî dall'opera di Proclo, ma almeno una cosa la dimostrano chiaramente, ovvero che il testo del filosofo è stato per lo meno 'letto' con attenzione e profondamente rielaborato.

Ora, nel IX s., come si è visto, non mancano personalità cui poter attribuire un simile lavoro, ma è certo alquanto singolare che l'attenta lettura della quinta e della sesta dissertazione, per limitarci alle due relative al terzo libro della *Repubblica*, abbia portato all'estrazione di tre soli scolî, in mezzo a tanti altri che tuttavia sembrano presupporre una ben precisa strutturazione del libro platonico. E la cosa è tanto più singolare, quanto più si pensi che, in una simile prospettiva, il caso della *Repubblica* verrebbe a costituire un *unicum* all'interno di un *corpus* come quello degli scolî filosofici a Platone, che, ove possibile il confronto, rivelano sempre una netta dipendenza dalle loro fonti.

Purtroppo, è proprio di fronte a simili problemi che questo tipo di ricerche è sempre destinato ad arenarsi. Certo, sarebbe bello poter immaginare uno scoliaste-studioso con tantissimi libri a disposizione ed in grado di estrarre informazioni da ciascuno di essi, ma si deve anche ammettere che tale immagine facilmente potrà rivelarsi mero frutto dell'*horror vacui* degli studiosi, sempre disposti a moltiplicare a dismisura i tasselli, pur di colmare le lacune della nostra conoscenza, dovute a tutto quanto abbiamo perduto o, peggio ancora, a tutto quanto conosciamo poco, male o per nulla, a causa di edizioni di testi inattendibili, antiche o semplicemente non esistenti, e di tutta la grandissima quantità di letteratura greca antica, tardo-antica e medievale ancora inesplorata o male esplorata.

Opere monumentali come quella di Severyns, da cui abbiamo preso le mosse, hanno gettato una potentissima luce sulla cultura del medioevo bizantino, alimentando e rendendo possibili le successive ricerche, e non c'è da stupirsi se talvolta la luce emanata da queste opere si sia riverberata contro esse stesse, rivelandone tutte le debolezze. È una cosa normale, spesso inevitabile, ma sempre auspicabile, poiché attesta il prosieguo della scienza. Certo, molto rimane nel buio, ma si può ancora sperare che un'indagine più capillare possa consentire di chiarire i problemi qui proposti o anche altri.

Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation

Cristina D'Ancona

Abstract

The Arabic version of the *Enneads* is the earliest datable text in which appears the term *anniyya*, that features in Avicenna's metaphysics and lies in the background of the Latin definition of the *Causa prima* as *esse tantum*, typical of the *Liber de Causis*. This paper examines some examples of the use of 'to be' in the Arabic translation of the *Enneads*. It also discusses the description of the First Cause as 'pure Being' or 'first Being' in the Arabic Plotinus, and compares it with the *Divine Names* of the pseudo-Dionysius.

In his entry *Anniyya ou Inniyya* in the *Dictionnaire* appended to the *Encyclopédie Philosophique Universelle*, A. Hasnawi maintains that (i) in the Arabic translation of Neoplatonic texts *anniyya* corresponds both to τὸ εἶναι and τὸ ὄν; (ii) in the Arabic translations of Aristotle's *Metaphysics* it corresponds to τὸ τί ᾗν εἶναι; (iii) there is a sort of "semantic instability" in this term, which enables it to cover a wide range of meanings, from "what is" to "the very fact to be", and "the essence" (or "definition"). Hasnawi remarks that it features in Avicenna's vocabulary, and comes to the conclusion that "*Anniyya (inniyya)* est ainsi assimilé à la copule, à laquelle est reconnue une signification 'véritative', pour employer une expression de Ch. H. Kahn".¹ I shall focus here on the translations of Neoplatonic writings,² which count, as the late lamented Richard M. Frank pointed out,³ as "the earliest certainly datable text" containing this word.⁴ Frank provided examples for contending that

¹ A. Hasnawi, "*Anniyya ou Inniyya* (essence - existence)", in S. Auroux (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle - Les Notions Philosophiques - Dictionnaire*, tome I, PUF, Paris 1990.

² For further information and other examples (e. g., from the Arabic version of Aristotle's *Metaphysics*), see the seminal study by S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, 94-97, and especially G. Endress - D. Gutas, *A Greek & Arabic Lexicon (GALex). Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, Volume One, Brill, Leiden 2001, 428-36. On the grammatical derivation and the semantics of *anniyya* see G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischen Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973 (Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), 80-81; on the vocalisation *anniyya* instead of *inniyya*, see *ibid.*, 85-86.

³ R. M. Frank, "The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*", *Cahiers de Byrsa* 6 (1956), 181-201 (also in Id., *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, I, ed. by D. Gutas, Variorum CS Series, 833, Ashgate 2005).

⁴ Frank, "The Origin", 185.

anniyya “most often (...) represents τὸ ὄν, τὸ ὄντα in the Greek text”, but also “is used to equal the Greek εἶναι”.⁵ He called attention to the fact that F. Dieterici, to whom we owe the *editio princeps* of the pseudo-*Theology of Aristotle*,⁶ clearly saw the correspondence between *anniyya* and the Greek locution τὰ ὄντως ὄντα.⁷ I shall first try to answer the question to what extent the translator of Plotinus into Arabic was acquainted with the meaning of τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα. Then I shall narrow the focus on a typical feature of *anniyya* in the Neoplatonic Arabic literature, namely, the fact that it is adopted not only as a key word for the intelligible reality, but also as a name of the First Principle.

I

In a well known passage of *Enneads* V 1[10], *On the Three Principal Hypostases*, Plotinus explores what he acknowledges to be a crucial difficulty in his philosophy, namely, how on earth is it possible that “from a unity such as we say the One is did anything become an independent entity, whether a multiplicity, a dyad or a number” (trans. Atkinson).⁸ His answer in this passage is that the First Principle ‘produces’ multiplicity by no alteration, i. e., without ceasing to remain perfectly simple. What the One ‘produces’ first is the intelligible pattern of the entire reality, which is at one and the same time also the divine mind. This principle, the Intellect, is said to be the first image to have appeared of the One (ἀγαλλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν, V 1[10], 6.14-15). The treatise *On the Three Principal Hypostases* is one of the most discussed among the Plotinian writings which deal with the topic of the ‘production’ of the Intellect out of the One,⁹ and I shall leave aside any attempt to follow step by step the course of Plotinus’ reasoning. Only a single, non-controversial

⁵ Frank, “The Origin”, 186.

⁶ F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung Leipzig 1882 (also in Id., *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr. - Gesamtdarstellung und Quellenwerke*, XII, G. Olms Verlag, Hildesheim 1969).

⁷ Frank, “The Origin”, 181; Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 199, n. 13.3: “Der schwierige terminus *anniyya* (richtig *inniyya*) ist die Antwort auf die Frage, ob etwas sei, nämlich die, dass etwas sei ὄντι ἔσται, er ist von uns mit ‘Wesenheit’ übersetzt, und möchte dem griechischen τὰ ὄντως ὄντα, wirklich seiend, entsprechen”.

⁸ V 1[10], 6.4-6. See *Plotinus: Ennead V 1. On the Three Principal Hypostases*. A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford University Press, Oxford 1983, LVIII. The passage is worth quoting in full: “Why did it not remain on its own, but such a great multiplicity flowed out from it, which is seen in the world and which we claim to refer back to it?” (lines 6-8).

⁹ See the *status quaestionis* in J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Brill, Leiden 1988 (*Philosophia Antiqua*, 49), 34-54. Other discussions of the same chapter include my “Re-reading *Ennead* V 1[10], 7. What is the scope of Plotinus’ geometrical analogy in this passage?”, in J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism*. Essays in Honour of John Dillon, Ashgate, Aldershot - Brookfield - Singapore - Sydney 1999, 237-61, E. Emilsson, “Remarks on the Relation between the One and Intellect in Plotinus”, *ibid.*, 271-90, and D. O’Brien, “La matière chez Plotin: son origine, sa nature”, *Phronesis* 44 (1999), 45-71.

point must be mentioned here. Admittedly, the ‘production’ taken into account in this passage has nothing to do with the process involved in the Aristotelian accounts either of the causality of a craftsman, or of birth and growing up of living beings. The timeless nature of the ‘production’ of the intelligible reality is explicitly stated.

ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις·
τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.

Let us discount genesis in time, since we are discussing eternal entities; when in our discussion we predicate ‘birth’ of them we shall be giving them some part in the hierarchy of causation (trans. Atkinson).¹⁰

This is the reason why the One ‘produces’ what comes forth from it without any change whatsoever, including willing.¹¹ The immobile causality which is attributed to the First Principle is explained by the fact that both the cause and its effects share in the main feature of the Platonic Forms, i.e., timeless identity.¹² The First Principle remains unchanged, i.e., does not alterate its absolute simplicity and oneness even though it gives rise to the many, and the explanation advanced is that the entities involved in this ‘production’ are timeless: both the One and its first effect, i.e., Intellect, share in independence of time and immutability. Notwithstanding its transcendence to Being and Intellect, Plotinus’ One ‘acts’, so to speak, in precisely the same way as Forms do, giving rise to their effects by their changeless permanence. An analysis of the problems involved in this doctrine would exceed the limits of this paper; let us take for granted that for Plotinus both the principle of Forms and Forms give rise to their effects by means of their changeless identity, even though

¹⁰ V 1[10], 6. 19-22, trans. Atkinson, *Plotinus: Ennead V 1*, LVIX.

¹¹ V 1[10], 6.22-27: “We must say, then, that what arises from the One arises without its having moved; for if anything were to arise as a result of its having moved, what arose would be a third term after it, subsequent to the movement, and not a second term. Therefore, the One must be unmoved, and if anything is secondary and subsequent to it, this must have become a separate entity without the One’s having inclined its attention, exercised its will, or moved in any sense”, trans. Atkinson, *Plotinus: Ennead V 1*, LVIX.

¹² G. Vlastos, “Degrees of Reality in Plato”, in R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London-New York 1965, 1-19 (also in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton U. P., Princeton 1973, 58-75); G. E. L. Owen, “Plato and Parmenides on the Timeless Present”, *The Monist* 50 (1966), 317-40; R. H. Bolton, “Plato’s Distinction between Being and Becoming”, *Review of Metaphysics* 29 (1975), 66-95; A. Nehamas, “Plato on the Imperfection of the Sensible World”, *American Philosophical Quarterly* 12 (1975), 105-17 (also in G. Fine [ed.], *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford U. P., Oxford 1999, 171-91); G. Fine, “Separation”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 31-87; R. G. Turnbull, “Becoming and Intelligibility”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), Supplementary Volume, 1-36.

their causality differs in other respects.¹³ Plainly, immutability does not mean permanence over time in this case, but separatedness in nature from that kind of being which admits change. Both Forms and the One, which is their principle, are always what they are, so that the 'appearance' of Forms 'after' the One does mean subordination according to the hierarchy of causation.

This passage belongs to V 1[10], a treatise which has been probably translated in its entirety into Arabic, even though some parts are lacking in the Arabic text that has come down to us, scattered in two distinct writings: the pseudo-*Theology* and the so-called *Sayings of the Greek Sage*. The translator was Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī,¹⁴ and the translation is available in print in Arabic (except for chapters 7-10)¹⁵ and in the English translation appended by Geoffrey Lewis to the so-called *editio maior* of the *Enneads* (including chapters 7-10).¹⁶ This is the Arabic rendering of the passage quoted above:

¹³ For a discussion of this point in Plotinus one may see my "Ἀμορφον καὶ ἀνείδεον. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin", *Revue de Philosophie Ancienne* 10 (1992), 69-113.

¹⁴ Chart of the extant Arabic translation of V 1[10]:

V 1[10], 2.10-25 3.6-6.20 6.25-36	<i>Sayings of the Greek Sage</i> (Marsh 539, 32r7-33r6; cf. Lewis, 263) <i>Theology of Aristotle</i> , VII, Badawī 108.5-114.18 <i>Sayings of the Greek Sage</i> , Badawī 184.3-185.2; 189.14-17
V 1[10], 7.18-26 7.40-42 8.1-10 10.24-30	<i>Sayings of the Greek Sage</i> , Badawī 185.4-19 <i>Sayings of the Greek Sage</i> (Marsh 539, 21r13-v9; cf. Lewis, 281) <i>Sayings of the Greek Sage</i> (Marsh 539, 43r6-v10; cf. Lewis, 281) <i>Sayings of the Greek Sage</i> (Marsh 539, 45r2-46v1; cf. Lewis, 285)
V 1[10], 11.1-12	<i>Theology of Aristotle</i> , IX, Badawī 129.9-133.3

(Badawī = 'A. Badawī, *Aflūṭin 'inda-l-'Arab*, Dār al-Nahḍat al-'arabiyya, Cairo 1966; Lewis = Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Tomus II. *Enneades* IV-V. Accedunt *Plotiniana Arabica* quae anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer, Paris 1959; Marsh 539 = MS Oxford, Bodleian Library, Marsh 539).

¹⁵ The Arabic version of this part of treatise V 1[10] is extant in the *Sayings of the Greek Sage*. On this text, see F. Rosenthal, "Aš-Šaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus-Source", *Orientalia* 21 (1952), 461-92; 22 (1953), 370-400; 24 (1955), 42-65 (also in Id., *Greek Philosophy in the Arab World*. A Collection of Essays, Great Yarmouth 1990); M. Aouad, "La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS Éditions, Paris 1989, 541-590, esp. 574-80; after Aouad's survey, one may see my "The Greek Sage, the pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus", in R. Arnzen – J. Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, Peeters, Leuven 2004, 159-76; see also E. Cottrell, "L'Anonyme d'Oxford (Bodleian Or. Marsh 539): bibliothèque ou commentaire?", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture", Strasbourg, March 12-14, 2004, Brill, Leiden-Boston 2007 (*Philosophia Antiqua*, 107), 415-41; E. Wakelnig, "A New Version of Miskawayh's *Book of Triumph*: an Alternative Recension of *al-Fawz al-asghar* or the Lost *Fawz al-akbar*?" *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009), 83-119.

¹⁶ See above, n. 14. On the various extant parts of the Arabic Plotinus see F. W. Zimmermann, "The

وينبغي لك أن تنفي عن وهمك كل كون بزمان إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف
 أبدعت الآليات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الأول
 You must dismiss from your imagination all coming into existence in time, if you wish to know
 how the true everlasting noble essences were originated from the First originator (trans. Lewis).¹⁷

In this passage, the Arabic words corresponding to the Greek τὰ ἀεὶ ὄντα are only *al-anniyāt* and *al-dā'ima*, but the translator felt entitled to amplify the Greek locution by means of two supplementary adjectives: *al-ḥaqqiyya*, 'true', and *al-šarīfa*, 'noble'. If we try to get clearer about the qualification added by these words to the original locution, we recognize immediately the mark of the Platonic hierarchy of the two levels or kinds of being as it is presented at *Tim.* 28 B-C, where the true and everlasting being is contrasted with becoming.¹⁸ By inserting *al-ḥaqqiyya*, the translator contrasts those beings which are told 'to be' in the true sense of the word from other beings, about which 'to be' is said with no truth. On the other hand, using *al-šarīfa* he suggests to contrast those beings which occupy a higher position in a scale of value with other beings of a lower degree of value. Such an orthodox Platonic explanation of the nature of the intelligible items is a leit-motiv throughout the *Enneads*, and especially in the three last ones, which have been translated into Arabic. But it is worth noting that this explanation is by no means suggested by the near Greek context of the quoted sentence, a fact which allows us to conclude that the equivalence between the everlasting beings (τὰ ἀεὶ ὄντα, *al-anniyāt al-dā'ima*) and the true, higher beings belonged to the translator's own train of thought.

A common Platonic-Aristotelic background in his philosophical education might suffice to explain why he felt entitled to interpret everlastingness as belonging to the higher degree of reality, namely, that degree which in the Platonic as well as in the Aristotelian tradition is often characterized as 'divine' – precisely the word which is often translated by *šarīf*.¹⁹ Be this as it may, it is of some interest to get closer to the philosophical implications of the established equivalence between 'everlasting, higher beings' and 'true' beings.

The hidden assumption in this equivalence is that something can be credited with real being only if it does not perish or cease to be what it is. To interpret 'true' as primarily related to the thing itself, and secondarily to the mental act which acknowledges that such

Origins of the so-called *Theology of Aristotle*", in J. Kraye, W.F. Ryan, C.-B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, 110-240, and Aouad, "La Théologie d'Aristote et autres textes".

¹⁷ Badawī, 114.14-15, English trans. Lewis, 275.

¹⁸ *Tim.* 27 D 5 - 28 A 3.

¹⁹ See for instance Badawī 109.16, where *šarīfa* corresponds to Plotinus' θεϊότεραν (*scil.*, the soul) in V 1[10], 3.20, and Proclus' θεῶν ψυχῆς (Dodds 176.1), turning into *nafs šarīfa* in the *Liber de Causis* (ed. Bardenhewer, 63.5).

a thing 'is', equals to endorse the Greek understanding of τὸ ὄν as actual reality, which is opposed to the uncertain status of the objects of mere δόξα. We all are indebted to Charles Kahn for the analysis of the Greek use of the verb "to be" in this overdetermined sense.²⁰ To say that something 'really is' means that such a thing escapes the instability in our judgement precisely because it escapes the instability in its nature. A thing which meets this requirement is referred to by means of the verb εἶναι and its cognate forms, often qualified by the adverbs ὄντως (for which we do not possess in modern languages a corresponding adverb derived from 'to be') and ἀληθῶς, 'truly'.

Another hidden assumption in the equivalence between 'everlasting' and 'true' is more committal. To couple 'the everlasting beings' with 'the true, higher beings' involves the belief in the truth of the inference 'if everlasting, then real, then superior in dignity to the things that come to be and pass away'. This is the genuine Platonic assumption that, since immutability is the warrantee for real being, the timeless and changeless Forms are also true realities in the higher degree. This assumption too has been studied by Kahn in his ground-breaking study of the philosophical uses of 'to be' in Plato.²¹ Thinking that entities endowed with immutability are true beings involves believing that full reality belongs to those entities which are grasped by intellect, instead of belonging to the objects of sense-perception, whose warrantee to be always what they are is doubtful. To do so means to endorse the hypothesis of Forms, and this is precisely the case of the quoted passage. The translator did not find in the Greek text but the two words τὰ ὄντα and ἀεί, and coupled them (i) with the idea of superiority to non-eternal beings ("noble"), and (ii) with that of truth or full reality ("true"). Therefore, the Arabic translation of V 1[10], 6.19-20 perfectly grasps the meaning of the Greek text, where τὰ ἀεί ὄντα means in fact the Forms: the translator did recognize them under the words "the everlasting beings",²² since he amplifies them in a way which testifies his acquaintance with Platonic ontology.

It is worth noting also that the translator is able to distinguish the cases in which Plotinus is speaking about τὰ ὄντα in this specialized sense from the cases in which the Greek verb 'to be' is used in a much more general sense. Let us examine just one example. In IV 8[6],

²⁰ C. H. Kahn, "The Greek verb To Be and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2 (1966), 245-65, and Id., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht-Boston 1973 (Part 6 of *The Verb 'Be' and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies* edited by J.W.M. Verhaar, Foundations of Language Supplementary Series, vol. 16), esp. 331-70.

²¹ C. H. Kahn, "Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato", *Phronesis* 26 (1981), 105-34. See also L. Brown, "The Verb 'To Be' in Greek Philosophy: Some Remarks", in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge U. P., Cambridge 1994, 212-36.

²² A fact which is less trivial than it seems to be: the translator could well have interpreted "the everlasting beings" as referred to the separate substances which in the Aristotelian theology move the heavens.

7.5-6 Plotinus is speaking about the descent of soul into the world of becoming. Soul cannot be blamed for this, because it is naturally located midway between the intelligible and sensible worlds. This idea is expressed by the words μέσην τάξις ἐν τοῖς οὐσίς ἐπισηχοῦσαν (“it occupies a middle rank among realities”, in Armstrong’s translation), and the participle τὰ ὄντα here is plainly intended to cover both the levels or kinds of being the soul stays in the middle of, namely, the intelligible and the sensible ones. In this case, the translator renounced to rendering literally τὰ ὄντα, and transformed Plotinus’ μέσην τάξις ἐν τοῖς οὐσίς into *bayna al-‘alamayn*,²³ i.e., the intelligible and the sensible worlds. On the grounds of the Arabic version of V 1[10], 6.19-20, one is entitled to say that the translator understood the exact meaning of Plotinus’ ‘being’ in the specialized sense of the Platonic intelligible realities. On the grounds of the version of IV 8[6], 7.5-6, one is entitled to say that he did not reproduce mechanically this overdetermination²⁴ of τὰ ὄντα, but was able to distinguish a generic use of ‘being’ from the cases in which it means ‘true, everlasting, and intelligible reality’. One may ask whether or not he was also able to recognize the instances of an overdetermined use of ‘to be’ when he has no Greek guidance. The Arabic version of IV 7[2], 14.13 provides a case in point.

Treatise IV 7[2], *On the Immortality of the Soul*, is of crucial importance from the viewpoint of the textual relationship between the Greek text of the *Enneads* and the Arabic version.²⁵ This treatise is scattered over three chapters of the pseudo-*Theology*; its final part, which contains the passage at stake here, is reproduced in its entirety into Arabic.²⁶ Chapter I of the pseudo-*Theology* begins with the topic of the descent of the soul, with which deal chapters 13-15 of *On the Immortality of the Soul*. Plotinus expounds the idea — ultimately coming from Plato’s *Timaeus* — that the ‘descent’ of the soul means

²³ Badawī, 87.18 = Plotino, *La discesa dell’anima nei corpi (IV 8[6])*. *Plotiniana Arabica (Teologia di Aristotele, I e VII; “Deti del Sapiante Greco”)*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina, 4), 252.13.

²⁴ I take this term in the sense expounded by Kahn, “Some Philosophical Uses of ‘To Be’ in Plato”, 105 as follows: “the uses of εἶναι in Plato (as in Greek generally) are often *overdetermined*: several grammatical readings of a single occurrence are not only possible but sometimes required for the full understanding of the text”.

²⁵ Cf. “The Arabic Version of *Ennead IV 7(2)* and its Greek Model”, in J. M. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Peeters, Leuven 2006 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 152), 127-56.

²⁶ Table of the extant Arabic translation of IV 7[2]:

IV 7[2], 1.1-4.34	<i>Theology of Aristotle</i> , IX, Badawī 121.1-129.7
IV 7[2], 8 ¹ .9-8 ² .10	<i>Theology of Aristotle</i> , III, Badawī 45.1-48.8
IV 7[2], 8.36-44	<i>Theology of Aristotle</i> , III, Badawī 48.8-49.9
IV 7[2], 8 ² .15-8 ⁵ .20	<i>Theology of Aristotle</i> , III, Badawī 49.9-55.19
IV 7[2], 13.1-15	<i>Theology of Aristotle</i> , I, Badawī 18.11-21.17

that soul organizes the sensible universe according to the intelligible pattern which lies in the separate Intellect. This is precisely the reason why the world-soul must be immortal, being eternally related to an eternal entity, νοῦς. In chapter 14, Plotinus argues that individual souls too must be immortal, derived as they are from a unique origin, Soul as a principle, and possessing as they do “life” in their own right, a topic ultimately derived from Plato’s *Phaedo*. In his short review of Plato’s main tenets about soul, Plotinus does not omit the tripartite soul of the *Republic*, and says that if one would argue against the soul’s immortality on the basis of the Platonic tripartition, contending that any compound has to be resolved into its components, the reply is that immortality does not belong only to the higher part of soul, but also to the lower, which shares in the immortality of its own principle notwithstanding the fact that it is intermingled with body. In fact, Plotinus concludes,

ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι, ἕως ἂν ἧ, ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.

when the worse part is abandoned, even it does not perish, as long as that from which it has its origin exists. For nothing of real being perishes (trans. Armstrong).²⁷

Only two interpretations of Plotinus’ use of τὸ ὄν are possible in this context. One might imagine that the participle is intended to indicate ‘all that exists’ without qualification, something which has a distinct monistic (or, for that matter, ‘Parmenidean’) ring: even those faculties of soul which are intermingled with body are eventually immortal, because ‘being’ taken in itself cannot be destroyed. Alternatively, one might understand the sentence as referred to the true and everlasting being of the suprasensible realm every soul is derived from or related to, and in this case Plotinus’ elliptical expression means “nothing [belonging in its own nature to this kind of being] decedes from [true] being”. This interpretation is endorsed by Armstrong, and fits well with the context as well as with the more general Plotinian ontological tenets. But in order to clarify this issue, Armstrong suitably adds “real” to “being” in his translation. The Arabic translator did the same. In the corresponding place of the pseudo-*Theology* we find the following sentence:

²⁷ IV 7[2], 14.12-13 (trans. Armstrong in the Loeb Series, vol. IV, 391).

غير أن تهلك أو تبديد كما ظنَّ أناس لأنَّها متعلِّقة ببديئها وإن بعدت منه ونأث . ولم يمكن أن تهلك آنيَّة من الآنيَّات لأنَّها آنيَّات حقَّ لا تدبُّر ولا تهلك كما قد قلنا مرارا but <soul> does not perish or cease to be, as some think, because she is attached to her origin, even though she be far from it and remote. It is impossible that any of the essences should perish; for they are true essences, which do not pass away or perish, as we have frequently said (trans. Lewis).²⁸

Armstrong recognizes that Plotinus is speaking here of ‘being’ in the overdetermined, Platonic sense; the Arabic translator had the same feeling, but nothing in the immediate context forced him to do so, and his interpretation, as he himself says, relies on his own understanding of what the Greek text is referring to. At variance with the passage from V 1[10] quoted above, the translator did not limit himself to add supplementary qualifications to Plotinus’ words. Here he had in front of him only τὸ ὄν, instead of the qualified expression τὰ ἀεὶ ὄντα, and expanded its meaning through an entire sentence of his own: the words “for they are true essences, which do not pass away or perish, as we have frequently said” have no counterpart in Greek. Hence, we are entitled to conclude that he recognized the Platonic notion of ‘being’ and commented on it by means of the two features which Kahn denominates ‘veridical’ (true essences) and ‘durative’ (do not pass away or perish). In precisely the same vein, the Arabic translator of the *Elements of Theology* adopts *anniyya bi-haqqin* for Proclus’ ὄντως ὄν.²⁹

There is another interesting testimony of the translator’s understanding of the specialized sense of ‘being’. It is taken from the translation of IV 8[6], *On the Descent of Soul into the Bodies*, a treatise which has been translated into Arabic in its entirety.³⁰ The

²⁸ Badawī, 21.2-3 (slightly modified); trans. Lewis, 221.

²⁹ *Liber de Causis*, ed. Bardenhewer, 61.11, corresponding to *El. Th.* 88, ed. Dodds, 80.25; see G. Endress, *Proclus Arabus* (quoted above, n. 2), 93-99. There are reasons for thinking that the *Liber de Causis* was compiled out of a complete Arabic version of the *Elements of Theology*: I have tried to argue for this in two papers, “Sources et structure du *Liber de causis*” and “Al-Kindī et l’auteur du *Liber de Causis*”, in *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrīn, Paris 1995; for an overview on the studies on this texts up to 2003, see C. D’Ancona - R. C. Taylor, “Le *Liber de Causis*”, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément au vol. I; CNRS Éditions, Paris 2003, 599-647.

³⁰ Table of the extant Arabic translation of IV 8[6]:

IV 8[6], 1.1-2.8	<i>Theology of Aristotle</i> , I, Badawī 22.1-25.14
IV 8[6], 3.6-5.13	<i>Sayings of the Greek Sage</i> (Marsh 539, 22v10-28v9; cf. Lewis, 235-41)
IV 8[6], 5.24-8	<i>Theology of Aristotle</i> , VII, Badawī 84.1-91.21

See Plotino, *La discesa dell’anima nei corpi* (IV 8[6]). *Plotiniana Arabica* (*Teologia di Aristotele, I e VII*; “*Deti del Sapiante Greco*”), quoted above, n. 23.

end of chapter 6 of this treatise contains an account of the relationship that soul establishes between the sensible and intelligible worlds. Soul acts on matter and makes it participate in the intelligible nature, transforming it into something real, to the extent in which the world of coming-to-be and passing away can be real. The sentence under scrutiny here, opened as it is by the particle οὖν, “therefore”, provides the reason for this.

δεῦξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῶ κάλλιστον, τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τὰ τε νοητῶς τὰ τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῆ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύνανται φύσιν.

The greatest beauty in the world of sense, therefore, is a manifestation of the noblest amongst the intelligibles, of their power and of their goodness, and all things are held together for ever, those which exist intelligibly and those which exist perceptibly, the intelligibles existing of themselves and the things perceived by the senses receiving their existence for ever by participation in them, imitating the intelligible nature as far as they can (trans. Armstrong).³¹

The most beautiful part of the visible world – in all likelihood the sun – provides an indication of the highest reality within the intelligible realm. Plotinus' allusion to the δύναμις and ἀγαθότης of this reality is clearly reminiscent of Plato's analogy between the visible sun and the principle of the Forms, the Good lying beyond them in power and dignity.³² Both the intelligible and visible world are linked up together by the self-communicating power of this unique principle. The difference of value between the two worlds is expressed here by means of the usual Platonic criterion of self-standingness. The intelligible realities are subsistent in virtue of themselves, the highest visible realities, the heavens, imitate this self-standingness according to their capacity, i.e., in so far as they possess everlasting being. The Arabic translation is heavily interpretative.

فإن العالم الحسي إنما هو إشارة إلى العالم العقلي وإلى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا و يفور فوراً. ونقول: إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء الحسية، والباري الأول لا يلزم الأشياء العقلية بل هو الممسك بجميع الأشياء العقلية والحسية³³، غير أن الأشياء العقلية هي آليات حقيقية³⁴ لأنها مبتدعة من الآنية الأولى بغير توسط، والأشياء الحسية فهي آليات دائرة لأنها

³¹ IV 8[6], 6.23-28, trans. Armstrong (in the Loeb Series, vol. IV, 417).

³² *Resp.* VI, 509 B 6-10. However, Plotinus here is taking into account not only the One, but also Intellect and Soul, i.e., the three divine principles (cf. V 1[10], 7.49); this explains the plural “the noblest amongst the intelligibles”.

³³ This is the reading of MS Istanbul, Aya Sofya 2457, f. 150r1-2, reflected in Lewis' translation; Badawī, 87.9-10 reads: الأشياء العقلية والحسية بل هو الممسك لجميع الأشياء

³⁴ Badawī, 87.9-10 reads *anniyāt ḡafīyya*, “concealed” or “invisible essences”; the MS Istanbul, Aya Sofya 2457,

رسوم الآنيات الحقيية ومثالها، وإنما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تبقى وتدوم، شبيها بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة.

(i) For the sensible world is but an indication of the world of mind and of the intellectual substances within it, and evidence of their immense powers, their noble virtues and their good, which boils up and bubbles over. (ii) We say that the intelligible things cleave to the sensible things, but the first creator does not cleave to the intelligible things; rather is he the one who holds on to all things, intelligible and sensible. (ii.i) though the intelligible things are true essences, (ii.ii) for they originate from the first essence with no intermediation, (iii) and the sensible things are perishable essences, for they are pictures and likenesses of the true essences; their maintenance and their continuation by genesis and procreation is in order that they may abide and continue in imitation of the permanent continuing things of the mind (trans. Lewis).³⁵

In sentence (i) the words “For ... good” are closely related to the Greek, while the words “which boils up and bubbles over” are added; in sentence (ii) only the words “We say that the intelligible things cleave to the sensible things” come from Plotinus, while the rest of the sentence is added; in sentence (iii) the words “the sensible things” and “are pictures and likenesses of the true essences” come directly from Greek, while the rest of the sentence is added.

As for the philosophical meaning, in sentence (i), the Arabic translation faithfully reproduces the doctrine of the original passage, even though Plotinus’ thought is simplified to a certain extent.³⁶ In sentence (ii), the Arabic text develops the original Greek passage along a new path. Instead of explaining the continuity of the intelligible and sensible levels of being in terms of participation, as Plotinus does, the Arabic translator has recourse to the idea of the transcendence and universal causality of the First Creator, who is said to hold on all things, intelligible and sensible. The next step is especially interesting. The Arabic version says that (ii.i) the intelligible things are true beings (*anniyyāt haqqiyya*), since (ii.ii) they derive immediately from the first being (*al-anniyya al-ūlā*).

As in the passages quoted above, the expression “true beings” refers to the intelligible beings; but the reason for this lies in that they derive immediately from the First Creator (*al-bārī al-awwal*), which is now said to be the “First Being, *al-anniyya al-ūlā*”. Instead of finding with Plotinus the distinctive feature of the intelligible realities in their self-standingness, contrasted with the derivative nature of the sensible things, the Arabic says that the intelligible things are “true beings” because they derive immediately from a principle which is the first, nonderivative instance of being.

f. 150r2, has the variant reading حفية. The correct reading is obviously *anniyyāt haqqiyya*, as in Lewis’ translation.

³⁵ Badawī, 87.8-12, trans. Lewis, 245.

³⁶ The Arabic version skips the idea that the most beautiful part of the sensible world gives an image of the highest among the suprasensible principles.

Even though the translator parts company with Plotinus on this point, his reasoning is inspired by the Platonic hierarchy between the participants (the sensible things which are said to be “pictures and likenesses” of the true beings), and the pure, nonderivative principle (the “First Being”).

Indeed, as it happens to be the case with Plato himself,³⁷ he takes into account not only the participants and the *per se* principle, but also the participated character, which provides the link between the individuals and the *per se* principle. Here the link between the First Being and the sensible things is provided by the true beings, the intelligible substances. A threefold hierarchy is established, with the First Principle standing at the top, the intelligible things in the middle, and the sensible world at the bottom. The sensible things are said to participate in the intelligible realities and, at one and the same time, to be under the causal influence of the First Principle, whose power covers both the intelligible things and their sensible likenesses or imitations.

There is something genuinely Plotinian in this picture: the topic of the intelligible world as the first, immediate offspring of the One, a feature of Plotinus’ universe which is typical of Arabic Neoplatonism, even in texts based on Proclus (who parted company with Plotinus on this specific point).³⁸ But there is also something new, namely, the idea that the One is the First Being, and that the intelligible things owe their nature of “true beings” to their immediate derivation from this supreme, nonderivative instance of Being.

This is admittedly unplotinian, because Plotinus firmly maintains that the One transcends being, i.e., intelligible reality, and for this reason cannot be grasped by intellection, which always accompanies being. However, even in his departure from Plotinus’ doctrine, the translator spontaneously follows a Platonic course of reasoning, in so far as he deals with ‘being’ as with a property which can be participated at various degrees, while the *per se* principle of this participation remains pure and isolated in its transcendence.

II

The first chapter of the *Theology of Aristotle* contains a long and interesting example of the translator’s use of ‘being’ for denoting the First Principle. It occupies two and half pages in Badawi’s edition, and is placed between the translation of chapters 2 and 3 of IV 8[6], *On the Descent of Soul into the Bodies*.³⁹

³⁷ As for instance in *Phd.* 102 D 6-7, where αὐτὸ τὸ μέγεθος is compared with τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος, or *Symp.* 211 A 8 - D 3, where αὐτὸ ... ὁ ἔστι καλόν is compared with the instances of beauty in the beautiful things.

³⁸ On this point one may see my “La doctrine de la création *mediante intelligentia* dans le *Liber de Causis* et dans ses sources”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 76 (1992), 209-33.

³⁹ Scholars disagree on the authorship of this section of the pseudo-*Theology*, which has no counterpart in the Greek. According to Zimmermann, “The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*”, 115-16 and 141-

Crucial as it is for the origins of Arabic Neoplatonism and of Arabic philosophy as a whole,⁴⁰ we cannot embark here in commenting on this long passage: I shall narrow the focus on only one point. Plotinus is saying that if we want to know whether or not it is good for our soul to be connected with body, we have to turn to Plato and to his doctrine of the production of the world-soul by the Demiurge.⁴¹ In the pseudo-*Theology* an account of “Plato’s” doctrine follows, put in the mouth of an author who in all likelihood is “Aristotle” himself.⁴²

The latter praises Plato for having provided a general explanation of the nature of the universe, which includes the account of the destiny of the human souls, but is by no means limited to this. In fact, “Plato” has described the hierarchy of the principles: after the First Cause there are the intelligible things, and after them come the visible things; soul is intermediate between the intelligible and visible things. This picture was endorsed by the author of the *De Causis* in his revision of Proclus’ *Elements of Theology*.⁴³

The most evident departure from Plotinus’ doctrine lies in that the First Principle is not only the supreme instance of unity, but also the supreme instance of being. In this passage, the First Principle is called twice *al-anniyya al-ūlā al-ḥaqq* and once *al-anniyya al-ūlā*. An examination of the sentences containing these denominations will provide us with a clearer insight of the translator’s understanding of ‘being’, as well as of the reasons why he felt entitled to conceive of the First Principle as the “First Being”.

According to the speaker, “Plato” began his rectification of the errors of the previous philosophers, who were misled because they sought for the true beings in the sensible world, by distinguishing the intelligible from the sensible things.⁴⁴

42, followed by P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London 2003, 171-77, the author of the passages independent of Greek is the translator of the *Enneads* into Arabic, Ibn Nā’ima al-Ḥimṣī. I have tried to argue in favour of al-Kindī’s authorship of the passage mentioned above in “*Pseudo-Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition”, *Oriens* 36 (2001), 78-112.

⁴⁰ I shall limit myself here to note that the final part of this section echoes the problem of the literal or allegorical interpretation of the genesis of the world in time in the *Timaeus*, discussed at length by John Philoponus. The author of this passage squarely endorses the allegorical interpretation of the world’s creation in the *Timaeus*.

⁴¹ IV 8[6], 2.6-8.

⁴² Plotino, *La discesa dell’anima nei corpi* (IV 8[6]). *Plotiniana Arabica*, 302-17.

⁴³ On this one may see my “Cause prime non est yliathim’. *Liber de Causis*, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1 (1990), 327-51.

⁴⁴ Badawī, 25.5-26.4, English trans. Lewis, 231: “We intend to begin by giving the view of this surpassing and sublime man on these things we have mentioned. We say that when the sublime Plato saw that the mass of philosophers were at fault in their description of the essences, for then they wished to know about the true essences they sought them in this sensible world, because they rejected intelligible things and turned to the sensible world alone, wishing to attain by sense-perception all things, both the transitory and the eternally abiding — when he saw that they had strayed from the road that would bring them to truth and right, and that sense-perception had won the mastery over them, he pitied them for this and was generous towards them and guided them to the road that would bring them to the truth of things”.

ففرّق بين العقل والحسّ، وبين طبيعة الأنبيات وبين الأشياء المحسوسة
 He [= Plato] distinguished between mind and sense-perception and between the nature of
 the essences and the sensible things (trans. Lewis).⁴⁵

The crucial ontological tenet in the hypothesis of Forms is presented as follows:

وصيرّ الأنبيات الحقيّة دائمة لا تزول عن حالها، وصيرّ الأشياء الحسيّة دائمة واقعة تحت
 الكون والفساد.

He established that the true essences were everlasting, not changing their state, and that the
 sensible things were transitory, falling under genesis et corruption (trans. Lewis).⁴⁶

This summary of Plato's theory counts as a premise for claiming that both levels of
 reality, the intelligible and the sensible, depend upon the unique First Cause, an idea
 which the speaker presents as rooted in the Platonic distinction between the intelligible
 and sensible realms

فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال إنّ علة الأنبيات الحقيّة التي لا أجرام لها والأشياء
 الحسية ذوات الأجرام واحدة وهي الأنبيّة الأولى الحقّ، ويعني بذلك البارّي الخالق.
 When he had completed this distinction, he began by saying: "The cause of the true essences,
 which are bodiless, and of the sensible things, which have bodies, is one and the same, and
 that is the first true essence, meaning by that, the Creator, the Maker (trans. Lewis).⁴⁷

This passage is reminiscent of the adaptation of IV 8[6], 6 quoted above,⁴⁸ and in
 addition to elucidating the creationist background of the Arabic Plotinus, it establishes
 that the Creator is the "first essence, *al-anniyya al-ūlā*". Another sentence follows, linking
 together the causality of the Good and the notion of 'being'.

ثم قال إنّ البارّي الأول الذي هو علة الأنبيات العقلية الدائمة والأنبيات الحسيّة الدائرة،
 وهو الخير المحض، والخير الذي⁴⁹ لا يليق بشيء من الأشياء إلا به. وكل ما كان في العالم

⁴⁵ Badawī, 26.4-5, trans. Lewis, 231.

⁴⁶ Badawī, 26.5-6, trans. Lewis, 231.

⁴⁷ Badawī, 26.6-8, trans. Lewis, 231.

⁴⁸ See above, p. 33 and n. 35.

⁴⁹ Badawī, 26.10 reads *wa-l-ḥayru lā yalīqu*, but the MS Istanbul, Aya Şofya 2457, f. 115v9, reads *wa-l-ḥayru alladī lā yalīqu*, which gives a better sense: the First Creator is pure Good, namely, that kind of "good" which, unlike other instances of good, cleaves to nothing save itself. Compare also the German translation by Dieterici, *Die sogenante Theologie des Aristoteles* (quoted above, n. 6), 13: "...ist das reine Gute, das Gute, von dem gilt, dass es keinem der Dinge, sondern nur sich (selbst) entspricht", notwithstanding the fact that his Arabic text reads

الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الأنبيات العقلية ولا من طباع الأنبيات الحسية الدائرة، لكنها من تلك الطبيعة العالية. وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادئة، فإن الخير إنما ينبعث من الباري في العالمين لأنه مبدع الأشياء، ومنه تنبعث الحياة والأنفس إلى هذا العالم.

Then he said “The First Creator, who is the cause of the everlasting intelligible essences and of the transitory sensible essences, is absolute good, and that good which cleaves to nothing save itself. Every good⁵⁰ in the upper world and in the lower world comes not from their nature, nor from the nature of the intelligible essences, but from the high nature. Every nature, intelligible and sensible, has its beginning in that, for the good is sent in the worlds only from the Creator, for he is the originator of things, and from him are sent life and souls into this world” (trans. Lewis slightly modified).⁵¹

The pure Good gives to the intelligible as well as to the sensible things their “beginning”. The link between the idea that the First Principle is the nonderivative and true instance of being and the idea that it is pure Good lies in the notion of ‘cause’. In so far as the First Principle is the cause of everything, it is also that Good which allows things to be, meaning that they ‘begin’ to be. It is tempting to interpret this statement in a squarely existential way: that ‘being’ which comes from the First Being might well be the *existence* of both the intelligible and sensible things. This impression is strengthened by the following passage, a few lines later, where the speaker is still reporting ‘Plato’s’ utterances:

وإنما صار العقل مقويا النفس على تصوير الهولي من قبل الأنبياء الأولى التي هي علة سائر الأنبيات العقلية والنفسانية والهولانية وسائر الأشياء الطبيعية. وإنما صارت الأشياء الحسية حسنةً بهيئةً من أجل الفاعل الأول، غير أن ذلك الفعل إنما هو بتوسط العقل والنفس. ثم قال إنَّ الأنبياء الأولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة أولاً، ثم على النفس، ثم على الأشياء الطبيعية، وهو الباري الذي هو خيرٌ محض.

“Mind came to give the soul power to inform matter only by virtue of the first essence, which is the cause of the other essences, those of mind, of soul and of matter, and all natural things. Only because of the first agent did the sensible things become beautiful and splendid, but this action took place only through the medium of mind and soul”. Then he said: “It is the true first essence that pours forth life, first upon mind, then upon soul, then upon the natural things, this being the Creator, who is absolute good” (trans. Lewis).⁵²

like Badawī’s (F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig 1882 [repr. Rodopi, Amsterdam 1965], 12.13).

⁵⁰ Lewis is right in taking *kullu mā kāna* as referred to *hayr*; so does also Dieterici, *ibid.*: “Alles Gute, was in der Hoch- und Niederwelt ist”.

⁵¹ Badawī, 26.9-14, trans. Lewis, 231.

⁵² Badawī, 27.1-6, trans. Lewis, 231.

This passage seemingly allows us to discover in the ninth century Baghdad a forerunner of Thomas Aquinas' *actus essendi*. According to 'Aristotle', 'Plato' maintains that the First Being gives rise to the entire universe because of its efficient causality ("the First Agent"), which consists in creating them. The First Agent is "the First Being, *al-anniyya al-ūlā*", and all the degrees of creation are called "beings, *anniyyāt*": *prima facie*, this elicits the conclusion that what is given by the Creator is the *esse existentiae*, and that the supreme instance of such an existential 'being' lies in the Creator himself. However, this is a questionable assumption to make. Nothing in the passage quoted above suggests that 'being' should be understood as the *actus essendi* which is attached to the essences in order to make them 'exist'. The philosophical doctrine that would elicit this interpretation, namely, the Avicennian topic of 'being' as that which makes an essence to become something really or actually existent,⁵³ is totally lacking. A full discussion of Avicenna's tenet that 'being' is attached to the essences is beyond the scope of this paper;⁵⁴

⁵³ Coming after the seminal study by A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, É. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1972² (Problèmes et controverses), 129-30, accounts for Avicenna's position as follows: "Tout être réel est une essence réalisée par sa cause et tout d'abord par sa cause première, qui est l'Être nécessaire ou Premier. L'essence existante est donc un possible réalisé. Or, si nous prenons ce possible en tant que réalisé par sa cause, il nous apparaît comme une essence qui, possible en ce qui est d'elle-même, se trouve rendue nécessaire par l'efficacité de sa cause. L'existence s'offre donc ici comme une détermination ultérieure de l'essence. [...] S'il en est ainsi, on peut dire que, en un premier sens, la doctrine d'Avicenne prépare celle de saint Thomas sur la distinction d'essence et d'existence, mais qu'en un deuxième sens elle en annonce une toute contraire. Ce que saint Thomas gardera de la doctrine d'Avicenne, c'est son point de départ, c'est-à-dire cette remarque, d'importance en effet capitale, que la définition de l'essence n'inclut pas son existence. Il faut donc bien, dans les deux doctrines, que l'existence s'ajoute à l'essence, et, dans les deux doctrines, c'est à l'acte créateur qu'il appartient de l'y ajouter; il y a donc distinction d'essence et d'existence chez Avicenne, au sens général où l'on peut dire qu'il y en a une dans tout créationisme, c'est-à-dire dans toute doctrine où la cause de l'existence de l'être fini lui est radicalement extrinsèque parce qu'elle se trouve finalement en Dieu". See also A.-M. Goichon, "La philosophie de l'être", *IBLA* 57 (1952), 49-61; M.-A. Alonso, "La *al-anniyya* de Avicena y el problema de la esencia y existencia (fuentes literarias)", *Pensamiento* 14 (1958), 311-46; M.-Th. d'Alverny, "*Anniyya - anitas*", in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Pontifical Institute, Toronto 1959, 59-91 (also in *Avicenne en Occident. Recueil d'articles en hommage à Marie-Thérèse d'Alverny*, Vrin, Paris 1993); J. Jolivet, "Le vocabulaire de l'être et de la création dans la *Philosophia prima* de l'*Avicenna Latinus*", in J. Hamesse - C. Steel (eds), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M., Brepols, Turnhout 2000, 35-49 (repr. in Id., *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris 2006 [Études de philosophie médiévale, 89], 217-27); O. Lizzini, "*Wu ġūd-maw ġūd*/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy", *Quaestio* 3 (2003), 111-38.

⁵⁴ Standardly it is assumed that Avicenna's starting point for the distinction between essence and existence was Greek philosophy, especially in the form of Aristotle's remark that one thing is to ask *τί ἐστίν*, and another different thing is to ask *εἰ ἔστι* (cf. *An. Post.* II 1, 89 b 24-25); see F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958), 1-16; D. Burrell, "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy", *MIDEO* 17 (1986), 53-66; Id., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", in N. Kretzmann - E. Stump (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge U. P., Cambridge 1993, 60-84, esp. 65-70. However, according to J. Jolivet, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sinā", in J. Jolivet - R. Rashed (eds), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984 (Collection Sciences et philosophies

nevertheless, it is germane to the argument here to notice that the First Cause as pure Being features among Avicenna's own tenets, and plays predictably a role in this theory.⁵⁵ Put otherwise, in so far as Avicenna's doctrine presupposes the idea that the First Principle is pure Being, it cannot count as an explanation of it.

The focal idea in the passage quoted above is that the causality of Intellect and Soul depends upon that of the First Principle, a purely Neoplatonic idea, even though the language in which it is expressed contains the Aristotelian echo of the First Agent. The principle whose causal power is prior to that of Intellect and Soul is the nonderivative and true Being. When, in the same course of time,⁵⁶ a philosopher (possibly al-Kindī⁵⁷) wrote on the grounds of Proclus' *Elements of Theology* a syllabus of metaphysical theology in axiomatic form, he put forth this opinion as follows:

الأشياء كلها ذات هويات من أجل الهوية الأولى والأشياء الحية كلها متحركة بذاتها من أجل الحياة الأولى والأشياء العقلية كلها ذوات علم من أجل العقل الأول. وذلك أنه إن الهوية الأولى تعطى معلولاتها كلها الهوية... ونعود فنقول إن الهوية الأولى ساكنة وهي علة العلة وإن كانت تعطي الأشياء كلها الهوية فإنها تعطىها بنوع إبداع وأما الحياة الأولى فإنها تعطى ما تحتها الحياة لا بنوع إبداع بل بنوع صورة وكذلك العقل إنما يعطى ما تحته من العلم وسائر الأشياء بنوع صورة لا بنوع إبداع لأن نوع الإبداع إنما هو لليلة الأولى وحدها

All things have essence through the first being, while all living things move themselves through their essence due to the first life, and all intellectual things have knowledge due to the first intelligence. This is because, if every cause gives something to what it causes, then undoubtedly the first being gives being to everything it causes. (...) Now, let us repeat and say that the first being is at rest and the cause of causes. If it gives being to all things, then it gives [it] to them by way of creation. And the first life gives life to those which are under it, not by way of creation, but by way of form. Likewise, an intelligence gives knowledge and the remaining things to those which are under it only by way of form, not by way of creation, because this way belongs to the first cause alone (trans. Taylor).⁵⁸

arabes), 19-28, Avicenna's distinction between 'being' and 'essence' is rooted essentially in the *Kalām*; R. Winstonsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*šay'iyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 181-221, sides with him. See also Th.-A. Druart, "*Šay'* or *res* as Concomitant of Being in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001), 125-42.

⁵⁵ Ibn Sīnā, *Al-Sifāt al-Ilāhiyyāt* (2), ed. ed. M. Y. Mūsā, S. Dunyā, S. Zāyid, al-Hay'a al-'amma li-šū'ūn al-maṭābī' al-amiriyya, Cairo 1960, VIII, 4, 344.10: ونعود فنقول إن الأول لا ماهية له غير الأنية. For a commentary on this statement, based on Avicenna's train of thought in VIII, 4 and related texts, see Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence*, 343-54.

⁵⁶ As demonstrated by Endress, *Proclus Arabus*, quoted above, n. 2.

⁵⁷ As surmised in my "Al-Kindī et l'auteur du *Liber de Causis*", quoted above, n. 29.

⁵⁸ *Liber de Causis*, ed. Bardenhewer, 92.2-93.4; English translation by R. C. Taylor, St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes* translated by V. A. Guagliardo, O. P., Ch. R. Hess, and R. C. Taylor, The

The distinction between the causality “by way of form” and that “by way of creation”⁵⁹ must be left aside here, in order to narrow the focus on the notion of ‘being’ at stake in this passage, and on its unmistakably Neoplatonic roots.⁶⁰ In this philosophical tradition, especially in post-Plotinian developments, ‘being’ is the most universal among the principles that pervade all the Forms, in a clear echo of Plato’s *Sophist*. Since the more a character is universal, the higher is its principle, ‘being’, which is the most universal feature shared by all the intelligible Forms, comes from the highest among the intelligible principles. It does not derive from the first principle absolutely speaking, the One beyond being and intellection, but from the highest intelligible Form, which is responsible, for all that is, of the very fact that it is intelligible. The assumptions which are involved in the Neoplatonic notion of being, as well as its philosophical merits and difficulties, go beyond the limits of this paper; however, the idea that ‘being’ is the most universally participated form (in the things), and the highest among the intelligible principles (in itself) lies in the background of both the passages quoted, that from the pseudo-*Theology* and that from the *Liber de Causis* – an idea which has admittedly nothing to do with existence. The two passages inherit from the most evident feature of the Neoplatonic notion of being, namely, its universality, coupled with the clause that governs the Neoplatonic logic: the extensionality of a given Form, far from corresponding inversely to its intensionality, reflects the causal power of the principle the Form comes from.⁶¹ In post-Plotinian authors, and chiefly in Proclus, this logic gives rise to a hierarchy among the three aspects that Plotinus, as a creative reader of the *Sophist*, had attributed to the true, intelligible reality: being, life, thought.⁶² In so far as it is presupposed by the more specific features of life and thought, being derives from a principle which is more universal than the principle of life and that of thought.

As quick and unsatisfactory as it may be, this reminder of the basic Neoplatonic tenets about ‘being’ helps us to appreciate the sense in which the Arabic passages quoted above, albeit rooted in the Neoplatonic notion of being, part company with it. As we saw, in the

Catholic University of America Press, Washington 1996, 111 (I have slightly modified Taylor’s translation in order to make it correspond to the Arabic text: in the volume just mentioned, Taylor translates the Latin version commented upon by Thomas Aquinas, which is somehow different from the Arabic).

⁵⁹ For more details on this one may see “‘Cause prime non est yliathim’. quoted above, n. 43.

⁶⁰ One may see on this my “La doctrine néoplatonicienne de l’être entre l’antiquité tardive et le Moyen Âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources”, in *Recherches sur le Liber de Causis* (quoted above, n. 29).

⁶¹ A.C. Lloyd, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic”, *Phronesis* 1 (1955-56), 58-72; 146-160.

⁶² On Plotinus’ interpretation of the παντελώς ὄν of *Soph.* 248 D 7-8, see the basic study of the late lamented P. Hadot, “Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin”, in *Les sources de Plotin*. Fondation Hardt. Entretiens sur l’Antiquité Classique, 5, Genève 1960, 107-157 (also in Id. *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, [L’Ane d’or], Paris 1999, 127-181).

Arabic Plotinus and in the *Liber de Causis* the First Being is the First Principle itself.⁶³ There is no longer a separate principle of being, distinct from the One, the Pure Good, God Almighty – various names for one and the same reality, the unique First Cause. The reasons why Plotinus kept the First Principle transcendent with respect to being are present in the Arabic version, but they do not prevent the latter for including ‘pure Being’ among its names.

These reasons were intimately related to the idea that the First Principle escapes any predicative statement. We must pause to note that Arabic Plotinus, as well as the *De Causis*, know and endorse negative theology.⁶⁴ But in Arabic Neoplatonism this no longer implies that the First Principle is beyond being. One may come to the conclusion that this reveals a poor understanding of the epistemological and metaphysical grounds of negative theology, but it is more promising to observe that other examples of Neoplatonic metaphysics in a creationist context exhibit a similar approach. The pseudo-Dionysius provides an interesting example of the same mix of negative theology on the one side, and definition of the first principle as the supreme instance of Being, on the other. It is well known that in the pseudo-Dionysian corpus the First Principle is located beyond speech and predication: what men say about him are nothing if not names that indicate the various ways of his causality, although telling nothing about his nature. The pseudo-Dionysius maintains also that, once taken for granted that we are not speaking about God himself, but about its causality,⁶⁵ the most appropriate description of this causality consists in saying that God is the pure Being which pours forth being on each and every degree of reality. Being is the most universal (meaning at one and the same time basic and comprehensive) among God’s bestowals.

In chapter V of the *Divine Names*, after having discussed in chapter IV the non-substantial character of evil, the pseudo-Dionysius declares his intention to celebrate the οὐσιωσυμία of God. Naming God as the true Being, τὸ ὄντως ὄν, does not imply flying in

⁶³ Other studies on this doctrine include R. Taylor, “Aquinas, the *Plotiniana Arabica* and the Metaphysics of Being and Actuality”, *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), 241-64 and P. Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindi’s Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002), 297-312.

⁶⁴ The typical formulation of it is given in the *Liber de Causis*, prop. 5, Bardenhewer 69.7-71.8: “The first cause transcends description (*sifa*). Languages fail in describing it only because of the description of its being. For [the first cause] is above every cause and is described only through the second causes which are illuminated by the light of the divine cause” (trans. Taylor, St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes*, 45).

⁶⁵ I.e., our relationship to and dependence on the first principle, a purely Plotinian move: compare *DDN* V 1, 180.8-13 Suchla (quoted above in the main text) and VI 9 [9], 3, 49-54: “For to say that it is the cause is not to predicate something incidental of it but of us, because we have something from it while that One is in itself; but one who speaks precisely should not say ‘that’ or ‘is’; but we run round it outside, in a way, and want to explain our own experiences of it, sometimes near and sometimes falling away in our perplexities about it” (trans. Armstrong in the Loeb Series, vol. VII, 315).

the face of negative theology, because the οὐσιωνυμία does not aim at revealing the οὐσία of God (note the typical oxymoron ὑπερούσιος οὐσία); indeed, the scope of the οὐσιωνυμία is to express the causality of God, whose effect is 'being' (οὐσιοποιὸν πρόοδον).

Μετιτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὐσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωνυμικὴν οὐσιωνυμίαν. τοσοῦτον δὲ ὑπομνήσωμεν, ὅτι τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ἢ ὑπερούσιος ἐκφάνειν· ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἔνωσιν, ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμῆσαι.

Let us now proceed to the theological name of being, which is exclusively the name of what truly is. Further, we must remember that the aim of our discourse is not to manifest the being beyond being as beyond being for this is ineffable, unknown, completely non-manifest, and exceeds unity itself. We are to celebrate the being-producing procession of the thearchic source of beings in all beings (trans. Jones).⁶⁶

Being is the most appropriate among the divine names, in so far as it logically and ontologically antecedes any further perfection. In precisely the same way as in the passages of the Arabic Plotinus and Proclus quoted above, being antecedes life and intellection:

καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωῆν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει.

Being is projected before every other participation of the before being. Being itself in itself is prior to the being of life itself, the being of wisdom itself, and the being of divine similarity. Further, everything that participates in these participates in being before all of these (trans. Jones).⁶⁷

I alluded before to the idea of the anteriority of Being with respect to Life and Intellect as to a typical development of late Neoplatonism. Here is the pseudo-Dionysian version of this topic.

[...] φέφε τὰγαθὸν ὡς ὄντως ὄν καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν. [...] καὶ γὰρ ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὢν, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς. [...] καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεταί οὔτε

⁶⁶ *DDNV* 1, 180.8-13 Suchla, English trans. J. D. Jones, *Pseudo-Dionysius Areopagite. The Divine Names and Mystical Theology* Translated from the Greek with an Introductory Study, Marquette University Press, Milwaukee 1980, 163, slightly modified (here and in the following quotations, I substituted "being" for Jones' "be-ing").

⁶⁷ *DDNV* 1, 183.18-21 Suchla, English trans. Jones, 166.

γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν, ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὔσι, καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος.

[...] let us celebrate the good as really being, and as producing being for all beings together. [...] God is not somehow being, but simply and unlimitedly being, comprehending and anticipating the whole being in itself [...]. Moreover, God neither was, nor will be, nor has come to be, nor is come to be, nor will come to be, nor, indeed, is not, but is the being for beings. Not only beings but even the being itself for beings is from the being before eternity (trans. Jones).⁶⁸

This interpretation of the Neoplatonic doctrine is reminiscent of the Arabic passages quoted before, where pure Being was contrasted with the specific and more limited perfection of subordinated Forms like life and thought. This affinity between the Greek and the Arabic phrasing comes as no surprise, given that the translator of the *Enneads* into Arabic was a Christian from Hims, in whose educational background the pseudo-Dionysian corpus could hardly have had no part at all.⁶⁹ As noticed before, a common Platonic-Aristotelic background aptly accounts for the translator's correct understanding of the 'being' in the overdetermined sense of 'intelligible reality'; however, in order to account for his understanding of the First Principle as pure Being a more peculiar background is needed: a post-Plotinian and, for that matter, post-Proclean attitude to conflate together the anteriority to the Forms of the One and the universality of the Form 'Being', that is by no means unprecedented. As a matter of fact, another example exists, that of the pseudo-Dionysius. Some weak support to the hypothesis that if Plotinus' One equals Pure Being in the Arabic version, this has to do with the pseudo-Dionysian background of the translator is offered also by the remark that in this set of texts nothing recalls the typical features of the Islamic discussion of the *ṣifāt Allāh*.⁷⁰ True, the term recurring in the statements of negative theology is *ṣifa*, the key term of the mu'tazilite discussion, both in the pseudo-*Theology* and in the *Liber de Causis*; but there is no effort to fit together the Neoplatonic negative theology and the mu'tazilite attempts to reconcile

⁶⁸ DDN V 4, 182.17-18 and V 5, 183.4-5, 7-10 Suchla, English trans. Jones, 164-65. I commented upon the relationship between these Dionysian passages and the relevant passages of both the *Plotiniana Arabica* and the *Liber de Causis* in my "Esse quod est supra aeternitatem. La Cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 59, 1992, 41-62.

⁶⁹ S. Brock, "A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera", in D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists* (quoted above, n. 15), 293-306, points out that "While the existence of a Syriac intermediary now appears unlikely, Christian Neoplatonist circles of the sixth century do seem to provide a milieu that could explain a number of features in the *Theology* and related texts".

⁷⁰ For a comparison between the Neoplatonic and mu'tazilite accounts of the divine attributes one may see my "*Causa prima superior est omni narratione*. Il tema delle *ṣifāt Allāh* nel primo neoplatonismo arabo", *Oriente Moderno* 19 (80), n.s., (2000), 519-55, and P. Adamson, "Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), 45-77.

with *tawhīd* the reality of the divine attributes.⁷¹ Finally, even when the One is said to be 'pure Being' nothing in the Arabic Plotinus recalls the peculiar features of 'Existent' as one among the Beautiful Names, as they can be singled out from the treatises *Fī l-Asmā' wa-l-ṣifāt* examined by Daniel Gimaret.⁷²

In the first part of this paper, I have tried to substantiate by means of some examples taken from the Arabic Plotinus the contention that *anniyya* can recover the veridical-durative use enucleated by Charles Kahn in Greek prosa, especially philosophical. But in the Arabic Plotinus there is more than the 'Platonic' verb 'to be'. Here, the overdetermined meaning of 'being' applies to the First Principle, as transcendent as it may be with respect to intelligibility and predication: a doctrinal complex reminiscent of the pseudo-Dionysian ideas about being and the First Principle. On the one hand, this counts as a footnote to Richard Frank's claim that the term *anniyya* inherited from the semantics of being in the Syriac version of the pseudo-Dionysius;⁷³ on the other, this suggests to add another item to the set of the meanings of 'to be' in Arabic texts based on Greek sources. It has been suggested by Kahn in a groundbreaking article that existence in the modern sense becomes a central concept in philosophy only in the period when Greek ontology is radically revised in the light of a metaphysics of creation: that is to say, under the influence of Biblical religion. As far as I can see, this development did not take place with Augustine or with the Greek Church Fathers, who remained under the sway of classical ontology. The new metaphysics seem to have taken shape in Islamic philosophy, in the form of a *radical* distinction between necessary and contingent existence: between the existence of God

⁷¹ See R. M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, SUNY Press, Albany 1978; Id., "Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views", in P. Morewedge (ed.) *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, Fordham U. P., New York 1982, 258-78. On the aṣ'arite views, see also the classical work by M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965; Id., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Cerf, Paris 1990 (Patrimoines. Islam), esp. 234-57 and 283-365.

⁷² See D. Gimaret, *Les Noms Divins en Islam*, Cerf, Paris 1988 (Patrimoines. Islam), esp. 133-62. Under the label "Existant", Gimaret lists *mawḡūd*, *kā'in*, *tābit*, *ḥaqq*, *ṣay'*, *dāt*, *naḥs*, *ṣaḥṣ*, *ḡawhar*; he also analyses the descriptions provided by Muslim theologians for each of them. A. al-Jamal Elamrani, *Sur la révélation de Dieu à Moïse d'après la sourate Tā' hā', versets 11-14*, in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Centre d'Études des Religions du Livre, Études Augustiniennes, Paris 1978, 171-77, remarks that "Les exégètes ne se sont donc pas posés, à propos de ces versets, de question sur l'Existence ou l'Être de Dieu. Ils sont contraints par le texte de la Révélation du Coran d'une part, et le hadith (tradition du prophète Mohammed) qui, parmi les 99 noms ou attributs divins, ne mentionne pas l'attribut de 'mawjud' (existant) pour qualifier Dieu. Le problème philosophique de l'Être ébauché chez al-Farabi et élaboré par ibn Sina dans la théorie du 'wajib al-wujud' (l'Être dont l'existence est nécessaire) est étranger aux commentateurs classiques du Coran" (176).

⁷³ See above, note 3. H. Hugonnard-Roche, "Le vocabulaire philosophique de l'être en syriaque d'après des textes de Sergius de Reṣ'aynā et Jacques d'Édesse", in Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy* (quoted above, n. 25), 101-25.

on the one hand, and that of the created world on the other. The old Platonic contrast between Being and Becoming, between the eternal and the perishable (or, in Aristotelian terms, between the necessary and the contingent) now gets reformulated in such a way that for the contingent being of the created world (which was originally present only as a 'possibility' in the divine mind) the property of 'real existence' emerges as a new attribute or 'accident', a kind of added benefit bestowed by God upon possible beings in the act of creation.⁷⁴

Also to this accurate description of Avicenna's metaphysics of essence and existence a footnote can be added: calling the First Principle 'Pure Being' does not imply only that it has a totally nonderivative *existence*: it implies also that it is the *per se* principle of a *Form*, 'being', that can be participated in various degrees, and is the most universal among *Forms*. If a philosopher had access to the Arabic Neoplatonica (as Avicenna did), he was exposed to texts where the topic of the First Principle as *anniyya faqat* meant "simply and unlimitedly being, comprehending and anticipating the whole being in itself", to put it in pseudo-Dionysius' words.⁷⁵

⁷⁴ Ch. H. Kahn, "Why Existence did not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 323-34. A. Graham, "Being in Linguistics and Philosophy: a Preliminary Inquiry", *Foundations of Language* 1 (1965), 223-31, maintains that this is rooted in the very nature of Arabic: "It was in Arabic, which sharply separates the existential and copulative functions, that the distinction between existence and essence emerged" (223) a claim which is somehow challenged by F. Shedadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York 1982, 30-41.

⁷⁵ As Alonso pointed out with justice in his 1958 study mentioned above (n. 53), after a survey of the occurrences of *al-anniyya* in the pseudo-*Theology*, "sería, por ejemplo, un absurdo entender por la palabra 'al-anniyya' la existencia que nosotros contraponemos a la esencia cuando se propone el problema de la distinción entre esencia y existencia. Hemos propuesto, al menos, como provisional la palabra 'esencia'. Sustitúyase en cualquiera de los casos aducidos por la palabra 'existencia' e inmediatamente aparecerá el absurdo. El matiz que más sobresa en todos los casos no es tampoco el de la esencia en cualquier aspecto, sino en el de la idea platónica" (317).

Yaḥyā ibn ‘Adī sulla differenza fra la logica greca e la grammatica araba

Ouafae Nahli

Abstract

This paper examines the *Treatise on the Difference between the two fields of philosophical logic and Arabic grammar* (*Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna ṣina‘atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*) by Abū Zakariyā’ Yaḥyā ibn ‘Adī, providing also its Italian translation. It will appear that Yaḥyā ibn ‘Adī’s approach is based on Fārābī’s ideas about the relationship between logic and the sciences of language. Even more important is the fact that the difference established by Yaḥyā ibn ‘Adī’s between logic and grammar both as for the subject (*mawḍū‘*) and as for scope (*ḡarad*) counts as the source for Avicenna’s distinction between subject (*mawḍū‘*) and scope (*ḡarad*) of the metaphysics.

Il dibattito sulla legittimità e l’utilità del ricorso alla logica greca nel contesto della cultura arabo-musulmana, di cui ci rimangono alcune importanti testimonianze risalenti al IV/X s., ha attratto l’interesse degli arabisti sin dai primi anni del secolo XX.¹ Per la sua ampiezza, ma anche per la ricchezza dei temi che vi sono sviluppati, è stata studiata soprattutto la disputa fra Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus e Abū Sa‘īd al-Sīrāfī.² Un’attenzione minore, ad eccezione degli studi di cui parlerò fra poco, è stata riservata ad uno scritto di argomento affine, opera di un allievo di Abū Biṣr Mattā e suo successore alla guida degli ‘aristotelici di Bagdad’, Abū Zakariyā’ Yaḥyā ibn ‘Adī: il trattato *Sulla differenza fra le due discipline, la logica filosofica e la grammatica araba* (*Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna ṣina‘atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*). Gerhard Endress, al quale si deve anche

¹ D. S. Margoliouth, “The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa‘īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, 79-129 (rist. in F. Sezgin [ed.], *The School of Baghdad (10th-11th cent.) and its achievements. Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā ibn ‘Adī, Ibn Zur‘a, Ibn Suwār, Ibn as-Samh*. Texts and Studies collected and reprinted, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2000 [Islamic Philosophy, 83]).

² M. Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, in G. E. Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, 51-83; A. Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents*, Vrin, Paris 1983 (Études Musulmanes, 26); G. Endress, “Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit”, in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1986, 163-299; trad. italiana: C. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, in C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, I, 352-79.

la monografia fondamentale sulle opere di Yaḥyā ibn ‘Adī,³ ha edito e tradotto in tedesco la *Maqāla*, accompagnando la traduzione con un’analisi delle fonti (Aristotele, Porfirio, al-Fārābī) alla quale non rimane niente da aggiungere⁴ Abdelali Elamrani Jamal ne ha offerto una traduzione francese.⁵ In questo articolo mi propongo di esaminare la posizione di Yaḥyā ibn ‘Adī confrontandola da un lato con le tesi sul rapporto fra la logica greca e la grammatica araba espresse da al-Fārābī, e dall’altro con una caratteristica dottrina di Avicenna. Presento inoltre una traduzione italiana della *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*.

I

1. *Yaḥyā ibn ‘Adī e il suo contesto culturale*

Il cristiano giacobita Abū Zakariyā Yaḥyā ibn ‘Adī nacque nell’anno 281/893 a Takrīt;⁶ lo ritroviamo a Bagdad negli anni 910-915, alla scuola dei più rinomati maestri di filosofia dell’epoca: Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 328/940) e al-Fārābī (m. 339/950);⁷ da al-

³ G. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977. Alle p. 4-7 Endress elenca e discute tutte le informazioni che le fonti bio-bibliografiche antiche forniscono sulla vita e le opere di Yaḥyā ibn ‘Adī. Cfr. anche C. Martini Bonadeo, “Yaḥyā ibn ‘Adī”, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science +Business Media B.V. 2011, vol. 2, 1421-23.

⁴ Il testo arabo è conservato in un unico manoscritto, Tehran, Maḡlis-i šūrā al-Islāmī, *Ṭabāṭabā’ī* 1376, ed è stato edito da G. Endress, “Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī”, *Maḡallat Tārīḥ al-‘ulūm al-‘arabiyya (Journal for the History of Arabic Science)* 2 (1978), 38-50 nella paginazione araba; 193-181 (sic) nella paginazione in caratteri latini; questa edizione è stata ristampata da S. Ḥalifāt, *Maqālat Yaḥyā ibn ‘Adī al-falsafīyya*, al-Ġāmi‘a al-Urduniyya, Amman 1988 (Maṣṣūrāt al-Ġāmi‘a al-Urduniyya), 414-24, e da Ġ. Ġihāmī, *al-Iṣḥāliyya al-luḡawiyya fī l-falsafa al-‘arabiyya*, Université Libanaise, Beirut 1994, 240-48. La *maqāla* è stata tradotta in tedesco: G. Endress, “Grammatik und Logik”, 271-96, accompagnata, come si è detto, da note di commento fondamentali per la comprensione del testo; v. anche Id., “Al-Munāzara bayn al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī fī ‘uṣūr al-ḥulafā’”, *Maḡallat Tārīḥ al-‘ulūm al-‘arabiyya (Journal for the History of Arabic Science)* 1 (1977), 339-51, English Summary, *ibid.*, 320-22 (*The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought*); si veda anche Endress, “Grammatik und Logik”, 164-233.

⁵ A. Elamrani Jamal, “Grammaire et logique d’après le philosophe arabe chrétien Yaḥyā ibn ‘Adī (280-364 H/893-974)”, *Arabica* 29 (1982), 1-15.

⁶ Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, 5.

⁷ Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, 5-6, raccoglie e commenta le testimonianze di Ibn al-Nadīm e al-Bayhaqī. Cfr. anche E. Platti, *Yaḥyā ibn ‘Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théorie de l’Incarnation*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 1983, 3-4: le fonti indicano un legame particolare fra al-Fārābī e la famiglia di Yaḥyā ibn ‘Adī: al-Bayhaqī fa del fratello, Ibrāhīm, il più stretto collaboratore di al-Fārābī; secondo Ibn Abī Uṣaybi‘a, è a questo Ibrāhīm che al-Fārābī avrebbe dettato il proprio commento sugli *Analitici Posteriori*, ed egli deve averlo seguito ad Aleppo, dove al-Fārābī, come è noto, si recò al seguito di Sayf al-Dawla nel 942 e dove morì nel 950, perché sempre Ibn Abī Uṣaybi‘a dice che Ibrāhīm ibn ‘Adī era discepolo di al-Fārābī *ad Aleppo*.

Mas‘ūdī si apprende peraltro che Yahyā ibn ‘Adī iniziò a studiare la filosofia secondo la “via (*ṭarīqa*)” di Muḥammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī, “via” che secondo al-Mas‘ūdī era ispirata a Pitagora.⁸ Alla morte di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e dopo la partenza di al-Fārābī per Aleppo al seguito di Sayf al-Dawla, Yahyā Ibn ‘Adī diventò capofila dei filosofi di Bagdad.⁹ Come il padre, lavorava come copista e scriveva: sappiamo da Ibn al-Nadīm che si era imposto di scrivere cento fogli al giorno, impiegando anche la notte.¹⁰ La sua biblioteca privata doveva essere ricchissima, a giudicare dal numero di opere che Ibn al-Nadīm, nel suo celebre catalogo bio-bibliografico *K. al-Fihrist*, dice di avere letto “nel manoscritto di Yahyā ibn ‘Adī”, o di cui conosce l’esistenza grazie al catalogo dei libri in suo possesso.¹¹ Endress ha classificato le sue opere, suddividendole in traduzioni¹² (Platone, Aristotele, Teofrasto, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Olimpiodoro), commenti (sugli scritti logici di Aristotele, sulla *Fisica*, sul libro *alpha elatton* della *Metafisica*, sulla questione II 28 di Alessandro di Afrodisia), opere originali di propedeutica e logica, di fisica e matematica, di metafisica, etica, teologia cristiana e apologetica, di esegesi scritturale e spiritualità, e infine di medicina.¹³ È tra le opere di propedeutica che Endress colloca la *Maqāla fī ṭabyīn al-faṣḥ bayna šina ‘atay al-manṭiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*.¹⁴

Seguendo le fonti antiche, gli studiosi moderni sono unanimi nel riconoscere l’esistenza di una scuola di Yahyā ibn ‘Adī,¹⁵ caratterizzata dalla centralità della tradizione

⁸ Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, 6: Endress sottolinea l’influenza su Yahyā ibn ‘Adī della posizione radicalmente ostile al *kalām* che era propria di Abū Bakr al-Rāzī, e aggiunge che Yahyā ibn ‘Adī volle inseguire il *kalām* sul suo stesso terreno, come mostra la sua ampia produzione controversistica. Sul ruolo di Abū Bakr al-Rāzī nel contesto dell’aristotelismo di Bagdad cfr. Endress, “Grammatik und Logik” (cit. sopra, n. 2), 193-94.

⁹ L’informazione viene, ancora una volta, dal *K. al-Fihrist* di Ibn al-Nadīm, ed è commentata assieme ad altre testimonianze da Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, 6; cfr. anche J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age. 2nd revised edition*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, 105-6.

¹⁰ L’informazione proviene da Ibn al-Nadīm, che nel *K. al-Fihrist* (264.8-10 Flügel, 322.20-23 Tağaddud) riporta un suo scambio di battute a questo proposito con Yahyā ibn ‘Adī, incontrato nel quartiere dei libri: v. Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, 7.

¹¹ Elenco e commento in Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, 6-7; v. anche Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 105, che lo descrive come “an avid bibliophile, essaying whenever possible to obtain autograph copies of manuscripts” e riporta l’episodio, raccontato da Ibn al-Nadīm, di un infruttuoso tentativo di entrare in possesso dei commenti di Alessandro di Afrodisia sugli *Analitici Posteriori* e sulla *Fisica*, che Yahyā ibn ‘Adī perse, a favore di un altro acquirente, mentre cercava di raggranellare il denaro necessario per acquistarli.

¹² Secondo la testimonianza di Ibn Abi Ušaybi’a, *‘Uyūn I*, 235, citato da Platti, *Yahyā ibn ‘Adī, théologien chrétien*, 21, Yahyā ibn ‘Adī non traduceva dal greco ma dal siriano, come il suo maestro Abū Bišr Mattā ibn Yūnus.

¹³ Per ognuna di queste opere, Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, elenca le fonti che ne danno il titolo, i manoscritti in cui l’opera è conservata e le edizioni esistenti.

¹⁴ Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī*, 45-46.

¹⁵ S. M. Stern, “Ibn al-Samḥ”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1956, 31-44 (rist. in Id., *Medieval Arabic*

aristotelica, da un marcato interesse che oggi definiremmo testuale-filologico per l'opera di Aristotele, e da un'attitudine universalista e super-confessionale che è stata paragonata a quella dell'umanesimo nel mondo latino.¹⁶

Yaḥyā ibn 'Adī morì il 13 agosto 974¹⁷ e secondo ibn Abī Uṣaybī'a, che trae l'informazione da 'Isā ibn Zur'a – il discepolo prediletto – volle che sulla tomba fossero apposti questi suoi versi:

Quanti morti per il sapere sono ancora vivi,
e quanti vivi sono morti d'ignoranza e balbuzie.
Cercate il sapere, per avere l'immortalità,
e non pensate che vivere nell'ignoranza valga qualcosa.¹⁸

2. Grammatica e logica nel X secolo a Bagdad

L'esigenza di assicurare al Corano una forma stabile e universalmente valida portò i grammatici arabi, nei primi secoli dell'Egira, a studiare la lingua per fissarne precise regole morfologiche e grammaticali.¹⁹ La maggior parte del materiale linguistico è stato raccolto

and Hebrew Thought ed. by F. W. Zimmermann, Variorum Reprints, London 1983); Platti, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, in part. 8-32; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, in part. 104-39; Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*. Anche le fonti antiche parlano di una "scuola" di Yaḥyā ibn 'Adī: cfr. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn - A. al-Zayn, Cairo 1939-44, II, 18, cit. da Platti, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, 14.

¹⁶ Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 77, insiste su ambedue gli aspetti: "Christians were primarily responsible for imbuing the intellectual atmosphere of our period with the ancient ideal of *humanitas*. For Christians, as a minority group, accent on the universally human was a comfortable refuge from the psychological and social disadvantages of particularism. As members of minority community, Syriac-speaking Christians played a culturally innovative role, injecting 'foreign' ideas into the ideological stream of the dominant Muslim majority, in an apparent attempt to elude their own marginality. [...] These disciples of the ancient philosophers vigorously undertook the humanistic enterprise of textual criticism and commentary. They revised older translations, did new ones, and engaged in philological and philosophical exegesis. They conscientiously copied works, making them available to a wide audience. And they pursued systematic theological, scientific and philosophical investigations, with an eye toward naturalizing the ancient pagan legacy within the environment of a monotheistic faith. Contact between Christian and Muslim scholars was close. The Nestorian philosopher Abū Bishr Mattā ibn Yūnus [...] studied with Christian and Muslim teachers. His pupils included the Muslim Alfarabi and the (Jacobite) Christian Yaḥyā ibn 'Adī. Alfarabi also studied logic with the Christian philosopher Yūḥannā b. Ḥaylān. [...] Yaḥyā ibn 'Adī became the leader of philosophical studies in Baghdad, attracting a wide circle of disciples of various religious persuasions".

¹⁷ Platti, *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien*, 8 e n. 34.

¹⁸ C. Haddad, *'Isā ibn Zur'a*, Dār al-kalima, Beirut 1971, 32-33; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī cita altri due versi di Yaḥyā ibn 'Adī nella *muqābasa* 89 (266 Ḥusayn).

¹⁹ C. H. M. Versteegh, "Die arabische Sprachwissenschaft", in H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie, II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, 148-76, in part. 150-51, discute la relazione fra la grammatica e le scienze coraniche nei primi secoli dell'Islam, giungendo alla conclusione che "Richtig ist jedenfalls, dass vor allem in der älteren Periode alle islamischen Wissenschaften das gleiche Ziel anstrebten: ein besseres Verständnis des Korantextes" (150).

tra il primo e il secondo secolo dell'era islamica, attingendo dalla viva tradizione orale dei dialetti delle tribù beduine. Questa ricerca è stata compiuta dagli studiosi che, spostandosi tra i vari gruppi tribali, raccoglievano proverbi, detti, antiche poesie, storie di battaglie, ecc. Le fonti linguistiche prescelte furono quelle provenienti dalla zona dell'*hiğāz* (Mecca e Medina) e quelle che appartenevano alla tradizione di alcune altre tribù ritenute pure ed incontaminate. Non furono presi in considerazione i dialetti delle tribù vicine ai centri commerciali, né quelli del sud perché ritenuti influenzati da altre lingue. Alla fine del II secolo dell'Egira, Sibawayh (m. 177/793) scrisse quello che sarebbe divenuto *al-Kitāb*, 'il Libro' per antonomasia;²⁰ nel IV secolo, il grammatologo al-Mubarrad (m. 285/898), pur criticandolo,²¹ lo prese come costante punto di riferimento, facendolo trionfare come 'il Libro della grammatica araba': fino ad oggi è chiamato il *Qur'ān al-naḥw*, il Corano della grammatica araba. Sibawayh è detto il "maestro, *imām*"; il suo metodo di studio e le sue opinioni sono indiscutibili e ciò che non si trova nel *Kitāb* viene scartato.²²

L'importanza e la difficoltà del *Kitāb* fecero sí che il lavoro dei grammatici consistesse essenzialmente nel suo studio, commento e insegnamento.²³ Durante il periodo di elaborazione e consolidamento della scienza grammaticale, tuttavia, vennero scoperte nel patrimonio culturale dei popoli non arabi, importate attraverso le traduzioni e di conseguenza studiate altre discipline, estranee al Corano: astronomia, matematica, medicina, filosofia;

²⁰ Abū Bišr ‘Amr ibn ‘Uṣmān Sibawayh, *Al-Kitāb*, ed. H. Derenbourg, Paris 1881-1889 (rist. Olms, Hildesheim 1969); cfr. Versteegh, "Die arabische Sprachwissenschaft", 151-56; insiste sull'origine legale e religiosa della grammatica M. Carter, "Les origines de la grammaire arabe", *Revue des Études Islamiques* 40 (1972), 69-97; cfr. anche J. Owens, *The Foundations of Grammar. An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory*, J. Benjamins Publishing Co., Amsterdam - Philadelphia 1988 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. III. Studies in the History of the Language Sciences, 45).

²¹ Si veda l'importante studio di M. Bernards, *Changing Traditions: al-Mubarrad's Refutation of Sibawayh*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997 (Studies in Semitic Languages and Linguistics 23), che contiene anche l'edizione del *K. al-Intiṣār* di Ibn Wallād (m. 943).

²² H. Fleisch, *Traité de philologie arabe, I. Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, Dar El Machreq, Beirut 1961 (rist. 1990), 34.

²³ Cfr. G. Troupeau, "La grammaire à Bagdad du IX^e au XIII^e siècle", *Arabica* 9 (1962), 397-405. Endress, "Grammatik und Logik", cit. sopra, n. 2, 175, sintetizza con grande efficacia lo scopo della scienza grammaticale araba di epoca classica: "Wie die Pflichtenlehre der Scharia sucht sie [= la grammatica araba] Normen, 'Sunna', des Gebotenen und Verbotenen, Empfohlenen und Missbilligten und schlicht Erlaubten festzustellen und abzuleiten; wie jen vom Koran und den ihn begleitenden Traditionen, geht sie von Textzeugnissen eines mythischen Sprachkonsensus aus. Die Grammatiker zeigen nicht so sehr, wie die Sprache *ist* in ihrer Vielfalt, Individualität un stetigen Entwicklung, sondern vor allem wie sie sein soll; der *kalām al-'Arab*, die ursprüngliche Praxis der reinen Araber, ist ihr Gegenstand".

sorsero centri di cultura e biblioteche importanti,²⁴ vennero progressivamente tradotti in siriano e in arabo i testi giunti come bottino di guerra, trovati nelle biblioteche dei conventi e dei centri ormai inclusi nei domini musulmani, o ricercati talvolta tenacemente da scienziati e intellettuali dagli interessi piú vari.²⁵ I primi grammatici non erano soltanto studiosi della lingua, ma anche teologi e giuristi; il loro studio dell'arabo del Corano fu primariamente lo studio della lingua della Rivelazione. Per il grammatico arabo, la lingua è lo specchio di tutti i concetti: studiandola, si devono trovare le stesse regole che sovrintendono al pensiero e che quindi regolano la vita. Il linguaggio, vale a dire la lingua araba, rappresenta l'espressione orale della saggezza, dell'armonia e della giustizia. Tutti i problemi linguistici sono visti sotto questo aspetto, arrivando cosí a creare un sistema grammaticale, fatto di norme e regole, che mira a provare la logica perfetta della lingua araba. Il compito del grammatico consiste nel dimostrare il rapporto armonico tra lingua e pensiero, servendosi di due principi fondamentali: *al-qiyās*, l'analogia, e *al-taqdīr*, la supposizione. L'analogia è un sistema di paradigmi e regole sintattiche in cui ogni parola viene resa razionale nella sua forma e nel posto che occupa all'interno un'espressione; Ibn Ğinnī (m. 392/1002) la presenta come un criterio strutturale della lingua araba.²⁶ Il *taqdīr*, a sua volta, è il criterio che regola la correttezza delle analogie instaurate fra l'espressione linguistica e il concetto che l'espressione linguistica deve formulare.²⁷ Quest'epoca, in

²⁴ La discussione piú aggiornata si troverà in C. Martini Bonadeo, "Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo", in D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (cit. sopra, n. 2), I, 261-81.

²⁵ Sul "movimento di traduzione" cfr. D. Gutas, *Pensiero greco, cultura araba*, trad. it. di C. Martini, Einaudi, Torino 2002; sulle traduzioni greco-arabe di opere filosofiche cfr. C. D'Ancona, "Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo", in D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, 180-258.

²⁶ Abū l-Faḥ Ḥimām ibn Ğinnī, *al-Ḥasā'is*, ed. M. 'A. al-Nağğār, Cairo 1952, 114: "Riguardo all'importanza del *qiyās* per i grammatici, sappi che per loro tutto ciò che è simile per analogia al linguaggio arabo fa parte della lingua degli arabi". Su questo grammatico cfr. O. Rescher, "Studien über Ibn Ğinnī und sein Verhältnis zu den Theorien der Baṣrī und Bağdādī", *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 23 (1909), 1-54; 'Utmām Ibn Ğinnī, *Kitāb al-Luma' fi-n-Nabw* (*Manuel de grammaire arabe*) édité et annoté par Hadi M. Kechrida (Studia Semitica Uppsalsensia 3), Uppsala 1976; in part. sul *qiyās*, cfr. C. H. M. Versteegh, "The Origin of the Term *qiyās* in Arabic Grammar", *Zeitschrift für arabische Linguistik* 4 (1980), 7-30; cfr. N. Angheliescu, "Le rôle de la métaphore dans les explications d'Ibn Ğinnī", *Romano-Arabica* 3 (2003), 7-24.

²⁷ Secondo Fleisch, *Traité de philologie arabe* (cit. sopra, n. 22), 7, "Les textes doivent se plier au *qiyās*. Le moyen de rendre dociles les textes les plus rebarbatifs est le *taqdīr*. Le *taqdīr* est l'admission d'un sens virtuel sous le sens naturel d'un mot (*al-mā'nā*), autrement dit: une supposition. [...] Le *taqdīr* est l'opposé de la donnée, en ce sens que le grammairien suppose, derrière le texte véritable, un autre texte virtuellement existant et virtuellement agissant [...] Ce n'est pas un instrument d'arbitraire, il donne simplement le moyen de ramener le texte à l'une des analogies admises. [...] Come le juge, il [le grammairien] peut condamner le texte ou la tournure en question, qui, alors, sont considérés non avenus".

cui la preoccupazione centrale dei grammatici è quella di salvaguardare la lingua araba e il Corano da ogni contami-nazione esterna,²⁸ è però, come si è accennato sopra, anche quella dell’assimi-lazione della logica aristotelica, considerata dai suoi cultori – soprattutto nell’ambito del circolo aristotelico diretto prima da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus e poi da Yahyā ibn ‘Adī – come la scienza della verità *simpliciter*. Grammatici e logici si affrontano dunque sullo stesso terreno e pretendono di raggiungere lo stesso scopo: la conoscenza del criterio della verità e della corretta conoscenza, misurandosi spesso in aspre discussioni. La disputa tra il logico Mattā ibn Yūnus e il grammatico Abū Sa‘īd al-Sīrāfi rispecchia il clima intellettuale esistente tra gli studiosi all’inizio del IV secolo dell’era islamica.

Nel *Libro delle conversazioni piacevoli e dell’amichevole compagnia* (*K. al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*), Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī racconta che il visir Ibn al-Furāt, in un’assemblea, invitò i grammatici a dibattere con il logico Abū Bišr Mattā ibn Yūnus.²⁹ Questi dichiarava che la grammatica e la logica sono due ambiti realmente diversi; al contrario, per Abū Sa‘īd al-Sīrāfi – autore di uno dei più importanti commenti al *Kitāb* di Sibawayh³⁰ – logica e lingua erano due parti di una stessa disciplina.³¹ La logica, per al-Sīrāfi, consiste infatti nell’espressione giusta e nella composizione corretta, in una lingua data, affinché il discorso sia razionale; perciò, la logica è la scienza della lingua, intendendo ovviamente della lingua araba. Egli afferma infatti che “*al-naḥw* (la grammatica araba) è una logica, ma estratta dalla lingua araba, e la logica è *naḥw*, ma comprensibile con la

²⁸ La contrapposizione tra il valore normativo della lingua araba classica in tutti i suoi aspetti (*‘arabiyya*) e la presenza di elementi persiani (*šu‘ūbiyya*) percepiti come estranei è all’origine della grande fioritura del genere letterario della lessicografia, ed ha influenzato anche lo sviluppo della grammatica normativa. Cfr. S. Wild, “Arabische Lexikographie”, in Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie* (cit. sopra, n. 19), 136-47, in part. 141-2.

²⁹ La disputa è stata tradotta in italiano da Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad* (cit. sopra, n. 2), 374-8; dei passi di cui, come quello che cito qui sotto, non esiste traduzione italiana, la trad. è mia. “Durante un’assemblea, nell’anno 320 [...] il visir Ibn al-Furāt chiese a tutti i presenti [...]: voglio che uno di voi si offra per dibattere con Mattā sull’argomento della logica. Lui dice: non c’è modo per distinguere la giustizia dell’ingiustizia, la verità della falsità, il bene del male, la prova dell’ambiguità e il dubbio della certezza, eccetto che per mezzo di quello che abbiamo studiato nella logica [...] e di quello che abbiamo capito dalle definizioni e dalle classi che il suo autore ha definito” (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, I, 107.5-13 Amīn - al-Zayn).

³⁰ Abū Sa‘īd al-Sīrāfi, *Šarḥ Abyāt Sibawayh*, ed. M. ‘A. al-Rayaḥ Hāšim, Cairo 1974-75.

³¹ “Mattā fu confuso e disse: questa è grammatica e io non ho studiato grammatica, perché il logico non ne ha bisogno; il grammatico, invece, ha bisogno della logica. Infatti la logica indaga il significato, mentre la grammatica indaga l’espressione. Quando il logico si occupa dell’espressione, è solo in modo collaterale; e quando il grammatico si imbatte nel significato, è colto in modo collaterale. Eppure il significato è piú nobile dell’espressione e l’espressione è inferiore al significato. – Sbagli, – disse Abū Sa‘īd – perché il discorso e la ragione, il parlare e la lingua, l’espressione e la declinazione, la spiegazione e l’esposizione, l’informazione e la notizia, la proposta, l’esortazione, l’invocazione, la richiesta, l’appello e la domanda fanno, tutti, parte di un’unica corrente, per analogia e somiglianza” (trad. Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, 377).

lingua”.³² In questa prospettiva, lo studio della logica aristotelica praticato ed esaltato da Abū Bišr Mattā appare ad al-Sīrāfi come lo studio puro e semplice del corretto uso della lingua greca: nessuna meraviglia che ciò sia velleitario per al-Sīrāfi, dal momento che Abū Bišr Mattā non conosce il greco: infatti al-Sīrāfi sa che Abū Bišr Mattā traduce dal siriano.³³

Non è dunque alla scienza della logica che ci inviti, ma ad imparare la lingua greca, benché tu stesso non la conosca. Come ti può venire in mente di raccomandarci una lingua che tu stesso non padroneggi? Inoltre essa è scomparsa da tempo e gli uomini che la parlavano sono morti, e sono tramontate le genti che comunicavano tra loro con essa e si capivano attraverso le sue espressioni. Tu invece traduci dal siriano; cosa ci dici dei concetti che sono stati alterati attraverso la traduzione dalla lingua dei greci in un'altra lingua, quella siriana, e poi da questa in una terza, quella araba?

In modo ancora più radicale, al-Sīrāfi espone una teoria sulla natura della lingua che rende in pratica illegittima ogni traduzione che non derivi dalla piena comprensione, da parte del traduttore, del significato di ogni parola nella lingua-fonte; ora, poiché questa comprensione, per essere piena, deve essere allo stesso livello di quella di colui che si esprime naturalmente nella lingua-fonte, secondo al-Sīrāfi non è legittima alcuna traduzione da una lingua che non è più in uso. In altre parole, il progetto degli aristotelici di Bagdad non è soltanto di fatto impraticabile, dal momento che essi non conoscono il greco; esso è anche di diritto illegittimo, dato che la lingua dei Greci (*yūnānī*) è scomparsa, e non rimane che la lingua dei bizantini (*rūmī*), una comunità che secondo al-Sīrāfi non ha più nulla in comune con Aristotele dal punto di vista linguistico. Impraticabile di fatto e illegittimo di diritto, l'assimilazione della logica greca è anche inutile per al-Sīrāfi, dato che ogni lingua ha la sua logica intrinseca – che coincide con la sua grammatica normativa – e non ha alcun senso ricercare un contenuto mentale pre-linguistico, concettuale e universale, come vorrebbe fare invece Abū Bišr Mattā attraverso le sue traduzioni. Gli obiettivi della grammatica araba (*ma'ānī al-naḥw*) consistono nello strutturare l'espressione secondo verità, e non esiste per al-Sīrāfi una verità che non sia

³² Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, I, 115.1-2 Amīn - al-Zayn.

³³ Trad. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, 375). Sul sarcasmo di al-Sīrāfi, qui e altrove, v. Endress, *Grammatik und Logik*, 262; Mattā uscirà sconfitto dalla disputa, ma è anche vero che, come fa osservare Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (cit. sopra, n. 15), 110, “no version of the Mattā camp has come down to us”.

storicamente e linguisticamente determinata, secondo le regole di una comunità di parlanti.³⁴ Questa posizione è stata efficacemente avvicinata al nominalismo.³⁵

Di fronte a questa posizione, Abū Bišr Mattā sosterrà invece che la logica coglie “gli oggetti intelligibili e i significati accessibili alla conoscenza”, universali per tutto il genere umano: “nei concetti intellettivi tutti gli uomini sono uguali: quattro piú quattro fa otto per tutti i popoli, e analogamente in tutti i casi simili”.³⁶ Dato che sono questi contenuti concettuali a formare l’oggetto delle traduzioni, e non le espressioni linguistiche in quanto tali, le traduzioni sono legittime e i contenuti di sapere che esse rendono disponibili sono estremamente preziosi, proprio per la loro universalità:

Anche se i greci sono scomparsi assieme alla loro lingua, la traduzione ha mantenuto ciò che si voleva dire, trasmesso i concetti e conservato inalterato il vero senso.³⁷

Da vari studi emerge che la sconfitta di Abū Bišr Mattā nella disputa con al-Sirāfi ebbe un ruolo centrale nell’elaborazione del sistema farabiano delle scienze e nella distinzione, sulla quale al-Fārābi insiste, fra il *lafz* – l’espressione linguistica che è oggetto della grammatica – e il *ma‘nā*, il concetto che è oggetto della logica.³⁸ È centrale nel pensiero farabiano l’idea che la logica sia anteriore alla grammatica per l’universalità del suo oggetto,³⁹ e ciò che al-Fārābi

³⁴ “Gli obiettivi della grammatica consistono nel vocalizzare o no le espressioni, disporre le particelle (*hurūf*) nei posti giusti, comporre il discorso, antepoendo e posponendo, affinché sia esatto e si evitino gli errori; quando un’espressione si sottrae a questi criteri, può essere ammessa per un raro uso o per una giustificazione adeguata, altrimenti è eliminata, nel caso in cui non sia conforme alla tradizione stabilita dalla comunità. Riguardo alle differenze tra gli idiomi delle tribù, ciò è ammesso e si può attingere da loro attraverso la ripetizione, la trasmissione orale e la tradizione, così come attraverso l’analogia riconducibile a un fondamento noto (*al-qiyās al-muṭṭarad ‘ala l-aṣl al-ma‘rūf*) senza falsificazione (*tahrif*)” Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *K. al-Imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, I, 121.1-7 Amīn - al-Zayn.

³⁵ Endress, “Grammatik und Logik”, 210: “Denken gewinnt erst durch die Sprache Form; ‘logisches’ Sprechen beruhe auf einer anderen Wissenschaft, der Grammatik, welche die Beziehung zwischen Zeichen und Wirklichkeit in je einer Sprache ermittelt. Der Grammatiker – es liegt in der Natur seiner Wissenschaft – bekennt sich als Nominalist”.

³⁶ Trad. Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, 375.

³⁷ Trad. Ferrari, *ibid.*

³⁸ F. W. Zimmermann, *Al-Fārābi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, Oxford U. P., London 1981, CXXII-CXXXIX; Endress, “Grammatik und Logik”, 217-24.

³⁹ Cfr. R. Arnaldez, “Pensée et langage dans la philosophie de Fārābi (À propos du *Kitāb al-Ḥurūf*)”, *Studia Islamica* 45 (1977), 57-65; J. Langhade, “Grammaire, logique. Études linguistiques chez al-Fārābi”, *Historiographia linguistica* 8 (1981), 365-77; Id., “Mentalité grammarienne et mentalité logicienne au IV^e siècle”, *Zeitschrift für arabische Linguistik* 15 (1985), 104-17; G. Endress, “La ‘Concordance entre Platon et Aristote’, l’Aristote arabe et l’émancipation de la philosophie en Islam médiéval”, in B. Mojsisch - O. Pluta (ed.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 1991, 237-57; S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābi*, SUNY Press, Albany 1991; J. Langhade, *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Institut Français de Damas, Damas 1994; A. Roman, “Aperçus sur la naissance de la langue à

rimette in causa è proprio la convinzione, manifestata da al-Sīrāfī nella disputa, che basti l'uso corretto di una lingua naturale ad assicurare la comprensione dello stato effettivo delle cose, ossia il coglimento della verità. Non basta che in alcuni o molti casi si dia corrispondenza esatta tra l'espressione linguistica e lo stato effettivo delle cose: senza la scienza della logica, questa corrispondenza rimarrà individuale e non vi sarà alcuna conoscenza universalmente valida: non vi sarà scienza, quindi, secondo il modello aristotelico al quale al-Fārābī aderisce.

Chi pretende che la conoscenza delle espressioni e delle discussioni dialettiche o la conoscenza delle scienze come la matematica o la geometria renda la scienza della logica superflua o la sostituiscia e compia la sua azione e dia all'uomo la capacità di giudicare ogni discorso, ogni prova e ogni opinione, e lo guidi verso la verità e la certezza, affinché non sbagli mai in nessuna scienza, è come chi pretende che, per correggere la lingua e guidare l'uomo a non commettere errori linguistici, la conoscenza e l'esercitazione a memorizzare le poesie e le prediche rendano superflue le regole grammaticali, le sostituiscano, realizzino le loro azioni e diano all'uomo la capacità di giudicare se ogni discorso è corretto o errato grammaticalmente. La risposta, riguardo alla grammatica, qui, è la stessa, riguardo alla logica, lì. Pretendere che la logica sia superflua e non necessaria perché, in un certo momento, può esistere una persona d'intelligenza perfetta, che non sbagli mai la verità senza sapere niente delle regole della logica è come pretendere che la grammatica sia superflua perché probabilmente esiste, tra la gente, una persona che non fa mai errori linguistici, pur senza avere mai conosciuto niente delle regole grammaticali.⁴⁰

Ciò determina una conseguenza importante: invece di essere contrapposte l'una all'altra, con uguali pretese di universalità e quindi escludendosi a vicenda, la grammatica e la logica entrano per al-Fārābī a far parte di un unico sistema del sapere, regolato dal principio aristotelico della *subalternatio* delle scienze particolari a quelle universali. Al tempo stesso, il *Catalogo delle scienze* dimostra che al-Fārābī mirava ad inserire le scienze linguistiche propriamente arabe, con una funzione propedeutica, all'interno della struttura sistematica del sapere che culmina con la teologia razionale, alla quale fanno seguito politica, giurisprudenza e teologia dialettica. La scienza del linguaggio (*'ilm al-lisān*) compare, nel *Catalogo delle scienze*, come la prima tappa, seguita immediatamente dalla logica (*'ilm al-manṭiq*), di un'ascesa dalle conoscenze propedeutiche alle scienze teoretiche, prima

partir du *Kitāb al-Ḥurūf* d'al-Fārābī", *Studia Islamica* 92 (2001), 127-54; C. Martini Bonadeo, *Introduzione*, in al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Plus, Pisa 2008 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere, 3), 19-20.

⁴⁰ *Iḥṣā' al-'ulūm li-l-Farābī* ed. 'U. Amīn, Cairo 1949² (rist. in F. Sezgin, M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer [eds], *Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Farābī (d. 339/950)*. Texts and Studies collected and reprinted, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1999 [Islamic Philosophy, 10], 87.9-86.8.

di ridiscendere alle scienze pratiche: politica, *fiqh* e *kalām*.⁴¹ Come osserva giustamente Cecilia Martini Bonadeo,

La filosofia è per lui la scienza piú alta e universale, che include e giustifica le forme di sapere peculiari di una data comunità storica, come è quella arabo-musulmana; la logica, in quanto grammatica naturale e universale del pensiero, è anteriore e superiore ad ogni linguaggio storicamente determinato. Nel *Catalogo delle scienze* al-Fārābī scrive: “L’arte della logica sta al pensiero e agli oggetti del pensiero come l’arte della grammatica sta al linguaggio e alle sue espressioni. Tutto ciò che la grammatica ci dà, quanto alle leggi relative alle espressioni linguistiche, la scienza della logica ce lo dà, analogamente, in relazione agli oggetti del pensiero”.⁴²

Nella *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī* Yahyā ibn ‘Adī segue il modello farabiano e distingue gli ambiti della logica e della grammatica, conciliandoli come complementari invece di contrapporli l’uno all’altro come ugualmente universali ed esclusivi l’uno dell’altro, secondo la linea argomentativa che era stata seguita da Abū Bišr Mattā ibn Yūnus. Per Yahyā ibn ‘Adī la logica, parte della filosofia, e la grammatica, arte del corretto uso della lingua araba, sono diverse sia quanto al soggetto (*mawḍū‘*) che quanto allo scopo (*ḡarad*).⁴³

Come documenta Endress, la distinzione fra *ὑποκείμενον*, (*mawḍū‘*) e *τέλος* (*ḡarad*) risale alla tradizione alessandrina di commento ad Aristotele,⁴⁴ una delle fonti principali di ispirazione del circolo degli aristotelici di Bagdad e di Yahyā ibn ‘Adī in particolare.⁴⁵ Anche al-Fārābī aveva utilizzato la distinzione fra il soggetto di una scienza (*mawḍū‘*) e il

⁴¹ Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, 3.4-11 Amīn. C. Martini Bonadeo, “Al-Fārābī. Il sistema delle scienze”, in D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale* (cit. sopra, n. 2), I, 387-90, in part. 389, osserva che “L’insieme che egli descrive vuole comprendere tutte le scienze generalmente conosciute (*mashūra*) e circoscrive un ambito piú ampio delle scienze filosofiche, poiché include anche le scienze del linguaggio, la giurisprudenza e la teologia. Le scienze coraniche sono in questo modo integrate nell’ambito delle scienze filosofiche; al tempo stesso la logica, la fisica, la metafisica e la politica ricevono la loro definitiva fondazione nell’ambito delle scienze arabo-islamiche”.

⁴² Martini, *Introduzione*, in al-Fārābī, *L’armonia delle opinioni dei due sapienti* (cit. sopra, n. 39), 20; la citazione è tratta da *Iḥṣā’ al-‘ulūm*, 91.2-5 Amīn.

⁴³ V. qui sotto soprattutto la conclusione, sezione 25.

⁴⁴ Endress, “Grammatik und Logik” (cit. alla n. 2), 275, indica Ammonio, *In Isag.* 1.18-2.1 Busse; Elia, *Proleg.*, 87.28-88.6 Busse; ps. Elia, *In Isag.*, § 43.20-27 Busse; Davide, *In Isag.*, 195.21-29 Busse; Endress segnala anche i luoghi paralleli in altri scritti di Yahyā ibn ‘Adī.

⁴⁵ Oltre al capitolo di Ferrari, “La scuola aristotelica di Bagdad”, cit. sopra, n. 2, si veda la sintesi di Ph. Valat, “Alexandrian Tradition into Arabic: Philosophy”, in Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (cit. sopra, n. 3), 66-73.

suo scopo (*ğarad*), nello scritto *Sugli scopi della Metafisica di Aristotele*;⁴⁶ ma è in Yahyā ibn ‘Adī che questo aspetto della riflessione farabiana assume un’importanza centrale.

Soprattutto da quando Dimitri Gutas ha insistito sull’importanza per Avicenna della distinzione farabiana fra ‘oggetto’ e ‘scopo’ della *Metafisica* di Aristotele⁴⁷ si è affermata fra gli studiosi l’idea che un fondamentale tema avicenniano, ossia la distinzione tra la metafisica come scienza dell’essere in universale e la teologia come scienza del *tawhīd* (teologia razionale o dottrina di Dio), sia stato ispirato proprio dallo scritto farabiano *Sugli scopi della Metafisica di Aristotele*.⁴⁸ Amos Bertolacci, che ha svolto un’accurata comparazione fra questo scritto e la sezione di metafisica (*al-Ilāhiyyāt*) del *K. al-Šifā* avicenniano, elenca alcune differenze tra Avicenna e al-Fārābī e osserva che

the distinction between subject-matter, on the one hand, and the thing searched, on the other, which is so sharp in Avicenna, is still vague in al-Fārābī.⁴⁹

Come si può vedere soprattutto dalle sezioni 3 e 4 della *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī*, è stato Yahyā ibn ‘Adī a riprendere l’accento farabiano alla distinzione fra oggetto (*mawḍū‘*) e scopo (*ğarad*) di una scienza, sino al punto di farne il tema fondamentale della sua distinzione fra logica e grammatica, che prelude alla conciliazione tra due discipline ormai viste chiaramente come complementari. La conclusione dell’argomentazione di Yahyā ibn ‘Adī – ossia l’indipendenza reciproca della logica e della grammatica, che non hanno in comune né il soggetto, né lo scopo – si fonda sulla distinzione fra “il soggetto (*mawḍū‘*) dell’arte” ossia “la cosa sulla quale essa svolge la sua azione”⁵⁰ e “lo scopo (*ğarad*) dell’arte”, ossia “ciò a cui essa tende”, ma anche “la sua azione, in quanto rappresenta ciò che essa provoca nel suo soggetto (*mawḍū‘*)”, e la sua causa finale.⁵¹ Questa distinzione, che è l’asse di tutta la *Maqāla*, è stata certamente

⁴⁶ Al-Fārābī, *Fī ağrād al-ḥakīm fī kullī maqālātī minā l-kitābi al-mawsūmi bi-l-ḥurūf*, ed. F. Dieterici, *al-Fārābī’s Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden 1890: al-Fārābī distingue fra il soggetto della *Metafisica* di Aristotele (36.9 Dieterici, *mawḍū‘*) e lo scopo a cui essa tende (38.6 Dieterici, *ğarad*). Su questo scritto farabiano si veda Th.-A. Druart, “Le traité d’al-Fārābī sur les buts de la Métaphysique d’Aristote”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 24 (1982), 38-43.

⁴⁷ 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), 238-53.

⁴⁸ R. Ramón Guerrero, “Sobre el objeto de la metafísica según Avicenna”, *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996), 59-75; A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden - Boston 2006 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 63), 65-95.

⁴⁹ Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics*, 146.

⁵⁰ V. qui sotto la sezione 7.

⁵¹ V. qui sotto la sezione 8.

suggerita da al-Fārābī, ed è altrettanto chiaro che Avicenna vi si ispira. Se la distinzione, vaga in al-Fārābī, è netta in Avicenna, è perché egli l’ha incontrata, già formulata con grande rilievo, in Yahyā ibn ‘Adī.

La *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina‘atay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-‘arabī* va dunque inserita tra le fonti di Avicenna, e ciò malgrado la ben nota ostilità di quest’ultimo nei confronti degli aristotelici di Bagdad.⁵² Distinguendo fra scopo e oggetto della scienza metafisica Avicenna non fa che applicare ad un altro ambito il modello elaborato da Yahyā ibn ‘Adī; quest’ultimo appare così non solo un traduttore, un erudito e un filosofo, ma il vero e proprio creatore di una tematica importante della filosofia araba.⁵³

II

*Trattato di Yahyā ibn ‘Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyā’
sulla dimostrazione della differenza tra l’arte della logica filosofica e l’arte della grammatica
araba*

Yahyā ibn ‘Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyā’ ha detto:

1. Lo scopo (*ḡarad*) della nostra discussione è chiarire la o le differenze tra l’arte della grammatica araba e l’arte della logica filosofica. Il modo di conoscere le differenze che determinano qualsiasi cosa che necessita di essere determinata e che è costituita da parti è analizzare la sua definizione, se è stata già provata la sua esistenza, o definire le sue parti se non sono già state accertate; perché ogni definizione vera comprende sicuramente o il genere della cosa definita o quello che lo sostituisce. Se le cose stanno così, è evidente che dobbiamo iniziare a cercare le parti della definizione di queste due arti, perché le loro definizioni non ci sono pervenute.

⁵² S. Pines, “La ‘Philosophie Orientale’ d’Avicenne et sa polémique contre les Bagdadis”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 27 (1952), 5-37.

⁵³ Sul rapporto tra Avicenna e Yahyā ibn ‘Adī cfr. anche M. Rashed, “Ibn ‘Adī et Avicenne: sur les types d’existants”, in V. Celluprica - C. D’Ancona - R. Chiaradonna (ed.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del convegno internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 40), 107-71.

2. Diciamo: se queste due scienze sono definite arti – quindi l'arte della grammatica araba è una certa arte, come anche quella della logica filosofica è una certa arte – e se questa definizione è inerente ad ambedue per il fatto che sono arti, e dato che ogni significato comune a due essenze diverse è da considerarsi, quando la loro comunanza è per la loro quiddità e non per accidente, un genere per entrambi, è essenziale che il significato di 'arte' sia genere per l'arte della grammatica (con la parola grammatica intendo quella degli arabi e non un'altra e lo devi capire) e per l'arte della logica (anche qui devi capire che con la parola logica intendo quella che è strumento della filosofia e non altro).

3. Dato che la definizione di 'arte' è affermare che essa è una potenza attiva che opera su di un soggetto (*mawḍūʿ*) con il pensiero giusto di arrivare ad uno scopo (*ḡarad*), è essenziale che queste due arti abbiano un soggetto (*mawḍūʿ*) sul quale agire ed uno scopo (*ḡarad*) a cui tendono; quest'ultimo rappresenta il loro oggetto (*mafʿūl*) e, se vuoi, rappresenta la loro azione ed è anche la loro finalità; queste due definizioni, intendo il soggetto (*mawḍūʿ*) e lo scopo (*ḡarad*), sono determinanti per la loro essenza.

4. Se le cose stanno così, è chiaro che dobbiamo cercare le loro differenze riguardo a questi due significati concettuali. [Le due arti] devono essere diverse o in uno o nei due significati. Ci sono arti che sono diverse dalle altre nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*), come la filosofia, che è diversa dalle altre arti perché il suo soggetto (*mawḍūʿ*) è esclusivamente proprio e consiste in tutti gli esistenti al di fuori di essa e perché il suo scopo (*ḡarad*) è esclusivamente proprio e consiste nel capire le verità di tutti gli esistenti in quanto tali; e non c'è nessun'arte tranne lei che ha questo scopo (*ḡarad*). Ci sono arti che hanno lo stesso soggetto (*mawḍūʿ*), ma sono diverse nello scopo (*ḡarad*), come l'arte della ginnastica in confronto a quello della medicina: il soggetto (*mawḍūʿ*) di queste due arti è lo stesso, è il corpo dell'uomo, ma i loro scopi (*aḡrād*) sono diversi: quello della ginnastica è essere utile al corpo umano per la mobilitazione appropriata al combattimento e alla lotta, invece lo scopo della medicina è quello di essere utile alla salute. Ci sono arti che hanno lo stesso scopo (*ḡarad*), ma sono diverse nel soggetto (*mawḍūʿ*), come la medicina in confronto alla veterinaria: il soggetto (*mawḍūʿ*) di quest'ultima è il corpo dell'animale non parlante, come il cavallo ad esempio, e invece quello della medicina è il corpo dell'uomo, ma lo scopo (*ḡarad*) di queste due arti è lo stesso: essere utili alla salute. Non possono esistere due arti simili nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*) insieme perché in quel caso non sono due arti ma una sola, la stessa.

5. Ora che abbiamo definito questi due significati concettuali, dobbiamo vedere se l'arte della grammatica e quella della logica sono simili in uno di essi e diverse nell'altro o diverse in tutti e due, o simili in tutti e due. Per arrivarci cominciamo a chiarire qual è il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica e qual è il suo scopo (*ḡarad*). Se sappiamo questo, la loro somiglianza e la loro differenza diventeranno chiare e arriveremo alle loro quiddità, determinate dalle loro definizioni.

6. Dico che il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica sono le parole. Ciò risulta chiaro se sappiamo cosa rappresenta il soggetto (*mawḍū'*) nell'arte in generale. Il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte è la cosa sulla quale essa svolge la sua azione e, se vuoi, puoi dire: il suo effetto (*maf'ūl*); ad esempio il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte della falegnameria è il legno, perché è in esso che quest'arte realizza la sua azione, intendo dire che è ad esso che la falegnameria dà la forma del letto o della porta o altra forma che crea. Soggetto (*mawḍū'*) dell'arte dell'orefice sono l'oro e l'argento: essa svolge la sua azione in questi due, dando loro la forma del bicchiere o della caraffa o altro. Soggetto (*mawḍū'*) dell'arte dell'edilizia sono le rocce e i mattoni crudi: essa li mette in una certa composizione che dà la forma della casa.

7. Dato che il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte è la cosa sulla quale essa svolge la sua azione, allora quello dell'arte della grammatica è la cosa sulla quale essa agisce, ed è chiaro che la sua azione consiste nel declinare le parole in /u/ o in /a/ o in /i/ e in generale vocalizzarle con una certa vocale o metterle con un certo *sukūn* secondo come vocalizzano o meno gli arabi. Dal momento che l'azione della grammatica è vocalizzare, o non vocalizzare, in un certo modo, e dal momento che essa opera queste due cose nelle parole, allora le parole rappresentano il soggetto (*mawḍū'*) della grammatica.

8. Avendo chiarito il soggetto della grammatica, il suo scopo (*ḡarad*) potrebbe essere chiaro se sapessimo cosa è lo scopo (*ḡarad*) dell'arte in generale; e se vuoi puoi dire: la sua azione o il suo effetto; puoi dire anche: la sua finalità. Lo scopo (*ḡarad*) dell'arte è ciò a cui essa tende, ed è anche la sua azione, in quanto rappresenta ciò che essa provoca nel suo soggetto (*mawḍū'*), ed è anche la sua finalità, dato che, se arriva a raggiungerlo, essa cessa il suo movimento. Lo scopo (*ḡarad*) dell'arte della medicina, ad esempio, è la salute, perché essa rappresenta quello che la medicina vuole raggiungere, ed è questa ciò che tale disciplina attua nel suo soggetto (*mawḍū'*), il corpo dell'uomo, e quando la raggiunge, si ferma.

9. Dopo avere definito questo, vediamo che cosa fa la grammatica nelle parole che rappresentano il suo soggetto (*mawḍū'*). Troviamo che essa le vocalizza in /u/ o in /a/ o in

/i/ e in generale le declina o le rende *sākina* a seconda di come le declinano o no gli arabi. È questo il suo scopo ed è questo che essa compie nelle parole, e quando lo raggiunge cessa il suo movimento. La prova di tutto ciò è il fatto che la differenza tra le parole declinate bene e le parole declinate male sta nel fatto che le prime sono vocalizzate o *sākina* come vocalizzano o rendono *sākin* gli arabi, mentre la vocalizzazione e il *sukūn* delle altre non corrispondono a quelle degli arabi.

10. Non farti ingannare dai grammatici, che per ‘espressioni’ (*alfāz*) intendono quelle provviste di senso (*‘alā al-ma‘nā*), e rispondono che le vocalizzano in /u/ o in /a/ o in /i/ o altro rispetto alla loro vocalizzazione o al loro *sukūn* secondo i significati che queste possano indicare, dato che vocalizzano in /u/ le espressioni che indicano i nominativi e in /a/ quelle che indicano gli accusativi. Questa spiegazione è fuorviante e fa sembrare che lo scopo (*ġarad*) della loro arte sia indicare i significati concettuali: così finisci per credere che lo scopo (*ġarad*) dell’arte della grammatica siano i significati concettuali.

11. Se la sua speculazione [cioè: della grammatica] riguarda i significati concettuali, può essere soltanto per il fatto che essi sono i suoi soggetti (*mawḏū‘āt*), come il legno per la falegnameria, o rappresentano la sua finalità, come la forma del letto per la falegnameria. Ma non è possibile che la sua speculazione verta sui significati perché sono i suoi soggetti (*mawḏū‘āt*), dato che se fossero i suoi soggetti dovrebbero essere loro a ricevere la sua azione, che consiste, come abbiamo chiarito, nel declinare o meno in un certo modo. È chiaro che il grammatico, quando dice *ḏaraba ‘amru zaydan* (‘Amru ha picchiato Zaidan), vocalizzando ‘Amru in /u/ e Zaidan in /a/ (ed è questo lo scopo della sua arte) non ha provocato nessun cambiamento nei significati concettuali che intende con queste parole, vocalizzando in /u/ e in /a/ quello che deve vocalizzare, ed è così anche se è arrivato allo scopo (*ġarad*) della sua arte. Se i significati concettuali fossero i soggetti (*mawḏū‘āt*) della sua arte, dovrebbero cambiare quando il grammatico fa subire loro quello che deve fare, rispetto a quello che erano prima che lo facesse, dato che l’arte della grammatica è un’arte non soltanto scientifica, ma anche attiva: come il legno, soggetto (*mawḏū‘*) della falegnameria, cambia senza dubbio rispetto quello che era prima, quando il falegname gli dà la forma del letto. Queste tre parole che abbiamo dato come esempio, *ḏaraba ‘amru zaydan*, se il grammatico vocalizza in /u/ quello che deve e in /a/ quello che deve, dovrebbero cambiare rispetto a quello che erano prima che lo facesse. Il permanere dei significati concettuali nello stato in cui erano prima, dopo che il grammatico ha fatto quello che deve fare essendo grammatico e dopo avere raggiunto il suo scopo (*ġarad*) è la prova che essi non sono soggetti (*mawḏū‘āt*) dell’arte della grammatica, perché è evidente che il soggetto (*mawḏū‘*) di ognuna delle arti attive è quello che ne subisce l’azione, ed è evidente che, subendola, la sua condizione cambia rispetto a quella che aveva prima di soggiacere ad essa.

12. Se la sua ricerca fosse nei significati concettuali perché essi rappresentano i suoi scopi (*aḡrād*), le sue azioni e le sue finalità, allora i significati dovrebbero essere ciò che il grammatico produce svolgendo la sua azione che deve fare essendo grammatico; così, l'essenza di *zayd*, l'essenza di *‘amr* e l'essenza di *ḡaraba* dovrebbero essere prodotte dall'azione del grammatico. Questo non può essere e nessuna persona sana d'intelletto ne dubita assolutamente.

13. È stato dimostrato che i significati concettuali non possono essere né soggetto (*mawḏū‘*) né scopo (*ḡarad*) dell'arte della grammatica; quindi è chiaro che non fanno parte di questa disciplina. Se il grammatico ha come scopo (*ḡarad*) il discorso che indica o l'indicazione dei significati concettuali, lo fa non perché è grammatico, ma perché esprime con le espressioni quello ha dentro di sé; in questo consiste l'esprimere i significati.

14. La prova che le cose stanno così è che se l'indicazione, o meglio, l'indicazione tramite espressioni linguistiche dei significati concettuali fosse lo scopo (*ḡarad*) del grammatico in quanto grammatico, allora non dovrebbe esistere nessuno che fa un discorso declinato male e non sta indicando i significati; ma anche loro li indicano, e si capisce che cos'è ciò a cui alludono e quello che intendono dire! Se si obietta che una persona dicendo *ḡaraba aḡuka abūka*⁵⁴ anche se vuole dare un'indicazione non ha indicato il significato, e non si può capire quello che intende dire questa persona perché non c'è differenza tra il soggetto e il complemento oggetto, si deve sapere che chi fa un discorso composto da parole omonime, anche se li declina come si deve, non indica niente; l'esempio di tutto ciò è il discorso di chi dice *inna l-‘ayna mutaharrikatun*: anche se egli vuole indicare, non ha indicato i significati, perché ognuna di queste parole ne ha diversi, e non c'è niente che indica quale significato intende o meno; il termine *‘ayn* significa 'l'occhio', 'la purezza della cosa', 'la sorgente' ed è anche una lettera dell'alfabeto; anche la parola *mutaharrika* significa 'chi si muove di moto locale', 'chi si muove crescendo o decrescendo' e 'chi si muove di un moto di alterazione'; il discorso rimane incomprensibile in sostanza, perché non c'è niente che mostri quale significato si voleva indicare con questi nomi. Ma se il discorso deve essere comprensibile in sostanza, secondo chi ha obiettato che una persona dicendo *ḡaraba aḡuka abūka* non ha indicato il significato, allora anche il discorso del

⁵⁴ In questa frase intraducibile l'errore di grammatica che consiste nel vocalizzare al nominativo (/u/) tanto il soggetto quanto il complemento oggetto non permette di capire se si vuol dire che "tuo fratello ha picchiato tuo padre" oppure "tuo padre ha picchiato tuo fratello".

grammatico, benché lo declini come ritiene opportuno la sua arte, qualora gli si possano dare diversi significati, è privo di senso.⁵⁵

15. Se è possibile che una persona che non declina indichi il significato in quello che dice, anche se è possibile capirne diversi significati, non per questo i discorsi non declinati sono tutti incomprensibili: anche se una persona dice *kāna zaydan fi l-dāru* ('Zayd è nella casa') e ha messo *zayd* all'accusativo, mentre deve essere al nominativo secondo i grammatici, e ha messo *al-dār* al nominativo mentre deve essere al genitivo, il significato di questo discorso si capisce come se fosse declinato bene. Se il grammatico ha come scopo (*ḡarad*) il significato e l'indicazione dei significati perché è grammatico, allora non può esistere nessuno tranne il grammatico che esprime i significati, e indicarli apparterrebbe al grammatico in quanto grammatico.

16. Da tutto ciò è chiaro che il grammatico non ha come scopo (*ḡarad*) le espressioni provviste di senso perché i significati rappresentano lo scopo (*ḡarad*) della sua arte: non tutto ciò a cui un artigiano mira nella sua arte rappresenta necessariamente lo scopo (*ḡarad*)⁵⁶ della sua arte. Lo scopo (*ḡarad*) del falegname quando fa un letto o una porta è il guadagno o qualcos'altro di proficuo, come il risparmio, ad esempio, o un'altra cosa. Ogni persona che fa qualcosa lo fa per un beneficio; e se ogni cosa che un artigiano vuole raggiungere fosse una delle parti che definiscono la sua arte, allora ciò che è proficuo sarebbe una delle parti che definiscono l'arte del falegname, perché egli vuole guadagnare con la sua arte; e sarebbe una delle parti che definiscono tutte le arti degli artigiani dei nostri tempi, e ancor di più se nelle loro arti non hanno altro obiettivo che il profitto.

⁵⁵ Questa difficile frase è tradotta diversamente da Endress e da Elamrani Jamal: v. Endress, "Grammatik und Logik", (cit. sopra, n. 2), 285: "Wenn aber gelten sollte, dass eine Aussage, die <mehrere Bedeutungen ergibt und nicht> eindeutig verstanden ist, den (intendierten) Sachverhalt nicht bezeichnet – dies gilt nach der Behauptung, dass der Satz *ḡaraba aḡuka abūka* "Es schlug dein Bruder dein Vater" den intendierten Sachverhalt nicht bezeichne –, <so bezeichnet auch die Aussage des Grammatikers den Sachverhalt nicht>, obwohl er die nach den Regeln seiner Kunst flektiert, wenn sich aus seiner Aussage verschiedene Bedeutungen entnehmen lassen, sie also den (intendierten) Sachverhalt nicht (eindeutig) bezeichnet"; Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (cit. sopra, n. 2), 193: "Si le discours dont la compréhension est définie n'exprime rien de ce dont convient l'objecteur, à savoir que la proposition *ḡaraba aḡuka abūka* [a frappé ton frère, ton père] n'exprime pas de signification, alors le discours du grammarien non plus n'exprime pas de signification, s'il en contient plusieurs, bien que l'énonciation de ce discours soit bien vocalisée".

⁵⁶ Endress, "Maḡāla fi tabyīn al-faṣl bayna ṣina'atay al-mantīq al-falsafī wa-l-naḡw al-'arabī" (cit. sopra, n. 4), 22.7 (p. 48 nella paginazione araba, 183 in quella latina) corregge la lezione *fa-ya'riḡuhā* del manoscritto in *fa-ḡaraduhā*.

17. È chiarissimo che l'arte della grammatica non riguarda i significati, perché essa non declina soltanto le espressioni provviste di senso. Il grammatico vocalizza *zaydan* se è vocativo, e *zayd* è un'espressione provvista di senso; allo stesso modo avrebbe vocalizzato la parola *ṣaḥīḥ* ('sano', 'corretto') che è un'espressione priva di senso se la usa come vocativo; ma egli mette al nominativo questo come mette l'altro.

18. Abbiamo chiarito qual è il soggetto (*mawḍū'*) e quale lo scopo (*ḡarad*) dell'arte della grammatica, che rappresentano le due parti che definiscono la sua essenza; aggiungendole al suo genere abbiamo la sua definizione e diciamo che l'arte della grammatica si occupa delle espressioni per declinarle secondo come declinano gli arabi.

19. Il soggetto (*mawḍū'*) dell'arte della logica è, come obiettivo primo, le espressioni provviste di senso: non tutte le espressioni provviste di senso, ma soltanto quelle che indicano le cose universali che sono generi o parti o specie o particolari o accidenti universali; invece il suo scopo (*ḡarad*) è comporre le espressioni provviste di senso in modo che la loro composizione corrisponda a come stanno le cose che indicano.

20. Il fatto che il soggetto (*mawḍū'*) della logica sia, come obiettivo primo, le espressioni – e non tutte, ma in particolare quelle provviste di senso – è stato dimostrato, perché uno dei significati che definiscono l'essenza della dimostrazione, che è lo scopo della logica, è essere veritiera, secondo la sua definizione; è chiaro che la verità risiede nella correlazione e nella somiglianza tra quello che indica e quello che è indicato. Non intendo dire che l'essenza del discorso assomiglia a quella della cosa che indica, ma che gli è simile per accidente, che consiste nell'accordo che è capitato casualmente all'espressione e così essa è diventata quella che si usa per indicare la cosa, sostituirla davanti all'ascoltatore e rappresentarla. Se la verità è la corrispondenza tra il discorso che indica e la cosa che è indicata, e se il discorso è formato da espressioni provviste di senso, perché quella che non ha senso non può essere simile a nessuna cosa indicata da essa, dato che non esiste assolutamente niente da indicare, allora è chiaro che la verità non risiede nelle espressioni prive di senso. Se le cose stanno così e se la dimostrazione è

sicuramente vera, è evidente che la verità non risiede nelle espressioni prive di senso; quindi è indispensabile che essa consista nelle espressioni provviste di senso.

21. Il fatto che il suo soggetto (*mawḍū'*) comprenda le espressioni che indicano le cose universali si dimostra in quanto la dimostrazione risiede nelle espressioni provviste di senso, e ogni espressione provvista di senso indica un significato particolare o un significato universale, e la dimostrazione è un sillogismo sicuro e il sillogismo sicuro è sprovvisto di ambiguità e non contiene dubbi, e ogni cosa che non contiene ambiguità è

distinta e separata; ora, ciò che è separato è definito, e quindi ogni cosa conosciuta con la dimostrazione è definita, e il definito è sicuro, mentre nessuna cosa particolare è sicura, e quindi nessuna cosa particolare è dimostrata: per ‘cosa dimostrata’ intendo quella che può ricevere la forma della dimostrazione; ora, se le cose particolari non l’accettano, e dato che tutti i soggetti della logica sono dimostrati, allora nessuna cosa particolare è (*mawḍūʿ*) dell’arte della logica. Il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica, in conclusione, comprende le espressioni provviste di senso che indicano le cose universali.

22. Il fatto che il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica siano le espressioni provviste di senso può essere dimostrato da ciò che dichiaro ancora, e dico: è stato accertato che lo scopo (*ḡarad*) dell’arte della logica è la dimostrazione; ora, la dimostrazione è un dato sillogismo, quindi il suo scopo (*ḡarad*)⁵⁷ è un dato sillogismo; ma il sillogismo è un dato discorso, quindi il suo scopo (*ḡarad*) è un dato discorso; e la definizione del discorso è: “un’espressione provvista di senso, [in quanto] ognuna delle sue parti può indicare da sola un significato come parola e non come affermazione”, e quindi il suo scopo (*ḡarad*) è un’espressione formata di parti, che sono le parole provviste di senso. È chiaro che ogni cosa formata di parti è composta dalle sue parti, quindi il discorso è composto dalle sue parti, che sono le espressioni provviste di senso; esso quindi fa parte delle espressioni provviste di senso; quindi l’arte della logica attua il suo scopo (*ḡarad*) nelle espressioni che sono provviste di senso. Dato che la cosa nella quale l’arte attua il suo scopo (*ḡarad*) rappresenta il suo soggetto (*mawḍūʿ*), le espressioni provviste di senso rappresentano il soggetto (*mawḍūʿ*) dell’arte della logica.

23. Il suo scopo (*ḡarad*) è comporre queste espressioni in tale maniera che la loro composizione corrisponda a come stanno le cose che indicano. Tutto ciò si dimostra così: è stato provato che il soggetto (*mawḍūʿ*) della logica, sul quale essa impone la forma della dimostrazione che è il suo scopo (*ḡarad*), è rappresentato dalle espressioni che indicano le cose universali; ora, le espressioni non sono formate di parti che quando sono messe insieme possono essere veritiere (perché le parti [delle parole] non sono provviste di senso); e la dimostrazione è veritiera e la verità non può esistere nelle espressioni isolate, come quando dici ‘uomo’ da solo o ‘esistente’ da solo, è necessario che l’arte della logica componga queste espressioni le une con le altre. E come la verità non è collegata a qualsiasi composizione con-cordata, ma è strettamente collegata ad una data composizione e non ad un’altra, allora è chiaro che l’arte della logica non compone il suo soggetto (*mawḍūʿ*), che

⁵⁷ Endress, “Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šinaʿatay al-mantiq al-falsafī wa-l-naḥw al-ʿarabī” (cit. sopra, n. 4), 22.7 (p. 48 nella paginazione araba, 183 in quella latina) corregge la lezione *fa-yaʿriḍuhā* del manoscritto in *fa-ḡaraduhā*.

consiste nelle espressioni provviste di senso, in una qualsiasi combinazione concordata, ma nella composizione che è strettamente legata alla verità e che corrisponde allo stato delle cose indicate. È stato dimostrato che quello che l’arte attua nel suo soggetto (*mawḍūʿ*) è il suo scopo (*ḡarad*); quindi il suo scopo (*ḡarad*) è quello di comporre le espressioni che indicano le cose universali in maniera che la composizione corrisponda a come stanno le cose che le espressioni indicano.

24. Queste sono le due parti che definiscono la sua essenza e da esse con il suo genere possiamo costituire la sua definizione. Affermiamo che la definizione della disciplina della logica è la seguente: è un’arte che cura le espressioni che indicano le cose universali per metterle insieme in maniera conforme a come stanno le cose che queste espressioni indicano.

25. Da questa definizione e da quella dell’arte della grammatica che abbiamo già discusso prima, cioè: “è l’arte che cura le espressioni per declinarle e metterle *sākina* secondo come declinano e mettono *sākin* gli arabi”, si vedono le differenze tra le due, e anche che queste due arti sono diverse nel soggetto (*mawḍūʿ*) e nello scopo (*ḡarad*). Tutto ciò perché il soggetto (*mawḍūʿ*) dell’arte della logica sta soltanto nelle espressioni provviste di senso e non tutte, ma quelle che indicano le cose universali e non quelle particolari; invece il soggetto (*mawḍūʿ*) dell’arte della grammatica sta in tutte le espressioni, quelle provviste e quelle prive di senso, e non soltanto quelle provviste di senso. Lo scopo (*ḡarad*) della logica è comporre le espressioni che rappresentano il suo soggetto (*mawḍūʿ*) in una composizione che dà la verità; invece lo scopo (*ḡarad*) della grammatica è vocalizzare le espressioni o renderle *sākina* come le vocalizzano o le rendono *sākina* gli arabi. Queste sono le due parti che separano queste due discipline. La differenza tra esse è stata chiarita ed è quello che volevamo.

Book Announcements & Reviews

Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation. Exploratory Workshop, Il Ciocco, Castelvechio Pascoli, June 22-24, 2006 (Philosophia Antiqua 115) edited by R. Chiaradonna – F. Trabattoni, Brill, Leiden - Boston 2009.

Il volume raccoglie dieci studi, originariamente presentati nell'ambito dell'Exploratory Workshop della European Science Foundation, a Castelvechio Pascoli, nel 2006. Tali contributi sono organizzati attorno al tema della filosofia naturale neoplatonica, indagata sia nelle sue dottrine fondanti sia nel suo rapporto con la tradizione filosofica ad essa precedente; essi si estendono lungo un arco temporale di tre secoli, da Plotino ai commentatori tardo-antichi di Aristotele e si propongono di fornire una risposta a due interrogativi generali proposti dai curatori nell'*Introduzione*: 1) se gli autori neoplatonici abbiano sviluppato o meno una generale e coerente dottrina della realtà fisica; 2) se la concezione neoplatonica della realtà fisica fornisca o meno una spiegazione razionale di tutti i fenomeni naturali nella loro complessità.

Gli studi di M. Rashed e R. Chiaradonna analizzano il rapporto tra la fisica neoplatonica e alcune dottrine relative al mondo naturale ad essa precedenti, con particolare riguardo a quelle che gli autori considerano le principali innovazioni introdotte dal neoplatonismo nella scienza della natura.

Lo studio di G. Karamanolis riguarda la dottrina della qualità e della forma immanente nella concezione della sostanza sensibile di Plotino (in particolare Enn. II 6 [17] 2-3; VI 2 [43] 14; VI 3 [44] 8); l'autore si propone di fornire elementi in favore dell'originalità della dottrina di Plotino rispetto a quelle di Platone, Aristotele ed alla dottrina stoica.

Lo studio di R. M. van den Berg analizza, nel contesto dell'epistemologia plotiniana, la dottrina di Plotino del mondo fisico: l'autore argomenta in favore dell'importanza della concezione neoplatonica delle 'nozioni comuni' nella comprensione del mondo fisico e delinea una interpretazione di questa dottrina all'interno della metafisica di Plotino e di Proclo.

Gli studi di Ch. Wildberg e di C. Russi riguardano la concezione della causalità nella filosofia naturale neoplatonica. Wildberg si concentra sul trattato di Plotino III 8 [30] *Sulla natura e la contemplazione*: l'autore espone la spiritualizzazione del mondo fisico, sostenuta da Plotino in questo scritto, alla luce della concezione plotiniana della causalità.

Lo studio di Russi analizza la concezione del mondo fisico di Plotino e di Proclo alla luce delle rispettive dottrine della causalità, e si concentra in modo particolare sulle differenze che separano i due autori, criticando la presentazione del neoplatonismo come un'armonica successione di dottrine che procedono senza salti da Plotino a Proclo.

Lo studio di A. Linguiti esamina la concezione della natura e del fato nel neoplatonismo, e, in particolare, affronta la relazione tra natura, fato, provvidenza e necessità esposta nel *De Providentia et fato* di Proclo. Lo studio di J. Opsomer analizza il rapporto reciproco degli elementi platonici e aristotelici nella dottrina procliana del movimento; in particolare, l'autore analizza alcuni passi tratti dall'*Elementatio Physica* di Proclo e dai commenti procliani ad Euclide e al *Timeo* di Platone. Infine, C. Steel si propone di mostrare che Proclo si colloca nel solco della lunga tradizione greca della venerazione della terra.

Elisa Coda

The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, 2 volume set, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

La *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* è articolata in un volume composto da due due tomi e raccoglie 48 studi ripartiti in otto sezioni, che si estendono lungo un arco temporale che va dal 200 all'800 d.C.

La sezione I (*Philosophy in the later Roman Empire*) propone una panoramica complessiva sulla produzione filosofica sorta intorno al 200 d.C.

Le sezioni II (*The first encounter of Judaism and Christianity with ancient Greek philosophy*), V (*The second encounter of Christianity with ancient Greek philosophy*), VII (*The third encounter of Christianity with ancient Greek philosophy*) trattano dell'incontro tra il pensiero ebraico e cristiano dell'epoca con i testi della tradizione filosofica greca.

Le sezioni III (*Plotinus and the new Platonism*), IV (*Philosophy in the age of Constantine*), VI (*Late Platonism*) sono dedicate agli autori che, nella tarda antichità, si sono opposti al messaggio cristiano e lo hanno contrastato in vari modi.

La sezione VIII (*Philosophy in the transition*) propone una mappa delle vie di trasmissione della produzione filosofica in lingua greca al mondo arabo.

Il volume esplora la produzione scientifica apparsa successivamente alla pubblicazione della celebre *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, a cura di A.-H. Armstrong (1967), e alla quale si propone di succedere. Rispetto alla precedente edizione di Armstrong, la *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* introduce alcune novità: impiega un numero maggiore di autori; per espressa volontà del curatore

Gerson, gli autori non hanno impiegato il termine “neoplatonismo” (e relativi sinonimi), adottando all’occasione le espressioni “platonismo”, “platonismo tardo”, “platonismo cristiano”, in riferimento a Plotino, ai suoi seguaci e successori e a quegli autori cristiani che seguirono in qualche modo la corrente del suo pensiero; sono presenti voci relative a numerosi autori prima non compresi nel quadro degli studi della storia della filosofia tardo-antica, nonché una sezione sul pensiero bizantino.

Elisa Coda

“Thābit Ibn Qurra’s *Concise Exposition of Aristotle’s Metaphysics: Text, Translation and Commentary*”, edited by A. Bertolacci and D. C. Reisman, in *Thābit Ibn Qurra. Sciences and Philosophy in 9th Century Baghdad*, edited by R. Rashed and M. Rashed (Scientia Graeco-Arabica 4), de Gruyter, Berlin-New York 2009, 715-76.

Il volume *Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad* celebra l’undicesimo centenario della morte di Ṭābit ibn Qurra (m. 901), l’astronomo, filosofo e matematico di Ḥarrān, attivo a Bagdad nell’età dell’oro del califfato ‘abbāsīde.

Il volume raccoglie i contributi presentati nell’ambito di un convegno internazionale organizzato dalla Furqan Foundation for Islamic Heritage ed è suddiviso in cinque capitoli, che riguardano le diverse aree della produzione scientifica di Ṭābit ibn Qurra.

Lo studio di Bertolacci e Reisman propone l’edizione critica del trattato di Ṭābit ibn Qurra noto come *Concise Exposition of Aristotle’s Metaphysics*, che ne accompagna la traduzione inglese (735-53) e il commento (754-76).

L’*Introduzione* (715-33) di questo studio è articolata in due momenti. In primo luogo, gli autori tracciano una panoramica generale sulla storia del testo e ne riassumono i contenuti. In secondo luogo, propongono un’esplorazione preliminare delle fonti del trattato: è discusso il problema della conoscenza che Ṭābit ibn Qurra ebbe del testo della *Metafisica* di Aristotele e dei suoi commentatori, con riguardo particolare al commento (perduto) di Alessandro di Afrodisia ed alla parafrasi di Temistio di *Metafisica* Λ.

L’edizione del trattato è fondata sui seguenti testimoni: ms Aya Sofya 4832, ms Osmania University Library acq. 1408, sugli scoli, i lemmi e le citazioni di Ibn Taymiyya (ed. Sālim).

Elisa Coda

Averroes On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-Called "Epitome". Edited by Rüdiger Arnzen (Scientia Graeco-Arabica 5). *Averrois Opera* Editioni curandae praest Gerard Endress, Series A, *Averroes Arabicus XXXV. Epitome in Aristotelis Metaphysicorum libros*. In linguam anglicam vertit prolegomenis commentariis indicibusque instruxit Rüdiger Arnzen, Berlin-New York 2010.

Der in Cordoba lebende und wirkende Philosoph Ibn Rušd, latinisiert Averroes (st. 1198), verfasste über 30 Kommentare und Abhandlungen über die Werke von Aristoteles.

Eine Besonderheit seiner Kommentarwerke ist, daß er sie in unterschiedlichem Umfang verfasst hat. So sind von Ibn Rušd "große" (*šarḥ/tafsīr*) und "mittlere" (*talḥīṣ*) Kommentare überliefert, aber auch Paraphrasen, die sogenannten *Epitomai*.

In der Einleitung behandelt Rüdiger Arnzen Titel, Struktur und Natur der Abhandlung und ihre Überlieferung. Die Abhandlung über die Metaphysik des Aristoteles, deren Übersetzung uns hier vorliegt, hat eine besondere Stellung im Corpus des Averroes, da sie weder Literalkommentar noch Paraphrase ist. Diese beiden Formen des Kommentars zur Metaphysik sind jedoch beide, die eine auf arabisch, letztere auf hebräisch überliefert.

Die sogenannte *Epitome der Metaphysik* nimmt jedoch eine Sonderstellung ein in den Kommentarwerken des Ibn Rušd.

Er folgt nicht der Vorgabe der aristotelischen Vorlage, sondern ordnet den Stoff auf neue Weise und wählt die behandelten Themen nach eigenem Gusto.

Der vorliegende Text ist zum ersten Mal vollständig ins Englische übertragen und nutzt als Textbasis einige arabische Manuskripte, die in den bis jetzt existierenden Editionen des Textes nicht berücksichtigt worden waren. Überliefert ist die Schrift in 17 arabischen Handschriften aus dem 13. – 19. Jh. Allerdings ist er unvollständig und bricht nach dem vierten Kapitel ab. Unklar bleiben die Umstände, unter denen das fünfte Kapitel verlorengegangen ist.

Arnzen gibt schließlich eine Beschreibung der existierenden 11 Editionen und Übersetzungen. Seine Übersetzung wird nicht nur von einem kritischen Apparat, der einer zukünftigen Edition große Dienste leisten wird begleitet, sondern auch von einem ausführlichen Kommentar, der auf alle inhaltlichen und terminologischen Fragen eingeht.

Cleophea Ferrari

Indices

Index of Manuscripts and Papyri

CITTÀ DEL VATICANO
Biblioteca Apostolica Vaticana
Vat. gr. 1: 10-11, 16

HEIDELBERG
Universitätsbibliothek
Pal. gr. 398: 11

HYDERABAD
Osmania University Library
acq. 1408:71

ISTANBUL
Aya Sofya
2457: 33, 37
4832: 71

PARIS
Bibliothèque Nationale de France
grec 1266: 13
grec 2771: 8
grec 1807: 10, 13
grec 1397: 11

TEHRAN
Mağlis-i šūrā-i Islāmī
1376: 48

VENEZIA
Biblioteca Nazionale Marciana
gr. 450: 13
gr. 451: 13
gr. 454: 5
gr. 471: 21
App. cl. IV 1: 6, 17

WIEN
Österreichische Nationalbibliothek
phil. gr. 100: 10

PAPYRI
POxy 2258: 7

Index of Ancient and Medieval Names

The Arabic article al- has been disregarded in the alphabetical order

- Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad
ibn Zakariyā' (Rhazes) 49
Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṭmān Sibawayh 51, 53
Abū Bišr Mattā ibn Yūnus 47, 49, 53-55, 57
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī 50, 53-55
Abū l-Faḥḥ 'Uṭmān ibn Ğinnī 52
Abū Sa'īd al-Sīrāfī 48, 53-56
Aetius Amidenus 6
Alexander of Aphrodisias 49, 71
Ammonius 57
Andreas of Creta 9, 17
Arethas of Caesarea 16
Aristophanes 6
Aristotle 21, 23, 35, 38, 48-49, 57-58, 69, 71-72
Augustine 45
Averroes, see Ibn Rušd
Avicenna, see Ibn Sīnā (Abū 'Alī Ibn Sīnā)
- al-Bayhaqī, see Ḥāhīr al-Dīn
al-Bayhaqī 48
- Callimachus 7
- David 57
Dionysius the pseudo-Areopagite 23, 42-45
Dionysius Thrax 15
- Elias 57
ps.-Elias 57
Eryximachus 6
Euripides 21
- al-Fārābī, Abū Naṣr 47-50, 55-59
- Helladius 11
Hesiod 7
Homer 12, 18
- Iamblichus 19
Ibn Abī Uṣaybī'a 48-50
Ibn al-Furāt 53
Ibn al-Nadīm, Muḥammad
ibn Ishāq 48-49
Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī 26, 35
Ibn Rušd, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥafīd 72
Ibn Sīnā, Abū 'Alī 23, 38-39, 45, 47-48, 58-59
Ibn Taymiyya 71
- Ibn Wallād, Aḥmad ibn Muḥammad 51
Ibrāhīm, brother of Yaḥyā ibn 'Adī 48
'Īsā ibn Zur'a 50
- John Philoponus 35
al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb
ibn Ishāq 35, 39
- Leo the Philosopher 10
- Marinus of Neapolis 7
al-Mas'ūdī, Abū l-Ḥasan 'Alī 48-49
al-Mubarrad, Abū l-'Abbās 51
Muḥammad 44
- Olympiodorus 49
- Pausanias 6
Petrarca, Francesco 12
Photius 9-12, 14-16
Pindar 16
Plato 5, 10, 16, 18, 21,-22, 28-30, 32, 34-36, 38, 40-41, 49, 70
Plotinus 23-25, 29-35, 37, 40-41, 43-45, 69-70
Plutarch of Chaeronea 11
Porphyry 48
Proclus 5, 7, 11-12, 14-15, 18-19, 21-22, 31, 34-35, 39-40, 42, 69-70
Pythagoras 49
- Sayf al-Dawla 48-49
Simonides of Ceos 16
Syrianus 7
Socrates 21
Strabo 11
- Ṭābit Ibn Qurra 71
Tarasius, brother of Petrarca 12
Themistius 49, 71
Theophrastus 49
- Theognostos 8
Thomas Aquinas 38, 40
- de Villoison, J.-B. Gaspard d'Ansse
- Yaḥyā ibn 'Adī, Abū Zakariyā' 47-50, 53, 57-50
Yuḥannā ibn Ḥaylān 50

Index of Modern Names

- Abed S. B. 55
 Adamson P. 41, 44, 55
 Afnan S. M. 23
 Allard M. 44
 Alpers K. 8
 Amawi M. 56
 Amin 'U. 50, 53-56
 Anghelescu N. 52
 Aouad M. 26-27
 Armstrong A. -H. 30-32, 41, 70
 Arnaldez R. 55
 Arnzen R. 26, 72
 Atkinson M. 24-25
 Auroux S. 23
 Avezzù G. 17
- Badawī 'A. 26-28, 30, 32-33, 35-37
 Bambrough R. 25
 Bardenhewer O. 31, 40-41
 Bergk Th. 17
 Bernards M. 51
 Bertolacci A. 58, 71
 Bolton R. H. 25
 Brock S. 43
 Brown L. 28
 Burnet J. 14
 Burrell D. 38
 Bussanich J. 24
- Carter M. 51
 Celluprica V. 59
 Chase Greene W. 14
 Chiaradonna R. 59, 59
 Cleary J. J. 25
 Cottrell E. 26
 Cramer J. A. 8
 Cufalo D. 6, 17-18
- d'Alverny M.-Th. 39
 D'Ancona C. 7, 12, 26, 31, 44, 47, 52, 57, 59
 De Forest Allen F. 14
 Derenbourg H. 51
 Dieterici F. 24, 37, 58
 Diller A. 11-12
 Dodds E. 31
 Druart Th.-A. 39, 58
 Duniyā S. 39
 Dyck A. 6
- Ehrig-Eggert C. 56
 Elamrani Jamal A. 44, 47, 68
 Endress G. 23, 31, 39, 47-49, 51, 54-55, 57, 64, 66, 72
 Emilsson E. 25
- Everson S.
- Famerie É. 5
 Ferrari C. 47, 50, 53-55
 Fine G. 25
 Fleisch H. 51-52
 Flügel G. 49
 Fonkič B. L. 9
 Frank R. M. 23-24, 44
- Gätje H. 50, 53
 Gerson L. P. 70-71
 Ġihāmī Ġ. 48
 Gilson É. 38
 Gimaret D. 44
 Goichon A. -M. 38-39
 Goulet R. 26, 31
 Graham A. 45
 Greene W. C. 14
 Grunebaum G. E. 47
 Guagliardo V. A. 40
 Gutas D. 23, 52, 58
- Jolivet J. 39
 Jones J. D. 42-43
 Joret C. 5
 Joyal M. 12
- Karamanolis G. 69
- Haddad C. 50
 Hadot P. 41
 Ḥalifāt S. 48
 Hamesse J. 39
 Hasnawi A. 23
 Henry P. 26
 Hess Ch. R. 39
 Hoffmann P. 7
 Holwerda D. 15
 Hugonnard-Roche H. 45
- Irigoïn J. 10
- Kahn Ch. H. 23, 28-29, 31, 44-45
 Kazhdan A. P. 10
- Kechrida Hadi M. 52
 Koster W. J. W. 15
 Kraemer J. L. 49-50, 54
 Kraye J. 27
 Kretzmann N. 39
 Kroll W. 18

- Lagerlund H. 48, 57
 Langhade J. 55
 Lemerle P. 9-10, 12
 Lenz F. W. 16
 Lewis G. 26-27, 33, 36-38
 Linguisti A. 70
 Lizzini O. 39
 Lloyd A. C. 41
 Luna C. 7, 11
 Lundon J. 7
 Luzzatto M. J. 11
- Maehler H. 8
 Mahdi M. 17
 Margoliouth D. S. 47
 Martini Bonadeo C. 48, 52, 56-57
 Mazzoli G. 7
 Mettauer T. 14, 16, 18
 Mojsisch B. 47, 55
 Montanari F. 8
 Montgomery J. M. 29
 Morewedge P. 44
 Mūsā M. Y. 39
- al-Nağğār M. 'A. 52
 Nehamas A. 25
 Neubauer E. 56
- O'Brien D. 25
 Odorico P. 10
 Opsomer J. 70
 Ostrogorsky G. 9
 Owen G. E. L. 25
 Owens J. 51
- Page D. L. 17
 Perria L. 10
 Pertusi A. 8
 Pickard-Cambridge A. W. 16-17
 Pines S. 59
 Platti E. 48-50
- Pluta O. 55
 Pomeroy Parker Ch. 14
 Porro A. 7
 Prato G. 7, 9
- Rahman F. 39
 Ramón Guerrero R.
 Rashed M. 39, 69, 71
 Rashed R. 59, 71
 Reinsch D. R. 9
 Reismann D. C. 71
- Rescher O. 52
 Richardson N. J. 8
 Roman A. 56
 Ronconi F. 9-10
 Rosenthal F. 26
 Ruhnken D. 14-15
 Russi C. 69
 Ryan W. F. 27
- Saffrey H. D. 7, 12
 Sālim M. R. 71
 Scattolin P. 17
 Schmitt C.-B. 27
 Schwyzer H.-R. 26
 Segonds A. -Ph. 7, 11, 21
 Severyns A. 12-17, 22
 Sezgin F. 48, 56
 Shedadi F. 45
 Steel C. 39, 70
 Stein F. 14-16
 Stern S. M. 49
 Stump E. 39
 Suchla B. R. 42-43
- Tağadudd R. 49
 Taylor R. C. 31, 40-41
 Thielmann J. 26
 Trabattoni F. 69
 Troupeau G. 51
 Turnbull R. G. 25
- Vallat Ph. 57
 van der Berg R. M. 69
- Verhaar J. W. M. 28
 Versteegh C. H. M. 50-52
 Vlastos G. 25
- Wakelnig E. 27
 Wellmann M. 6
- Westerink L. G. 19
 Wild S. 53
 Wildberg Ch. 69
 Wilson N. G. 8-10, 15
 Wisnowsky R. 39
 Wolf F. A. 5
- Zāyid S. 39
 al-Zayn A. 50, 53-55
 Zervos S. 6
 Zimmermann F. W. 27, 35, 50, 55
 Zuntz G. 7-8

Printed in September 2012
by Industrie Grafiche Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa • Italy
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacineditore.it

