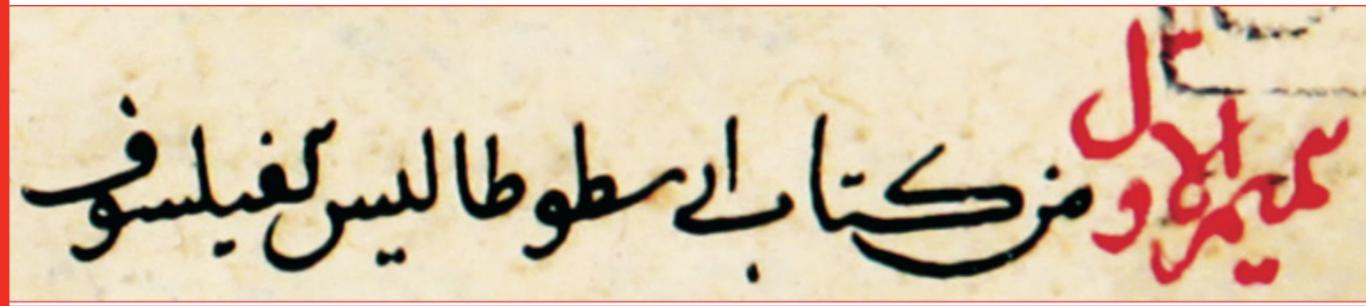
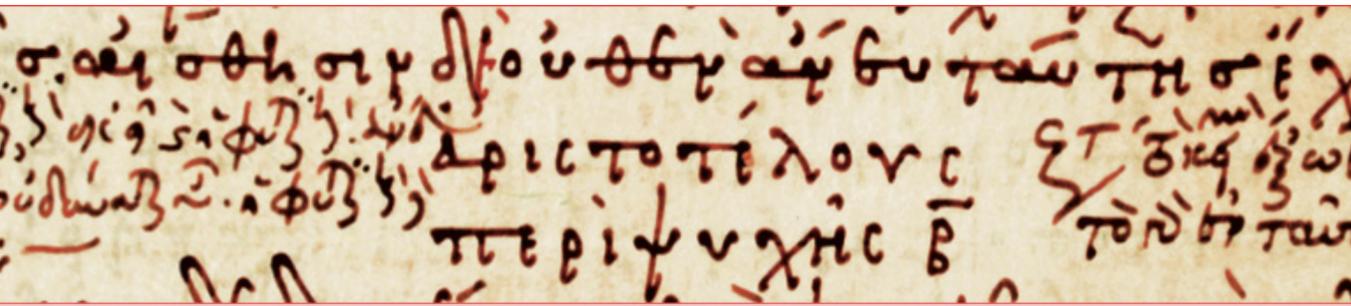


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

4

2014



With the support of the European Research Council



# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

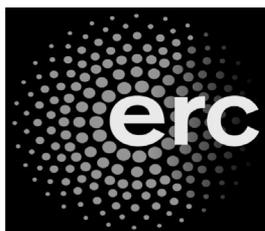
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

4

---

2014



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  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
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 (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

#### Staff

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

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

*Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

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 at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

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

4

---

2014

# *Il Monobiblon di Proclo sull'immortalità dell'anima*

*Atene, Ctesifonte, Corbie, Bagdad: secoli V-X*

Germana Chemi\*

## *Abstract*

An extremely interesting case of the Graeco-Latin and Graeco-Arabic transmission of philosophical texts is represented by Proclus' monograph on the Platonic proofs for the immortality of the human soul. Lost in Greek, this text has come down to us only indirectly, both in Latin and in Arabic. We can read it as embedded in Priscianus' *Solutiones ad Chosroem*, extant in the Latin version of the 9<sup>th</sup> century, and as embedded in Miskawayh's *Kitāb al-fawz al-aṣḡar*. This article is devoted to the comparison of these two texts.

Scopo di questo articolo è descrivere un caso forse unico nella ricezione della filosofia greca della tarda antichità in arabo e in latino, attraverso la storia di uno scritto di Proclo sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima il cui originale greco è perduto, ma che è ricostruibile a partire dalle *Solutiones ad Chosroem* di Prisciano Lido e dal *Kitāb al-fawz al-aṣḡar* di Miskawayh.

## *1. Il Monobiblon di Proclo sull'immortalità dell'anima*

Assente dalla voce su Proclo della *RE*,<sup>1</sup> è invece esaminata in quella del *Dictionnaire des Philosophes Antiques*<sup>2</sup> una monografia sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima che non compare nella lista antica delle opere di Proclo fornita dalla *Suda*.<sup>3</sup> La monografia, perduta ma attestata da autori greci, è citata nella voce su Proclo del *Kitāb al-Fihrist (Libro del Catalogo)*,<sup>4</sup> composto da Ibn al-Nadīm alla fine del X secolo. Tra le opere di Proclo che Ibn al-Nadīm elenca compare un *Kitāb ṣarḥ qawl Falāṭūn anna al-nafs ḡayr mā'ita, ṭalāt maqālāt (Libro dell'esposizione della dottrina di Platone circa il fatto che l'anima è immortale, tre capitoli)*.<sup>5</sup> Ibn al-Nadīm non parla di una traduzione araba, ma essa dev'essere esistita, perché lo scritto è utilizzato da Miskawayh (m. 1030), un letterato persiano con spiccati

---

\* Questo articolo è tratto dalla mia tesi di dottorato in Storia della filosofia medievale, che ho svolto sotto la guida di Cristina D'Ancona. Ringrazio molto Concetta Luna per i consigli che mi ha dato nella stesura di questo articolo. Tutti gli errori in esso contenuti sono miei.

<sup>1</sup> R. Beutler, "Proklos", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIII, 1 (1957), col. 186-247.

<sup>2</sup> C. Luna - A.-Ph. Segonds, s.v. "Proclus de Lycie", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (in ciò che segue abbreviato in: *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2012, Vb, P 292, pp. 1546-657, in part. p. 1590.

<sup>3</sup> *Suda*, Π 2473, t. IV, p. 210.5-22 Adler. I problemi sollevati da questa voce sono discussi da Luna - Segonds, "Proclus de Lycie", p. 1553.

<sup>4</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel - J. Roediger - A. Müller, Vogel, Leipzig 1871-1872; *Kitāb al-Fihrist li-n-Nadīm*, ed. R. Taḡaddud, Marvi Offset, Tehran 1971; *Kitāb al-Fihrist*, ed. A. F. Sayyid, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, London 2009; trad. inglese: B. Dodge, *al-Nadīm. The Fihrist, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia U.P., New York - London 1970. Nelle note seguenti cito dall'edizione Flügel.

<sup>5</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 252.15-16. Per le opere di Proclo conservate e attestate in arabo, cf. G. Endress, s.v. "Proclus de Lycie, œuvres transmises par la tradition arabe", in *DPhA*, P 292 = Vb [2012], pp. 1657-74.

interessi filosofici<sup>6</sup> che nel *Piccolo libro della vittoria* (*Kitāb al-fawz al-aṣḡar*)<sup>7</sup> riporta tre argomenti per dimostrare l'immortalità dell'anima e cita esplicitamente Proclo.<sup>8</sup> F. Rosenthal,<sup>9</sup> che ha attirato per primo l'attenzione sul passo di Miskawayh, ha sollevato il problema della fonte a cui egli attinge:

It distinctly appears, from what sources the whole discussion originates, which reveals clearly enough its pure Greek descent. The quotations from Plato are quite inaccurate and belong to the best known and most frequently quoted passages. An argument of Proclus is expressly cited. We hear about a particular work of Proclus, about views of Galen and views of Plato himself about which our author surely should not have been able to give any further information. According to the context, this particular work of Proclus should refer to the problem of good and evil; but such a work is apparently nowhere mentioned.<sup>10</sup>

La risposta, tre decenni dopo, è stata data da L.G. Westerink.<sup>11</sup> Confrontando le prove dell'immortalità dell'anima citate da Miskawayh con quelle riassunte da Prisciano Lido<sup>12</sup> nelle *Solutiones ad Chosroem* – conservate solo in traduzione latina<sup>13</sup> – Westerink ha potuto provare che la fonte di Miskawayh è uno scritto di Proclo sull'immortalità dell'anima. Prisciano Lido, infatti, elenca le stesse prove di Miskawayh e all'inizio delle *Solutiones* cita la sua fonte: un *Monobiblon* di Proclo su questo tema.<sup>14</sup> In seguito, A. Hasnawi<sup>15</sup> ha mostrato che altri due scritti arabi sulla posizione di Platone circa l'immortalità dell'anima dipendono dal *Monobiblon* di Proclo: *Ḥuḡaḡ Aflātūn 'alā baqā' al-nafs* (*Prove di Platone sulla permanenza dell'anima*) e *T amara laṭīfa min maqāyīs Aflātūn fī anna l-nafsa lā tafsud* (*Frutto sottile dei sillogismi di Platone sul fatto che l'anima non è corruttibile*). Giunte a noi in forma anonima, queste due opere sono state pubblicate da 'A. Badawī in *Aristū 'inda l-'arab*<sup>16</sup> e nella raccolta *Platon en pays d'Islam*.<sup>17</sup> È proprio a proposito dell'uso del *Monobiblon* di Proclo da parte di Miskawayh che G. Endress ha osservato:

<sup>6</sup> La biografia di Miskawayh è lungamente analizzata da M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Seconde édition revue, Vrin, Paris 1982 (Études musulmanes, 12). Per una visione d'insieme cf. E. Wakelnig, "Miskawayh, Abū 'Alī", in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer Science + Business media B.V. 2011, pp. 797-9.

<sup>7</sup> *Al-Fawz al-aṣḡar li-Miskawayh*, ed. Ṣ. 'Uḏayma, Maison Arabe du Livre, Tunis 1987 (Collection Patrimoine Philosophique), in part. pp. 81-5.

<sup>8</sup> Cf. *infra* pp. 133-4.

<sup>9</sup> F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* 14 (1940), pp. 384-422, in part. pp. 398-401, rist. in Id., *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot-Brookfield (VE) 1990 (Collected Studies, 322): cf. G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973, pp. 28-29.

<sup>10</sup> Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy", p. 401.

<sup>11</sup> L.G. Westerink, "Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality", in *Zetesis. Album Amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 296-306 (rist. in Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam 1980, pp. 345-55).

<sup>12</sup> Cf. M. Perkams, s.v. "Priscien de Lydie", in *DPhA*, P 280 = Vb [2012], pp. 1514-21.

<sup>13</sup> *Prisciani Lydi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, ed. I. Bywater, Reimer, Berlin 1886 (Supplementum Aristotelicum I.2), pp. 39-104; le prove si trovano alle pp. 47-9.

<sup>14</sup> Cf. qui sotto p. 130 e nota 46.

<sup>15</sup> A. Hasnawi, "Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme", *Medioevo* 23 (1997), pp. 395-408.

<sup>16</sup> 'A. Badawī, *Aristū 'inda l-'arab*, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, Cairo 1947 (Dirāsāt Islāmiyya, 5), pp. 73.15-74.

<sup>17</sup> 'A. Badawī, *Platon en pays d'Islam. Textes publiés et annotés*, Mc Gill University, Montreal-Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tehran 1974, p. 331-2.

Indeed, the question may be put forward to an Arabist who will face the challenge of historians of Neoplatonism, and of Hellenistic thought in general: What can students of Ancient and Hellenistic philosophy expect to learn from the Arabic tradition? Not many texts lost in the original Greek have been retrieved from Arabic translations. The most important discoveries in this respect, some of which are remarkable indeed, are in the fields of medicine and the mathematical sciences. The text discussed by Westerink might be regarded as a case in point. But would scholars have taken it seriously, or even identified its source, on the evidence of Miskawayh's Arabic quotation alone? (...) [T]he most direct and illuminating evidence that may indeed be gleaned from the Arabic versions and from the works of their Arabic readers concerns what Westerink calls 'the vicissitudes of Greek philosophical texts in the Islamic tradition'. (...) In many respects, these texts are the only witnesses left to us for reconstructing what happened to Greek philosophy after the time of the last Alexandrian commentators of Aristotle.<sup>18</sup>

In questa prospettiva, l'analisi dell'eredità medievale (latina e araba) del *Monobiblon* deve iniziare da una sintesi delle scarse notizie che abbiamo su di esso nella tradizione filosofica greca della tarda antichità.

La monografia di Proclo si ricollega all'esegesi del *Fedone*, perché uno degli argomenti riassunti sia in latino che in arabo è l'ultima prova dell'immortalità dell'anima, *Phaed.* 102 B 3 - 106 E 2. Proclo ha commentato il *Fedone*, ma l'opera non è conservata; nel *Proclus*, Marino di Neapoli afferma che Plutarco di Atene<sup>19</sup> nella sua estrema vecchiaia lesse il *De Anima* e il *Fedone* con il giovane Proclo, incoraggiandolo a prendere degli appunti in vista della redazione di un commento.<sup>20</sup> Non è possibile determinare che rapporto ci sia tra il commento perduto e l'insegnamento di Plutarco di Atene a cui allude Marino di Neapoli;<sup>21</sup> che Proclo abbia scritto sul *Fedone* è attestato da ciò che egli stesso afferma nelle dissertazioni (ὑπομνήματα) sulla *Repubblica*.<sup>22</sup> Nella prima dissertazione Proclo allude genericamente a ciò che ha detto "altrove",<sup>23</sup> mentre nella dissertazione "Sul mito della *Repubblica*" dice di aver scritto "sulla *Nekya* del *Fedone*"<sup>24</sup> e ripete la stessa cosa poco oltre, precisando di avere scritto "molto" sull'argomento.<sup>25</sup> Inoltre, un frammento del commento perduto è stato trasmesso nei *Prolegomena philosophiae*<sup>26</sup> di Elia.<sup>27</sup> Infine, nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm si parla della traduzione di una

<sup>18</sup> G. Endress, "The New and Improved Platonic Theology. Proclus Arabus and Arabic Islamic Philosophy", in *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink †*, édité par A.-Ph. Segonds et C. Steel, avec l'assistance de C. Luna et A.F. Mettraux, Leuven U. P. - Les Belles Lettres, Leuven - Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy - De Wulf-Mansion Centre Series I, 26), pp. 553-70, in part. pp. 554-5.

<sup>19</sup> Cf. C. Luna - A.-Ph. Segonds, s.v. "Plutarque d'Athènes", in *DPhA*, P 209 = Vb [2012], pp. 1076-96.

<sup>20</sup> Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (CUF), § 12.9-15.

<sup>21</sup> Cf. Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*. I frammenti del commento al *Fedone* di Plutarco di Atene sono stati raccolti da D.P. Taormina, *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme*, Università di Catania, Catania 1989 (Symbolon, 8), pp. 137-8.

<sup>22</sup> *Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii*, ed. G. Kroll, I-II, Teubner, Leipzig 1899.

<sup>23</sup> *Ibid.*, I, pp. 12.25-13.6 Kroll. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, I Olympiodorus*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam - Oxford - New York 1976 (Verhand d. Kon. Ned. Ak. v. Wetenschappen N.R. 92), p. 18, ha mostrato che l'espressione ὡς ἐν ἄλλοις διείλομεν usata in questo passo da Proclo allude al commento al *Fedone*: cf. Luna - Segonds, "Proclus de Lycie", p. 1569.

<sup>24</sup> Procl., *In Plat. Remp.*, II, p. 179.9-24 Kroll.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 183.16-25 Kroll.

<sup>26</sup> *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae commentaria*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (CAG XVIII.1).

<sup>27</sup> Elia afferma che Proclo aveva sostenuto nel suo commento al *Fedone* che anche gli esseri irrazionali sono capaci di memoria: ὁ δὲ φιλόσοφος Πρόκλος βούλεται ἐν τοῖς εἰς Φαίδωνα ὑπομνήμασιν ἔχειν καὶ τὰ ἄλογα ἀνάμνησιν. "Il filosofo Proclo sostiene, nel suo commento al *Fedone*, che anche gli esseri irrazionali possiedono la memoria" (p. 2.10-25 Busse).

parte di questo commento fatta da ʿĪsā ibn Zurʿa (m. 1008).<sup>28</sup> L'interesse dei neoplatonici tardi per la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima è testimoniato dai commenti al *Fedone* di Damascio (465 ca. - 538 ca.)<sup>29</sup> e Olimpiodoro (505 ca. - ?).<sup>30</sup> Si tratta di tre raccolte frammentarie di note di lezioni: due sono versioni differenti di un corso tenuto da un anonimo, identificato da Westerink con Damascio;<sup>31</sup> una riporta un corso di Olimpiodoro.<sup>32</sup> Entrambi dipendono dal perduto commento di Proclo. Damascio aggiunge abbondanti critiche a Proclo; Olimpiodoro utilizza Proclo come fonte quasi esclusiva, sia direttamente, sia indirettamente, attraverso Damascio. È dunque possibile che l'opera di Proclo non si sia conservata proprio perché inclusa in quelle dei suoi successori. Infine, l'esistenza di una monografia sull'immortalità dell'anima in cui sono presenti anche prove che non derivano dal *Fedone* dimostra che per Proclo l'argomento non era esaurito dalla sola esegesi di questo dialogo.

## 2. *Le Solutiones ad Chosroem di Prisciano Lido*

Nel 529, alla chiusura della scuola di Atene, sette filosofi neoplatonici tra cui Damascio, Simplicio e Prisciano Lido accettarono l'offerta di asilo dell'imperatore Cosroe I<sup>33</sup> e si recarono a Ctesifonte alla corte sassanide.<sup>34</sup> Cosroe I, ventesimo sovrano sassanide dell'Iran, soprannominato Anūshirwān ("anima immortale"), regnò dal 531 al 578. Descritto come sovrano saggio e giusto, e noto amante della filosofia e delle scienze, la sua fama di protettore di filosofi e saggi di tutte le origini e confessioni è attestata da diverse fonti; la sua autobiografia è nota dal *Tağārib al-Umam (Le esperienze delle nazioni)* di Miskawayh.<sup>35</sup>

Sono conservati tre scritti di filosofia dedicati a Cosroe: il *Trattato sull'opera logica di Aristotele il filosofo, per il re Cosroe* di Paolo di Persia, in siriano;<sup>36</sup> dello stesso autore, un'introduzione generale alle opere di Aristotele, pervenuta in una versione araba contenuta nel *Tartīb al-sādāt wa-manāzil al-'ulūm (I gradi di felicità e le classificazioni delle scienze)* di Miskawayh,<sup>37</sup> e le *Solutiones ad Chosroem* di Prisciano Lido,

<sup>28</sup> Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 252.22-23 Flügel: "Libro di Proclo, commento al *Fedone* sull'anima, siriano; Abū 'Alī ibn Zurʿa ne ha tradotto una parte in arabo". Cf. Endress, *Proclus Arabus*, p. 28; Endress, "Proclus de Lycie, œuvres transmises par la tradition arabe", p. 1672. Su Ibn Zurʿa cf. C. Martini Bonadeo, "Ibn Zurʿa, 'Īsā ibn Ishāq", in Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, p. 536; C. Haddad, "ʿĪsā ibn Zurʿa, philosophe arabe et apologiste chrétien, Dār al-kalima, Beirut 1971. Questo medico cristiano giacobita era anche un apprezzato traduttore di Aristotele; probabilmente si interessò al commento di Proclo perché aveva intenzione di scrivere un trattato sull'immortalità dell'anima: lo afferma Ibn Abī Uṣaybiʿa, 'Uyūn al-anbāʿ fi ṭabaqāt al-aṭibbāʾ, ed. A. Müller, Cairo - Königsberg 1882-1884 (rist. F. Sezgin, Frankfurt a.M. 1995, Islamic Medicine, I-II, I, p. 319).

<sup>29</sup> Ph. Hoffmann, s.v. "Damascius", in *DPhA*, D 3 = II [1994], pp. 541-93.

<sup>30</sup> H.D. Saffrey, s.v. "Olympiodoros d'Alexandrie", in *DPhA*, O 17 = IV [2005], pp. 769-71.

<sup>31</sup> I commenti di Damascio erano stati editi sotto il nome di Olimpiodoro: *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria*, ed. W. Norvin, Teubner, Lipsiae 1913 (rist. Olms, Hildesheim 1968). Per l'attribuzione a Damascio cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, (citato sopra, n. 23), pp. 15-17.

<sup>32</sup> Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*.

<sup>33</sup> M. Tardieu, s.v. "Chosroès", *DPhA*, C 113 = II [1994], pp. 309-18.

<sup>34</sup> L'unica fonte è lo storico bizantino Agazia: cf. Hoffmann, "Damascius", p. 560. Gli eventi che nella vita di questi filosofi, e soprattutto in quella di Simplicio, seguirono il soggiorno in Persia hanno suscitato molte discussioni fra gli studiosi; cf. C. Luna, recensione a R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (1999), *Mnemosyne* 54 (2001), pp. 482-504; R.L. Fox, "Appendix: Ḥarrān, the Sabians and the late Platonist 'movers'", in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales, Swansea 2005, pp. 231-44.

<sup>35</sup> Su quest'opera di Miskawayh cf. M. Arkoun, *L'humanisme arabe*, pp. 120-7.

<sup>36</sup> Cf. H. Hugonnard-Roche, s.v. "Paul le Perse", in *DPhA*, P 61 = Va [2012], pp. 183-7.

<sup>37</sup> Per una sintesi del suo contenuto cf. Arkoun, *L'humanisme arabe*, pp. 107-8; il testo di Paolo di Persia è stato parzialmente tradotto in francese da Arkoun, *ibid.*, pp. 228-33 e studiato, con particolare attenzione alle fonti, da D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baghdad", *Der Islam* 60 (1983), pp. 231-67, il quale giunge alla conclusione che "There can be thus little doubt that the entire second part of Miskawaih's *Tartīb*

in latino. In quest'ultimo scritto il filosofo neoplatonico risponde a questioni disparate, che mostrano l'interesse di Cosroe nei confronti della filosofia e delle scienze: la natura dell'anima, il sonno e i sogni, il clima e le stagioni, le maree, i fenomeni atmosferici, la formazione di vegetali e animali nei diversi paesi.

Due manoscritti latini delle *Solutiones*, risalenti alla seconda metà del IX secolo, si trovano a Parigi.<sup>38</sup> Uno è il manoscritto Paris, BnF *lat.* 13386, proveniente dall'abbazia di Corbie. Esso contiene il *Commonitorium* di Vincenzo di Lérins (ff. 1r-42v); una raccolta di epistole (ff. 42v-100r); l'*Omilia sancti Augustini episcopi de studio caritatis* (ff. 100r-102v); il *De Praedestinatione* di Giovanni Scoto Eriugena (ff. 103r-158r); seguono le *Solutiones* (ff. 160r-207v). Il testo delle *Solutiones* è mutilo: c'è una lacuna tra il f. 199 e il f. 200, che corrisponde a gran parte del capitolo VII dell'opera (p. 77-85 Bywater) e manca la parte finale del trattato (p. 94 Bywater). Il secondo è il manoscritto BnF *lat.* 2684. Contiene il *De Nominibus locorum Hebraicorum* (ff. 1r-54r) e il *De Nominibus Hebraicis* (ff. 54r-81v) di San Girolamo e le *Solutiones* (ff. 82r-115r). Un'altra copia antica delle *Solutiones* si trovava nel XII secolo presso l'abbazia di Saint-Amand.<sup>39</sup> Gli altri manoscritti sono tutti più tardi: quelli utilizzati da Bywater per la sua edizione si trovano in Inghilterra e datano della fine del XIII - inizio XIV secolo; vi sono infine tre manoscritti del XV secolo.<sup>40</sup>

La traduzione latina è stata effettuata certamente dal greco; dunque è ragionevole pensare che le *Solutiones* siano state scritte originariamente in questa lingua, per poi essere forse tradotte in medio-persiano per Cosroe. Con ogni probabilità la traduzione latina delle *Solutiones* fu opera di Eriugena (810-880 ca.).<sup>41</sup> Molti elementi fanno propendere per quest'attribuzione. Il vocabolario, lo stile e il metodo di traduzione sono i suoi: M.-Th. d'Alverny è giunta alla conclusione che "même si Jean Scot n'en était pas responsable, ce n'est guère que dans son entourage immédiat que l'on pourrait situer le traducteur".<sup>42</sup> La studiosa ha mostrato che tanto nelle traduzioni eseguite certamente da Eriugena<sup>43</sup> quanto nelle *Solutiones* il testo greco è tradotto secondo il modello del *verbum de verbo*; benché l'originale greco sia perduto, ciò è provato dall'uso di neologismi che sembrano essere stati conati per aderire fedelmente al modello greco. Vi sono anche delle concordanze nella scelta dei termini: nelle traduzioni di Eriugena, il termine *substantia* traduce ὑπόστασις; *intellectualis* traduce νοερός; *intellegentia*, νόσις; *intelligibilis*, νοητός; *ratio*, λόγος; *irrationalis*, ἄλογος: questi termini latini si trovano tutti nelle *Solutiones*. Oltre a ciò, la triade *essentia*, *operatio* e *virtus* (in corrispondenza di οὐσία, ἐνέργεια e δύναμις) commentata a più riprese da Eriugena nel *Periphyseon*,<sup>44</sup> è presente nella traduzione di Prisciano. Ancora, si deve

---

*as-sâdât* (...) is an Arabic translation of an introductory work composed by Paul the Persian (in Pehlevi?) on the philosophy of Aristotle, modeled on the late Alexandrian prolegomena to Aristotle, and used by both al-Fârâbî and Miskawayh" (p. 244).

<sup>38</sup> Tutte le informazioni sulla tradizione manoscritta delle *Solutiones* che ho riassunto sono tratte dallo studio di riferimento su questa traduzione: M.-Th. d'Alverny, "Les *Solutiones ad Chosroem* de Priscianus Lydus et Jean Scot", in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, CNRS-Éditions, Paris 1977 (Colloques internationaux du CNRS, 561), pp. 145-60, in part. pp. 147-55. Cf. inoltre É. Jeuneau, "Jean Scot Érigène et le grec", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 41 (1979), pp. 5-50. Dopo un bilancio degli studi sulle traduzioni dal greco di Eriugena, Jeuneau dedica una certa attenzione alle *Solutiones*, facendo riferimento allo studio di M.-Th. d'Alverny e aggiungendo un riferimento alle *Solutiones* presente "dans une collection de gloses philosophiques où l'influence érigénienne est évidente: 'Priscianus ad regem Osdromem (*sic*) dixit...' (Ms Paris, BN Lat. 12949, fol. 25 ter (v))" (p. 7), per concludere però che "Il reste que Jean Scot lui-même semble avoir peu utilisé les *Solutiones* de Priscien. Les auteurs grecs qu'il cite sont avant tout les Pères de l'Église" (*ibid.*).

<sup>39</sup> M.-Th. d'Alverny, "Les *Solutiones ad Chosroem*", pp. 149-50.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 150-3.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 155-60.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>43</sup> Giovanni Scoto Eriugena ha tradotto il *Corpus Aeropagiticum* nell'858, gli *Ambigua* di Massimo il Confessore e il *De Opificio hominis* di Gregorio di Nissa nell'864. Per le edizioni di queste opere cf. la nota successiva.

<sup>44</sup> Le opere di Eriugena sono editate nella *PL*, vol. 122. Il *Periphyseon* è stato edito da É. Jeuneau: *Joahnnis Scotti seu*

notare che il traduttore delle *Solutiones* utilizza *virtus* per rendere sia ἀρετή che δύναμις, tratto, questo, caratteristico di Eriugena. Un altro tratto comune al traduttore delle *Solutiones* e a Eriugena è l'impiego di *artificialis*, anziché *artificialis*, per rendere il greco τεχνικός.<sup>45</sup> Inoltre, i due manoscritti carolingi gli sono contemporanei e provengono dalla regione in cui egli visse.

Nel Proemio Prisciano elenca le sue fonti, e tra queste menziona la monografia di Proclo: *et Proclus in omnibus differentes singulos libros componens et maxime de Tribus sermonibus per quos apud Platonem animae immortale ostenditur*<sup>46</sup> (καὶ Πρόκλος ὁ τὰ ἐν πᾶσι διαφέροντα μονόβιβλα συνθείς, καὶ μάλιστα τὸ περὶ τῶν τριῶν λόγων δι' ὧν παρὰ Πλάτωνι τὸ τῆς ψυχῆς ἀθάνατον ἀποδείκνυται).<sup>47</sup> Il passo tratto dalla monografia sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima si trova alle pp. 47-9 dell'edizione Bywater. Esso inizia con le parole: *Tres autem sunt maxime rationes secundum animam immortalitatis et incorruptionis*.<sup>48</sup> Segue la discussione delle tre prove: la dimostrazione finale del *Fedone* (102 B 3 - 106 E 2), l'argomento di *Repubblica* X (608 B 4 - 611 A 2) e infine la prova del *Fedro* (245 C 5 - 246 A 2).

### 3. Il Kitāb al-fawz al-aṣḡar di Miskawayh

Il *Monobiblon* di Proclo è stato tradotto in arabo all'incirca nello stesso periodo in cui è stata effettuata la traduzione latina delle *Solutiones*. Il *Fibrist*, infatti, è stato composto entro la fine del X secolo, e in esso, come si è visto, è menzionato un *Libro dell'esposizione della dottrina di Platone circa il fatto che l'anima è immortale, tre capitoli*.<sup>49</sup> Naturalmente questo potrebbe significare soltanto che il *Monobiblon* è noto a Ibn al-Nadīm, senza che ciò implichi l'esistenza di una traduzione araba, tanto più che, come si è già notato, egli non ne fa cenno; ma il fatto che sia utilizzato da Miskawayh nel *Kitāb al-fawz al-aṣḡar* dimostra che nel X secolo il *Monobiblon* esisteva in arabo.

Il *Kitāb al-fawz al-aṣḡar* è stato composto da Miskawayh probabilmente negli anni 976-983, quando egli si trovava a Bagdad alla corte di 'Aḡud al-Dawla.<sup>50</sup> È citato dal suo autore due volte, nel *Kitāb al-hawāmil wa-l-ṣawāmil*,<sup>51</sup> semplicemente come *al-fawz*, ma le fonti attestano due opere con lo stesso titolo: un *Kitāb al-fawz al-aṣḡar* e un *Kitāb al-Fawz al-akbar* (ovvero *Kitāb al-fawz al-ṣaḡīr* e *Kitāb al-fawz al-kabīr*), e lo stesso Miskawayh al termine del *Fawz al-aṣḡar* dice che svilupperà meglio i problemi sollevati troppo rapidamente in un trattato più esteso: il *Fawz al-akbar*.<sup>52</sup> Quest'ultimo testo però non ci è pervenuto.<sup>53</sup> E. Wakelnig ha tentato una ricostruzione del *Fawz al-akbar* a partire da due manoscritti che contengono circa la metà del *Fawz al-aṣḡar* in una versione differente da quella che è giunta sino a

Eriugena *Periphyseon* curavit E.A. Jeauneau, voll. CLXI-CLXV, Brepols, Turnhout 1996.

<sup>45</sup> Tutte queste osservazioni terminologiche sono di M.-Th. d'Alverny, "Les *Solutiones ad Chosroem*".

<sup>46</sup> Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, p. 42.19-21 Bywater.

<sup>47</sup> La prima parte della retroversione è di Bywater; la seconda parte, di Westerink.

<sup>48</sup> Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, p. 47.2-3 Bywater.

<sup>49</sup> Cf. la n. 5.

<sup>50</sup> Arkoun, *L'humanisme arabe*, pp. 76-7.

<sup>51</sup> Miskawayh non è in realtà l'unico autore del *Kitāb al-hawāmil wa-l-ṣawāmil* (*Libro delle questioni disparate e delle risposte esaurienti*): l'opera contiene gli scambi di questioni disparate (*al-hawāmil*) sollevate dal letterato-filosofo al-Tawhīdī (m. 1023) e le risposte esaurienti (*al-ṣawāmil*) di Miskawayh: per una presentazione del contenuto cf. Arkoun, *L'humanisme arabe*, pp. 110-12; su al-Tawhīdī cf. E. Cottrell, "Al-Tawhīdī, Abū Ḥayyān", in Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, pp. 1247-50.

<sup>52</sup> Miskawayh, *Al-Fawz al-aṣḡar li-Miskawayh*, p. 144.11 'Uḡdayma.

<sup>53</sup> F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy", p. 398, n. 1, pensa che il *Kitāb al-fawz al-akbar* potrebbe essere il *Tabḏīb al-ablāq*, cioè l'opera di etica filosofica che è in un certo senso il 'manifesto' di Miskawayh (cf. più avanti la n. 77): "Sometimes I have the feeling that this work [il *Tabḏīb al-ablāq*] is identical with the *Fawz al-akbar* which is not found up to now and which is always mentioned, but of course this is a mere conjecture". Arkoun, *L'humanisme arabe*, p. 101, n. 1 esprime la stessa opinione.

noi nella maggior parte dei manoscritti.<sup>54</sup> La stessa studiosa ha anche mostrato che gli estratti del *Fawz al-asghar* presenti nell'anonima compilazione di estratti filosofici conservata in un codice della Bodleian Library di Oxford reso celebre da Rosenthal, il *Marsh* 539 – compilazione che contiene molto materiale neoplatonico – derivano da una versione del *Fawz* leggermente differente da quella edita da 'Uḏayma.<sup>55</sup>

Il *Fawz* è suddiviso in tre parti e ciascuna parte è composta da dieci capitoli. La prima questione che viene esaminata è quella dell'esistenza del Creatore, la seconda parte affronta la questione dell'anima e la terza parte, infine, tratta della profezia. Le prove platoniche dell'immortalità dell'anima si trovano nella seconda parte, nella quale Miskawayh, dopo aver stabilito in base ad argomenti di ispirazione aristotelica che l'anima si trova in tutti gli esseri esistenti, secondo una scala di complessità crescente che arriva fino all'uomo, afferma che l'anima umana si distingue dalle altre in quanto razionale. L'anima razionale non è né corpo né accidente di un corpo; essa non è una forma materiale, ma una sostanza autonoma ed indipendente. Miskawayh passa quindi a dimostrare perché l'anima è immortale.

#### 4. Le tre prove in latino e in arabo

Nelle *Solutiones* scritte per Cosroe, Prisciano riporta i tre argomenti con i quali Proclo ha provato che l'anima è immortale: (1) essa lo è per la sua stessa essenza; (2) non perisce né per il male suo proprio né per il male proprio del corpo; (3) muove se stessa, e ciò che muove se stesso è immortale. Per mettere in luce somiglianze e differenze tra gli argomenti di Proclo nella versione che ne attesta Prisciano e in quella attestata da Miskawayh, riporto qui sotto ciascun argomento nella formulazione latina e in quella araba.

##### 1. Primo argomento

Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, p. 47.2-24 Bywater:

Tres autem sunt maxime connexae rationes secundum animam immortalitatis et incorruptionis. Et prima quidem quae ab operatione acquiritur animae habens sic: anima cuicumque adest corpori, vitam semper ei infert; omne autem vitam semper inferens non contrarium receperit vitae; etenim si semper eam infert, semper eam habet secundum essentiam et naturaliter: nullum autem eorum quae sunt quidem ab eo quod vere est potest accipere corruptivum secundum essentiam et connaturaliter sibi unum existentis;<sup>56</sup> contrarium vero omnino contrarii corruptivum est: anima igitur contrarium eius quam semper infert vitae nunquam receperit. Contrarium autem vitae mors: non ergo recipit anima mortem; ac per hoc immortalis. Addidit autem quidam quondam sapientium, magnus inquam Plotinus, et quod eo maius: si igitur neque ipsam quam infert vitam anima potest iterum recipere, multo magis contrarium vitae, ipsam mortem. Habens enim eius causam connaturalem nihil indiget vitae quam corpori dat, dum sit umbra eius quam in se ipsa secundum essentiam habet vitae. Etenim omnino nihil causalium indigens est causativi, meliores habens semper virtutes his quas causativo largitur: quoniam et ignis non iterum receperit caliditatem quam a se calefactis infert (connaturale enim habet), ac per hoc multo magis neque frigiditatem quae est contraria et gravitate etiam connaturali caliditati: et omnino omne quod semper infert qualemcumque speciem neque quod infert receperit neque contrarium illius.

<sup>54</sup> 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), pp. 83-119.

<sup>55</sup> *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, edited and translated by E. Wakelnig, Cambridge U. P., Cambridge 2014, in part. p. 31.

<sup>56</sup> È impossibile tradurre *sibi unum existentis*. Bywater in apparato propone la retroversione: οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων γε ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος δύναται δέχσθαι τὸ φθαρτικὸν τοῦ κατ' οὐσίαν καὶ συμφυῶς αὐτῷ ἐνυπάρχοντος. Eriugena deve avere letto ἐνυπάρχοντος come ἐν ὑπάρχοντος.

Ci sono tre argomenti strettamente connessi riguardo all'immortalità e all'indistruttibilità relative all'anima. Il primo, che deriva dall'attività dell'anima, è il seguente: a qualunque corpo sia presente un'anima, essa sempre gli apporta la vita. Ciò che sempre apporta la vita è incapace di ricevere l'opposto della vita; ora, ciò che sempre la apporta, sempre la possiede, per sua essenza e naturalmente. Nessuna cosa di quelle che derivano da ciò che è veramente può ricevere ciò che distrugge una proprietà che le appartiene per essenza e come parte della sua natura. Ora, un contrario distrugge necessariamente il suo contrario; perciò l'anima non può mai ricevere il contrario della vita che essa sempre apporta. Ora, il contrario della vita è la morte; di conseguenza, l'anima non riceve la morte, e quindi è immortale. Inoltre, uno dei sapienti – intendo il grande Plotino – ha aggiunto un argomento persino più forte: se l'anima non può nemmeno ricevere di nuovo la vita che essa apporta, a maggior ragione non potrà ricevere il contrario della vita, cioè la morte. Dato che essa possiede la causa della vita come parte della sua natura, non ha bisogno della vita che apporta al corpo, poiché questa è solo un'ombra della vita che essa possiede in se stessa per essenza. Infatti, nessuna causa ha bisogno del suo effetto, poiché sempre possiede facoltà superiori a quelle che conferisce al suo effetto: il fuoco non può ricevere di nuovo il calore che conferisce agli oggetti da esso riscaldati, dato che ha questo calore come parte della sua natura, e per questo a maggior ragione non può ricevere il freddo che è contrario al calore. In generale, qualsiasi cosa che sempre apporta qualche forma particolare non può ricevere né ciò che apporta né il suo contrario.

Questo argomento riprende la dimostrazione finale<sup>57</sup> del *Fedone* (102 B 3 - 106 E 2), articolata nelle seguenti tappe: un contrario non può accogliere il suo contrario (102 B 3 - 103 C 8), ma anche tutte le cose che, pur non essendo il contrario di nulla, partecipano sempre e necessariamente di un'idea – ad esempio il fuoco del caldo – non potranno partecipare dell'idea contraria a quella che è in loro (103 C 10 - 105 B 4); ora, l'anima rientra tra queste realtà: essendo ciò che apporta la vita, partecipa sempre e necessariamente dell'idea della vita, e quindi non potrà accogliere la morte (105 B 5 - E 7); sarà quindi immortale e indistruttibile (105 E 10 - 106 E 2). Fra gli argomenti del *Fedone*, questo solo è considerato dai neoplatonici una dimostrazione completa ed indipendente; gli altri sono considerati provvisori ed imperfetti.<sup>58</sup> Il fatto stesso che nelle *Solutiones* questo sia il solo argomento tratto dal *Fedone* dimostra che la fonte alla quale attinge Prisciano è pienamente inserita nell'interpretazione del dialogo tipica del neoplatonismo tardo. Egli collega a questo argomento uno sviluppo che attribuisce a Plotino: l'anima non può trarre la vita da un grado d'essere inferiore, il corpo, che è appunto ciò a cui essa ha dato la vita; a maggior ragione non potrà recepire il suo opposto, la morte. Questo argomento non si trova come tale nelle *Enneadi*.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Riassumo gli argomenti precedenti: il primo è quello detto dei "contrari" (69 E 6 - 72 E 1): se da ogni cosa nasce il suo contrario, dalla morte sorgerà la vita; segue l'argomento dell'anamnesi (72 E 3 - 78 B 3): ogni nostro apprendimento non è altro che reminiscenza di ciò che la nostra anima sapeva prima di congiungersi con un corpo; tuttavia, come è sottolineato dall'obiezione di Simmia e Cebete (77 B 2 - C 5), questo argomento prova la preesistenza dell'anima ma non la sua sopravvivenza rispetto al corpo. Socrate replica che quest'ultima potrà essere provata se anamnesi e argomento ciclico saranno combinati (77 C 6 - D 5). L'argomento successivo è detto "dell'affinità" (78 B 4 - 84 B 8): l'anima deve essere immortale in virtù della sua affinità con ciò che è invariabile, divino e immortale. Viene poi introdotta la dottrina delle Idee (100 B 5): solo in questa prospettiva, infatti, si può dimostrare l'immortalità dell'anima.

<sup>58</sup> Cf. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, I. Olympiodorus*, 10 § 1, 11 § 2, 11 § 3, 13 § 4 e Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, II. Damascius*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam-Oxford-New York 1977 (Verhand d. Kon. Ned. Ak. v. Wetenschappen N.R. 93), § 207.

<sup>59</sup> Nel commento al *Fedone* di Olimpiodoro (§ 7.3-9) esso è attribuito a Giamblico. Secondo Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, I. Olympiodorus*, pp. 144-5, note 8 e 9, "Proclus may have known it from Iamblichus' com-

Nel *Fawz* i tre argomenti si incontrano, con lo stesso ordine, nei capitoli 6 e 7.<sup>60</sup> Il primo argomento, quindi, dipende dal *Fedone*.

Miskawayh, *Al-Fawz al-aşğar*, pp. 81.9-82.4 'Uđayma

في اقتصاص مذاهب الحكماء، والوجوه التي أثبتوا منها إن النفس لا تبطل ولا تموت. إعتد أفلاطن في بقاء النفس على ثلاث حجج إحداها: أن النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة، والثانية: إن كل فاسد فإتما يفسد من قبل رداءة فيه، والثالثة: أن النفس متحركة من ذاتها. فأما الحجة الأولى فسياقتها على هذا: النفس تعطي الحياة أبدا كل ما توجد فيه فالحياة جوهرية لها، ولما كانت الحياة جوهرية لها فلن يمكن أن يقبل ضدها، وضد الحياة الموت، فالنفس إذا لا يمكن أن تقبل الموت. وقد أطنب أصحاب أفلاطن في تفسير هذا الفصل وأكثروا شرحه، وبينوا صحة مقدماته وتركيبها وصحة النتيجة منها، وسنذكر بعض ذلك إذا فرغنا من إيراد الحجج الثلاث.

Sul resoconto delle dottrine dei sapienti e sui modi in cui hanno stabilito che l'anima non si distrugge e non muore. Per dimostrare che l'anima è perpetua Platone si è appoggiato su tre prove: (1) l'anima apporta la vita a tutto ciò in cui si trova; (2) tutte le cose corruttibili sono corruttibili solo a causa del male che è in esse; (3) l'anima è mossa da se stessa. La prima prova è esposta come segue: l'anima apporta la vita a tutto ciò in cui si trova; dunque la vita per lei è sostanziale. Poiché la vita per lei è un carattere sostanziale, non è possibile che riceva il suo contrario. Ora, il contrario della vita è la morte; quindi è impossibile che l'anima riceva la morte. I Platonici hanno accuratamente interpretato questa sezione e ne hanno moltiplicato le spiegazioni rendendo chiara la verità delle sue premesse e la loro composizione, e l'esattezza della conclusione che ne deriva. Ne ricorderemo una parte quando avremo finito di esporre le tre prove.

Il primo argomento è quello del *Fedone*, e innanzitutto Miskawayh ne riassume il contenuto. Afferma, poi, che i Platonici hanno svolto un'accurata analisi di questa prova e promette di presentare le loro argomentazioni al termine della sua esposizione delle tre prove nel loro complesso. L'analisi di questo primo argomento si trova più avanti, alla fine del sesto capitolo, ed è attribuita esplicitamente a Proclo: la morte, che è contraria alla vita del corpo, è contraria anche alla vita dell'anima, ossia del principio che apporta la vita al corpo. Infatti la forma che apporta la vita e quella della vita conferita coincidono.

Miskawayh, *Al-Fawz al-aşğar*, p. 83.9-84.3 'Uđayma

وأما ما أورده برقلس في بيان الحجة الأولى الذي وعدنا بذكره فهو هذا: كل أمر ضاد أمرا صادرا عن قوة ما فهو مضاد القوة التي عنها صدر ذلك الأمر مثال ذلك البرودة فإنها مضادة الحرارة الصادرة عن النار وهي أيضا مضادة لما صدرت عنه الحرارة أعني النار فإذا كان هذا هكذا قلنا أن الموت إذا كان مضادا للحياة التي في البدن فهو مضاد أيضا لحياة النفس التي عنها صدرت حياة البدن فإذا

mentary on the *Phaedo* [...]”; un'altra spiegazione possibile è che “in this particular sentence Priscianus depends directly on Iamblichus, *De Anima*, which he cites as another of his sources”. Nelle *Solutiones*, p. 42.17 Bywater, si legge: “Iambliquusque de Anima scribens”. Su quest'opera di Giamblico cf. ora L.I. Martone, *Giamblico, De Anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa U. P., Pisa 2014 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere. Studi, 3).

<sup>60</sup> Gli argomenti del *Fawz* si trovano anche, in forma quasi identica, nel *Kitāb al-ḥikma* contenuto nel manoscritto Istanbul, Süleymaniye, *Esad Efendi* 1933, ff. 63r19-64r14, e nel manoscritto Oxford, Bodleian Library, *Marsb* 539, ff. 52v7-54r5, studiati da Wakelnig, “A New Version of Miskawayh's *Book of Triumph*”, e Ead., *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, pp. 166-71 e p. 400.

كانت النفس العاقلة غير قابلة للموت – الذي هو ضد الحياة التي للبدن على ما تبين فيما مضى – كانت أيضا غير قابلة للموت الذي هو ضد الحياة التي لها، لأن المضاد لحياة البدن هو مضاد لحياتها أيضا كما بينا. فالنفس غير قابلة للموت المضاد للحياة التي فيها، فهي إذا غير مائة ولا فانية.

Ciò che Proclo ha portato come spiegazione della prima prova e che avevamo promesso di esporre è questo: ogni cosa che è contraria ad una cosa derivata da una potenza è contraria anche alla potenza dalla quale proviene la cosa. Un esempio è quello del freddo: esso è contrario al caldo che proviene dal fuoco, ed è contrario anche a ciò da cui proviene il caldo, cioè il fuoco. E se è così, diciamo che la morte, che è contraria alla vita che è nel corpo, è contraria anche alla vita dell'anima da cui proviene la vita del corpo. Se, inoltre, l'anima intellettuale non accoglie la morte che è contraria alla vita del corpo, come si è dimostrato sopra, essa non accoglie neppure la morte che è contraria alla sua vita, perché ciò che è contrario alla vita del corpo è contrario anche alla sua vita, come abbiamo spiegato. Dunque l'anima non accoglie la morte che è contraria alla vita che è in essa, e quindi essa è immortale e incorruttibile.

Questo è il vero e proprio argomento: nella parte precedente, tanto nel passo delle *Solutiones* che in quello di Miskawayh, viene solo riassunto il passo del *Fedone*. Si nota innanzitutto che mentre nelle *Solutiones* l'argomento viene attribuito a Plotino, Miskawayh lo attribuisce a Proclo. Anche la formulazione, benché riconducibile a una fonte comune, è leggermente differente. Mentre Plotino *apud* Prisciano sostiene che l'anima non può recepire dal corpo – realtà di grado inferiore – la vita, e quindi a più forte ragione non può recepire da esso la morte, Proclo *apud* Miskawayh afferma che l'anima non può recepire quella morte che è tipica del corpo (“contraria alla vita del corpo”) e quindi non può recepire neppure un'altra morte, che sarebbe quella contraria alla sua vita di sostanza intellettuale: inattaccabile da ogni tipo di morte, essa è dunque immortale. Queste differenze sono un forte indizio del fatto che Prisciano e Miskawayh hanno avuto accesso direttamente e indipendentemente al *Monobiblon*: Miskawayh non dipende dalle *Solutiones*, che pure in teoria avrebbe potuto conoscere.<sup>61</sup> I due testi derivati, infatti, sviluppano in modo diverso un tema comune, ed è Miskawayh che attribuisce a Proclo la vera e propria argomentazione che amplia il passo del *Fedone*. La spiegazione più plausibile del riferimento a Plotino nel passo latino mi sembra quella di un'allusione alla dottrina plotiniana presente nel testo di Proclo e ripresa dal solo Prisciano.<sup>62</sup>

Il secondo argomento è tratto dal libro X della *Repubblica*, 608 B 4 - 611 A 2.

## II. Secondo argomento

Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, pp. 47.25-48.9 Bywater:

Secunda vero ratio: annon oportet tale proloquium prius accipere? Omne quod sua malitia non corruperit, hoc ab alterius cuiusdam corrumpi impossibile est. Non enim, ubi proprium bonum est, ipsum corruperit unumquodque: nam quod a continente est, ipsum salutare est, neque medium ambobus, quod quidem est neque bonum neque malum. Relinquitur dicere sic: solummodo uniuscuiusque corruptiuium uniuscuiusque malum. Et hoc autem accipiendum sic: animae malitia maior est morte corporis: malitiae autem animae sunt indisciplina, intemperantia, iniustitia, timor et quodcumque tale; anima vero has habens malitias non corrumpitur ab eis, neque eius macerant vitam, quod quidem est in corporibus corruptibilibus: sed irrationale quidem magis in eis vivit et tenetur; rationale vero

<sup>61</sup> Cf. sopra, p. 129, sulla probabile traduzione in medio-persiano dello scritto di Prisciano, che fu composto certamente in greco.

<sup>62</sup> Cf. n. 59.

vivit quidem similiter in se, quae autem sunt propter indisciplinationem minus cognoscit. Itaque qui omnem habent qualemcumque malitiam, non infirmantur, sed magis quasi a se ipsis infirmati et ad actiones commoti sunt magis contrariorum. Non igitur animae malitiae corrumpunt eam. Omne autem quod non corrumpitur a sua malitia, incorruptibile est. Igitur anima incorruptibilis est.

Quanto al secondo argomento, non dovremo per prima cosa essere d'accordo sul seguente preliminare? Ciò che non è corrotto dal suo proprio male, non può essere corrotto dal male di qualche altra cosa. Una qualunque cosa, infatti, non sarà corrotta proprio da quella cosa nella quale si trova il suo bene proprio: infatti, ciò che deriva dal principio conservatore è giovevole; e non [sarà corrotta neppure] da ciò che è intermedio fra i due, il che appunto non è né bene né male. Resta da dire così: la sola causa che può distruggere una cosa è il suo proprio male. E questo va inteso così: il male dell'anima è peggiore della morte del corpo. Ora, i mali dell'anima sono l'ignoranza, l'intemperanza, l'ingiustizia, il timore e le cose simili; ora, un'anima che soffre di questi mali non è distrutta da essi, né essi consumano la sua vita, come è nel caso dei corpi corruttibili; al contrario, la parte irrazionale è persino più animata e sostenuta da essi, mentre la parte razionale rimane ugualmente viva in se stessa, benché a causa dell'ignoranza abbia una conoscenza diminuita delle realtà. Perciò, coloro che hanno ogni tipo di malvagità certo non si ammalano, ma, quasi come se fossero resi ancora più malati da se stessi, sono ancora più pronti alle azioni di quelli a loro contrari. Di conseguenza, il male dell'anima non la distrugge; ora, qualsiasi cosa che non è distrutta dal suo proprio male è indistruttibile; dunque l'anima è indistruttibile.

Il male proprio di una cosa la distrugge; se invece si tratta di un male, ma non del male proprio di quella cosa, non le reca alcun danno. Ora, il male proprio dell'anima è l'ingiustizia, ma essa non causa la distruzione dell'anima; inoltre, l'anima non può essere intaccata dal male proprio del corpo al quale è unita, perché nessuna cosa perisce se non per il male che ad essa soltanto è connaturato. Dunque, dal fatto che l'anima non perisce né per il male suo proprio, né per il male proprio del corpo, segue che essa è immortale. Per illustrare la ragione per la quale l'anima non è distrutta neanche dai mali che le sono propri è utilizzata la stessa spiegazione fornita da Proclo nella X dissertazione del suo commento alla *Repubblica*.<sup>63</sup> Qui Proclo sostiene che i mali dell'anima sono conformi alla sua natura (κατὰ φύσιν) per quanto riguarda la parte irrazionale dell'anima, ma contrari alla natura (παρὰ φύσιν) per quanto riguarda la parte razionale. Ciò spiega perché la parte irrazionale non soltanto non è distrutta dai mali che le sono propri, ma anzi ne resa più forte e quindi più restia a

<sup>63</sup> Cf. Procl., *In Plat. Rem Publicam*, II, pp. 90.19-91.14 Kroll: εἰ δέ τις ἐπ' αὐτὸ τὸ ἄλογον μεταβάς, ὅπερ ὁ Τίμαιος λέγει θνητὸν εἶδος ζωῆς σαφῶς, ἀποροῦ, πῶς οὐχὶ κάκεῖνο ἀθάνατον, ὅπερ οὐ φθείρεται ὑπὸ ἀδικίας καὶ δειλίας καὶ ἀκολασίας, μεγίστων ὄντων κακῶν, εἴπερ μὴ θανάσιμα [...] ἐροῦμεν, ὅτι ταῦτα μέγιστα μὲν ἐστὶ κακῶν, ἀλλὰ τῶν λογικῶν, τῶν δὲ ἀλόγων τρόπον τινὰ καὶ κατὰ φύσιν ἐστί. [...] εἰ δέ τις ἐπιζητεῖ, πῶς δὲ ὅλως οὐ φθείρει τὴν ψυχὴν ἢ αὐτῆς πονηρία, εἴπερ ὀρισμὸς ἐστὶν τοῦ κακοῦ τὸ φθαρτικὸν οὐ ἐστὶν κακόν, ἐροῦμεν ὅτι καὶ ἡ ἀδικία φθείρει καὶ ἡ ἀκολασία, ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας τῆς λογικῆς ψυχῆς τὰς νοεράς καὶ διανοητικὰς καὶ τὰς ὀρθὰς δόξας, ὥστερ αὐξοῖ τὰς τῶν ἀλόγων. διὸ καὶ ἐλέγομεν ἐκείναις εἶναι κατὰ φύσιν ἐναντίως γὰρ ἔχοντες ἢ τε λογικῆ ψυχῆ καὶ <ἢ> ἄλογος, καὶ τὸ τῆ ἑτέρα κατὰ φύσιν τὴν λοιπὴν διατίθησιν παρὰ φύσιν (Se, invece, passando alla considerazione della parte irrazionale stessa, che Timeo chiama "una specie mortale di vita", ci si domanda come questa parte non sia anch'essa immortale, dato che non è distrutta dall'ingiustizia, dalla viltà e dall'intemperanza, che sono i mali più grandi, dal momento che essi non sono mortiferi [...] diremo che questi sono i peggiori dei mali, ma per la parte razionale, poiché per la parte irrazionale sono in un certo modo conformi alla natura [...] se ci si chiede come, in maniera generale, la malvagità dell'anima non ne causa la distruzione, se è vero che il male si definisce per il potere di distruggere ciò di cui è il male, diremo che l'ingiustizia e l'intemperanza corrompono, ma solo le attività intellettive e dianoetiche dell'anima razionale e le opinioni corrette, così come peraltro accrescono le attività della parte irrazionale. Per questa ragione dicevamo che per quella parte essi sono conformi alla natura. Infatti, anima razionale e anima irrazionale sono contrarie, e ciò che per una è conforme alla natura mette l'altra in uno stato contro natura).

sottomettersi alla ragione. Tuttavia nemmeno la parte razionale dell'anima è distrutta da questi mali: essi ne corrompono le attività (ἐνέργειαι), ma non l'essenza, e ciò prova che l'anima è indistruttibile. Nel *Fawz*, Miskawayh riporta come secondo argomento il seguente:

Miskawayh, *Al-Fawz al-aṣḡar*, pp. 82.4-83.7 'Uḡayma

وأما الحجة الثانية فإنها مبنية على أنه لا رداء في النفس، فينبغي أن نشرح حقيقة الرداء وما يراد بها لتتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك، فنقول إن الرداء مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم والعدم مقترن بالهيوولى، فالرداءة مقترنة بالهيوولى، وبينان هذا الكلام أنه حيث لا هيوولى فلا عدم وحيث لا عدم فلا فساد وحيث لا فساد فلا رداءة، فالهيوولى معدن الرداءة وينبوع الشر وأصله الذي منه يتفرع ومقابل هذه الرداءة الجودهة مقترنة بالبقاء والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو أول صورة أبدعها البارى تعالى، فلذلك هو خير محض لا يشوبه شر ولا عدم واختص به العقل الفعال، وذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيوولى البتة ولا معنى الانفعال هو العقل الأول، وفي تبين الخير والشر الذي هو لا خير ولا شر كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه. ومن قرأ كلام أفلاطن فيه وكتابا لبرقلس خصه به، وكلاما لجالينوس فيه تبين له طوله وحاجته إلى الشرح، إلا أنني قد اجتهدت في اختصاره وإيراده مع ذلك مشروحا، ونعود الآن فنقول: إن النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه وليست إذا هيوولى، وقد بينا أيضا أنها ليست صورة هيوولانية أي محتاجة إلى الهيوولى في وجودها، فالنفس ليس فيها شيء من رداءة، فالنفس ليس لها فساد، فالنفس ليس لها عدم، فالنفس إذا باقية. فأما سياقة البرهان فهكذا: النفس ليس فيها شيء من الرداءة وكل ما ليس فيه شيء من الرداءة فليس بفساد فالنفس إذا ليست بفسادة.

Quanto alla seconda prova, essa è basata sul principio che nell'anima non c'è il male. Quindi dobbiamo spiegare la vera natura del male e che cosa si intende con esso per avere una dimostrazione completa. Dopo ciò diciamo che il male è legato alla corruzione, e la corruzione è legata al non-essere, e il non-essere alla materia. Quindi il male è legato alla materia. Da ciò risulta evidente che dove non c'è materia non c'è nemmeno non-essere. Ora, dove non c'è non-essere non c'è nemmeno corruzione, e dove non c'è corruzione non c'è il male. Quindi la materia è l'origine della malvagità, la fonte del male e la radice da cui si origina. Il contrario di questa malvagità è il bene. Il bene è legato alla permanenza, la permanenza è legata all'essere, e l'essere è la prima forma creata dal Creatore Altissimo. Dunque esso è bene puro, non commisto al male e al non-essere. Da lui si distingue l'Intelletto Agente: infatti l'essere vero, nel quale non c'è assolutamente traccia di materia e nessuna nozione di passività: è l'Intelletto Primo. L'esposizione del bene, del male e di ciò che non è né bene né male richiede un lungo discorso che ci farebbe oltrepassare i limiti del nostro discorso presente. Chi ha letto i discorsi di Platone su questo argomento e il libro in cui Proclo tratta questo argomento, e anche i discorsi di Galeno su questo, sa bene quanto sia lungo e quanto abbia bisogno di spiegazione. Tuttavia, mi sono sforzato di riassumerlo e di farlo comprendere attraverso una spiegazione. Adesso ricapitoliamo e diciamo: l'anima è una forma, grazie alla cui esistenza nel corpo questo diviene perfetto; quindi non è una materia. Abbiamo già spiegato anche che essa non è una forma materiale, cioè qualcosa che ha bisogno della materia per esistere. Perciò nell'anima non c'è affatto il male. Di conseguenza, l'anima non ha né corruzione né non-essere. Quindi l'anima è perenne. Così, la prova deve essere formulata come segue: nell'anima non c'è assolutamente il male; tutto ciò in cui non c'è assolutamente il male non è corrottile; quindi l'anima è incorrottile.

Miskawayh presenta l'argomento in modo diverso rispetto a Prisciano. Anziché sostenere che l'anima non è distrutta né dal male che le è proprio, né dal male del corpo al quale è unita, Miskawayh

afferma che nell'anima non è presente alcun tipo di male perché essa non è materiale, mentre il male è legato alla materia. A questo punto Miskawayh introduce una digressione per spiegare che cos'è il male e qual è la sua vera natura: esso ha origine dalla materia, mentre il contrario del male è il bene, che è legato alla permanenza; essa a sua volta è legata all'essere, che è la prima forma creata da Dio. Il bene, dunque, è l'essere vero. La chiara dipendenza terminologica e concettuale dai testi neoplatonici arabi prodotti nel "circolo di al-Kindi" esclude che questa parte dell'argomento si trovasse nel *Monobiblon* di Proclo.<sup>64</sup>

L'argomento tratto dalla *Repubblica* è presente anche in uno dei due testi analizzati da Hasnawi,<sup>65</sup> la *Tamara laṭīfa min maqāyīs Aflātūn fī anna al-naṣṣa lā tafṣud*. Se è vero, come nota Hasnawi, che "il faut reconnaître que MA – cioè la *Tamara* – et Priscien ne se superposent pas non plus exactement",<sup>66</sup> è altrettanto vero che, in maniera diversa, entrambi i testi commentano la prova del X libro della *Repubblica* attraverso l'argomento per il quale i mali dell'anima non ne corrompono l'essenza, ma soltanto le attività. Quest'idea è formulata esplicitamente dall'autore della *Tamara*:<sup>67</sup>

وهذه لا تفسد جوهر النفس، لكن تضرّ بها .

Questi [i mali] non corrompono la sostanza dell'anima, ma la danneggiano.

فالشّرور المذكورة مضرّة بالأفعال، لا بالذات .

I mali che abbiamo ricordato nuocciono alle azioni, non all'essenza.<sup>68</sup>

Come si è visto a proposito del secondo argomento così come esso è riportato nelle *Solutiones*, la ragione per la quale neanche i mali propri dell'anima ne causano la distruzione è la stessa che viene adottata da Proclo nel commento alla *Repubblica*. Prisciano però distingue l'anima razionale da quella irrazionale, mentre questa distinzione è assente nella *Tamara*.

Il terzo argomento è tratto essenzialmente dal *Fedro*.

### III. Terzo argomento

Prisc. Lyd., *Solutiones ad Chosroem*, p. 48.10-49.36 Bywater:

Tertia autem ex causali circumfulsam approbationem habet. Quod enim a se ipso movetur, causale immortalitatis ostenditur animabus secundum essentiam in eis existens et quasi factuum immortalitatis causale. Quia vero a se movetur anima ostendendum sic: anima et vita est quasi aliis eam tradens, et per totam se ipsam vivit, quippe in se ipsam operans et ad se conversa. Quod enim aliis vitam praestat, illud prius per se ipsum vivit et secundum quod est vita movet (omnis enim hoc vitae proprium, quoquo modo movere) secundum vero quod vivit movetur. Omne enim participans vitae eo vivere movetur. Ex utrisque ergo factum est anima movens et motum, et ut totum ambo. Per totam igitur se ipsam et vivens est et vita. Eandem enim essentiam habens et operationem totum est operatio prius in se ipsam operans; et tota in totam se ipsam intrans, dum sit ipsum quod per se movetur et operans – et est sic simul utrumque operatio una; operatur enim in se ipsam et causa aliis est motus – se ipsam primo

<sup>64</sup> Sia l'espressione "Bene puro, *al-ḥayr al-mahḍ*" che l'identificazione di questo principio con l'Essere puro, cioè il primo principio, sono frequenti nel Plotino arabo e nel Proclo arabo. L'espressione *al-ḥayr al-mahḍ* è caratteristica del *Liber de Causis*, il cui titolo originale è appunto *Libro dell'esposizione del Bene Puro*.

<sup>65</sup> Hasnawi, "Deux textes en arabe".

<sup>66</sup> Hasnawi, "Deux textes en arabe", p. 404.

<sup>67</sup> Badawī, *Platon en pays d'Islam*, p. 331.10.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 331.15-16.

movet: separato enim causalia primum suimet sunt causa, et sic causatiuorum. Anima igitur vitalem habens motum simul movet essendo vita et simul movetur vivendo. Quod vero movet se et movetur a se ipso, pure est a se ipso motum: quod quidem in solis est incorporalibus et separatis essentiis, quale est anima; ipsa enim est ut vere quod a se movetur. Dat vero partecipanti corpori phantasiam per se motae vitae, ac per hoc animae nota figurativa et veluti quaedam diffinitio, ipsa per se motio, quippe per se subsistens et per se cognoscens. Dicendum ergo in brevi collective: omne animae participans vivens est; omne vivens proprium motum participat: omne igitur animae participans proprium motum participat. Sed quoniam animae ratio est praestare propriam motionem quibus assit; omne autem quod quandam formam efficit ipsum primo est quod participantibus infert: anima igitur primo est quod per se ipsum movetur. Hoc autem dicimus de sola rationali: irrationalis enim, quasi phantasiam propriae motionis habens, cum alio et non per semet ipsam est a se mota. Si enim esset per se ipsam a se mota nihil in movendum se ipsam indigens corporis, haberet separatam corporibus essentiam, sicut habet operationem separatam. Omne enim quod sine corpore operatur, et corpore est separatum, ut non quod est inseparatum habeat meliorem operationem essentia. Non igitur per se ipsam irrationalis, sed cum corpore est a se mota: et ex eo ergo quod movet se ipsam rationalis anima et movetur in se ipsam, a se mota approbata est; et nota figurativa sit et veluti quaedam diffinitio ipsius est, per se mota subsistentia. Movetur autem et movet et intelligens et tractans et aestimans. Etenim motus a se motus nullus passivorum est motuum: illi enim eorum quae ab alio moventur sunt; hic vero subsistentiae incorporalis. Movetur quidem et in motus corporales rationalis anima non corporaliter, sed et eos per se mutabiliter, utpote in generationem et corruptionem, augmentum et minorationem, et mutationem et eam quae secundum locum est transmutationem [*sic*]: fieri enim videtur ab eo quod non est, quod quidem est sensibilium, in id quod est prolata per meliorum et intelligibilium notitiam et susceptionem. Videtur quoque corruptionem participare ab eo quod est in id quod non est translata: meliorum enim notitiam perdit infirmata, et corporalibus criminibus data videtur participare per hoc corruptionem. Atqui et bono et pulcro et sapienti dicimus augeri animae oculus conversum; malo vero et turpi et contrariis corrumpi. Et mutationibus subsistit, per malitiam et virtutem qualitatibus transmutata, locales etiam motus. Nunc quidem enim in terra corpori cum sit connaturalis alligatur; ab eo vero alienata ad ordinatos ei locos redit. Sic igitur facit et corporales motus a se ipsa mota [*motata Bywater*]. Sequitur autem propriae rationis motionem et perfectum esse et per se sufficiens, quasi suimet solius indigens, non autem alterius, ad motum.

Il terzo [argomento], invece, ha la sua conferma chiara dalla causalità. Infatti, ciò che è mosso da se stesso si mostra essere la causa dell'immortalità per le anime, esistendo in esse per essenza, ed essendo, per così dire, la causa efficiente dell'immortalità. Ora, che l'anima muova se stessa deve essere provato così: l'anima è sia "vita", in quanto essa la apporta alle altre cose, sia "completamente viva", in quanto agisce su se stessa e si converte a se stessa. Infatti, ciò che conferisce la vita ad altro è in primo luogo vivo in virtù di se stesso, e nella misura in cui è vita impartisce il movimento (questo è proprio di ogni vita: impartire il movimento in qualunque modo); nella misura in cui vive, si muove. Infatti tutto ciò che partecipa della vita si muove in virtù del suo essere vivo. Quindi, da queste due considerazioni è dimostrato che l'anima muove ed è mossa, ed è entrambe le cose come un tutto. Dunque, essa stessa è sia viva che vita nella sua totalità. Infatti, dato che la sua essenza è identica alla sua attività, essa è interamente attività che agisce in primo luogo su se stessa e penetra nella sua interezza la sua propria totalità, nello stesso tempo è essa stessa ciò che si muove da sé e agisce, così che entrambe siano un'azione simultanea. Infatti essa agisce su se stessa ed è la causa del movimento per le altre cose – essa muove in primo luogo se stessa: infatti, le cause separate sono prima cause di se stesse, e solo in seguito dei loro effetti. L'anima, quindi, avendo un movimento vitale, nello stesso tempo impartisce il movimento in

quanto è vita, ed è in movimento in quanto è viva. Ora, ciò che muove se stesso ed è mosso da se stesso è puramente l'auto-movente, il che si trova nelle sole essenze incorporee e separabili, come l'anima; infatti, essa è veramente ciò che è mosso da se stesso. Ora, essa impartisce al corpo che ne partecipa un'apparenza di vita auto-mossa; così, per questo, la caratteristica specifica e, per così dire, una certa definizione dell'anima è l'auto-movimento, in quanto essa sussiste e conosce da se stessa. Dunque, riassumendo: qualunque cosa partecipa dell'anima è viva; qualunque cosa vivente partecipa di un proprio movimento; quindi, qualunque cosa partecipa dell'anima partecipa di un proprio movimento. Ma poiché l'essenza dell'anima è di impartire il movimento proprio a quelle cose nelle quali è presente, e tutto ciò che apporta una certa forma è primariamente esso stesso ciò che apporta ai partecipanti, ne risulta che l'anima è primariamente ciò che è mosso da se stesso. Inoltre, diciamo questo della sola parte razionale: la parte irrazionale, infatti, ha come l'apparenza di un proprio movimento, è automotrice insieme ad altro e non da se stessa soltanto. Infatti, se essa fosse automotrice da se stessa, non avendo bisogno del corpo per muoversi, avrebbe l'essenza separata dal corpo, così come ha un'attività separata. Infatti, qualunque cosa agisce senza il corpo, è anche separato dal corpo, di modo che ciò che non è separato non ha un'attività superiore alla sua essenza. Dunque, la parte irrazionale è automotrice non da se stessa, ma con il corpo. Quindi, sia dal fatto che muove se stessa, sia dal fatto che è mossa in se stessa, si è dimostrato che l'anima razionale è automotrice; dunque, la caratteristica specifica e, per così dire, una certa sua definizione è "sostanza che muove se stessa". Ora, essa è mossa e muove pensando, esaminando e giudicando, perché il movimento auto-movente non è nessuno dei movimenti passivi: infatti, essi appartengono alle cose che sono mosse da altro, mentre questo [movimento è proprio] della sostanza incorporea. In verità, l'anima razionale è mossa nei movimenti corporei non in maniera corporea, ma compie anche questi in maniera mutevole da sé, come nella generazione e nella corruzione, nell'aumento e nella diminuzione, nel cambiamento e nel moto locale: infatti, sembra essere generata da ciò che non è, il che è proprio delle cose sensibili, verso ciò che è, attraverso la conoscenza e la percezione delle cose migliori e degli intelligibili. Essa sembra anche partecipare della corruzione, quando passa da ciò che è a ciò che non è: infatti, indebolita, perde la conoscenza delle cose migliori e, abbandonata alle colpe corporee, sembra partecipare per questo alla corruzione. Eppure, diciamo che grazie a ciò che è bene, bello e saggio, la visione dell'anima è accresciuta, mentre a causa del male, del brutto e delle cose contrarie [a quelle enumerate], essa si corrompe. Essa è soggetta ai cambiamenti perché attraverso il vizio e la virtù è trasformata qualitativamente; vi sono poi i movimenti locali. Ora, certamente sulla terra essa è legata al corpo al quale è connaturale; ma, quando ne è separata, ritorna al suo luogo stabilito. Così, dunque, compie anche i movimenti corporei mossa da se stessa. Ora, all'auto-movimento segue l'essere perfetto e autosufficiente, poiché per muoversi essa ha bisogno solo di se stessa, e non anche di altro.

Il punto di partenza del terzo argomento è il passo del *Fedro*, 245 C 5 - 246 A 2: l'anima è quel principio che muove se stesso (245 E 2-6); ciò che muove se stesso è immortale (245 C 5 - E 2); quindi l'anima è immortale (246 A 1-2). L'anima è detta auto-movente in base alla distinzione tra ciò che ha un principio di movimento interno e ciò che riceve il movimento dall'esterno; invece la dimostrazione del fatto che ciò che muove se stesso è immortale si basa sull'argomento per cui ciò che muove se stesso non cessa mai di essere in moto ed è principio di movimento per le altre cose. Ora, il "principio" non è generato ed è quindi immortale; ciò che muove se stesso sarà quindi ingenerato e immortale. Nel passo di Prisciano sembra presente anche l'eco della classificazione dei movimenti che si trova nelle *Leggi*. Qui (894 B - 899 D) Platone discute dell'anima e del movimento: l'errore dei filosofi naturalisti consiste nel considerare l'anima una realtà materiale e nel negare la sua anteriorità rispetto al corpo. Credere che l'anima sia anteriore e superiore al corpo è invece la premessa indispensabile per asserire l'esistenza degli dei. Esistono dieci specie di movimento, e quello con il quale qualcosa muove se stesso

e anche le altre cose è prioritario. L'anima è "quel movimento che è capace di muovere se stesso" (896 A 2), "la piú antica di tutte le cose, in quanto è principio di movimento" (896 B 3-4), e dunque ha il primato rispetto al corpo da essa governato. L'anima dimora in tutte le cose e le governa; quella migliore guida il moto circolare dell'universo, nel quale sono presenti molti corpi celesti, tutti dotati di anima. Queste considerazioni sull'eccellenza dell'anima mostrano che "tutto è pieno di dei" (899 B 10). In questo modo la confutazione dell'ateismo può considerarsi compiuta. Il punto di partenza dell'argomento riassunto da Prisciano è il passo del *Fedro*, se non altro perché questa dimostrazione è piú chiaramente diretta a provare l'immortalità delle anime individuali<sup>69</sup> rispetto a quella delle *Leggi*. Ma il riferimento ai vari tipi di movimento fa pensare alle *Leggi*; la combinazione dei due passi platonici era una prassi nei commenti neoplatonici sul *Fedro*, come dimostra il commento di Ermia:<sup>70</sup> una testimonianza importante, in quanto costituito da una raccolta di note di lezione prese dall'autore durante un corso di Siriano al quale aveva partecipato anche Proclo.<sup>71</sup> Se quindi nelle *Solutiones* c'è l'eco delle *Leggi*, ciò porta a pensare che Proclo avesse ripreso nel *Monobiblon* un tipico modo di combinare i due testi platonici.<sup>72</sup> Ancora, nel passo di Prisciano si sottolinea che l'automovimento caratterizza la sola anima razionale. L'anima irrazionale si muove con il corpo, mentre l'anima razionale si muove da se stessa tramite il pensiero ed il ragionamento; essa sola dunque è immortale, perché la sua attività, e di conseguenza la sua essenza, sono separate dalle attività del corpo.

Nel *Fawz* l'argomento è dapprima brevemente enunciato; segue il passo già citato sopra, nel quale Miskawayh torna a parlare della prima prova;<sup>73</sup> inizia poi un nuovo capitolo, il settimo, con il titolo "Sull'essenza dell'anima e la sua vita, e su ciò che è questa vita e come si conserva in tale modo, cosí da avere una durata perpetua ed essere eterna". Qui si trova lo svolgimento vero e proprio dell'argomentazione.

Miskawayh, *Al-Fawz al-asğar li-Miskawayh*, pp. 83.7-9 e 84.5-85.15 'Uđayma

وأما الحجة الثالثة فهي هذه: النفس متحركة من ذاتها، وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد فالنفس غير فاسدة [...] في مائة النفس والحياة التي لها وما تلك الحياة؟ وما الذي يحفظها عليها حتى تكون دائمة للبقاء سرمدية؟ إن الحكماء لما لحظوا النفس من حيث كانت متممة للبدن محيية له قالوا: هي حياة ولم

<sup>69</sup> Bisogna notare, tuttavia, che la logica dell'argomento richiede che vi sia un unico principio di movimento; nel passo di Plat., *Phaedr.* 245 D 6 - E 2 si legge infatti: οὕτω δὲ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν. τοῦτο δὲ οὐτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατὸν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὔθις εἶχειν ὄθιν κινήθεται γενήσεται. "Ciò che muove se stesso è principio di movimento, esso non può né morire né nascere, altrimenti l'intero universo e tutto ciò che è in movimento, cadendo in rovina, si fermerebbe e mai piú potrebbe trovare donde riprendere moto e vita" (trad. it. di P. Pucci). Alla base della prova del *Fedro* sta dunque l'impossibilità di un collasso totale dell'universo, ma l'argomento vale solo se esiste un unico principio di movimento.

<sup>70</sup> *Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. Couvreur, Bouillon, Paris 1901; rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim - New York 1971, pp. 102.9-120.16; Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. C. M. Lucarini - C. Moreschini, De Gruyter, Berlin 2012 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 107.26-125.23. Cf. R. Goulet, s.v. "Hermeias d'Alexandrie", in *DPhA*, III [2000], pp. 639-41.

<sup>71</sup> Ermia (Herm. Alex., *In Plat. Phaed. Scholia*, p. 92.6-7 Couvreur = p. 96.24-26 Lucarini-Moreschini) riporta un'obiezione sollevata da Proclo durante il corso di Siriano a proposito di *Phaedr.* 224 A 8 - 245 C 1: Ἡπόρησεν ὁ ἑταῖρος Πρόκλος πῶς, εἰ ἐκ διαρέσεως λαμβάνονται αἱ μανίαι, δυνατὸν ἄλλην εἶναι παρὰ ταύτας. (Il nostro compagno Proclo ha sollevato la seguente difficoltà: se i tipi di follia si ottengono per divisione, come può essercene ancora un altro oltre a quelli risultanti dalla divisione?).

<sup>72</sup> Cf. Westerink, "Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality", p. 302.

<sup>73</sup> Cf. sopra, pp. 133-4. Nelle citazione presente, il passo citato a pp. 133-4 è sostituito da [...].



e il futuro temporale ancora non è, di conseguenza il tempo non esiste che nel divenire e il movimento naturale non esiste che nel divenire. Per questo Platone nel *Timeo* ha chiesto: “Qual è la cosa che ha il divenire e non ha l’essere? E qual è la cosa che ha l’essere e non ha il divenire?” Con “ciò che diviene e non ha l’essere” intendeva il movimento spaziale e temporale, perché non lo giudica degno del nome di “essere”, dato che la misura della sua esistenza è soltanto nell’adesso, e l’adesso sta al tempo come il punto sta alla linea. Dato che la sua partecipazione all’essere non è costante né nel passato né nel futuro, ma si trova soltanto quando corrisponde all’adesso, il nome di “essere” non gli si addice, ma è detto perpetuamente in divenire. Per quanto riguarda “l’essere che non ha il divenire”, è ciò che è al di sopra del tempo; e ciò che è al di sopra del tempo è anche al di sopra del movimento naturale, e ciò che è al di sopra del movimento naturale è anche al di sopra della natura. Ciò che ha un’esistenza di questo tipo non cade sotto il passato o sotto il futuro, ma la sua esistenza somiglia all’eternità, cioè la perpetuità e la durata.

La terza prova è presentata nella forma di un sillogismo: l’anima si muove attraverso un movimento essenziale; ciò che si muove per essenza non è corruttibile; dunque l’anima è incorruttibile. La discussione dell’argomento continua nel capitolo successivo dove, come in Prisciano, vengono esaminati i movimenti di cui è questione nelle *Leggi* X, 893 B 6 - 894 C 9, letti alla luce dello schema aristotelico delle *Categorie*. Questa parte corrisponde alla parte finale del resoconto di Prisciano. In ambedue i testi, latino e arabo, si tratta di esaminare in che modo i tipi di movimento distinti nelle *Leggi* siano applicabili all’anima, ma è solo nel passo *apud* Miskawayh che le *Leggi* sono citate esplicitamente: un altro indizio del fatto che Miskawayh ha avuto accesso al *Monobiblon* di Proclo indipendentemente dalle *Solutiones* di Prisciano. Segue, nel *Fawz*, un’esposizione della dottrina platonica dell’eternità e del tempo e della differenza tra realtà temporali e realtà eterne, la cui ispirazione originale è naturalmente il *Timeo* (27 D 5 - 28 A 1 e 37 D - 38 B) e che, come ha osservato Westerink, non doveva fare parte della monografia di Proclo.<sup>74</sup> Si può aggiungere anche la fonte più verosimile: il *Liber de Causis*, con la sua gerarchia di gradi dell’essere comparati con l’eternità e con il tempo.<sup>75</sup>

### 5. Conclusione

Un breve testo di Proclo sulle prove platoniche dell’immortalità dell’anima, perduto nella sua versione originale, è giunto sino a noi in due traduzioni: latina e araba. Proclo morì nel 485 d.C.; nei primi decenni del secolo successivo, Prisciano Lido portò con sé il *Monobiblon* durante il suo soggiorno a Ctesifonte e se ne servì nelle risposte alle questioni sollevate dall’imperatore Cosroe. Lo scritto di Prisciano fu tradotto in latino nel IX secolo. Nel X secolo, il *Monobiblon* fu utilizzato da Miskawayh nel *Kitāb al-fawz al-asġar*. Per il momento non è possibile dire se Miskawayh ebbe accesso al *Monobiblon* di Proclo come scritto indipendente o se trovò le tre prove già incluse in un repertorio dossografico, ma il confronto fra le *Solutiones* e il *Fawz* suggerisce almeno un dato, minore ma praticamente certo: le due traduzioni, latina e araba, sono indipendenti.

La storia dello scritto di Proclo sulle prove platoniche dell’immortalità dell’anima è un caso particolarmente interessante della storia più ampia della circolazione dei testi filosofici fra la tarda

<sup>74</sup> Westerink, “Proclus on Plato’s Three Proofs of Immortality”, p. 306, nota che questo passo “apart from the fact that Proclus usually takes such fundamental notions for granted, goes astray where it identifies soul with real existence and its motion with eternity”.

<sup>75</sup> Cf. C. D’Ancona, “Esse quod est supra eternitatem. 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 Âge* 59 (1992), pp. 41-62.

antichità e il Medioevo, cioè di quella “comunità epistemica” mediterranea della quale parla Gerhard Endress per descrivere l’acquisizione della scienza dimostrativa nell’intellettualità arabo-islamica.<sup>76</sup>

La prospettiva nella quale Miskawayh utilizza la monografia di Proclo è quella ereditata da al-Kindī (m. 870 ca.), filosofo e scienziato enciclopedico convinto della possibilità di conciliare la filosofia e il Corano. Sulla scorta della tradizione della tarda antichità, al-Kindī ha trasmesso ai letterati dell’Oriente musulmano l’idea della reciproca coerenza dei sistemi di pensiero di Platone e Aristotele e, insieme, della loro piena conciliabilità con la religione islamica.<sup>77</sup> La questione dell’immortalità è una dottrina che si pone all’incrocio tra la religione rivelata e la scienza: enunciata in un contesto religioso essa è oggetto di fede, ma in un contesto scientifico può essere verificata o falsificata, e solo il metodo dimostrativo può farlo. Miskawayh, nella sua indagine intorno all’anima umana e al suo destino, ha tentato di evitare la contrapposizione tra la scienza e il Corano, unendo idee platoniche ad elementi aristotelici:<sup>78</sup> ha fatto ricorso alla monografia di Proclo proprio per dotarsi delle prove scientifiche delle quali aveva bisogno per fornire la dimostrazione di una verità creduta per fede. La storia della duplice sopravvivenza del *Monobiblon*, latina e araba, testimonia che il lavoro dei traduttori ha creato un comune sistema di riferimento, sostenuto dalla tradizione di insegnamento praticata nelle scuole filosofiche della tarda antichità.

---

<sup>76</sup> G. Endress, “La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell’Islam medievale”, in C. D’Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. xxiii-lii.

<sup>77</sup> Cf. 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, Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, pp. 237-57.

<sup>78</sup> Lo stesso metodo è seguito da Miskawayh nella sua opera più celebre, il *Ṭahdīb al-ablāq* (*Riforma dei costumi*); *Ṭahdīb al-ablāq li-Abi ‘Alī Aḥmad ibn Miskawayh*, ed. Q. Zurayk, al-Ġāmi‘a al-Amirikyya, Beirut 1966; trad. inglese: C.K. Zurayk, *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Muhammad Miskawayh Ṭahdīb al-ablāq*, American University of Beirut Centennial Publications, Beirut 1968; trad. francese: *Traité d’Éthique (Ṭahdīb al-ablāq wa taḥīr al-‘arāq)*, traduction française avec introduction et notes par M. Arkoun, Institut Français de Damas, Damas 1969 (rist. Vrin, Paris 2010). Cf. R. Walzer, “Some Aspects of Miskawaih’s *Ṭahdīb al-ablāq*”, in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1963<sup>2</sup> (*Oriental Studies*, 1), pp. 220-35.