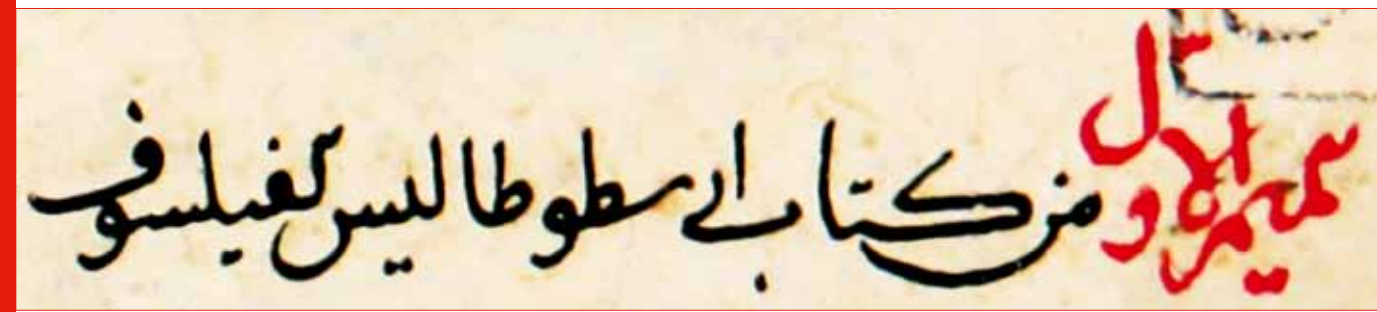
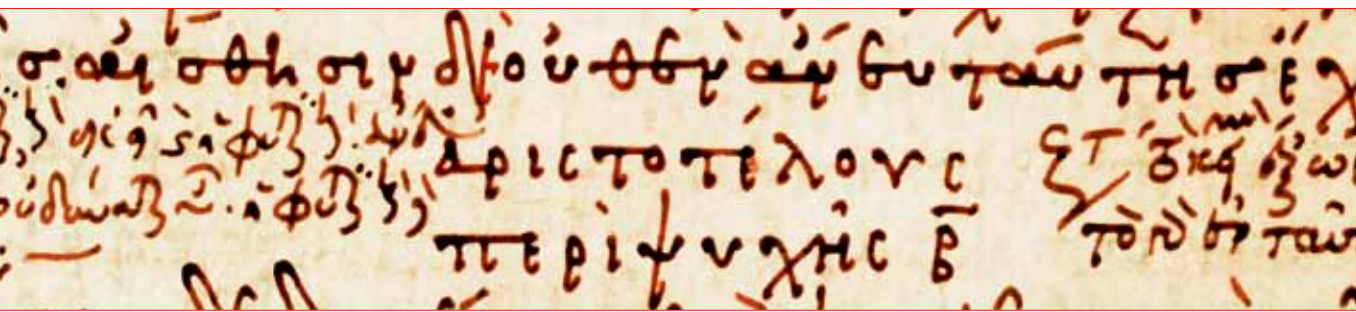


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

2

---

2012

# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

2

---

2012



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 (†), 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

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

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

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* 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

2  
—  
2012



Alain-Philippe Segonds (1942-2011)

## Table of Contents

Henri Dominique Saffrey <i>Prologue</i> .....	p. VII
Concetta Luna <i>La philologie comme science de l'esprit: la contribution d'Alain Segonds à la critique textuelle</i> .....	» 1
Richard Goulet <i>Mais qui était donc le gendre de la sœur de Priscus? Enquête sur les philosophes d'Athènes au IV<sup>e</sup> siècle après J.-Chr.</i> .....	» 33
Lorenzo Ferroni <i>Due note a Plotino: Enneadi IV 7[2], 8<sup>2</sup> e V 9[5], 12</i> .....	» 79
Riccardo Chiaradonna <i>Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide</i> .....	» 87
Lucrezia Iris Martone <i>La struttura del De Anima di Giamblico</i> .....	» 99
Marco Zambon <i>"A servizio della verità": Didimo il Cieco 'lettore' di Aristotele</i> .....	» 129
Filippo Ronconi <i>Le corpus aristotélicien du Paris. gr. 1853 et les cercles érudits à Byzance. Un cas controversé</i> .....	» 201
Henri Hugonnard-Roche <i>Le commentaire syriaque de Probus sur l'Isagoge de Porphyre. Une étude préliminaire</i> .....	» 227
Carmela Baffioni <i>Il manoscritto Ambrosiano arabo "ε 105 sup." e la trasmissione delle opere di logica greca in arabo</i> .....	» 245
Marco Di Branco <i>Un'istituzione sasanide? Il Bayt al-ḥikma e il movimento di traduzione</i> .....	» 255
Gerhard Endress <i>Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism</i> .....	» 265

Cristina D'Ancona <i>Le traité de Plotin Sur les trois substances qui sont des principes dans le corpus néoplatonicien arabe</i> .....	» 281
Cecilia Martini Bonadeo <i>Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba</i> .....	» 303
Mauro Zonta <i>'Sostanza', 'essenza' e 'quiddità' nelle diverse lingue delle letterature filosofiche medievali: una proposta di comparazione storico-linguistica</i> .....	» 321
Meryem Sebti <i>La question de l'authenticité de l'Épître des états de l'âme (Risāla fi aḥwāl al-nafs) d'Avicenne</i> .....	» 331
Elisa Coda <i>Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the De Caelo</i> .....	» 355
Angela Guidi <i>Un néophyte entre l'Italie et la France au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle: la Réponse de Ludovico Carretto à un talmudiste (ms. Paris BnF hébr. 753, ff. 1r-19v)</i> .....	» 373
Patrizia Marzillo <i>Attempt of a New Etymology for the Orphic Divinity Phanes</i> .....	» 389
Index of Manuscripts .....	» 401
Index of Ancient and Medieval Names .....	» 403
Index of Modern Names .....	» 409

## Prologue

Avant d'écrire ce prologue, j'ai relu la liste impressionnante des articles de vous tous qui avez voulu contribuer à ce volume d'hommage en l'honneur d'Alain Segonds. Je vous connais personnellement presque tous, car Alain m'a souvent parlé de vous et de vos travaux. Alain avait le génie de l'amitié. Pour lui l'amitié signifiait, en plus du contact personnel, une communion de projets et de travail en vue d'une publication hautement qualifiée dans la tradition de l'Humanisme. Précisément, cette communion impliquait que l'on devait traiter les auteurs comme des hommes de leur temps, mais aussi que l'on devait considérer les savants d'aujourd'hui comme des personnes qui aiment ce qu'elles se proposent de faire. C'est de cette façon qu'Alain gardait dans son esprit et dans son cœur chacun de nous et avait pour le sujet de nos travaux la plus noble ambition. C'est pourquoi, rendre hommage à Alain Segonds, c'est faire monter vers lui un grave élan de reconnaissance et d'admiration.

Faire la connaissance d'Alain Segonds a été pour chacun de nous une expérience unique et définitive. Pour ma part, j'ai connu Alain en 1963 lorsqu'il est venu s'asseoir à côté de moi au cours du Père Festugière à l'École Pratique des Hautes Études chaque jeudi matin. Il avait 21 ans, j'en avais 42. Cette année-là, Festugière expliquait des textes choisis dans les livres II et III du *Commentaire* de Proclus sur le *Timée* de Platon, qu'il devait publier en 1966-1968. Les cours de Festugière n'étaient pas des monologues magistraux, mais des conversations scientifiques où les étudiants étaient appelés à jouer leur rôle, fût-il modeste. Ouvrez le tome I. Dans l'Introduction, p. 10, n. 1, vous apprenez que c'est Segonds, dont "la curiosité est infatigable", qui a signalé au Père Festugière qu'il y a, dans un volume de Galien publié dans le *Corpus Medicorum Graecorum*, un long passage de la fin du *Timée*, qui a été traduit en arabe par Hunayn ibn Ishāq avec le commentaire de Proclus, preuve que ce commentaire, incomplet dans la tradition grecque, était complet à l'origine. Le texte arabe, traduit en français par Georges Vajda avec l'aide de Segonds, est publié en Appendice à la fin du tome V, p. 241-248. Mais, toujours dans le tome I, tournez la page, p. 12, vous trouvez une "Note de M. A. Segonds" sur les fragments du commentaire traduits en latin par Guillaume de Moerbeke, et puis allez à la page 113, à la note 2 où vous lisez: "Je dois à mon étudiant M. Segonds un texte relatif à la même doctrine" (que le couchant est le lieu des démons malfaisants) tiré de Lactance.

Ce n'est pas tout. Car dans la préface de ce tome V, Festugière annonce: "C'est à M. Segonds qu'est dû l'Index, qui porte sur les cinq livres du *Commentaire*". En effet, p. 249-277, presque trente pages, se développe l'Index qui comporte quatre parties: I. *Index auctorum*, II. *Index nominum*, III. *Index verborum*, et IV. Liste des passages corrigés ou discutés. C'est cette dernière partie qui est la plus importante. Pour confectionner cette liste, Alain a relu toute la traduction du *Commentaire* en relevant dans les notes de bas de page les passages corrigés ou discutés par Festugière. Festugière était un maître en philologie grecque, à son tour Segonds est devenu lui aussi un expert incomparable en philologie grecque à l'école de Festugière. Pour le *Commentaire sur le Timée*, j'ai calculé le nombre de cas relevés par Segonds, il s'élève à 358. Et Segonds a fait le même travail pour la traduction du *Commentaire sur la République*, le nombre de cas examinés par lui est de 301. Au total environ 660 cas difficiles qui apprenaient chaque fois une particularité de la langue grecque et singulièrement de la langue de Proclus. Ce genre d'étude sera la méthode d'Alain jusqu'à la fin de sa vie, il n'y a qu'à rappeler la manière dont il a étudié les conjectures de mon ami L. G. Westerink dans le *Commentaire sur le Parménide* aux pages CCXXII-CCLVI du tome III/1. Avec Concetta Luna, il déclare (p. CCXXIV, n. 2): "La seule chose qui compte en critique textuelle, c'est que chaque intervention puisse être recon-



nue clairement et exactement, et attribuée sans ambiguïté à son auteur”. Pour terminer avec le Père Festugière, après la conférence du jeudi, nous déambulions dans Paris, entre la Sorbonne et l’École Normale Supérieure où Festugière allait consulter les livres qu’il ne possédait pas lui-même, et j’ai été le témoin des échanges que Segonds et lui avaient constamment entre eux.

Le motif principal que j’ai toujours reconnu chez Alain Segonds était cette sorte de pressentiment intérieur qui animait Jean Kepler au début de sa vie lorsqu’il écrivait: “Cet homme est né avec pour destin d’employer le plus clair de son temps à des choses difficiles, devant lesquelles les autres reculent”. Et la résolution qu’il a tenue tout au long de sa vie peut s’exprimer par le vers de Virgile cité par Pétrarque: “*Labor omnia vincit improbus*, Un travail acharné vient à bout de tout”. J’ai vu Alain sans cesse au travail, face aux problèmes difficiles, les plus difficiles, pour en trouver la solution, même si d’autres avaient déjà abandonné. Nous avions l’habitude de travailler ensemble une après-midi par semaine, et nous échangeions les publications parvenues dans la semaine. Tant que j’ai vécu au Saulchoir d’Étiolles, Alain venait par le train avec une régularité sans faille et nous discussions ensemble les problèmes posés par la *Théologie platonicienne* de Proclus dont j’élaborais l’édition avec L. G. Westerink. À partir de 1972, lorsque j’ai été assigné au couvent Saint-Jacques à Paris, les contacts étaient plus faciles, et ensemble nous avons composé les monographies qui forment les introductions aux différents volumes. En particulier, je me souviens du travail approfondi que l’on peut lire dans le tome III sur la doctrine des hénades divines, dans lequel il fallait établir le texte du *Commentaire sur le Parménide* dont je lisais la version latine de Moerbeke, à l’aide d’une petite loupe, dans le manuscrit de Nicolas de Cues dont j’avais un microfilm, et Alain prenait note des variantes dans les marges de l’édition Cousin. Segonds était le réviseur désigné par l’Association Guillaume Budé et il a joué son rôle avec autorité. Alain a été le premier lecteur de presque tous les articles que j’ai composés en marge de l’édition de la *Théologie platonicienne*, et qui sont rassemblés dans les deux tomes de *Le Néoplatonisme après Plotin*, comme on peut le voir dans les remerciements qui lui sont chaque fois adressés.

J’ai dit que Segonds voulait s’attaquer aux domaines difficiles des sciences humaines, il le fit en deux directions: à la suite du Père Festugière, il continua à étudier la philosophie religieuse de l’Antiquité tardive et dans le prolongement des séminaires d’Alexandre Koyré, de René Taton et de Pierre Costabel, il entreprit une étude approfondie de l’histoire de l’astronomie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Pour lui, une étude approfondie consistait à établir et traduire les textes originaux. En 1970, il traduisait deux traités, l’un de Copernic et l’autre de Rheticus, dans *Introductions à l’astronomie de Copernic*, et en 1973, on célébrait le troisième centenaire de la naissance de Copernic, ce fut l’occasion pour Alain Segonds, avec Jean-Pierre Verdet, Michel Lerner et Henri Hugonnard-Roche, d’envisager le projet d’une traduction française des œuvres de Copernic. En 1982, ils produisirent l’édition critique, la traduction et le commentaire de la *Narratio prima* par Georg Joachim Rheticus, qui forme le volume 20 des *Studia Copernicana*. Deux ans plus tard, en 1984, Alain traduisait et commentait Jean Kepler, *Le secret du monde* (*Mysterium cosmographicum*). Mais au milieu de tous ces travaux, en 1978, la naissance d’un garçon était arrivée dans la famille Segonds et les parents décidèrent d’appeler cet enfant Nicolas, en souvenir de Copernic. Ce trait montre encore un autre aspect du caractère d’Alain qui ne séparait pas sa vie familiale de sa vie scientifique. De sa vie familiale, Alain avait aussi hérité d’une admiration sans borne pour son Père que, lui et ses enfants, appelaient Papa Jean; il travaillait dans un groupe spécialisé dans l’assurance santé des exploitants agricoles, évidemment avec un impact social impliquant, dans l’accomplissement parfait de la vie professionnelle, un respect et un amour des autres qu’il avait communiqués à Alain.

Alain se montra le digne successeur du Père Festugière en éditant le *Commentaire* de Proclus sur le *Premier Alcibiade*, en le traduisant pour la première fois en français et en le munissant d’une abondante annotation à la manière du Père Festugière; ensuite, lorsqu’il fut associé, en 1988, à la

direction de la Société d'édition Les Belles Lettres, en assurant la progression des publications des textes néoplatoniciens dans la Collection Guillaume Budé. Il édita ou traduisit, avec le Père des Places l'*Histoire de la philosophie* de Porphyre, avec Luc Brisson, la *Vie de Pythagore* de Jamblique, avec L. G. Westerink et J. Combès, le *Commentaire* de Damascius sur le *Parménide*, avec moi-même, le *Proclus* de Marinus, et enfin, avec Concetta Luna, le *Commentaire* de Proclus sur le *Parménide*. Et il pouvait légitimement déclarer dans le tome III/1 du *Commentaire sur le Parménide*: "Lorsque [cette édition] sera achevée, la Collection Budé aura donné à la communauté scientifique les deux plus importants commentaires venus de l'Antiquité sur le *Parménide* de Platon". Ce vœu sera tenu par Concetta. Une nouvelle édition sera également achevée du *De Mysteriis* de Jamblique, si bien que le programme de remettre en circulation les documents majeurs pour l'histoire du sentiment religieux dans l'Antiquité tardive, sera accompli. Les grandes lignes de cette histoire avaient été tracées par le Père Festugière et les textes fondamentaux en ont été publiés dans la Collection Guillaume Budé, d'abord par lui-même et A. D. Nock en ce qui concerne *Hermès Trismégiste*, et ensuite par Segonds en ce qui concerne le *Commentaire* de Proclus sur *l'Alcibiade*, par Westerink et Saffrey en ce qui concerne la *Théologie platonicienne* de Proclus, par Westerink et Combès en ce qui concerne le *Traité des Premiers Principes* et le *Commentaire sur le Parménide* par Damascius, et par Luna et Segonds en ce qui concerne le *Commentaire* de Proclus sur le *Parménide*. Ayant été partie prenante de ce grand projet, je peux témoigner que, derrière chacune de ces dernières publications, il y a eu, directement ou indirectement, l'activité et la force d'Alain Segonds. Qui veut mesurer l'étendue de son savoir et la qualité de son érudition doit lire les *Notes complémentaires* de ses éditions de Proclus ou les articles qu'il a composés pour le *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, qui désire admirer la clarté de son esprit aille voir les post-faces qu'il a rédigées pour les publications de la collection "Aux sources de la tradition" sous le pseudonyme Alain Verse. Parlant des heurs et des malheurs du latin dans le monde moderne, le savant américain Anthony Grafton (*Worlds made by Words*, p. 150) fait une allusion à la société d'édition Les Belles Lettres, la qualifiant "The heroic French publishing house Les Belles Lettres". Et ce qui est vrai du latin, l'est plus encore du grec. La dernière des entreprises héroïques des Belles Lettres, et non la moindre, est certainement annoncée dans le Catalogue qu'Alain a intitulé: *La Bibliothèque de l'Humanisme aux Belles Lettres*. Cinq collections y sont présentées: (1) Classiques de l'Humanisme, (2) Bibliothèque italienne, (3) Œuvres de Giordano Bruno, (4) Miroir des Humanistes et (5) Science et Humanisme, à quoi il faut encore ajouter la Collection L'Âne d'or, qui réunit les monographies scientifiques qu'Alain voulait diffuser. Les entreprises conduites par Alain et ceux dont il avait su s'entourer, ont le caractère d'un véritable humanisme dans l'ancienne tradition de Pierre de Nolhac.

L'établissement et le commentaire des textes anciens, que ce soit ceux du Néoplatonisme ou ceux des savants de la Révolution Copernicienne, a été toute sa vie durant le travail, mené avec une application soutenue, d'Alain Segonds. Tout le monde s'accorde pour dire que c'est, dans ces domaines, le travail le plus utile et le plus difficile. J'avais donc raison de dire qu'Alain était né pour affronter les tâches difficiles, les plus difficiles. En ce sens, on peut dire que sa vie a été héroïque. Mais il y a des héros froids et hautains. Alain a été tout le contraire, et le jour de ses obsèques son ami Nuccio Ordine pouvait dire: "Tu m'as enseigné la générosité pure dans un monde livré aux égoïsmes, tu m'as enseigné la passion gratuite dans un monde privé de passions, tu m'as enseigné la force des valeurs morales dans un monde dépourvu de morale, tu m'as enseigné la simplicité authentique dans un monde gonflé d'arrogance". En continuant à travailler dans cet esprit, nous resterons fidèle à ce message exemplaire.

*Henri Dominique Saffrey*



# *La philologie comme science de l'esprit: la contribution d'Alain Segonds à la critique textuelle \**

Concetta Luna

per sapienza in terra fue  
di cherubica luce uno splendore.  
Dante, *Par.* XI 38-39

Le titre du présent article fait allusion à l'étude célèbre de Giorgio Pasquali, "Paleografia quale scienza dello spirito",<sup>1</sup> dans laquelle le grand philologue italien, très admiré par Alain Segonds,<sup>2</sup> opposait une paléographie capable d'interpréter les données matérielles en vue d'une connaissance plus approfondie des textes et des époques à une paléographie comme pur et simple examen de ces objets matériels que sont les manuscrits. Je crois que cette distinction est aussi valable dans le domaine de la philologie pour distinguer une pure habileté technique de l'étude rigoureuse et approfondie des textes afin de parvenir à leur restauration et à leur pleine compréhension.

Une telle vision de la philologie a caractérisé la personnalité intellectuelle d'Alain Segonds dont je voudrais présenter ici l'œuvre philologique. Dans son "Liminaire" qui introduit le volume *Proclus et la Théologie platonicienne* publié pour célébrer l'achèvement de l'édition de la *Théologie platonicienne*,<sup>3</sup> il souligne:

cette union intime d'une édition critique de la plus haute qualité et d'une vive attention portée à l'intérêt philosophique du texte<sup>4</sup>

---

\* Je remercie Michel Lerner qui a bien voulu lire et corriger cet article et m'a permis d'utiliser du matériel inédit concernant l'édition du *De Revolutionibus orbium caelestium* de Nicolas Copernic (cf. *infra*, p. 23-7).

<sup>1</sup> Dans *Nuova Antologia*, mai-juin 1931, p. 342-54 (repris dans G. Pasquali, *Pagine stravaganti di un filologo*, a cura di C.F. Russo, Le Lettere, Firenze 1994, t. I, p. 103-17).

<sup>2</sup> Il rappelait souvent que Pasquali avait publié son édition exemplaire de l'*In Cratylum* de Proclus en 1908, lorsqu'il n'avait que vingt-trois ans. En 1908, la philologie 'proclienne' avait produit les éditions de l'*In Rempublicam* par W. Kroll (1899, 1901) et de l'*In Timaeum* par E. Diehl (1903-1906). L'édition de l'*Hypotyposis* par C. Manitius paraît aussitôt après, en 1909; les quatre éditions sont publiées dans la collection de la *Bibliotheca Teubneriana*. À l'époque, les autres éditions de Proclus, à savoir l'*In Parmenidem* par V. Cousin (Durand, Paris 1864) et l'*In Euclidem* par G. Friedlein (Teubner, Leipzig 1873), sont des mauvaises éditions réalisées sans aucune connaissance de la méthode philologique. On trouvera la liste complète des éditions de tous les ouvrages de Proclus dans C. Luna et A.-Ph. Segonds, notice "Proclus de Lycie", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, V b, p. 1546-657.

<sup>3</sup> *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, édités par A.-Ph. Segonds - C. Steel, Leuven U. P. - Les Belles Lettres, Leuven - Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf - Mansion Centre, Series I, XXVI), p. ix-xxvi.

<sup>4</sup> Ce jugement (p. xv) concerne l'édition des *Éléments de théologie* de Proclus par E.R. Dodds, Clarendon, Oxford 1933, 1963<sup>2</sup>.

et met en garde contre une philologie qui serait tentée d'oublier la nature et le contenu des textes sur lesquels elle travaille:

ce travail d'édition, pour obéir à la philologie la plus rigoureuse, ne doit ni ne peut réellement se faire à l'écart de la philosophie, car le questionnement de ces textes est proprement philosophique, et s'ils doivent conserver une place dans la culture, c'est en tant que textes philosophiques. Le nier ou l'oublier serait commettre une erreur.<sup>5</sup>

C'est justement une telle vision 'spirituelle' de la philologie qui a permis à Alain Segonds d'embrasser des domaines très différents tels que les textes néoplatoniciens<sup>6</sup> et les textes astronomiques des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles.<sup>7</sup> L'unité des deux domaines qui constituaient, pour ainsi dire, les deux volets inséparables de son intellect, explique son activité ecdotique qui s'est exercée sur des textes fort différents, ce qui lui a permis d'aborder des typologies d'édition critique très variées allant de la tradition textuelle classique à la tradition textuelle à autographe conservé.<sup>8</sup> Dans le présent article, je vais donc passer en revue les éditions critiques qu'il a données en essayant d'en faire ressortir les notions-clé et les problèmes les plus significatifs.<sup>9</sup>

### 1. Textes grecs

Les textes grecs édités par Alain Segonds sont tous des textes néoplatoniciens. Cela s'explique par la véritable passion qu'il nourrissait pour la philosophie de Platon et pour toute la tradition platonicienne. Parmi les auteurs néoplatoniciens, Proclus est sans aucun doute celui qu'il aimait le plus, amour hérité de son maître, le Père André Jean Festugière, et partagé avec le Père Henri Dominique Saffrey, avec qui il a travaillé pendant toute sa vie.<sup>10</sup>

#### *Proclus, In Alcibiadem: le problème des lemmes*

Le texte de l'*In Alcibiadem* de Proclus<sup>11</sup> est transmis par 48 manuscrits qui se répartissent en quatre groupes: (1) 26 manuscrits contenant le texte complet; (2) 8 manuscrits contenant un texte incomplet (= 1-72,8); (3) 12 manuscrits contenant un texte mixte, c'est-à-dire le texte incomplet complété ensuite à l'aide du texte complet;<sup>12</sup> (4) 3 manuscrits contenant des extraits.

<sup>5</sup> A.-Ph. Segonds, "Liminaire", p. XIX.

<sup>6</sup> H.D. Saffrey, "Alain-Philippe Segonds", *The International Journal of the Platonic Tradition* 5 (2011), p. 201-8.

<sup>7</sup> Voir les nécrologes écrits par M.-P. Lerner, "Hommage à Alain-Philippe Segonds (1942-2011)", *Galileana* 8 (2011), p. 269-73; Id., "Alain-Philippe Segonds (1942-2011)", *Journal for the History of Astronomy* 42 (2011), p. 542-3, ainsi que par S. Gattei, "Alain-Philippe Segonds, 1942-2011", *Isis* 102/4 (2011), p. 734-7.

<sup>8</sup> Gattei, "Alain-Philippe Segonds, 1942-2011", p. 736, parle à juste titre de recherche philologique de la vérité: "Segonds understood the history of science or philosophy as literature – that is, as based (mainly) on written texts. Hence his philological search for truth – the need he felt for reliable editions and annotated translations to provide the solid bedrock on which historical reconstructions can be based".

<sup>9</sup> Je ne prendrai pas ici en considération les innombrables révisions d'éditions critiques faites par Alain Segonds. On en trouvera une liste dans S. Gattei, "Alain-Philippe Segonds: bibliographie", dans C. Noiroi - N. Ordine (éd.), *Omnia in uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Les Belles Lettres, Paris 2012, p. XIII-XXIV.

<sup>10</sup> Voir le nécrologe écrit par le Père Saffrey, cité *supra*, note 6.

<sup>11</sup> Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, I-II, Les Belles Lettres, Paris 1985-1986 (Collection des Universités de France).

<sup>12</sup> Le manuscrit *Laur. Plut.* 85, 8 est commun aux groupes (2) et (3) parce que le texte incomplet est d'une main

Tous les manuscrits du premier groupe et, pour la fin, du troisième groupe remontent à une source unique, le *Neapolitanus* III. E. 17 (gr. 339) fin XIII<sup>e</sup> - début XIV<sup>e</sup> siècle (sigle: N). Les 8 manuscrits du deuxième groupe remontent à une source perdue indépendante de N. Parmi eux, les plus anciens sont le *Marc. gr.* 190 (M), XIV<sup>e</sup> siècle, et le *Laur. Plut.* 85, 8 (R), A. D. 1489. Les deux familles sont très proches l'une de l'autre, et leur indépendance n'est prouvée que par quelques fautes de N absentes dans les manuscrits de la seconde famille. Les lacunes présentes dans N impliquent que son modèle était ici et là sérieusement endommagé; la qualité du texte transmis est donc, dans l'ensemble, médiocre, ce qui laisse beaucoup de place à la conjecture.

Lorsqu'Alain Segonds entreprend l'édition du commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*, cet ouvrage avait déjà été édité par Leendert G. Westerink.<sup>13</sup> La nouvelle édition qui, à première vue, pourrait sembler superflue étant donné l'excellente qualité de l'édition Westerink, marque en réalité un progrès certain par rapport à cette dernière. Premièrement, dans son compte rendu de l'édition Westerink,<sup>14</sup> E.R. Dodds avait remarqué l'existence de divergences entre le texte des lemmes et celui des citations de Proclus: alors que le texte de Platon cité par Proclus reflète la tradition BC,<sup>15</sup> le texte des lemmes reflète plutôt la tradition TW.<sup>16</sup> Dodds avait déjà vu la solution: les lemmes ne sont pas d'origine, mais ils ont été ajoutés par la suite sur la base d'un manuscrit apparenté soit à T, soit à W.<sup>17</sup> Puisque les leçons de W ne sont pas citées systématiquement dans l'apparat critique de l'édition Burnet, Dodds n'avait pu démontrer son hypothèse. Le mérite d'avoir éclairci définitivement la question revient à A. Carlini qui a établi que le texte originnaire des lemmes dans N est perdu, car les lemmes sont tirés du manuscrit W de Platon.<sup>18</sup> À la suite de ce résultat, les lemmes ont été supprimés dans l'édition Segonds, puisqu'ils ne peuvent aucunement refléter l'état du texte tel que transmis dans la

---

différente de celle qui a copié le supplément.

<sup>13</sup> Proclus Diadochus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices by L.G. Westerink, North-Holland, Amsterdam 1954.

<sup>14</sup> Cf. E.R. Dodds, compte rendu de l'édition Westerink, *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato* (Amsterdam 1954), *Gnomon* 27 (1955), p. 164-7.

<sup>15</sup> B = *Bodleianus Clarkianus* 39 (A. D. 895); C = *Tubingensis Crusianus* Mb 14 (XI<sup>e</sup> siècle, voir *infra* p. 32).

<sup>16</sup> T = *Marc. App. gr.* IV 1 (seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle); W = *Vindobonensis Suppl. gr.* 7 (seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle). Ces mêmes manuscrits contiennent le *Parménide* où la famille BC s'enrichit d'un nouveau témoin, le manuscrit D = *Marc. gr.* 185 (XI<sup>e</sup> siècle).

<sup>17</sup> Cf. Dodds, compte rendu de l'édition Westerink (cf. *supra*, note 14), p. 166: "The most natural inference would be that the lemmata are not original but were added later from a manuscript related to T (or possibly to W, whose readings in this dialogue are insufficiently known)".

<sup>18</sup> Cf. A. Carlini, "I lemmi del commento di Proclo all'*Alcibiade I* e il codice W di Platone", *Studi classici e orientali* 10 (1961), p. 179-87. Dans cet article (p. 184-5), Carlini cite deux omissions dans les lemmes de N qui ne s'expliquent que par la mise en pages de W: 260.15 Westerink [= Plat., *Alc.* 111 B 3] et 331.17-18 [= Plat., *Alc.* 115 B 2-3]. Malgré ces deux preuves irréfutables de la dérivation des lemmes de N à partir de W, Carlini (*ibid.*, p. 185) exclut une dérivation directe des lemmes de N à partir de W sur la base du fait que les lemmes de N présentent des lacunes là où le texte de W est parfaitement lisible (par ex. Plat., *Alc.* 105 D 6 [= 157.15 Westerink]; *Alc.* 112 C 8-D 1 [= 270.3 Westerink]; *Alc.* 113 B 6 [= 282.20 Westerink]). Cette position est corrigée dans A. Carlini, "Da Bisanzio a Firenze. Platone letto, trascritto, commentato e tradotto nei secoli XIV e XV", *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 62 (1997), p. 131-43, en part. p. 135-7, où Carlini démontre une utilisation directe des manuscrits D et W de Platon par Pachymère et ses collaborateurs qui ont non seulement corrigé les deux manuscrits l'un sur l'autre, mais aussi utilisé W pour compléter et corriger les lemmes de l'*In Alc.* de Proclus. – Une situation tout à fait analogue s'est produite dans la tradition manuscrite de l'*In Parmenidem* où les lemmes du manuscrit A (= *Paris. gr.* 1810), copié lui aussi, comme le manuscrit N de l'*In Alc.*, par Georges Pachymère, sont tirés directement du manuscrit D de Platon. Mais, à la différence de l'*In Alc.*, dans l'*In Parm.*, la tradition authentique des lemmes est conservée par les autres manuscrits grecs primaires et par la traduction latine (cf. *infra*, p. 13-7).

tradition manuscrite du commentaire de Proclus.<sup>19</sup> Le témoignage des lemmes de Proclus doit donc disparaître de l'apparat critique des éditeurs de l'*Alcibiade*.

Deuxièmement, l'édition Segonds peut profiter d'un certain nombre de conjectures proposées après la parution de l'édition Westerink<sup>20</sup> par E.R. Dodds,<sup>21</sup> A.J. Festugière<sup>22</sup> et W. O'Neill,<sup>23</sup> ainsi que d'une nouvelle conjecture proposée par Westerink lui-même après la publication de son édition. Cette dernière, particulièrement intéressante, mérite que l'on s'y arrête brièvement. Le passage concerné est 129.23-25 où Proclus donne l'exégèse de la locution ὄρα δὴ (Plat., *Alc.* 104 E 1).

<sup>19</sup> Cf. Procl., *In Alc.*, Introduction, p. CXXV-CXXVIII. On ne comprend toutefois pas pourquoi les trois lemmes contenus dans la section 1-72.8 (Plat., *Alc.* 103 A 1-3 = 18.13 Segonds; *Alc.* 103 A 3-4 = 53.18 Segonds; *Alc.* 103 A 4-6 = 59.23 Segonds) pour laquelle on dispose de la seconde famille (MR), indépendante de N, ont été eux aussi supprimés au lieu d'être édités sur la base de la seconde famille. Pour cette portion du texte de l'*Alcibiade* (103 A 1-6), il n'y a qu'une seule variante qui oppose les deux familles BC vs TW, à savoir A 5 ἀνθρώπειον BC : ἀνθρώπινον TW; le manuscrit R de Proclus (f. 307r, l. 7 *ab imo*) porte ἀνθρώπινον comme N, alors que Proclus lit ἀνθρώπειον (73.15 Segonds). Cette divergence entre lemme et citation avait déjà été remarquée par Dodds, compte rendu de l'édition Westerink (cf. *supra*, note 14), p. 166. La convergence de R et N suscite quelques perplexités: si R et M sont indépendants de N dont les lemmes sont tirés du manuscrit W de Platon, on s'attendrait à ce que R et M portent la leçon de BC (= citation de Proclus).

<sup>20</sup> Comme le remarque Dodds dans son compte rendu (cf. *supra*, note 14), p. 165: "the task of *emendatio* is likely to be as difficult as that of *recensio* is easy".

<sup>21</sup> Les conjectures de Dodds sont proposées dans son compte rendu de l'édition Westerink (cf. *supra*, note 14), p. 165-6. Pour les conjectures accueillies dans le texte de l'édition Segonds ou simplement signalées dans l'apparat critique, cf. apparat critique *ad* 3.17, 9.4, 25.5, 38.20, 72.22, 91.22, 112.10, 202.6, 257.8, 258.7, 259.13, 299.20, 316.3, 327.1-2, 327.17. En suivant l'opinion de Dodds, *ibid.*, p. 166, Alain Segonds garde le texte transmis en 288.19 τοιαύτης au lieu de le corriger en τῆς αὐτῆς avec Westerink (sans mentionner la correction de Westerink), et il accepte la correction proposée par Westerink, mais non pas accueillie dans le texte, en 73.20 et 95.10. En revanche, en 246.3, où Westerink avait proposé de corriger τὴν παθητικὴν νόησιν en τὴν παθητικὴν οὔησιν, correction considérée comme nécessaire par Dodds (*ibid.*), Segonds n'accepte pas la correction et écrit une note pour expliquer, à juste titre pensons-nous, qu'il n'y a aucune raison de corriger le texte (p. 293, n. 8 [Notes complémentaires, p. 418]). Déjà W. O'Neill, *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary*, Martinus Nijhoff, The Hague 1965, p. 161, n. 451\*, avait cherché à défendre le texte transmis en donnant à νόησις un sens faible, mais les deux passages cités à l'appui (Procl., *In Alc.* 275.11 Segonds et *In Remp.* I, p. 235.18-19 Kroll) ne sont pas pertinents et ne sont pas repris dans la note de l'édition Segonds, qui ne mentionne pas non plus la correction de Dodds en 195.11 οὔτος au lieu de αὐτός. En 241.23 *μαιεύεται*, Dodds, *ibid.*, propose de lire *μαιεύσεται*, conjecture non mentionnée par Segonds qui propose *μαιεύσθαι*, bien plus probable: καὶ ὁ ἐλεγχομένος αὐτὸς ἐλέγχεσθαι δόξει παρ' ἑαυτοῦ καὶ ὁ *μαιεύόμενος* αὐτὸς ἑαυτὸν *μαιεύεται* (an *μαιεύσθαι* leg.?). Comme il est expliqué p. 290, n. 4, l'infinitif permet de préserver le parallélisme: ἐλέγχεσθαι δόξει ... *μαιεύσθαι* [*scil.* δόξει]. En 259.13, la conjecture attribuée à Dodds (*ἀνατρέχομεν* au lieu de *ἀνατρέχουμεν*) ne se trouve pas dans le compte rendu de Dodds, mais dans la note *ad loc.* de O'Neill, p. 170, n. 478\* (Dodds a relu la traduction de O'Neill et a proposé quelques corrections: voir la préface de O'Neill). Le passage est jugé corrompu par Westerink: † Οὔτω γὰρ ἂν ἐπὶ τὸ τεχνικώτερον ἀνατρέχουμεν, et il est corrigé par Segonds en reprenant la conjecture de Dodds signalée par O'Neill et en ajoutant une négation: Οὔτω γὰρ <οὐκ> ἂν ἐπὶ τὸ τεχνικώτερον ἀνατρέχομεν ("Sinon, nous <n>aurions <pas> eu recours au spécialiste"); peut-être serait-il préférable de déplacer la négation après ἂν pour ne pas briser la combinaison οὔτω γὰρ ἂν (cf. Procl., *In Remp.* I, p. 5.23, 67.6, 71.12 Kroll; *Theol. plat.* II 1, p. 14.5; III 2, p. 11.5 Saffrey - Westerink; *El. theol.* § 98, p. 88.10; § 122, p. 108.18 Dodds; *In Alc.*, 56.17, 140.21-22, 244.1 Segonds; *In Parm.* I 668.2 Luna - Segonds; *In Crat.* LXXXI, p. 38.11; CLXXVIII, p. 104.27 Pasquali; *In Tim.* I, p. 61.27, 75.18, 227.17, 248.20, 257.12 Diehl etc.; voir en part. *Theol. plat.* II 1, p. 9.6: οὔτω γὰρ ἂν οὐχ ἔν εἴη μόνον); dans sa note *ad loc.* (p. 303, n. 7 [Notes complémentaires, p. 426]), Segonds n'exclut pas que la corruption puisse être plus grave.

<sup>22</sup> Voir l'apparat critique *ad* 123.8, 180.26, 209.19, 232.11, 262.2, 262.10, 282.2-4, 283.21, 319.11. Les deux corrections en 180.26 ont été proposées dans l'article "Modes de composition des commentaires de Proclus", *Museum Helveticum* 20 (1963), p. 77-100 (repris dans A.J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971), p. 83 [p. 557], n. 7. Toutes les autres conjectures se trouvent dans les marges de l'exemplaire de l'édition Westerink ayant appartenu au Père Festugière.

<sup>23</sup> Les conjectures de W. O'Neill se trouvent dans sa traduction anglaise de l'*In Alc.* (cf. *supra*, note 21). Cf. apparat critique *ad* 89.19 (O'Neill, p. 59, n. 210), 305.7 (O'Neill, p. 200, n. 538); les deux conjectures ne sont pas accueillies dans le texte. Mais voir *infra*, note 30, pour un supplément de O'Neill attribué par erreur à Westerink. – On ajoutera maintenant une correction que nous avons proposée dans notre édition de l'*In Parm.* (cf. *infra*, note 59): *In Alc.* 306.11 au lieu de συνησθημένος lire συνησθημένου (Procl., *In Parm.*, éd. Luna - Segonds, t. II, p. 60, n. 3 [Notes complémentaires, p. 235]).

Dans son édition, Westerink se borne à signaler la corruption:

κατασκευάζει νῶ και λόγῳ χρῆσθαι † τῆς ἀκροάσεως και μόνον οὐκ ἐκεῖνον λέγοντος αὐτὸν ἰδῶν ἐν δυσι και διὰ τούτου τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τέλεον μένον †.

En faisant le compte rendu de l'édition Boese des *Tria opuscula* de Proclus,<sup>24</sup> Westerink trouve dans le passage *De prov.* § 35.16-17: *Te ipsum uidens, uerere*, accompagné de la note grecque ἐνδυθι, la clé du passage corrompu de l'*In Alc.* En effet, Moerbeke, embarrassé par le mot ἐνδυθι, l'a transcrit dans la marge<sup>25</sup> pour ensuite l'interpréter par *uerere* [= *crains!*]. Le texte proposé par Westerink est alors le suivant:

κατασκευάζει νῶ και λόγῳ χρῆσθαι <...> τῆς ἀκροάσεως και μόνον οὐκ ἐκεῖνο λέγον τὸ 'σαυτὸν ἰδῶν ἐνδυθι' και διὰ τούτου τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τελειοῦν.

Les deux passages de Proclus restituent donc la formule σαυτὸν ἰδῶν ἐνδυθι ("Ayant discerné ton vrai moi, revêts-t-en").<sup>26</sup> Comme le dit Westerink, "Neither the origin nor the meaning of the maxim is obvious".<sup>27</sup> Dans sa note *ad loc.*,<sup>28</sup> Alain Segonds traduit le passage du *De Prov.* où la mystérieuse maxime est présentée comme un oracle, aussitôt suivi par le bien plus célèbre Γῶθι σαυτόν. Aucune autre occurrence de cette maxime n'est attestée.<sup>29</sup> Le texte ainsi restauré par Westerink est repris par O'Neill qui comble la lacune signalée par Westerink (χρῆσθαι <...> τῆς ἀκροάσεως) en suppléant μετὰ: χρῆσθαι <μετὰ> τῆς ἀκροάσεως,<sup>30</sup> et corrige τέλεον μόνον (leçon de N) en τελειούμενον au lieu de τελειοῦν (correction de Westerink).<sup>31</sup> De ces

<sup>24</sup> *Procli Diadochi Opuscula, Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaaci Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, De Gruyter, Berlin 1960 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, I). L.G. Westerink, "Notes on the *Tria opuscula* of Proclus", *Mnemosyne* s. IV 15 (1962), p. 159-68 (repris dans L.G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakker, Amsterdam 1980, p. 73-82). – Les *Tria opuscula* de Proclus, perdus en grec, sont transmis par la traduction latine de Guillaume de Moerbeke. Le texte grec peut être en bonne partie récupéré grâce au plagiat qu'en a fait Isaac Sébastocrator, frère de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118), dans trois opuscules qui suivent pas à pas les trois opuscules de Proclus.

<sup>25</sup> Sur cette pratique de Moerbeke qui consiste à écrire dans la marge de son autographe les mots grecs qui lui faisaient difficulté dans l'attente de trouver une traduction adéquate, cf. C. Luna, "L'utilizzazione di una traduzione greco-latina medievale per la costituzione del testo greco: la traduzione di Guglielmo di Moerbeke del commento di Proclo *In Parmenidem*", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 20 (2009), p. 449-546, en part. p. 453-62 (sur les *marginalia* grecs de la traduction de l'*In Parm.* de Proclus, transmis dans l'*Ambrosianus* A 167 sup.); Ead., "Le *Vat. lat.* 4568, copie de l'autographe de Guillaume de Moerbeke (Proclus, *Tria opuscula*)", dans Noirot - Ordine (éd.), *Omnia in uno. Hommage à Alain Segonds*, p. 159-84.

<sup>26</sup> Cf. Westerink, "Notes on the *Tria opuscula*", p. 163-4 [*Texts and Studies in Neoplatonism*, p. 77-8].

<sup>27</sup> Cf. Westerink, "Notes on the *Tria opuscula*", p. 164 [*Texts and Studies in Neoplatonism*, p. 78].

<sup>28</sup> Cf. Procl., *In Alc.*, éd. Segonds, p. 107, n. 5 [Notes complémentaires, p. 200-1].

<sup>29</sup> Il est important de rappeler que le *TLG* ne donne pas le passage de l'*In Alc.* parce que l'édition utilisée est celle de Westerink, et non pas celle de Segonds. Quant au passage du *De Prov.*, il est absent du *TLG* parce qu'il n'est transmis que dans la traduction latine de Moerbeke.

<sup>30</sup> L'apparat de l'édition Segonds n'est pas exact sur ce point, car l'ensemble des interventions est attribué à Westerink, sans préciser que le supplément de μετὰ est dû à O'Neill. L'apparat signale aussi une nouvelle conjecture de Westerink qui ne se trouve pas dans le compte rendu de l'édition Boese: αὐ<ξάνον> τοῦ τελομένου au lieu de αὐτοῦ τέλεον μένον, conjecture qui rend sans doute mieux compte du texte transmis (τελομένου se serait corrompu en τέλεον μένον), mais qui n'améliore guère le sens du texte et n'est pas soutenue par des passages parallèles. C'est à bon droit, je pense, qu'elle n'a pas été accueillie dans le texte.

<sup>31</sup> O'Neill, *Proclus: Alcibiades I*, p. 85, n. 269.



deux nouvelles corrections de O'Neill, Segonds accepte la première, mais non pas la seconde.<sup>32</sup> Le passage ainsi corrigé est traduit: "Et <le> *Eh bien* (...)le [*scil.* Alcibiade] prépare à user de l'intellect et de la raison <en plus de> l'ouïe (c'est tout juste si cette parole ne veut pas dire: *Ayant discerné ton vrai moi, revêts-t-en*) et il cherche, par là, à assurer la perfection de sa disposition".

Troisièmement, la nouvelle édition peut donner un nom au copiste de N, identifié par D. Harlfinger avec Georges Pachymère. Une telle identification revêt une grande importance philologique, car on connaît maintenant les méthodes de travail de Pachymère toujours prêt à introduire des conjectures – le plus souvent médiocres – dans le texte de Proclus et à remanier les lemmes, comme il résulte de l'étude de la tradition manuscrite de l'*In Parmenidem* de Proclus.<sup>33</sup> À la lumière de l'identification du copiste de N, Segonds a pu découvrir dans les œuvres de Pachymère un certain nombre d'allusions à l'*In Alc.* de Proclus.<sup>34</sup>

Comme je viens de le dire, l'étude de la tradition manuscrite de l'*In Parm.* a permis de déceler certains traits caractéristiques de Pachymère en tant que copiste. Grâce à cette connaissance acquise après l'édition de l'*In Alc.*, on peut maintenant interpréter certaines données enregistrées dans l'apparat critique de l'*In Alc.*, en particulier ces doubles leçons de N dont l'une est écrite sur la ligne, alors que l'autre est écrite dans l'interligne, le plus souvent réduite aux seules lettres faisant la différence entre les deux leçons. Pachymère a en effet accoutumé d'écrire sa propre conjecture sur la ligne et d'enregistrer la leçon de son modèle dans l'interligne.<sup>35</sup> Tantôt la leçon d'origine est préférable à la conjecture, tantôt c'est l'inverse. Voici les cas signalés dans l'apparat critique de l'édition Segonds:<sup>36</sup>

146.7 συναρειν] συνορα̃ν (αι supra -ο-, εĩ supra -ã- add.) N.

146.10 τήν ψυχήν] τήν (ῆς s.l. add.) ψυχῆν (ῆς s.l. add.) N.

183.6 συμφοόμενον] τ' supra -ό- add. N, scil. σύμφυτον.

187.6 τελειότητος] τελειώσεως (ότητος s.l. add.) N.

205.15 ἔλαχεν] ἔλαβεν (χε supra -βε- add.) N.

226.11 τελειωτέρων] τελωτέρων (ειο supra -εω- add.) N.

230.15 ἐδίδαξε] ἐδίδασκε (ξε supra -σκε- add.) N.

231.13 ἀληθευτικῶς] ἀληθινῶς (θευτικῶς s.l. add.) N. — ἀληθινῶς est probablement une banalisation due à Pachymère. Les deux éditeurs de l'*In Alc.* ont raison de choisir la leçon interlinéaire.<sup>37</sup>

244.12 καταδεέστατον] καταδεέστερον (στατον supra -στερον add.) N. — Le contexte τὸ τῶν ἀλόγων καταδεέστατον a probablement amené Pachymère à interpréter τῶν ἀλόγων comme un génitif de comparaison au lieu d'un génitif partitif.

<sup>32</sup> O'Neill entend τελεούμενον comme un moyen: "perfecting", donc dans le même sens que τελειοῦν (Westerink). Bien que le verbe τελε(ι)ῶ puisse être utilisé au moyen avec une valeur active, l'*usus scribendi* de Proclus ne connaît pas cet usage: le participe τελειούμενος a toujours une valeur soit passive, soit réfléchie (cf. par ex. Procl., *In Alc.*, 8.21-22, 15.16, 32.2, 65.3-4, 110.7, 122.19, 154.14, 170.7 Segonds).

<sup>33</sup> Cf. *infra*, p. 15-6.

<sup>34</sup> Procl., *In Alc.*, Introduction, p. CXVII-CXVIII.

<sup>35</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. Luna - Segonds, t. III/1, p. LXXXIV-LXXXVI.

<sup>36</sup> La leçon figurant à gauche du crochet carré est celle accueillie dans le texte de l'édition Segonds.

<sup>37</sup> Bien que l'adverbe ἀληθευτικῶς ne soit attesté que chez Eustathe de Thessalonique (XII<sup>e</sup> siècle), *Commentarii ad Homeri Iliadem*, éd. M. van der Valk, Brill, Leiden, t. I (1971), p. 608.4; t. III (1979), p. 698.8; *Commentarii ad Homeri Odysseam*, éd. G. Stallbaum, Weigel, Leipzig 1825 (réimpr. Olms, Hildesheim 1970), t. I, p. 430.5, l'adjectif ἀληθευτικός est utilisé déjà par Aristote, *Eth. Nic.* IV 3, 1124 b 30; IV 7, 1127 a 24, 30, 32-33, b 32. On le trouve chez Syr., *In Metaph.*, p. 73.24 Kroll (*CAG* VI); chez Hermias, *In Phaedrum*, p. 250.2 Couvreur; chez Hiérocl., *In Carmen aureum*, II 5, p. 16.2 Koehler, et chez Procl., *In Remp.* I, p. 33.17, 37.1, 41.8, 41.18, 19 Kroll.

300.15 κατατετριμμένα] κατατετριμμένα (τρημένα supra -τριμμένα) N. — S'agissant d'une citation tirée du lemme (113 E 8), Pachymère a aisément corrigé la faute d'iotacisme.

*Porphyre, De Abstinencia: critique conjecturale et tradition indirecte*

Cette édition<sup>38</sup> se caractérise par deux traits principaux: la place considérable qu'elle fait à la conjecture en tant qu'édition fondée sur un seul manuscrit; l'importance de la tradition indirecte. En ce qui concerne le premier point, la reconstruction de la tradition manuscrite a subi des modifications importantes au cours de l'édition (entre les tomes I-II d'une part et le tome III de l'autre). En effet, dans l'introduction du tome I, l'éditeur (J. Bouffartigue) suit le classement des manuscrits déjà proposé par H.-R. Schwyzer dans la préface de son édition des fragments de Chérémon conservés au livre IV du *De Abstinencia*:<sup>39</sup> les manuscrits sont divisés en deux familles, dont l'une est issue du *Vat. gr.* 325 (V), du XIV<sup>e</sup> siècle, et comprend 6 manuscrits descendant de V, et l'autre, d'un manuscrit perdu Ψ (9 manuscrits dont le plus ancien est le *Monac. gr.* 461, daté du XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle [G<sup>a</sup>]); les deux familles remontent à un archétype unique dont le texte était assez corrompu. Selon Schwyzer, l'indépendance des deux familles serait démontrée par le fait que le texte très corrompu de G<sup>a</sup> ne peut s'expliquer à partir de V. En outre, la datation très rapprochée de V (XIV<sup>e</sup> s.) et de G<sup>a</sup> (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) rend difficile de penser que la famille Ψ ait pu à la fois dépendre de V et se constituer en famille parallèle. Autrement dit, l'hypothèse selon laquelle Ψ pourrait être une branche de la famille V caractérisée par de nombreuses fautes propres se heurterait au fait que le témoin le plus ancien de Ψ, à savoir G<sup>a</sup>, est chronologiquement trop proche de V pour imaginer que Ψ puisse dépendre de V. Le texte de la famille V est supérieur à celui de la famille Ψ qui, en plus des fautes communes, présente aussi des fautes supplémentaires. Malgré l'indépendance des deux familles, la très mauvaise qualité du texte transmis par la famille Ψ avait amené Schwyzer, suivi par Bouffartigue, à fonder l'édition des fragments de Chérémon sur le seul *Vat. gr.* 325. La position des éditeurs a changé dans le tome III (texte établi par Patillon - Segonds) à la suite de l'important compte rendu du tome I par Erich Lamberz<sup>40</sup> qui a mis en évidence la faiblesse de la reconstruction stemmatique de Schwyzer reprise

<sup>38</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, éd. J. Bouffartigue - M. Patillon - A.-Ph. Segonds, I-III, Les Belles Lettres, Paris 1977-1995 (Collection des Universités de France). Le texte du livre I (t. I, 1977, Introduction par J. Bouffartigue et M. Patillon) a été établi et traduit par J. Bouffartigue; le texte des livres II et III (t. II, 1979) a été établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon; le texte du livre IV (t. III, 1995) a été établi et traduit par M. Patillon et A. Segonds, avec le concours de L. Brisson.

<sup>39</sup> H.-R. Schwyzer, *Chairemon*, G. Harrassowitz, Leipzig 1932 (Klassisch-Philologische Studien, Heft 4), p. 17-21. Cette édition constitue la première tentative d'une *recensio* systématique de la tradition textuelle du *De Abstinencia*. Sur Chérémon, précepteur de Néron et auteur, entre autres, d'une *Histoire de l'Égypte*, cf. P.W. van der Horst, *Chairemon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. The Fragments collected and translated with explanatory notes, Brill, Leiden 1984 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 101), qui remplace l'édition Schwyzer. Pour les fragments tirés du *De Abstinencia* de Porphyre (*De Abst.* II 47 = fr. 22D van der Horst = fr. 11 Schwyzer; *De Abst.* IV 6-8 = fr. 10 van der Horst = fr. 10 Schwyzer; *De Abst.* IV 9 = fr. 21D van der Horst = fr. 9 Schwyzer), van der Horst utilise l'édition Bouffartigue - Patillon déjà parue pour II 47, en préparation pour IV 6-9 (cf. van der Horst, fr. 10, n. 1 [p. 56] et fr. 21D, n. 3 [p. 70]). Or, le texte de IV 6-9 édité par Patillon - Segonds diffère du texte Bouffartigue - Patillon communiqué à van der Horst et modifié ici et là par ce dernier (14 divergences). À leur tour, Patillon - Segonds ont pu se confronter avec le texte van der Horst là où il présentait des nouveautés par rapport au texte Bouffartigue - Patillon. Par exemple, en IV 6, 5.6-7, où le manuscrit V porte ἦ ... κατανεμόμενοι, les solutions textuelles adoptées par les éditeurs sont les suivantes: ἦ ... κατανεμομένοις van der Horst (avec Schwyzer); ἦ ... κατανεμόμενοι Patillon - Segonds (avec Festugière). Puisque la correction de Festugière est inconnue de van der Horst qui s'écarte explicitement de la correction de Nauck ἄτε ... κατανεμόμενοι (cf. fr. 10, n. 12 [p. 57]), il faut en déduire que Bouffartigue - Patillon acceptaient la correction de Nauck. Voir la note de Patillon - Segonds où ils justifient leur choix textuel (p. 10, n. 51 [Notes complémentaires, p. 51]).

<sup>40</sup> E. Lamberz, compte rendu de Porphyre, *De l'abstinence*, t. I (éd. Bouffartigue, Paris 1977), *Gnomon* 51 (1979), p. 321-32.

de manière acritique par Bouffartigue. Il est évident, en effet, que la distinction de deux familles issues d'un même archétype implique des fautes séparatives dans chacune des deux familles: dans notre cas, des fautes de  $\Psi$  par rapport à V et des fautes de V par rapport à  $\Psi$ . Or, on vient de voir que  $\Psi$  présente de nombreuses fautes par rapport à V, alors que V ne présente que des fautes rares et peu significatives par rapport à  $\Psi$ .<sup>41</sup> En ce qui concerne la distance chronologique entre V et G<sup>a</sup>, jugée insuffisante pour que G<sup>a</sup> descende de V, l'examen des filigranes a permis à Lamberz de dater V de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et G<sup>a</sup> de la fin du XV<sup>e</sup>. Cela signifie que la distance chronologique entre V et le témoin le plus ancien de  $\Psi$  est telle que l'on peut bien imaginer que  $\Psi$  soit une branche de la famille V. Dans cette hypothèse, les fautes de V par rapport à  $\Psi$  doivent s'expliquer comme des corrections obviées de  $\Psi$  par rapport au texte fautif de V qui ne ferait que reproduire fidèlement le texte de son modèle. La question est traitée brièvement dans l'Introduction du tome III. Après avoir rappelé le grand nombre de fautes de  $\Psi$  par rapport à V, en particulier les omissions, et le très petit nombre de fautes de V par rapport à  $\Psi$ , qui peuvent toutes s'expliquer comme corrections de  $\Psi$  sur V, les éditeurs se rallient à l'opinion de Lamberz:

On se trouve donc placé devant deux hypothèses. Ou bien V et  $\Psi$  sont indépendants et il faut alors supposer un archétype de très mauvaise qualité, dont V serait une copie exceptionnellement soignée, tandis que  $\Psi$  n'aurait que très rarement mieux transmis le modèle. Ou bien  $\Psi$  dépend de V par la médiation d'au moins un intermédiaire, qui aurait été une mauvaise copie de V. Le copiste de  $\Psi$  aurait alors amendé le texte de cet intermédiaire en y introduisant quelques conjectures obviées. Vu la date tardive de  $\Psi$ , rien ne s'oppose à ce qu'un atelier en ait reproduit le texte de façon industrielle, d'où l'existence d'une tradition parallèle dépendant de  $\Psi$ . En l'absence de toute faute discriminante de V, comme le serait, par exemple, un saut du même au même, c'est cette dernière hypothèse qu'il convient de retenir. Lorsque nous proposons la leçon d'un témoin autre que V, cette leçon n'a valeur que de conjecture.<sup>42</sup>

Par conséquent, dans la liste des sigles du tome III (p. LXIII), tous les manuscrits, y compris  $\Psi$  et ses descendants, sont énumérés comme descendants de V, soit par voie directe (MKLP<sup>a</sup>), soit par l'intermédiaire de  $\Psi$  (G<sup>a</sup>B<sup>a</sup>FP<sup>b</sup>T), alors que dans les tomes I (p. LXXXV) et II (page non numérotée), la liste des sigles distingue deux familles, à savoir V et ses descendants d'une part, et  $\Psi$  et ses descendants de l'autre. En effet, si l'on examine l'apparat critique du livre IV, les manuscrits autres que V ne sont cités que huit fois.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 323: "Dieses nicht widerspruchsfreie Bild, das sich Schwyzer nach der Kollation von knapp zehn Teubnerseiten gemacht hatte und das für seine Zwecke völlig ausreichte, verlangte nun nach energischer Klärung von seiten der neuen Herausgeber. Diese Klärung sucht man bei B(ouffartigue)-P(atillon) vergeblich: Sie übertragen Schwyzer Auffassung unbesehen auf den gesamten Text und verstärken damit noch die aufgezeigten Widersprüche (...). Richtig kann aber doch nur folgendes sein: Wenn V im gesamten Text von Abs. (mehr als 200 Teubnerseiten) keine beweiskräftigen Trennfehler gegen die übrigen Hss aufweist – und eine Nachkollation der Hs durch den Rez. bestätigt diese von B.-P. nur indirekt gemachte Aussage zumindest für Buch I –, denn ist die Hs, *sollen stemmatische Aussagen überhaupt sinnvoll sein*, Archetypus aller anderen Hss und für die Textkonstitution allein maßgebend" (nous soulignons). En parlant de "nur indirekt gemachte Aussage", Lamberz se réfère à l'affirmation de Bouffartigue-Patillon selon laquelle: "V et  $\Psi$  remontent tous deux à un même archétype porteur des fautes communes aux familles V et  $\Psi$ . La famille  $\Psi$  se distingue par la présence de fautes supplémentaires" (t. I, Introduction, p. LXX). En effet, si  $\Psi$  se distingue de V seulement par des fautes supplémentaires qui s'ajoutent aux fautes communes aux deux familles, cela signifie qu'il n'y a pas de fautes de V par rapport à  $\Psi$ . Autrement dit, il n'y a pas de fautes séparatives de V par rapport à  $\Psi$  dont l'absence en  $\Psi$  séparerait  $\Psi$  d'avec V. En effet, la présence de fautes en  $\Psi$  par rapport à V sépare V d'avec  $\Psi$ , mais non pas  $\Psi$  d'avec V.

<sup>42</sup> Porph., *De l'abstinence*, t. III, Notice, p. LVIII-LIX.

<sup>43</sup> Cf. 3, 1.1 δ F: διὸ V || 3, 4.1 οὐ B<sup>a</sup>: οὐ V || 4, 1.11-12 καθημερευῆς B<sup>a</sup> mg.: καθηζομένης V || 5, 2.4 ὁρθοῦ B<sup>a</sup> (ρ radendo): ὁρθοῦ V (la correction est banale) || 6, 3.2 πόνους  $\Psi$ : πόρους V (cette variante est discutée dans la Notice, p. LVIII, où πόνους, confirmé par le texte parallèle de Saint Jérôme, *Adv. Iovinianum* 342 E *curis*, est considéré comme une conjecture

Comme on vient de le dire, on est en présence d'une édition où l'effort critique est principalement conjectural. C'est pourquoi la quasi-totalité de l'apparat critique est constituée par des conjectures<sup>44</sup> et des variantes de la tradition indirecte. Le changement de *stemma codicum* explique que dans les tomes I et II, là où l'éditeur accueille soit des conjectures proposées par tel ou tel savant, soit la leçon de la tradition indirecte, la conjecture est opposée non pas à V, mais à 'codd.', justement parce que V n'a pas encore été reconnu comme l'unique porteur de tradition. Par exemple:

I 2, 3.2 πόθον Fogerolles: φόβον codd.

I 3, 4.1 πραγματευτικὰς VML FT: πραγματικὰς KP<sup>a</sup> G<sup>a</sup>P<sup>b</sup>. — Cette unité critique n'existerait pas selon le nouveau *stemma codicum* du tome III: puisque V, source de toute la tradition, transmet la bonne leçon, il est inutile de confirmer son témoignage par celui de ML (M est une copie de V, et L, une copie de M) et FT (copies de Ψ) et de lui opposer la leçon fautive de KP<sup>a</sup> (copies de V) et de G<sup>a</sup>P<sup>b</sup> (copies de Ψ).

II 5, 1.7 καὶ μαστήρ Toup: κλιμακτήρ codd. μαστήρ Eus.

II 5, 1.9 θεοῦς Eus.: θείοις codd.

Là où il est possible de comparer la tradition directe avec la tradition indirecte, on constate la très médiocre qualité de la tradition directe. L'édition *princeps*, Florence 1548, est due à Pier Vettori qui a utilisé le *Laur. Plut.* 80, 15 (XV<sup>e</sup> siècle), copie de Ψ corrigée sur V, pour confectionner le *Monac. gr.* 171, qui est la copie d'impression ayant servi à réaliser l'édition *princeps*.<sup>45</sup> La tradition indirecte est représentée par de nombreuses citations des livres II et IV chez Eusèbe de Césarée (*Praeparatio evangelica*), Cyrille d'Alexandrie (*Contra Julianum*) et Théodoret de Cyr (*Graecarum affectionum curatio*), tributaire d'Eusèbe. Que l'on considère, par exemple, dans le tome III, le passage IV 9, 1.3-7.7, transmis aussi par Eusèbe, *Praep. Evang.* III 4, 6-12, t. I, p. 118.5-119.11 Mras: Eusèbe fournit la bonne leçon 14 fois contre V, alors que V fournit la bonne leçon 5 fois contre Eusèbe.

---

facile) || 18, 7.7 ἀπείργει G<sup>a</sup>B<sup>a</sup>P<sup>b</sup>T : ἀπείργειν V (on remarquera que le texte porte ἀπείργει[ν] ce qui signale le caractère conjectural de la leçon Ψ accueillie dans le texte) || 20, 10.3 καὶ om. LK : habet V ([καὶ] dans le texte signale que la leçon LK est une conjecture sur le texte V) || 22, 2.7 καρποῦς G<sup>a</sup> s.l. B<sup>a</sup>P<sup>b</sup> ed. pr. : καρπούς V (καρπούς est une faute très banale due à l'attraction de θεοῦς qui précède).

<sup>44</sup> Malgré cela, Lamberz reproche aux éditeurs du vol. I de ne pas avoir mentionné dans l'apparat critique toutes les conjectures qui mériteraient d'y figurer (cf. compte rendu cité *supra*, note 40, p. 326-30).

<sup>45</sup> Le plus souvent, la copie d'impression était détruite une fois l'impression achevée: cf. *infra*, p. 11 (édition *princeps* de Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*); p. 25 (édition *princeps* de Copernic, *De Revolutionibus*). Sur le sort des manuscrits confiés aux imprimeurs, cf. L. Voet, "Plantin et ses auteurs. Quelques considérations sur les relations entre imprimeurs et auteurs sur le plan typographique-littéraire au XVI<sup>e</sup> siècle", dans G. Crapulli (éd.), *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985 (Lessico Intellettuale Europeo, 36), p. 61-76, en part. p. 65-6.

*Damascius, In Parmenidem: archétype conservé*

Le commentaire de Damascius sur le *Parménide* a été édité par Leendert G. Westerink et traduit par Joseph Combès avec la collaboration d'Alain Segonds. Les quatre volumes (1997-2003) sont parus après le décès de L.G. Westerink († 1990), et le vol. IV après le décès de J. Combès († 2002).<sup>46</sup> C'est surtout grâce à Alain Segonds que l'édition a vu le jour.<sup>47</sup> Le commentaire sur le *Parménide* a la même tradition textuelle que le *Traité des premiers principes*,<sup>48</sup> les deux ouvrages étant transmis par le *Marc. gr.* 246 (A), manuscrit de la fin du IX<sup>e</sup> siècle faisant partie de la "Collection philosophique".<sup>49</sup> Puisque le *Marc. gr.* 246 est l'archétype (conservé) de toute la tradition manuscrite, tous les autres manuscrits doivent être éliminés en tant que *codices descripti*.<sup>50</sup> Le copiste de A a ponctué et accentué le texte, en partie pour la première fois; lorsqu'il ne comprend pas un mot ou un bout de phrase, il a renoncé à l'accentuer, d'où, ici et là, des suites de lettres plus ou moins incompréhensibles.<sup>51</sup> Le copiste a aussi corrigé et parfois annoté le texte (A<sup>1</sup>). Après le copiste, le manuscrit a été corrigé et annoté par Bessarion (A<sup>2</sup>), dont les corrections sont le plus souvent à rejeter. Sur ordre de Bessarion, le manuscrit a été restauré et corrigé par une main inconnue (A<sup>3</sup>). Le manuscrit A est le modèle direct de deux manuscrits: le *Marc. gr.* 247 (B) copié après la restauration de A<sup>3</sup>, et le *Marc. gr.* 245 (C), antérieur à la restauration. La critique textuelle est dans le cas du *Traité des premiers principes* et du commentaire sur le *Parménide* exclusivement conjecturale:<sup>52</sup>

dans le *Marc. gr.* 246, le copiste lui-même a déjà signalé une foule de corruptions, et, de toute évidence,

<sup>46</sup> Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration d'A.-Ph. Segonds et C. Luna, I-IV, Les Belles Lettres, Paris 1997-2003 (Collection des Universités de France). À la fin du vol. IV, Segonds a voulu ajouter un "Supplément lexicographique" (p. 209-18) et des *Addenda et corrigenda* (p. 219-29) pour lesquels nous avons collationné à nouveau le *Marc. gr.* 246 dans son intégralité.

<sup>47</sup> Son rôle dans la réalisation de cette édition est souligné par Joseph Combès dans l'Avant-propos du vol. I: "Cette réalisation reçoit le garant de la collaboration d'Alain-Philippe Segonds, que L.G. Westerink a mis sur mon chemin, tel un *ὄπαδός* de son *δαίμων*, un véritable 'compagnon' de son 'génie' philologique et critique, pour prendre son relais dans le rôle de témoin du texte. Dans ma tâche de traducteur et d'interprète, je ne pouvais souhaiter compagnon plus fidèle et conseiller plus sûr". C'est à Joseph Combès et à Leendert G. Westerink qu'est dédié le vol. III de notre édition de l'*In Parm.* de Proclus.

<sup>48</sup> Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, I-III, Les Belles Lettres, Paris 1986, 1989, 1991 (Collection des Universités de France).

<sup>49</sup> La discussion critique est contenue dans le vol. I de Dam., *Traité des premiers principes*, Introduction, p. LXXIII-CXV.

<sup>50</sup> Les *Prologomènes à la philosophie de Platon*, anonymes, présentent une tradition textuelle analogue à celle de l'*In Parm.* de Damascius. Cf. *Prologomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration d'A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France). Le texte est transmis par un témoin unique, le *Vindobonensis phil. gr.* 314 (V) copié en 925, et a eu une circulation très restreinte puisqu'on n'en connaît que deux copies très tardives: le *Monac. gr.* 113 (XVI<sup>e</sup> s.) et sa copie, le *Leidensis Rubnkenianus* 55. L'édition parue dans la Collection des Universités de France est une reprise de l'édition déjà publiée par L.G. Westerink: *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices, North-Holland, Amsterdam 1962, mise à jour et augmentée avec l'aide de Segonds qui a aussi traduit l'introduction et révisé la traduction faite par Jean Trouillard.

<sup>51</sup> Par exemple, I, p. 1.3 *καίονα* [spat. vac. 3 litt.] *ται*; p. 13.2 *ἄρονον* Westerink (= Wk): *αιον* A; p. 44.4-5 *τὸ δὲ* Wk: *τοκε* A; p. 78.3 *τέταρτον* Ruelle: *τετον* A; II, p. 6.14 *εὐθετον* Wk: *ευθειον* A; p. 9.13 *ἔχον*, *ῥέοι ἄν* Wk: *εχουρσειαν* A; p. 101.15 *τῆ λέξει* Ruelle: *τηλεγει* A; III, p. 37.13 *ἄπερ αἴτια εἶδει* Wk: *απεραιτιαειδε* A; p. 50.11 *εἰ δὲ καὶ* Wk: *ειδεναι* A; p. 146.15 *σωματικῶ* Wk: *ἀσωματωικωι* A; p. 148.15 *† γαρη συναραιοικειν †* (Wk propose soit *τὰ μέρη συναραιοικειν*, soit *συναραιοικειν*); IV, p. 5.10 *αὖ ταῦτόν* Ruelle: *αυταυτόν* A; p. 61.24 *ὀλίγιστον* Chaignet: *ὀλιστον* A; p. 87.13 *σημαίνει* Wk: *εμμηγι* A; p. 120.13 *συνεισῆγεν ἑαυτῆ* Wk: *συνεικχηγε αὐτῆ* A. Le copiste a signalé ces passages ainsi que d'autres passages problématiques par un petit signe marginal (*uirgula censoria*): cf. Dam., *De Princ.*, éd. Westerink - Combès, t. I, Introduction, p. LXXXI.

<sup>52</sup> Segonds est intervenu dans les passages suivants: I, p. 6.9, 18.4, 33.18, 38.14, 47.15, 61.24, 61.27, 90.16, 93.8; II, p. 2.3, 30.19-20, 31.26, 35.1; III, p. 20.9, 38.14, 42.2, 46.10, 49.16, 111.9, 194.13; IV, p. 21.22, 32.6, 69.3, 71.12, 73.7, 82.12, 87.12, 102.18, 115.5.

il y en a d'autres, en partie déjà corrigées dans A, dans les manuscrits secondaires, dans les deux éditions, et ensuite surtout par Kroll.<sup>53</sup>

*Marinus, Proclus ou Sur le bonheur: une tradition 'classique'*

Cet ouvrage est transmis par 18 manuscrits dont 10 offrent le texte complet, 7 un texte incomplet, et un est actuellement inaccessible.<sup>54</sup> Parmi les 7 manuscrits incomplets, 3 contiennent les paragraphes 1-21 (+ le début du § 22), 3 contiennent les paragraphes 22-38 (= fin), et un, les paragraphes 22-32.

Il s'agit d'une tradition manuscrite 'classique': les manuscrits principaux sont le *Coislinianus* 249 (C), X<sup>e</sup> siècle, et le *Laur. Plut.* 86, 3 (L), fin du XII<sup>e</sup> siècle, indépendants l'un de l'autre, mais dépendant du même modèle. Les 8 autres manuscrits complets dépendent, par voie directe ou indirecte, de C ou de L. Par conséquent, le texte est établi sur la base de C et de L. Le manuscrit L présente, en général, un texte meilleur que celui de C. Un manuscrit perdu, frère de L, le *Toxitanus* (= *Tox.*),<sup>55</sup> a été utilisé pour préparer l'édition *princeps*, parue à Zurich en 1559 par les soins de Conrad Gesner (Zurich 1516-1565) et contenant aussi les *Pensées* de Marc Aurèle. Comme c'était souvent le cas, le manuscrit ayant servi à l'impression a été détruit une fois l'impression achevée.<sup>56</sup> Or, bien que l'édition *princeps* ne puisse être considérée comme la reproduction fidèle du *Tox.*, car Gesner est sans aucun doute intervenu sur le texte, elle permet de le reconstruire. Puisque l'édition *princeps* s'arrête au début du § 22, il s'ensuit que le *Tox.* était incomplet. L'édition *princeps* a donc valeur de témoin du texte, puisqu'elle permet de reconstituer le modèle commun de L et du *Tox.* et de corriger ici et là le texte corrompu de l'archétype CL (ω). Les 3 manuscrits incomplets (§ 1-22) sont des copies tardives, directes ou indirectes, de l'édition *princeps* (a r u). Les 4 manuscrits contenant les derniers paragraphes (§ 22-38) sont des suppléments destinés à compléter le texte de l'édition *princeps* (ou des éditions qui la reproduisent: Hamburg 1618, par Émile Portus; Lyon 1626) et sont des copies très tardives de manuscrits conservés (h copie de p; w et f copies de L, q copie de w). Les 7 manuscrits incomplets n'ont donc aucune valeur pour l'établissement du texte. Parmi les manuscrits complets dépendant des deux manuscrits primaires C et L, 5 dépendent, par voie directe ou indirecte, de C (s t p m k), et 4 de L (v b g f). Quant aux rapports entre le *Tox.* et les deux témoins primaires, l'existence de fautes séparatives de C et de L par rapport à l'édition *princeps* permet d'affirmer l'indépendance de l'édition elle-même et, par conséquent, du *Tox.* par rapport aux manuscrits C et L. En effet, l'édition ne présente aucune des fautes propres à C<sup>57</sup> ou à L. En particulier, elle ne présente pas l'omission

<sup>53</sup> Dam., *De Princ.*, éd. Westerink - Combès, t. I, Introduction, p. LXXXIV. Les deux éditions auxquelles Westerink fait allusion sont celle de J. Kopp, *Damascii philosophi platonici Quaestiones de primis principiis*, Brenner, Frankfurt am Main 1826 (*De Princ.*) et celle de C.E. Ruelle, *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*, In *Platonis Parmenidem*, I-II, Klincksieck, Paris 1889 (*De Princ.* et *In Parm.*). Les contributions critiques de W. Kroll sont contenues dans son article "Adversaria graeca", *Philologus* 53 (1894), p. 416-28, en part. p. 424-8.

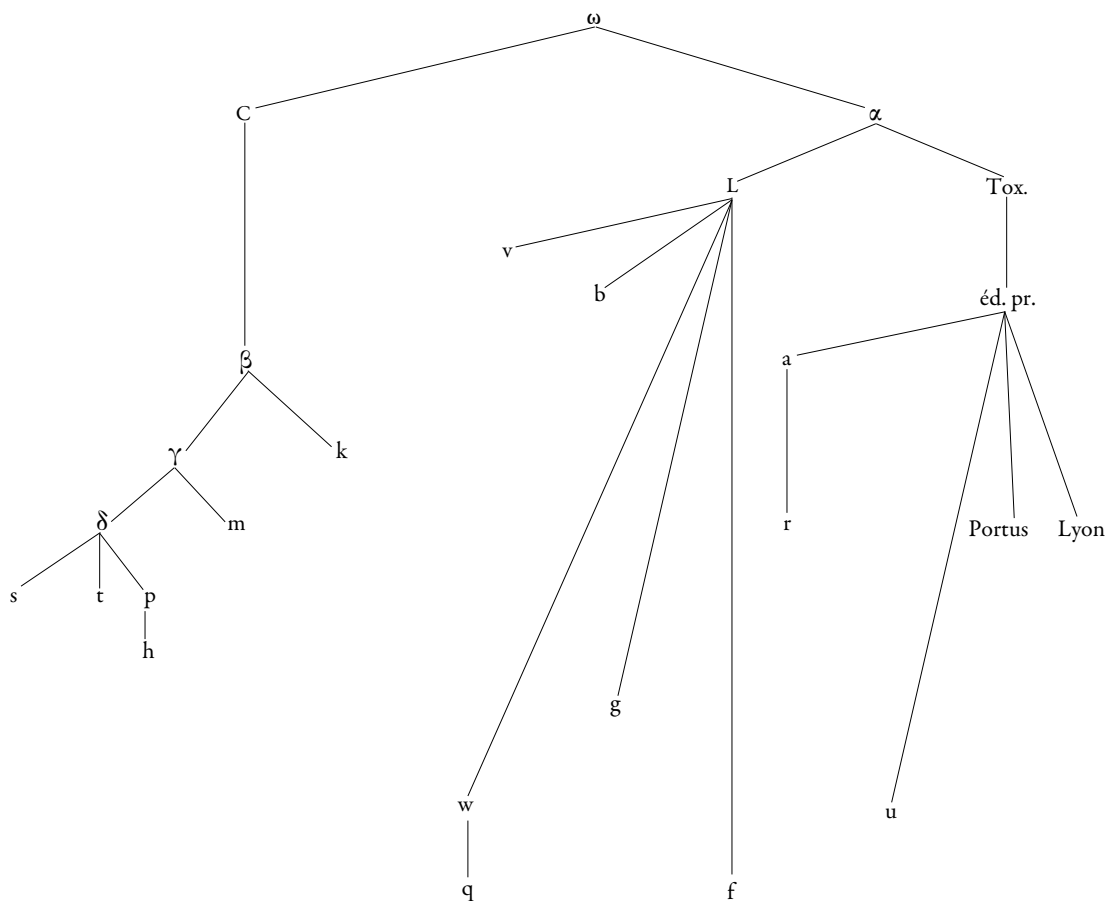
<sup>54</sup> *Marinus, Proclus ou Sur le bonheur*, éd. par H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France). L'édition précédente: Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo, D'Auria, Napoli 1985, très médiocre, avait fait l'objet d'un compte rendu assez sévère de Segonds paru dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, octobre 1986, p. 314-5.

<sup>55</sup> Il est ainsi appelé parce qu'il fut procuré à Gesner par le poète Michel Toxites (Schütz) qui le trouva dans la bibliothèque de l'Électeur Palatin Ottheinrich (1502-1559).

<sup>56</sup> Cf. *infra*, p. 25, à propos de la copie utilisée pour l'édition *princeps* du *De Revolutionibus* de Copernic. Pour un cas de copie d'impression conservée, cf. *supra*, p. 9 (Porph., *De Abstemtia*) et n. 45.

<sup>57</sup> Les fautes propres à C et à ses descendants sont énumérées dans l'Introduction, p. CXIX et n. 1. L'unique faute commune à C et à l'édition *princeps* (§ 3.20 καυμάτων L: καμάτων C ed. pr.) n'est pas significative, parce qu'elle peut s'être produite de façon indépendante dans C et dans l'édition *princeps*.

par saut du même au même de L en § 16.23-17.1 ἐφέρετο – συμπαθείας. Pour définir les rapports entre l'édition *princeps* d'une part, et les manuscrits CL d'autre part, Saffrey-Segonds observent que l'édition *princeps* partage 4 fautes et 31 bonnes leçons avec L, une seule faute non significative et 7 bonnes leçons avec C. Il est donc évident que l'édition *princeps* et donc son modèle, le *Tox.*, sont plus apparentés à L qu'à C: le *Tox.* est le frère de L (ce qui explique leurs fautes communes), leur modèle commun ( $\alpha$ ) est le frère de C. L'accord CL permet de reconstruire  $\omega$ ; si l'accord CL est une faute et que l'édition *princeps* présente la bonne leçon, il est évident qu'il s'agit d'une correction de Gesner sur le texte du *Tox.*, car ce dernier ne peut avoir transmis à lui tout seul la leçon de  $\omega$  contre l'accord CL qui auraient commis la même faute l'un indépendamment de l'autre. En effet, les "bonnes leçons" de l'édition s'expliquent facilement comme interventions de Gesner, s'agissant de fautes qu'un excellent helléniste tel que Gesner pouvait facilement corriger. Autrement dit, les fautes communes CL absentes de l'édition *princeps* ne sont pas des fautes séparatives, car elles ne sont pas telles que l'auteur de l'édition *princeps* n'aurait pu les corriger. Elles sont des fautes réversibles.<sup>58</sup> Cette conclusion implique donc que Gesner ne disposait pas d'un autre manuscrit indépendant de  $\omega$ , car s'il en était ainsi, il aurait suppléé la lacune finale du *Tox.* Le *stemma codicum* est donc le suivant:



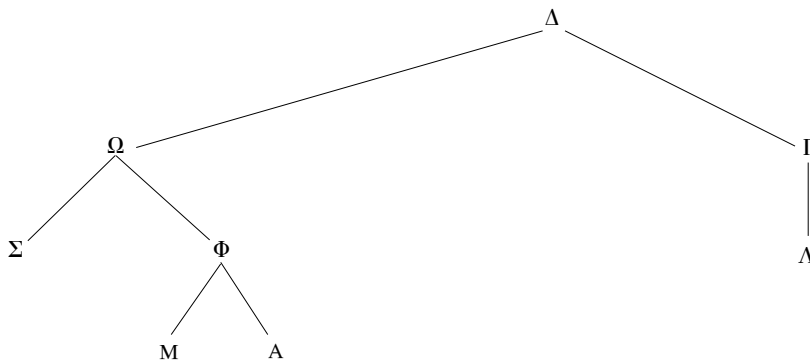
<sup>58</sup> Sur la notion d'innovation réversible, cf. P. Chiesa, *Elementi di critica testuale*, Pàtron, Bologna 2002, p. 67-8.

*Proclus, In Parmenidem: branche grecque et branche latine*

L'édition du commentaire de Proclus sur le *Parménide* n'est pas encore achevée.<sup>59</sup> Le texte est transmis par 37 manuscrits grecs (dont 8 incomplets) et par la traduction latine de Guillaume de Moerbeke.<sup>60</sup> Les manuscrits grecs, d'une part, et la traduction latine (= **g**), d'autre part, constituent les deux branches indépendantes de la tradition ( $\Sigma$  = hyparchétype des manuscrits grecs;  $\Gamma$  = modèle grec de Moerbeke, plus ancien que  $\Sigma$ ), cas de figure assez rare dans l'histoire de la philologie classique. Les témoins primaires du texte grec sont au nombre de six: *Paris. gr.* 1810 (A), fin du XIII<sup>e</sup> siècle; *Laur. Plut.* 85, 8 (F), A. D. 1489; *Scorialensis* T. II. 8 (G), XVI<sup>e</sup> siècle (*ante* 1573); *Vat. Ross.* 962 (R), XVI<sup>e</sup> siècle (*ante* 1521); *Vindob. phil. gr.* 7 (W), A. D. 1561 (copie de  $\Sigma$  jusqu'à IV 911.34, ensuite copie du *Marc. gr.* 191, descendant du manuscrit A); *Monac. gr.* 425 (P), XVI<sup>e</sup> siècle (copie de  $\Sigma$  pour les livres IV-VII); tous les autres manuscrits sont des copies, directes ou indirectes, des manuscrits primaires (sauf P, demeuré sans descendance). Les deux hyparchétypes  $\Sigma$  et  $\Gamma$  sont issus d'une source unique ( $\Omega$ ), archétype de toute la tradition manuscrite, antérieur au troisième quart du IX<sup>e</sup> siècle.

L'édition de l'*In Parm.* pose deux problèmes majeurs: (1) la structure de la branche grecque, (2) l'utilisation de la traduction latine dans la constitution du texte grec.

(1) Le problème de la structure de la branche grecque a une histoire qui remonte à l'édition de la traduction latine des lemmes par R. Klibansky et L. Labowsky.<sup>61</sup> En effet, Klibansky - Labowsky ont tracé un *stemma codicum* dans lequel la tradition grecque est bipartite: l'archétype de toute la tradition ( $\Delta$ ) a donné naissance à la branche grecque ( $\Omega$ ) et à la branche latine ( $\Gamma$ ), modèle de Moerbeke ( $\Lambda$ ); à son tour,  $\Omega$  est à l'origine de deux branches, à savoir  $\Sigma$  et  $\Phi$ , dont  $\Phi$  est le modèle de A et de M (*Ambros.* B 165 sup.), tandis que  $\Sigma$  est la source de tous les autres manuscrits grecs:



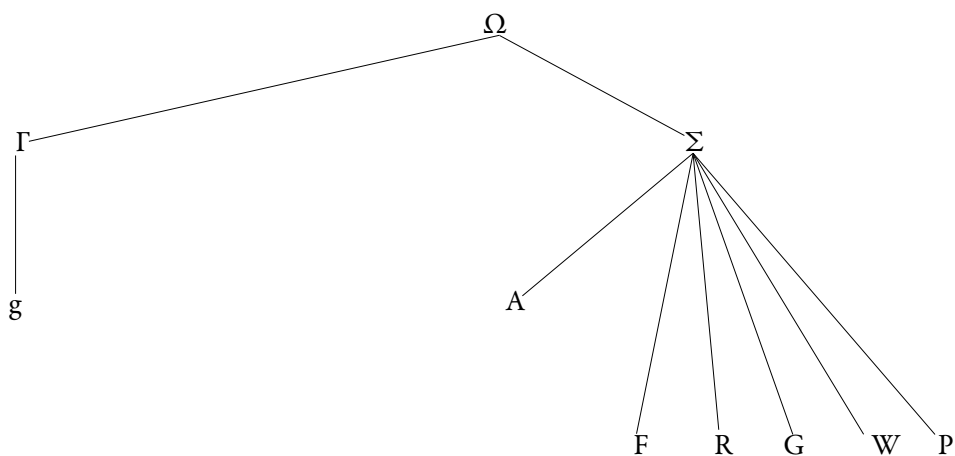
<sup>59</sup> Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, par C. Luna et A.-Ph. Segonds (abrégé par la suite en: L.-S.), 3 vol. parus (I/1-2, II, III/1-2), Les Belles Lettres, Paris 2007, 2010, 2011 (Collection des Universités de France).

<sup>60</sup> Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique par C. Steel (Ancient and medieval philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series 1, III-IV), I-II, Leuven U. P. - Brill, Leuven - Leiden 1982 (t. I), Leuven U. P., Leuven 1985 (t. II).

<sup>61</sup> *Plato Latinus*, t. III: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka*, ediderunt, praefatione et adnotationibus instruxerunt R. Klibansky et C. Labowsky, Warburg Institute, London 1953 (Corpus Platonicum Medii Aevi). En plus des lemmes, cette édition contient aussi la partie finale du commentaire de Proclus qui n'est transmise que par la traduction latine. En effet, le texte grec s'arrête à VII 1242.33 Cousin (οὐδ' ἄρα).



Ce *stemma* naît de la constatation que le manuscrit A présente assez souvent, surtout dans le premier livre, un texte différent de celui des autres manuscrits grecs. Le manuscrit A est ainsi défini par Klibansky - Labowsky: “Memoriae graecae Commentarii codex et vetustissimus et optimus est Parisinus graecus 1810 = a, saeculi XIII, apographon archetypi totius classis secundae”.<sup>62</sup> Ce jugement porté sur le manuscrit A est dicté fondamentalement par l’ancienneté du manuscrit, en hommage au mythe du *codex vetustissimus* déjà à l’œuvre dans l’édition *princeps* de Victor Cousin<sup>63</sup> qui accueille souvent les mauvaises corrections du manuscrit A. L’histoire des éditions de l’*In Parm.* est en large mesure l’histoire de l’affranchissement progressif de ce mythe. Encore très liée à la vision de la tradition manuscrite propre à Klibansky - Labowsky et à l’édition Cousin qui a représenté pendant plus d’un siècle et demi le texte de référence du commentaire de Proclus sur le *Parménide*, la récente édition d’Oxford<sup>64</sup> n’a pas réussi à renoncer à l’idée d’une ‘certaine’ autonomie du manuscrit A par rapport au reste de la tradition manuscrite. Une telle hésitation, incompréhensible à la lumière des données de la collation, qui montrent avec toute l’évidence souhaitable que le manuscrit A, copié par Georges Pachymère, réagit toujours au texte transmis par les manuscrits *recentiores*, s’est traduite dans une pluralité de *stemma codicum*, proposés à plusieurs reprises par les éditeurs d’Oxford, signe manifeste de leur incapacité à interpréter correctement les données textuelles. Loin d’être un témoin indépendant du texte grec, le manuscrit A est une copie directe, ici et là remaniée, de l’hyparchétype de la branche grecque. L’unique *stemma codicum* de l’*In Parm.* est donc très simple:



<sup>62</sup> Cf. éd. Klibansky - Labowsky, *Praefatio*, p. XXXIII.

<sup>63</sup> V. Cousin a donné deux éditions de l’*In Parm.* de Proclus: la première, qui est aussi l’édition *princeps*, occupe les vol. IV-VI dans *Procli philosophi platonici Opera e codd. mss. Biblioth. Reg. Parisiensis nunc primum edidit, lectionis varietate, et commentariis illustravit Victor Cousin, Eberhart* (t. I-V) - Didot (t. VI), Paris 1820-1827 (les vol. IV, V et VI parurent respectivement en 1821, 1823 et 1827); la seconde édition est divisée en quatre parties: *Procli philosophi platonici Opera inedita* quae primus olim e codd. Mss. Parisinis Italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit V. Cousin, Durand, Paris 1864. La troisième partie contenant l’*In Parm.* a été réimprimée: V. Cousin, *Procli philosophi platonici Opera inedita*, Pars tertia continens Procli *Commentarium in Platonis Parmenidem*, Olms, Hildesheim 1961. Sur les deux éditions Cousin, cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/1, p. X-LXXXII.

<sup>64</sup> *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, edidit C. Steel et al., I-III, Clarendon, Oxford 2007-2009 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

Telle étant la structure de la tradition manuscrite, il est évident que les variantes de A par rapport à FRGWP ne sont que des leçons isolées qui ne peuvent être accueillies dans le texte qu'à titre de conjectures. Toutes les autres leçons de A doivent impérativement disparaître de l'apparat critique.<sup>65</sup> Une des conséquences les plus regrettables de l'absence d'un *stemma codicum* et de la surévaluation du manuscrit A est l'emploi de ce manuscrit dans l'établissement du texte des lemmes aussi bien dans l'édition Cousin que dans l'édition d'Oxford. En effet, les lemmes platoniciens, qui faisaient partie intégrante du commentaire de Proclus, reflètent généralement le texte des manuscrits TW<sup>66</sup> contre les manuscrits BCD,<sup>67</sup> tout en présentant des leçons inconnues de la tradition directe du *Parménide*. Puisque, dans le manuscrit A, les lemmes originaux ont été remplacés par des lemmes tirés du manuscrit D de Platon et contaminés par le manuscrit W,<sup>68</sup> le témoignage du manuscrit A (ainsi que des deux éditions Cousin et de l'édition d'Oxford qui en dépendent largement) est inutilisable pour l'établissement du texte des lemmes.<sup>69</sup> Par exemple:<sup>70</sup>

I 685.6-7 (= 5) [= *Parm.* 127 C 1] ἐν τῷ Κερραμεικῷ. — Les éditeurs d'Oxford écrivent ἐν Κερραμεικῷ, leçon du manuscrit A de Proclus, de tous les manuscrits de Platon et des deux éditions Cousin, bien qu'il n'y ait aucune raison d'aligner le lemme de Proclus sur la tradition directe et sur la citation en 685.26 (= 20).

I 712.14-15 (= 10-11) [= *Parm.* 128 C 1] Καίτοι γε ὥσπερ. — Les éditeurs d'Oxford écrivent Καίτοι ὥσπερ γε, leçon du manuscrit A de Proclus, de tous les manuscrits de Platon et des deux éditions Cousin. Bien que le texte de la tradition directe (Καίτοι ὥσπερ γε) soit sans aucun doute supérieur à celui des manuscrits grecs de Proclus (Καίτοι γε ὥσπερ), car Platon utilise toujours la combinaison καίτοι (...) γε,<sup>71</sup> il ne faut absolument pas corriger le texte transmis par les manuscrits grecs de Proclus Καίτοι γε ὥσπερ, car, chez Proclus, la combinaison juxtaposée est de règle, sauf quelques exceptions.<sup>72</sup> La leçon des manuscrits grecs de Proclus garde donc, selon toute probabilité, un trait de la langue de Proclus qui a été effacé dans l'édition d'Oxford.

IV 901.18 (= 14) [= *Parm.* 132 C 9] Τί δέ; — Les éditeurs d'Oxford écrivent Τί δὲ δῆ; leçon du manuscrit A de Proclus, de tous les manuscrits de Platon et des deux éditions Cousin. Or, non seulement le texte des manuscrits de Proclus est irréfutable: Τί δέ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην (au lieu de Τί δὲ δῆ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην), mais il est confirmé par la traduction latine *Quid autem*, que les éditeurs d'Oxford ne citent pas.<sup>73</sup>

IV 974.18 (= 14) [= *Parm.* 135 A 5] ἀνθρωπεία. — Les éditeurs d'Oxford écrivent ἀνθρωπίνη avec le manuscrit A de Proclus, tous les manuscrits de Platon et les deux éditions Cousin. En réalité,

<sup>65</sup> Cf. A. Carlini, "Il Commento al Parmenide di Proclo. Due edizioni critiche a confronto", *Rivista di filologia e di istruzione classica* 136 (2008), p. 491-505, en part. p. 498-9.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, note 16.

<sup>67</sup> Cf. *supra*, notes 15 et 16.

<sup>68</sup> Comme on vient de le voir, le manuscrit W de Platon a été utilisé par Pachymère pour récrire les lemmes de l'*In Alc.* de Proclus (cf. *supra*, p. 3).

<sup>69</sup> Cf. C. Moreschini, "I lemmi del commento di Proclo al Parmenide in rapporto alla tradizione manoscritta di Platone", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 33 (1964), p. 251-5; Id., "Studi sulla tradizione manoscritta del Parmenide e del Fedro di Platone", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 34 (1965), p. 169-85; Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. I/1, p. CCCLXIV-CCCLXXXII.

<sup>70</sup> Les références sont à l'édition L.-S.; les lignes de l'édition d'Oxford sont données entre parenthèses.

<sup>71</sup> Une seule exception: Plat., *Resp.* I 332 A 1-2: καίτοι γε ὀφειλόμενόν ποῦ ἐστι τοῦτο ὁ παρακατέθετο ("Et pourtant, ce qu'on a confié en dépôt constitue à n'en pas douter quelque chose qu'on doit rendre", Platon, *La République*, Traduction inédite, introduction et notes par G. Leroux, Flammarion, Paris 2002, p. 80).

<sup>72</sup> Chez Proclus, on compte 54 occurrences de καίτοι γε et seulement 5 occurrences de καίτοι (...) γε.

<sup>73</sup> En effet, si Moerbeke avait lu Τί δὲ δῆ, il l'aurait traduit par *Quid autem utique*, comme il l'a fait en IV 877.32 [= Plat., *Parm.* 131 E 8] Τί δὲ δῆ; = *Quid autem utique?*

la leçon des manuscrits grecs τῆ ἀνθρωπεῖα φύσει est tout à fait conforme à l'*usus scribendi* de Platon qui utilise les deux formes ἀνθρώπινος et ἀνθρώπειος; en particulier, la leçon τῆ ἀνθρωπεῖα φύσει est confirmée par *Symp.* 212 B 3: τῆ ἀνθρωπεῖα φύσει.

(2) Quant au problème de l'utilisation de la traduction latine, il est indéniable qu'elle permet de reconstituer un texte grec plus complet et plus correct que celui de la branche grecque. Elle est, en effet, la seule à avoir conservé la partie finale du livre VII, perdue en grec.<sup>74</sup> Des omissions et des passages corrompus dans la branche grecque peuvent être restaurés grâce au témoignage de la traduction latine, qui constitue donc un témoin primaire d'importance capitale pour l'établissement du texte. Loin d'être mécanique, l'utilisation de la traduction latine pour l'établissement du texte grec pose de nombreux problèmes aux éditeurs, ce qui explique les divergences existant entre l'édition Luna-Segonds et l'édition d'Oxford. Voici quelques exemples de la manière dont le même texte latin (g) donne lieu à deux rétroversions différentes:<sup>75</sup>

I 696.30-32 (= 22-24) *transciderē enim in uerum [...] non enim utique umquam hoc fore uerum* g deest Σ.

μεταπίπτειν γὰρ εἰς ἀληθές [...] οὐ γὰρ ἄν ποτε τοῦτο εἶναι ἀληθές éd. Ox. || μεταπεσεῖσθαι γὰρ εἰς ἀληθές [...] οὐ γὰρ δὴ ποτε τοῦτο ἔσσεσθαι ἀληθές éd. L.-S. — La rétroversion de l'édition d'Oxford est erronée, car il est question de la réalisation d'une proposition dans le futur (il faut donc μεταπεσεῖσθαι et non pas μεταπίπτειν, ἔσσεσθαι et non pas εἶναι), et que cette réalisation est certaine (δὴ), et non pas potentielle (ἄν).<sup>76</sup>

II 752.11 (= 8) ὑποτιθεῖς FRGW ὑποτιθὲν A *supposita* g.

ὑποτιθὲν A éd. Ox. || ὑποτεθὲν éd. L.-S. — Contrairement à ce que pensent les éditeurs d'Oxford,<sup>77</sup> la traduction latine, loin de confirmer ὑποτιθὲν, mauvaise correction de Pachymère sur la leçon fautive de Σ, atteste correctement le passif ὑποτεθὲν.<sup>78</sup>

II 764.24-25 (= 19) *multitudinem* g deest Σ.

μέγεθος éd. Ox. || πληθος éd. L.-S. — La rétroversion de *multitudinem* est πληθος et non pas μέγεθος, rétroversion qui aboutit à une proposition contradictoire.<sup>79</sup>

II 766.14 (= 11) ὁ τούτοις θεωρεῖσθαι Σ *quod in hiis consideratur* g.

τὸ ἐν τούτοις θεωρεῖσθαι éd. Ox. || ὁ <ἐν> τούτοις θεωρεῖται éd. L.-S. — Les éditeurs d'Oxford pensent pouvoir corriger ὁ ἐν τὸ ἐν à l'aide de la traduction latine *quod in*. Or, s'il est vrai que le relatif *qui, que, quod* peut traduire l'article,<sup>80</sup> la rétroversion *quod* = τὸ n'est possible que si *quod* est suivi d'un substantif ou d'un terme substantivé, ce qui n'est pas le cas dans le présent passage où la relative *quod ... consideratur* n'admet que deux rétroversions: ou bien ὁ ... θεωρεῖται ou bien τὸ ... θεωρούμενον.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Cf. Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, t. II, p. 497.67-521.69 Steel (rétroversion de cette partie dans le t. III de l'édition d'Oxford, p. 279-355).

<sup>75</sup> Σ = accord des manuscrits AFRGW; g = traduction latine de Guillaume de Moerbeke; éd. Ox. = édition d'Oxford.

<sup>76</sup> Ces trois rétroversions de l'éd. L.-S. sont maintenant acceptées par les éditeurs d'Oxford dans les *Addenda et corrigenda*, t. III, p. 412.

<sup>77</sup> Cf. éd. Ox., apparat critique *ad loc.*: "ὑποτιθὲν Ag". La leçon de la traduction latine n'est pas citée explicitement, ce qui empêche de vérifier son utilisation par les éditeurs d'Oxford (cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/1, p. cxxix-cxxv).

<sup>78</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. II, p. 47, n. 2 [Notes complémentaires, p. 217].

<sup>79</sup> τὸ πληθοποιόν ἀπειρίας αἰτία τῆς κατὰ μέγεθος, est une proposition contradictoire, car, par définition, le πληθοποιόν ne peut produire que du πληθος et donc n'être cause que d'illimitation dans le πληθος, et non pas dans le μέγεθος.

<sup>80</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. I/1, p. ccxcvii.

<sup>81</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. II, p. 68, n. 1 [Notes complémentaires, p. 251].

III 791.13-14 (= 10) Πότερον δὴ ὅτι Σ *Utrum igitur quia g.*

Πότερον δὴ ὅτι éd. Ox. || Πότερον <οὖν> διότι éd. L.-S. — La traduction latine ne correspond qu'apparemment au texte transmis par les manuscrits grecs. En réalité, *igitur* correspond non pas à δὴ, mais à οὖν, omis dans la branche grecque, et *quia* traduit non pas ὅτι, mais διότι.<sup>82</sup>

III 803.16-17 (= 13) διὰ τούτων FRGW διὰ τοῦτο A *per hec g.*

διὰ τοῦτο A éd. Ox. || διὰ τούτων éd. L.-S. — La traduction latine correspond à la leçon des manuscrits grecs διὰ τούτων, et non pas à διὰ τοῦτο (mauvaise conjecture de Pachymère).<sup>83</sup>

III 813.20 (= 14) θεωρῆσαι δυνατὸν Σ *possibilia considerari g.*

θεωρηθῆναι δυνατῶν éd. Ox. || θεωρῆσαι δυνατῶν éd. L.-S. — La traduction *considerari* est due exclusivement aux exigences de la langue latine, et la rétroversion θεωρηθῆναι est contraire à la syntaxe de la langue grecque, car la construction personnelle de δυνατός garde l'infinitif actif ("les choses qui peuvent être considérées" = "les choses possibles à considérer", et non pas "les choses possibles à être considérées").<sup>84</sup>

Il est intéressant de noter que les deux éditions modernes (Oxford et L.-S.), tout en disposant des mêmes documents, parviennent à un texte qui est fort différent, comme le montre la liste des divergences sur les trois premiers livres: 140 (livre I), 297 (livre II), 255 (livre III), soit, au total, 692 (sans prendre en compte ni l'orthographe ni la ponctuation).<sup>85</sup>

*Éditions en préparation.* — Deux éditions en préparation doivent être mentionnées. La première est le *De Mysteriis* de Jambligue, à laquelle Alain Segonds travaillait depuis quelques années en collaboration avec le Père Saffrey. Puisque, on le sait, le *De Mysteriis* est la réponse que Jambligue fit à la *Lettre* de Porphyre à Anébon (perdue), l'édition Saffrey - Segonds comprendra deux volumes: le premier (sous presse) contient la reconstruction de la *Lettre à Anébon* dont d'importants fragments ont été conservés non seulement par Jambligue, mais aussi par Eusèbe de Césarée (*Praeparatio evangelica*), Théodoret de Cyr (*Graecarum affectionum curatio*, dépendant généralement d'Eusèbe), Cyrille d'Alexandrie (*Contra Julianum*) et saint Augustin (*De Civ. Dei*);<sup>86</sup> le second volume contiendra l'édition du *De Mysteriis* de Jambligue, désormais intitulé *Réponse à Porphyre*.<sup>87</sup>

La seconde édition en préparation est celle du célèbre commentaire anonyme sur le *Parménide* attribué par Pierre Hadot à Porphyre.<sup>88</sup> À l'origine, Segonds avait envisagé de donner une simple

<sup>82</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/2, p. 12, n. 1 [Notes complémentaires, p. 314-5].

<sup>83</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/2, p. 30, n. 1 [Notes complémentaires, p. 171-2].

<sup>84</sup> Cf. Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/2, p. 44, n. 6 [Notes complémentaires, p. 206-7].

<sup>85</sup> On trouvera la liste des divergences dans Procl., *In Parm.*, éd. L.-S., t. III/1, p. CCCXVIII-CCCXXI.

<sup>86</sup> Cf. H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, "Le témoignage de Saint Augustin dans la reconstitution de la *Lettre à Anébon*, l'Égyptien, par Porphyre", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, janvier-mars 2009, p. 163-94.

<sup>87</sup> Le titre, purement imaginaire, de *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* remonte à Ficini qui a publié en 1497, chez Alde Manuce, une paraphrase de l'ouvrage (voir le fac-similé de cette édition, avec Introduction de S. Toussaint, Les Éditions du Miraval, Enghien-les-Bains 2006). Ficini a annoté un des deux manuscrits primaires du *De Mysteriis*, le *Vallcellianus* F 20, l'autre ayant été copié pour le cardinal Bessarion (*Marc. gr.* 244). Voir H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, "Ficini sur le *De Mysteriis* de Jambligue", *Humanistica* 1 (2006), p. 117-24. Sur la tradition manuscrite du *De Mysteriis*, cf. M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De Mysteriis*, Akademie Verlag, Berlin 1957.

<sup>88</sup> Ce commentaire, fragmentaire, était contenu dans un palimpseste conservé à la Bibliothèque Nationale Universitaire de Turin (ms. F VI 1), daté du VI<sup>e</sup> siècle. Le manuscrit fut brûlé dans l'incendie qui ravagea la Bibliothèque de Turin en 1904. Le texte a connu quatre éditions dont les deux premières ont pu disposer du manuscrit lui-même, alors que les deux autres ne peuvent se fonder que sur les données rapportées dans les deux premières: (1) B. Peyron, "Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia", *Rivista di filologia e di istruzione classica* 1 (1873), p. 53-71; (2) W. Kroll, "Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einem Turiner

traduction de l'édition publiée par Alessandro Linguiti, précédée d'une introduction par Pierre Hadot, mais en cours de route, le travail textuel avait montré la nécessité d'une nouvelle édition: les divergences textuelles de l'édition Segonds par rapport aux éditions précédentes sont, actuellement, au nombre de 20 (sans compter les divergences de ponctuation). Segonds a aussi préparé une nouvelle traduction française (après celle de P. Hadot).

## 2. Textes astronomiques (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)

### *Jean Kepler, Contra Ursum: un autographe inachevé*

L'*Apologia pro Tychone contra Ursum*<sup>89</sup> fut écrite par Kepler vers Noël 1600 sur demande de Tycho Brahe pour répondre à une attaque de Raymar Ursus, Mathématicien impérial, provoquée par le fait que Tycho avait accusé Ursus de plagiat de son système du monde.<sup>90</sup> Kepler abandonna la rédaction du *Contra Ursum* en octobre 1601 suite à la mort de Brahe. Il ne reprit plus le travail et le manuscrit resta dans ses papiers. À la mort de Kepler (15 novembre 1630), ses papiers passèrent entre les mains de sa fille Susanna, puis de son fils Ludwig; ils furent achetés par l'astronome Johannes Hevelius (1611-1687), pour parvenir ensuite entre les mains de Michael Gottlieb Hansch (1683-1749) qui forma le projet d'en donner une édition, mais ne réussit à publier que deux volumes (un volume de lettres et un volume contenant la traduction latine, par Hansch lui-même, de l'écrit de Kepler sur la réforme du calendrier). Après de nombreuses péripéties, les papiers Kepler furent achetés en 1774 par l'impératrice de Russie, Catherine II, qui les offrit à l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg où ils sont encore conservés sous la cote F 285 op. 1 n° 1-18. Le *Contra Ursum* est contenu dans le volume V. La première édition des œuvres complètes de Kepler fut réalisée par Christian Frisch (1807-1881), professeur de mathématiques à Stuttgart. Le texte du *Contra Ursum* figure au premier volume de l'édition Frisch (1858), qui est donc l'édition princeps.<sup>91</sup> En 1984, l'ouvrage

---

Palimpsest", *Rheinisches Museum* 47 (1892), p. 599-627 ; (3) P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, t. II, p. 60-113; (4) A. Linguiti, "Commentarium in Platonis *Parmenidem*", dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte III, Olschki, Firenze 1995, p. 63-202. G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides"*, Haupt, Bern - Stuttgart - Wien 1999 (Berner Reihe philosophischer Studien, 22), reproduit le texte de l'édition Hadot avec quelques corrections (p. 18-9).

<sup>89</sup> N. Jardine & A.-Ph. Segonds, *La Guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle* (Science et humanisme), vol. I: *Introduction*; vol. II/1: *Le Contra Ursum de Jean Kepler. Introduction et textes préparatoires*; vol. II/2: *Le Contra Ursum de Jean Kepler. Édition critique, traduction et notes*, Les Belles Lettres, Paris 2008 (les deux parties du vol. II ont une pagination continue: p. VII-XIX, p. 1-221, 225-632). L'édition du *Contra Ursum* se trouve dans le vol. II/2, p. 246-348. Le vol. I constitue une introduction générale à une série de volumes destinés à contenir, après le *Contra Ursum* (vol. II/1-2), l'édition et la traduction des ouvrages suivants: *Fundamentum astronomicum* d'Ursus (1588), de larges extraits du *De Mundi aetherei recentioribus phaenomenis* de Tycho Brahe (1588), une bonne partie de la correspondance échangée entre Brahe et Christoph Rothmann (publiée dans les *Epistolae astronomicae* de Brahe en 1596), *De Astronomicis hypothesisibus* d'Ursus (1597), *De Opere Dei creationis* de Helisaeus Roeslin (1597). Sur l'édition Jardine-Segonds du *Contra Ursum*, voir le compte rendu de D.A. Di Liscia, "Text, Context, and Conflict in Early Modern Cosmology", *Isis* 101 (2010), p. 615-7.

<sup>90</sup> Comme on le sait, le système du monde élaboré par Tycho Brahe garde la Terre au centre de l'univers et fait tourner le Soleil autour de la Terre, alors que les autres planètes tournent autour du Soleil. C'est pourquoi ce système est appelé 'géo-héliocentrique'.

<sup>91</sup> *Joannis Kepler Astronomi Opera Omnia* [= *KOO*], edidit Ch. Frisch, I, Heyder & Zimmer, Frankfurt am Main - Erlangen 1858, p. 237-76. L'édition du texte est précédée d'une introduction (p. 217-36) et suivie des notes de l'éditeur (p. 277-87) parmi lesquelles on trouve l'édition du *De Lite causa hypothesisium* (p. 282-4, cf. *infra*, p. 21-2). L'histoire des papiers de Kepler est tracée avec beaucoup de précision dans Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/2, p. 225-45.

a été publié par Nicholas Jardine à partir d'un fac-similé de l'autographe, édition accompagnée de la première traduction du texte dans une langue moderne.<sup>92</sup> En 1988, le *Contra Ursum* a été publié par Volker Bialas dans le cadre des *Johannes Kepler Gesammelte Werke*<sup>93</sup> (vol. XX/1, p. 17-62). Lorsqu'Alain Segonds, qui avait publié un compte rendu de l'édition Jardine,<sup>94</sup> et Nicholas Jardine ont décidé de donner une nouvelle édition du *Contra Ursum*, il y avait donc déjà trois éditions, dont les deux dernières assez récentes : Frisch (1858), Jardine (1984, 1988<sup>2</sup>) et Bialas (1988). La nouvelle édition se fonde sur une collation autoptique de l'autographe, qui a permis de dresser un appareil critique plus complet, de fournir une lecture plus exacte d'un certain nombre de passages, et surtout de publier intégralement toutes les portions de texte supprimées par Kepler,<sup>95</sup> ce qui permet de se faire une idée précise des diverses phases rédactionnelles.<sup>96</sup>

Du point de vue textuel, il est très important d'analyser la manière dont les éditeurs ont présenté le texte d'un autographe inachevé et donc, par définition, non révisé par l'auteur en vue d'une publication. Ils ont reproduit scrupuleusement l'orthographe et la ponctuation de Kepler et ont respecté toutes les inconcinnités grammaticales dues à une rédaction hâtive. S'agissant d'un autographe inachevé, la disposition du texte est particulièrement complexe, car il faut rendre compte de toutes les corrections, les repentirs, les doubles rédactions, les transpositions qui donnent à l'autographe un aspect extrêmement désordonné:<sup>97</sup> le texte primaire, c'est-à-dire les portions de texte en rédaction définitive, est muni d'un appareil critique qui enregistre toutes les vicissitudes de la rédaction, chacune étant marquée par un appel de note avec des chiffres (la numérotation reprend de (1) au début de chaque recto ou verso des folios du manuscrit). En particulier, cet appareil critique distingue entre repentirs, substitutions et additions:<sup>98</sup>

(1) Repentirs: il s'agit de mots ou de lettres rayés par Kepler au moment même où il écrit; ils sont signalés dans l'apparat critique par *del.* (= *delevit*), par exemple, à la p. 246.7 "hypothesium<sup>(1)</sup>, tandemque ad Helisæum", l'apparat critique est: "(1) utj quidem putabat *del.*", qui signifie qu'après le mot *hypothesium*, Kepler avait écrit *utj quidem putabat*, mots qu'il a rayés aussitôt après les avoir

<sup>92</sup> N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's A Defense of Tycho against Ursus, with Essays on its Provenance and Significance*, Cambridge U. P., Cambridge - London - New York 1984 (1988<sup>2</sup>, avec corrections).

<sup>93</sup> *Johannes Kepler Gesammelte Werke [= KGW]* herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von W. von Dyck und M. Caspar, Beck, München 1937-2010.

<sup>94</sup> A.-Ph. Segonds, compte rendu de N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science*, dans *Revue d'histoire des sciences* 41 (1988), p. 403-4. Sur l'histoire de cette édition, cf. N. Jardine, "Alain-Philippe Segonds (1 August 1942 - 2 May 2011)", dans É. Mehl (éd.), *Kepler. La physique céleste. Autour de l'Astronomia Nova (1609)*, Les Belles Lettres, Paris 2011 (L'âne d'or), p. 7-10.

<sup>95</sup> D.A. Di Liscia écrit dans son compte rendu (cité *supra*, note 89), p. 617: "A comparaison with other editions is neither possible here nor immediately relevant: this is and will for a very long time remain the standard edition of *Contra Ursum* (and it is difficult, really, to imagine any room for improvement)".

<sup>96</sup> La structure codicologique complexe de l'autographe et les diverses phases de rédaction sont examinées dans l'Appendice I, vol. II/2, p. 549-72.

<sup>97</sup> Un tel aspect ne doit toutefois pas faire oublier que, pour certaines parties, la présence de fautes typiques de copie (deux omissions par saut du même au même ensuite corrigées: p. 281.11-12 et p. 328.23-24) amène à postuler l'existence d'une rédaction antérieure que Kepler a copiée dans l'autographe tel que nous le connaissons.

<sup>98</sup> Les éditeurs se sont inspirés de M. Hunter, "How to Edit a Seventeenth-Century Manuscript: Principles and Practice", *The Seventeenth Century* 10 (1995), p. 277-310, ainsi que de Id., *Editing Early Modern Texts. An Introduction to Principles and Practice*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008 (cités par Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/2, p. 241, n. 1). Ils reconnaissent aussi leur dette à l'égard de E.G. Forbes - L. Murdin - F. Willmoth (éd.), *The Correspondance of John Flamsteed the First Astronomer Royal*, I-III, Bristol Institute of Physics, Bristol - Philadelphia 1995-2002 (cité par Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/2, p. 241, n. 2).

écrits, avant de poursuivre en écrivant *tandemque ad Heliseum*. C'est ce que l'on appelle "corrections *in scribendo*". L'appel de note se trouve à droite du mot concerné si la partie de texte rayée constituait la suite de la proposition qui précède; il se trouve à gauche, si la partie de texte rayée constituait le début d'une nouvelle proposition.

(2) Substitutions: il s'agit de mots remplacés par d'autres mots, correction effectuée non pas *in scribendo*, mais après relecture, comme le montre le fait que le(s) mots(s) qui remplacent la première rédaction ont été écrits dans l'interligne ou dans la marge. Les interventions de ce type sont signalées par *loco* (= au lieu de), par exemple p. 246.12, note (5) "tritum apud Astronomos *loco* novam si dis placet": Kepler avait d'abord écrit *novam si dis placet*; il a ensuite relu son texte, rayé *novam si dis placet* et écrit dans l'interligne *tritum apud Astronomos* qui constitue la rédaction définitive de ce passage.

(3) Additions: tous les mots ou groupes de mots ajoutés dans l'interligne ou dans la marge sans qu'il y ait de suppression correspondante sont signalés dans le texte lui-même (et non pas dans l'apparat) par des demi-crochets sous la ligne qui délimitent le texte ajouté. Les additions à l'intérieur d'une addition sont signalées par des doubles demi-crochets.

Le texte rejeté par l'auteur et figurant dans l'apparat critique peut, à son tour, présenter des repentirs, des substitutions ou des additions qui sont signalés de la même façon que ceux du texte primaire, de telle sorte que l'apparat critique du texte primaire peut, à son tour, être accompagné d'un apparat critique. Le texte sera alors disposé sur trois niveaux: texte primaire, apparat critique du texte primaire, apparat critique de l'apparat critique du texte primaire. Les niveaux d'apparat critique peuvent encore se multiplier, si le texte figurant dans le deuxième apparat critique présente des interventions: on aura alors une disposition du texte sur quatre niveaux. Par exemple, à la p. 254, les notes (4) et (5) se rapportent au texte primaire (apparat critique de premier niveau); les notes (6) à (9) (apparat critique de deuxième niveau) se rapportent au texte rayé par Kepler et cité dans la note (5); la note (10) (apparat critique de troisième niveau) se rapporte au texte cité dans la note (9). Ou encore: à la p. 297, la note (1) renvoie à une première rédaction qui figure dans le premier apparat critique; cette première rédaction contient, à son tour, les notes (2), (3), (4), (6) à (10) qui constituent l'apparat critique de deuxième niveau; à son tour, cet apparat critique de deuxième niveau présente deux accidents rédactionnels signalés par les notes (5) et (11) qui constituent ainsi l'apparat critique de troisième niveau.<sup>99</sup> Comme on le voit, la numérotation des notes est commune à tous les niveaux d'apparat pour éviter que le même chiffre figure deux fois sur la même page.

Une autre série de notes, en chiffres romains, se rapporte aux trois éditions modernes qui précèdent l'édition Jardine-Segonds (*F* = Frisch; *J* = Jardine; *B* = Bialas). Cet apparat permet de reconnaître les lectures propres à l'édition Jardine-Segonds (= *J-S*) qui, grâce à l'autopsie de l'autographe, améliore

---

<sup>99</sup> Toute cette partie du *Contra Ursum* (p. 285.11 - 308.9) est une exégèse d'Aristote, *Metaph.* XII 8. Kepler commença son travail en utilisant la traduction de Joachim Péron (1499?-1559) corrigée par Nicolas Grouchy (1510-1572) qu'il remplaça ensuite par celle de Girolamo Fracastoro (1478 ca-1553). Ce changement en cours de route a provoqué des incohérences grammaticales ou syntaxiques. Sur l'utilisation de ces deux traductions par Kepler, cf. N. Jardine - A.-Ph. Segonds, "Kepler as Reader and Translator of Aristotle", dans C. Blackwell - S. Kusukawa (éd.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, Ashgate, Aldershot - Brookfield - Singapore - Sydney 1999, p. 206-33. Voir aussi Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/1, chap. IV: "Le travail critique de Kepler dans le *Contra Ursum*", p. 183-98. Une des incohérences grammaticales produites par le changement de traduction (de celle de Péron - Grouchy à celle de Fracastoro) est la présence de plusieurs masculins dus au mot *orbis* (traduction Péron - Grouchy) qui ne s'accordent plus avec la nouvelle traduction *sphaera* (Fracastoro): cf. Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/2, p. 244.

en plusieurs endroits le texte imprimé par les trois éditeurs précédents. Voici la liste de ces nouvelles bonnes lectures:

p. 251.1 futura *J-S*: futura *FJB* || p. 251.13 præstarent *J-S*: perstarent *FJB* || p. 255.11 infinita *J-S*: infiniti *F* infinitae *JB* || p. 257.23 quantitates *J-S*: qualitates *FJB* || p. 260.5 Utrumque *J-S*: utramque *FJB* || p. 270.13 gratiam initurum *J-S*: gratificaturum *FJB* || p. 273.20 asseruerint *J-S*: asseruerit *FJB* || p. 277.4 exorsus *J-S*: exortus *FJ* extortis *B* || p. 277.10 celebrat *J-S*: celebret *FJB* || p. 294.15 quarto *J-S*: quinto *FJB* || p. 321.1 A in *J-S*: om. *FJB* || p. 325.4 dixit *J-S*: dixerat *FJB* || p. 339.10 mutuatus *J-S*: mutuo *FJB*.

Une annotation marginale de Kepler mérite une mention particulière, parce qu'elle n'avait jamais été lue correctement auparavant:

p. 325, note (11) inscius diligens et fortunâ bonâ usus *J-S*: om. *F* inferius diligens ac bona fortuna usus *J*... diligens et fortunâ bonâ usus *B*. — Il s'agit d'une note de Kepler qui, omise par Frisch, a été mal lue par Jardine, tandis que Bialas a préféré signaler la présence d'un mot indéchiffrable. La nouvelle édition permet d'apprécier la note dans toute sa valeur: "Hæc quidem ego, de Tych: scrinio Potuisset idem forsân inscius diligens et fortunâ bonâ usus. Sed non facile est" ("Ce sont là des choses [que j'ai écrites] en les tirant du coffre de Tycho. N'importe quel ignorant, attentif et favorisé par la bonne fortune, aurait peut-être pu en faire autant. Mais ce n'est pas facile").<sup>100</sup>

Cet appareil signale aussi les fautes d'auteur (*deb.* = *debut*). Par exemple: p. 254.12 aptæ: *deb.* apte; p. 268.15 eorum: *deb.* earum; p. 279.1 quos: *deb.* quas; p. 302.19 Saturniæ sphæris: *deb.* Saturni sphæris, etc.

L'édition du *Contra Ursum* est accompagnée de l'édition de deux textes préparatoires rédigés par Kepler en vue du *Contra Ursum*: le *De Lite hypothesisium causa Dominum Tychonem inter et Ursum* (mars 1600) (vol. II/1, p. 21-39), et les notes de Kepler sur la *Demonstratio* et sur le *De Astronomicis hypothesisibus* d'Ursus (vol. II/1, p. 59-119). Le *De Lite* est transmis par l'autographe (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 10689<sup>1</sup>, ff. 2<sup>r</sup>-4<sup>r</sup>)<sup>101</sup> et par une copie (ff. 4<sup>v</sup>-8<sup>v</sup>), assez médiocre, due à Johannes Müller, assistant de Brahe de mars 1600 à mai 1601, qui a aussi ajouté à l'autographe une page de titre (f. 1<sup>r</sup>) et un colophon (f. 4<sup>v</sup>). Le *De Lite* a fait l'objet de deux éditions: l'une par Christian Frisch dans *KOO I* (1858), p. 282-284, fondée sur la copie de Müller, l'autre par Volker Bialas dans *KGW XX/1* (1988), p. 65-69, fondée sur l'autographe.<sup>102</sup> Les notes sur la *Demonstratio* et sur le *De Astronomicis hypothesisibus* d'Ursus sont contenues dans le vol. XXII des manuscrits de Kepler conservés à l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, ff. 510<sup>v</sup>-513<sup>v</sup> (notes sur la *Demonstratio*) et ff. 514<sup>r</sup>-524<sup>v</sup> (notes sur le *De Astronomicis hypothesisibus*). Les notes ont été éditées par Bialas dans *KGW XX/1*, p. 70-72 (notes sur la *Demonstratio*), et p. 73-82 (notes sur le *De Astronomicis hypothesisibus*).

<sup>100</sup> Pour l'interprétation de cette note, cf. Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/2, p. 323, n. 6 [Notes, p. 522-4].

<sup>101</sup> La cote est donnée par Bialas, *KGW XX/1*, p. 562 (sigle: D).

<sup>102</sup> Dans le vol. II/1, p. 4, Jardine - Segonds (*J-S*) affirment correctement que l'édition Frisch est fondée sur la copie de Müller, l'édition Bialas (*B*) sur l'autographe; dans le même volume, p. 21, n. 1 et p. 23, ils affirment que les deux éditions sont fondées sur la copie de Müller. La seconde affirmation doit être corrigée. L'édition Bialas présente quatre fautes de lecture: p. 25.16 *J-S* Nobiliss.: nobilissum (*sic*) *B* [p. 65.12]; p. 27.8 *J-S* scommatibus: scammatibus (*sic*) *B* [p. 66.8]; p. 29.20 *J-S* sequi necesse esse: necesse esse *B* [p. 66.41]; p. 37.5 *J-S* seriem: seriam (*sic*) *B* [p. 68.23].



Ces deux ensembles de notes sont assez différents quant à l'état d'achèvement du texte. En effet, alors que les notes sur la *Demonstratio*, tout en étant un document de travail privé de Kepler, présentent un texte assez correct qui suppose une certaine élaboration par l'auteur lui-même, les notes sur le *De Astronomicis hypothesebus*, souvent compressées et allusives, présentent un texte de très mauvaise qualité qui n'a manifestement pas été révisé par l'auteur. Par rapport à l'édition Bialas (= *B*), l'édition Jardine - Segonds (= *J-S*) parvient à une lecture bien plus correcte de l'autographe (collationné sur place):<sup>103</sup>

p. 73.14 †[...]smus *J-S*: satinsinus (*sic*) *B* || p. 77.13 διαστηματα *J-S*: χασματα *B* || p. 79.5 negatas *J-S*: negotas (*sic*) *B* || p. 79.13 μέγα λίαν *J-S*: μέγαλίον (*sic*) *B* || p. 79.14 negatam *J-S*: negotam (*sic*) *B* || p. 83.9 Archimede *J-S*: Aristotele *B*<sup>104</sup> || p. 83.11 Archimedis *J-S*: Archimedi *B* || p. 91.20 Tychonianum *J-S*: Tychoniarum *B* || p. 93.2 ibi loci *J-S*: ibi a loci *B* || p. 93.3 venditandâ *J-S*: ventitendâ (*sic*) *B* || p. 95.7 potuisse *J-S*: profuisse *B* || p. 99.7 venditasse *J-S*: venditasque *B* || p. 105.20 docuit *J-S*: docuet (*sic*) *B* || p. 109.16 comparentur *J-S*: comperentur (*sic*) *B* || p. 111.1 credis *J-S*: redis *B* || p. 111.13 abhorrentem *J-S*: adhorentem (*sic*) *B* || p. 111.17 sciscitandi *J-S*: suscitandi *B* || p. 111.22 respicias *J-S*: respicios (*sic*) *B* || p. 113.3 S(acras) litteras *J-S*: semidiametros *B* || p. 117.4 Eclipsim *J-S*: Eclipsium *B* || p. 119.18 demendus *J-S*: demandus (*sic*) *B*.

L'ensemble de ces trois éditions (*Contra Ursum*, *De Lite causa hypothesebus*, notes sur la *Demonstratio* et sur le *De Astronomicis hypothesebus*) représente un des exemples les plus remarquables d'édition d'un autographe. En effet, les divers degrés d'achèvement du texte obligent l'éditeur à se confronter avec les difficultés les plus redoutables et les plus instructives dans l'édition d'autographes: fautes d'auteur, doubles rédactions, disposition incohérente ou désordonnée du texte, expression compressée jusqu'à l'obscurité, fautes de copie à partir de documents antérieurs perdus, difficultés dans le déchiffrement de l'autographe (l'écriture de Kepler est de lecture extrêmement ardue), citations corrigées à l'aide de nouvelles sources et non harmonisées avec le contexte. Tout philologue intéressé à cette typologie d'édition devrait avoir sous la main l'édition Jardine-Segonds du *Contra Ursum* de Kepler.

#### *Georg Joachim Rheticus*, *Narratio prima*: texte imprimé, autographe perdu

L'édition et la traduction de la *Narratio prima* de Georg Joachim Rheticus (1514-1574)<sup>105</sup> constitue un travail préliminaire à l'édition du *De Revolutionibus* de Copernic.<sup>106</sup> Rheticus, seul disciple direct de Copernic, publia en 1540, trois ans avant la parution du *De Revolutionibus* (Nuremberg 1543) et un an après son arrivée à Frombork, chez Copernic (1539), un exposé sommaire des théories coperniciennes, la *Narratio prima*. À la différence du *De Revolutionibus*, il ne subsiste pas de manuscrit de la *Narratio prima*.

<sup>103</sup> Jardine - Segonds ne signalent que les divergences majeures par rapport à l'édition Bialas. La liste qui suit est très instructive quant à l'insuffisance de cette édition.

<sup>104</sup> Sur cette nouvelle lecture de l'autographe qui donne enfin un sens au texte de Kepler, cf. Jardine - Segonds, *La Guerre des astronomes*, vol. II/1, p. 82, n. 2 [Notes, p. 131].

<sup>105</sup> *Georgii Joachimi Rhetici Narratio prima*. Édition critique, traduction française et commentaire par H. Hugonnard-Roche - J.-P. Verdet, avec la collaboration de M.-P. Lerner et A. Segonds, Maison d'édition de l'Académie Polonaise des Sciences, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk - Łódź 1982 (Studia Copernicana, 20). Ce volume reprend la traduction française de la *Narratio prima* publiée en 1975: H. Hugonnard-Roche - E. Rosen - J.-P. Verdet, *Introductions à l'astronomie de Copernic. Le Commentariolus de Copernic. La Narratio prima de Rheticus*, Introduction, traduction française et commentaire, Librairie Scientifique A. Blanchard, Paris 1975 (Collection des travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 21), p. 99-179. Voir les comptes rendus de l'édition de 1982 par K.P. Moesgaard - O. Gingerich dans *Journal for the History of Astronomy* 17 (1986), p. 130-3.

<sup>106</sup> Cf. *infra*, p. 23-8.

L'édition critique se fonde sur le texte de l'édition *princeps* publiée (sans nom d'auteur) à Gdańsk par Franz Rhode en 1540.<sup>107</sup> Cette édition est due au secrétaire et disciple de Rheticus, Heinrich Zell, qui donna, à la fin du livre, une traduction latine des citations grecque faites par Rheticus et une liste d'*Errata*. La seconde édition parut à Bâle en 1541<sup>108</sup> par les soins d'Achille Pirmin Gasser (1507-1577). Ensuite, la *Narratio prima* fut imprimée en appendice à la seconde édition du *De Revolutionibus* (Bâle 1566)<sup>109</sup> et ajoutée par Michael Maestlin (1550-1631), le maître de Kepler, en appendice au *Mysterium cosmographicum* de Kepler (Tübingen 1596, Frankfurt 1621).<sup>110</sup> Les éditions modernes sont au nombre de quatre: en appendice au *De Revolutionibus* de Copernic dans les éditions de Varsovie 1854<sup>111</sup> et de Torun 1873;<sup>112</sup> une édition par Leopold Prowe en 1884<sup>113</sup> et une édition par Max Caspar en 1938<sup>114</sup> qui reproduit le texte de Maestlin. La nouvelle édition se fonde principalement sur les éditions de Gasser (Bâle 1541) et Maestlin (Tübingen 1596), comparées systématiquement avec l'édition *princeps* (Gdańsk 1540). L'édition de la *Narratio prima* est donc l'édition d'un texte imprimé (cinq éditions anciennes et quatre éditions modernes) dont le manuscrit n'est pas conservé, cas inverse à celui du *Contra Ursum*, texte qui n'a fait l'objet d'aucune édition ancienne et dont on conserve l'autographe. La tâche de l'éditeur consiste ici à détecter les fautes qui, ne pouvant pas remonter à l'auteur, sont le fait des imprimeurs. Les éditeurs ont donc ici et là corrigé le texte (parfois à l'aide des éditions précédentes)<sup>115</sup> ou accueilli quelques corrections d'Edward Rosen.<sup>116</sup> Les fautes dans les citations grecques ont été corrigées tacitement, alors que dans le *Contra Ursum* de Kepler, les fautes dans les citations grecques, étant des fautes d'auteur, sont simplement signalées dans l'apparat critique.

#### Nicolas Copernic, *De Revolutionibus*: autographe et texte imprimé

L'édition du *De Revolutionibus orbium caelestium* de Copernic par M.-P. Lerner, A.-Ph. Segonds et J.-P. Verdet (et collaborateurs) est sous presse.<sup>117</sup> Le *De Revolutionibus* a connu trois éditions

<sup>107</sup> *Ad clarissimum virum D. Ioannem Schonerum, de libris revolutionum eruditissimi viri, & Mathematici excellentissimi, Reverendi D. Doctoris Nicolai Copernici Torunnei, Canonici Varmiensis, per quendam Iuvenem, Mathematicae studiosum Narratio prima*, Gedani, per Franciscum Rhodum M.D.XL. La *Narratio prima* est rédigée sous forme d'une lettre au mathématicien et astronome Johann Schöner (1477-1547).

<sup>108</sup> *De libris revolutionum eruditissimi viri, et mathematici excellentiss. reuerendi D. Doctoris Nicolai Copernici Torunnei Canonici Vuarniciensis, Narratio Prima ad clariss. Virum D. Ioan. Schonerum, per M. Georgium Ioachimium Rheticum, una cum Encomio Borussiae scripta*, Basileae 1541.

<sup>109</sup> Édition citée *infra*, note 119.

<sup>110</sup> Cf. *infra*, p. 30.

<sup>111</sup> Édition citée *infra*, note 121.

<sup>112</sup> Édition citée *infra*, note 122.

<sup>113</sup> L. Prowe, *Nicolaus Copernicus*, I-II, Weidmann, Berlin 1883-1884, t. II, p. 293-377.

<sup>114</sup> Dans *KGWI* (1938), p. 81-131.

<sup>115</sup> Voir par ex. p. 45, ligne 44 "recidant *Torun* : recitant *Gdańsk Bâle Maestlin*" (la leçon des éditions anciennes est sans aucun doute erronée, mais on ne comprend pas bien la valeur du subjonctif *recidant*: "Nam neglectis, ut vides, aliquot minutis, partem saltem gradus recidant  $\frac{1}{2}$  vel  $\frac{1}{3}$  vel  $\frac{1}{4}$  etc." ("Car si l'on néglige, comme tu le vois, quelques minutes, on retranche au moins une partie d'un degré,  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{3}$  ou  $\frac{1}{4}$  etc."; on attendrait plutôt *recidunt*); p. 49, ligne 49 "eum : om. *Gdańsk Bâle Maestlin*" (l'appel de note "F" ne figure pas dans le texte de cette page: il doit être accroché au *eum* qui se trouve à la ligne 49 = première ligne de la page); p. 65, lignes 57-58 "apparere *Prowe* : appareret *Gdańsk Bâle*" (les éditeurs ne mentionnent pas l'édition Maestlin, qui porte *appareret* comme les deux autres [*KGWI*, p. 110.16]); p. 72, ligne 54 "continentis : continens *Gdańsk Bâle Maestlin*"; p. 74, ligne 123 "situ : situm *Gdańsk Bâle Maestlin*".

<sup>116</sup> Corrections proposées dans sa traduction anglaise du texte de Rheticus: *Three Copernican Treatises: The "Commentariolus" of Copernicus, The "Letter against Werner", The "Narratio prima" of Rheticus*, Octagon Books, New York 1971<sup>3</sup>.

<sup>117</sup> Elle paraîtra dans la collection "Science et humanisme", Les Belles Lettres, Paris. Les débuts de cette grande entreprise sont évoqués par Michel Lerner, co-éditeur avec Jean-Pierre Verdet, dans "Hommage à Alain-Philippe Segonds (1942-2011)" (cf. *supra*, note 7), p. 270-1.

anciennes: Nuremberg 1543,<sup>118</sup> Bâle 1566,<sup>119</sup> Amsterdam 1617,<sup>120</sup> et cinq éditions modernes: Varsovie 1854,<sup>121</sup> Toruń 1873,<sup>122</sup> München 1949,<sup>123</sup> Varsovie 1975,<sup>124</sup> Hildesheim 1984.<sup>125</sup> L'édition *princeps*, parue peu de temps avant la mort de Copernic, n'a pas été contrôlée directement par l'auteur qui se trouvait à Frombork (en Pologne), alors que l'édition était imprimée à Nuremberg. La réalisation de l'édition avait été confiée à Rheticus, qui s'en est occupé jusqu'à son départ pour Leipzig en septembre 1542. Sa place fut alors prise par le théologien luthérien Andreas Osiander (1496 ou 1498-1552), auteur du célèbre "Avertissement au lecteur" qui figure en tête de l'édition.<sup>126</sup> L'édition de Bâle 1566 est une reproduction page pour page de l'édition *princeps* à laquelle elle ne fait qu'ajouter des fautes d'impression. L'édition d'Amsterdam 1617 est une véritable nouvelle édition qui intègre les corrections de l'*Erratum* de 1543, ajoute des notes et des commentaires de l'éditeur, Nicolas Muliers. Ces trois éditions présentent des divergences très notables par rapport au texte du manuscrit autographe,<sup>127</sup> dont la plus importante est la présence/absence d'un certain nombre de passages plus ou moins étendus: le manuscrit (f. 1<sup>r-v</sup>) contient une longue préface que l'imprimé remplace par une dédicace au pape Paul III (éd. 1543, f. ij<sup>v</sup>-iii<sup>v</sup>); le manuscrit (ff. 11<sup>v</sup>-12<sup>v</sup>) contient une traduction de la

<sup>118</sup> *Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI*, Norimbergae, apud Ioh. Petreium, 1543.

<sup>119</sup> *Nicolai Copernici Torinensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI*. (...) *Item, de libris Revolutionum Nicolai Copernici Narratio prima per M. Georgium Ioachimium Rheticum ad D. Ioan. Schonerum scripta*, Basileae, Ex officina Henricpetrina, 1566.

<sup>120</sup> *Nicolai Copernici Thorunensis Astronomia instaurata libris sex compræhensa, qui de revolutionibus orbium coelestium inscribuntur. Nunc demum post 75 ab obitu authoris annum integritati suæ restituta, notisque illustrata, opera et studio D. Nicolai Mulerii*, Amstelrodami (*sic*), excudebat Wilhelmus Iansonius, 1617. Nicolas Muliers (1564-1630) était professeur de médecine et de mathématiques à l'université de Groningen.

<sup>121</sup> *Nicolai Copernici de revolutionibus orbium coelestium libri sex. Accedit G. Ioachimi Rheticæ Narratio prima, cum Copernici nonnullis scriptis minoribus nunc primum collectis eiusque vita*, edidit J. Baranowski, Typis Stanislavi Strabski, Varsaviae 1854.

<sup>122</sup> *Nicolai Copernici Thorunensis de revolutionibus orbium coelestium libri VI, ex auctoris autographo recudi curavit Societas Copernicana Thorunensis. Accedit Georgii Ioachimi Rheticæ de libris Revolutionum Narratio prima*, Sumptibus Societatis Copernicanae, Thoruni 1873.

<sup>123</sup> *Nicolai Copernici Thorunensis de revolutionibus orbium coelestium libri sex*. Hanc editionem curaverunt F. Zeller - C. Zeller, R. Oldenbourg, München 1949 (Nikolaus Kopernikus Gesamtausgabe, II).

<sup>124</sup> *Nicolai Copernici de revolutionibus libri sex*, edidit R. Gansiniec, Opus postumum retractavit I. Domanski G. Dobrzycki adiuvente, Commentariis instruxerunt A. Birkenmajer - G. Dobrzycki, Officina publica libris scientificis edendis, Varsaviae - Cracoviae 1975 (Nicolai Copernici Opera Omnia, II).

<sup>125</sup> Nicolaus Copernicus, *De Revolutionibus libri sex*, besorgt von H.M. Nobis und B. Sticker (†), Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1984 (Nicolaus Copernicus Gesamtausgabe. Im Auftrag der Kommission für die Copernicus-Gesamtausgabe, II).

<sup>126</sup> Cf. M.-P. Lerner - A.-Ph. Segonds, "Sur un 'avertissement' célèbre: l'*Ad lectorem* du *De Revolutionibus* de Nicolas Copernic", *Galileana* 5 (2008), p. 113-48.

<sup>127</sup> Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Ms 10 000. En 1973, à l'occasion de la célébration du cinquième centenaire de la naissance de Copernic, un fac-similé en couleur de l'autographe a fait l'objet de plusieurs co-éditions (avec des introductions en polonais, français, anglais et russe). Pour l'édition française, voir *Fac-similé du Manuscrit du De Revolutionibus* (Nicolas Copernic, *Œuvres complètes*, I), Académie Polonaise des Sciences - CNRS-Éditions, Varsovie - Cracovie - Paris 1973. Le manuscrit de Copernic n'a été 'découvert' qu'en 1840 à Prague où il se trouvait depuis qu'il avait été acheté par son dernier possesseur, Otto F. von Nostitz († 1665). Il fut donné en 1956 par le gouvernement tchèque au gouvernement polonais. Pour l'histoire du manuscrit et une description codicologique, voir l'introduction de J. Zathy à l'édition fac-similé. Dans la même collection ont été publiés les fac-similés des manuscrits des écrits mineurs de Copernic: *Fac-similés des manuscrits des écrits mineurs de Copernic*, édition préparée par le Centre d'études coperniciennes de l'Institut d'histoire des sciences, de l'éducation et de la technologie (Nicolas Copernic, *Œuvres complètes*, II), édité par P. Czartoryski, traduction française des textes d'introduction par M.-P. Lerner et A. Segonds, Éditions scientifiques polonaises - CNRS-Éditions, Varsovie - Cracovie - Paris 1992.

lettre de Lysis à Hipparque,<sup>128</sup> absente de l'imprimé; l'imprimé, à son tour, contient une lettre du cardinal Nicolas Schönberg à Copernic (éd. 1543, f. ij<sup>r</sup>) et un *Index capitulorum* (*ibid.*, f. iiii[+ 1]<sup>r</sup>-iiiij[+ 2]<sup>v</sup>), tous deux absents du manuscrit; ce dernier ne comporte ni titre général ni division en livres, alors que le texte imprimé est divisé en six livres; en outre, même dans les passages communs au manuscrit et à l'imprimé, les variantes sont nombreuses et souvent significatives. La conclusion qu'il faut tirer de cet état de choses est évidente: le manuscrit autographe n'a pas été utilisé pour réaliser l'édition *princeps* (ni, bien sûr, les deux éditions suivantes qui en dépendent). Cette conclusion est confirmée par le fait que le manuscrit ne présente aucune marque typographique qui témoignerait de son utilisation en vue de l'impression. Il s'ensuit que l'édition *princeps* a été réalisée à partir d'une copie différente du manuscrit, copie qui, comme il arrivait le plus souvent, a été détruite après l'impression.<sup>129</sup>

Parmi les éditions modernes, l'édition Varsovie 1854, due à l'astronome Jan Baranowski, se fonde sur l'édition Amsterdam 1617, et contient aussi le texte de la préface manuscrite. L'édition Toruń 1873 se fonde principalement sur le manuscrit, tout en utilisant aussi l'édition *princeps*, de telle sorte que le texte est, pour ainsi dire, un mélange de leçons du manuscrit et de leçons de l'édition *princeps*. L'édition München 1949, par les frères Franz et Karl Zeller, est précédée par une reproduction en fac-similé du manuscrit (1944) et, comme l'édition Toruń 1873, elle mélange le texte des éditions avec celui du manuscrit. La seconde édition de Varsovie (1975), précédée, elle aussi, par une magnifique reproduction en fac-similé du manuscrit (1973),<sup>130</sup> se fonde sur le texte du manuscrit (qu'elle fait pourtant précéder par la dédicace à Paul III). Ces quatre éditions (Varsovie 1854, Toruń 1873, München 1949 et Varsovie 1975) et tout particulièrement les trois dernières sont appelées "philologiques" par Michel Lerner et Alain Segonds, parce qu'elles appliquent à l'édition du texte de Copernic des principes empruntés à la philologie classique, notamment celui selon lequel le manuscrit, étant antérieur à l'édition *princeps*, a une valeur textuelle supérieure qui impose de le prendre comme base de l'édition.<sup>131</sup> En réalité, comme on vient de le voir, le manuscrit n'est pas à l'origine de l'édition *princeps* et ne constitue donc pas l'état définitif du texte tel qu'il a été voulu par l'auteur. Au contraire, le texte du manuscrit est souvent inachevé. On est donc en présence de deux états du même texte: l'état inachevé, attesté par le manuscrit, et l'état achevé, attesté par l'édition *princeps* (et par toutes les éditions qui en dépendent). Ces deux états ne doivent ni ne peuvent être mélangés, car un tel mélange produirait un texte qui n'a jamais existé ni dans les intentions de Copernic ni dans la circulation effective de l'ouvrage.

En réaction aux éditions précédentes, l'édition Heidelberg 1984 par H.M. Nobis et B. Sticker renonce à prendre le manuscrit comme base de l'édition et se fonde, par conséquent, sur l'édition *princeps*

<sup>128</sup> Il s'agit d'un texte néo-pythagoricien attribué à Lysis de Tarente qui quitta la Grande-Grèce pour s'installer en Achaïe et ensuite à Thèbes où il devint le maître d'Épaminondas (Jamblique, *De Vita Pythagorica liber*, § 250, éd. L. Deubner, editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. Klein, Teubner, Stuttgart 1975, p. 134.17-21): cf. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, vol. 30, nr. 1), p. 111-4. Le texte grec avait déjà été traduit en latin par le cardinal Bessarion dans *In calumniatorem Platonis*, éd. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*, I-III, Scientia Verlag, Aalen - Schöningh - Paderborn 1967 (réimpr. de l'édition Paderborn 1927), vol. II, p. 13.23-43 et 15.1-34 (trad. latine), p. 12.19-39 et 14.1-29 (texte grec). La traduction de Copernic dépend très étroitement de celle de Bessarion (cf. Nicholas Copernicus, *On the Revolutions*, Translation and Commentary by E. Rosen, The Johns Hopkins U. P., Baltimore - London 1978, p. 361-3).

<sup>129</sup> Cf. *supra*, p. 11, à propos du manuscrit *Toxitanus* utilisé pour l'édition *princeps* de Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*. Pour un cas de copie d'impression conservée, cf. *supra*, p. 9 (Porph., *De Abstemientia*) et n. 45.

<sup>130</sup> Citée *supra*, note 127.

<sup>131</sup> C'est ce principe qui inspire, entre autres, A. De Pace, *Niccolò Copernico e la formazione del cosmo eliocentrico*. Con testo, traduzione e commentario del Libro I de *Le rivoluzioni celesti*, Mondadori, Milano 2009.

considérée comme l'unique texte à avoir exercé une action réelle dans l'histoire.<sup>132</sup> Toutefois, elle donne, dans un appareil spécial, toutes les variantes du manuscrit par rapport à l'imprimé et publie en appendice les passages les plus importants et les tables du manuscrit qui n'ont pas été repris dans l'imprimé. Bien que cette édition suive un critère ecdotique tout à fait correct, car elle ne mélange plus texte manuscrit et texte imprimé, il faut remarquer que l'apparat critique destiné à accueillir les variantes du manuscrit par rapport à l'imprimé est d'une lecture très compliquée, car les accidents rédactionnels du manuscrit sont signalés à l'aide d'un système particulièrement complexe de signes diacritiques le plus souvent inusités qui rendent la reconstruction du texte du manuscrit assez laborieuse.<sup>133</sup> La raison en est que le manuscrit, en tant qu'autographe, ne peut être réduit à un appareil critique du texte imprimé. Il aurait en effet besoin d'un appareil critique à plusieurs niveaux du même genre que celui utilisé pour l'édition du *Contra Ursum*.<sup>134</sup> Autrement dit, le texte manuscrit et le texte imprimé sont deux textes de nature différente qui doivent être traités de deux manières différentes, sans que l'on puisse réduire systématiquement l'un à une variante de l'autre. Il faut toutefois faire une précision importante: dans tous les passages où le texte de l'imprimé est fautif à cause d'une faute intervenue au cours du processus d'impression (qu'elle soit due à la copie d'impression utilisée pour l'impression ou à l'impression elle-même), l'éditeur non seulement peut, mais il doit utiliser le manuscrit pour corriger la faute de l'imprimé. Le principe est clairement énoncé par Lerner et Segonds:

il est contraire à toute bonne méthode d'introduire des leçons tirées du manuscrit dans le texte imprimé – sauf lorsque le texte de l'imprimé est manifestement fautif et que le texte du manuscrit peut expliquer la genèse de la faute de l'imprimé : on suppose alors, en ce cas, une faute de copie survenue entre le manuscrit autographe et la copie au net, non remarquée par Copernic et Rheticus, ni plus tard, par l'imprimeur.<sup>135</sup>

Dans tous les cas de ce genre, l'éditeur ne fait, en effet, que corriger l'imprimé à l'aide de Copernic lui-même. Que l'on considère les passages suivants:<sup>136</sup>

I 12 (c) circumferentiam *Ms* : differentiam *NBA* || II 1 (a) eum *Ms* : eam *NBA* || II 3 (a) facit *Ms* : faciat *NBA* || II 3 (c) quorum *Ms* : quoniam *NBA* || II, catalogue des étoiles, p. 152 (k) in rectam lineam *Ms* : rectam lineam *NBA* || III 13 (a) conuersionumque *Ms* : conuersionum *NBA* || III 13 (f) cognitum *Ms* : cognitam *NBA* || III 16 (c) ipsis *Ms* : ipsi *NBA* || III 19 (a) loco *Ms* : loci *NBA* || III 20 (a) orbiculus *Ms* : orbiculi *NBA* || III 23 (a) loca *Ms* : loco *NBA* || IV 13 (b) anomalia *Ms* : anomaliae *NBA* || IV 13 (c) numeris *Ms* : om. *NBA* || IV 29 (a) præterijssse *Ms* : præterijt *NBA* || V 6 (j) existens *Ms* : existentis *NBA* || V 9 (a) anomalia *Ms* : anomaliae *NBA* || V 9 (d) commutationis *Ms* : commutationes *NBA* || V 15 (a) partes *Ms* : om. *NBA* || V 16 (c) quod *Ms* : om. *NBA* || V 19 (a) anomalia *Ms* : anomaliae *NBA* || V 19 (c) reliqua *Ms* : reliquæ *NBA* || V 19 (d) XXXVIII *Ms* : XXXVIII *NBA* || V 19 (e) magnitudines *Ms* : magnitudinis *NBA* || V 20 (a) primam *Ms* : primum *NBA* || V 22 (d) Prius *Ms* :

<sup>132</sup> Cf. édition Nobis - Sticker (citée *supra*, note 125), p. XIX: "Der Grundtext ist der (...) Text der Editio Princeps (Nürnberg 1543) als derjenige Text, der historisch gewirkt hat".

<sup>133</sup> On trouvera l'explication de ces signes diacritiques dans l'introduction de l'édition Nobis - Sticker, p. XXIV-XXV, et une liste récapitulative (en latin et en allemand), *ibid.*, p. XXXI-XXXII.

<sup>134</sup> Cf. *supra*, p. 20.

<sup>135</sup> Lerner - Segonds, "Éditer et traduire Copernic", *Bruniana et Campanelliana* 9 (2003), p. 379-408, en part. p. 383.

<sup>136</sup> Chaque passage est cité par livre, chapitre et note de l'apparat critique dans l'édition Lerner - Segonds - Verdet. La numérotation des appels de note de l'apparat critique recommence de (a) à chaque nouveau chapitre. Les sigles employés sont ceux de l'édition susdite: *Ms* = autographe de Copernic; *N* = éd. Nürnberg 1543; *B* = éd. Bâle 1566; *A* = éd. Amsterdam 1617.

Primus *NBA* || V 22 (e) nisi quod eccentrotres 1/6 (*corr. ex quinta*) fere parte decreuerit *Ms* : *om. NBA* || V 23 (a) longitudo *Ms* : longitudine *NBA* || V 23 (b) adiecto *Ms* : adiecta *NBA* || V 25 (b) proximus *Ms* : proximo *NBA* || V 25 (c) praecessionem *Ms* : praecessiones *NBA* || V 27 (b) erit *Ms* : erat *NBA* || V 27 (c) habeat *Ms* : habeant *NBA* || VI 2 (a) ipse *Ms* : ipsi *NBA* || VI 2 (d) ipse *Ms* : ipsæ *NBA* || VI 2 (e) capiantur *Ms* : capiatur *NBA* || VI 2 (g) fuerit, ut *Ms* : ferit *NBA* || VI 2 (h) progressa *Ms* : progressum *NBA* || VI 3 (a) descriptum *Ms* : descriptus *NBA* || VI 4 (a) reliquam *Ms* : reliqua *NBA* || VI 5 (a) circumferentiæ *Ms* : circumferentia *NBA* || VI 5 (d) L recto *Ms* : & recto *NBA* || VI 5 (e) M angulum *Ms* : in angulum *NBA* || VI 6 (a) in circulo *Ms* : *om. NBA* || VI 6 (c) ipsa *Ms* : ipsæ *NBA* || VI 6 (d) ipsa *Ms* : ipse *NBA* || VI 6 (e) sic *Ms* : sit *NBA* || VI 6 (f) FO *Ms* : FA *NBA* || VI 6 (g) qui *Ms* : quæ *NBA* || VI (h) determinatur *Ms* : determinantur *NBA* || VI 7 (f) longitudine *Ms* : latitudine *NBA* || VI 7 (h) primæ *Ms* : primo *NBA* || VI 7 (i) Veneris *Ms* : Veneri *NBA* || VI 7 (j) angulus *Ms* : angulum *NBA* || VI 8 (a) declinationem *Ms* : declinatione *NBA* || VI 8 (b) tempori *Ms* : ipsi *NBA* || VI (c) triangulo *Ms* : trianguli *NBA* || VI 8 (d) 6 427 *Ms* : 6 827 *NBA* || VI 8 (e) XXV *Ms* : XV. *NBA* || VI 8 (f) quæ sit a *Ms* : quæsita *NBA*, etc.

L'examen de l'apparat critique montre que la qualité du texte de l'imprimé se dégrade dans les derniers livres, comme si ou bien la copie d'impression devenait de plus en plus fautive par rapport à l'autographe, ou bien le travail de l'imprimeur de moins en moins soigné. En effet, dans les livres V et VI, les passages où le manuscrit permet de corriger une faute de l'imprimé sont plus nombreux que dans les livres précédents. Il est évident que dans tous ces cas, il s'agit de corriger non pas des fautes d'auteur, qui, elles, sont toujours signalées dans l'apparat critique par *deb.* (= *debut*), sans être corrigées,<sup>137</sup> mais des fautes de copie ou d'impression. La présence du manuscrit constitue une chance extraordinaire parce qu'elle permet, dans les passages communs, de vérifier la qualité de l'imprimé et de le corriger sur l'autorité de Copernic lui-même. La nouvelle édition suit donc le même principe que l'édition Nobis-Sticker en ce sens qu'elle évite de mélanger texte manuscrit et texte imprimé, mais, à la différence de l'édition Nobis-Sticker, elle ne donne pas la collation systématique du manuscrit sur l'imprimé, en se bornant à signaler, dans l'apparat critique, quelques variantes significatives du manuscrit (par exemple, en I 1 (a) *cælestibus NBA* : *diuinis Ms*, il est intéressant de savoir que Rheticus a remplacé *diuinis corporibus* par *cælestibus corporibus*).<sup>138</sup> Pour rendre compte du texte manuscrit, les passages les plus importants du manuscrit supprimés dans l'imprimé sont édités et traduits en appendice.<sup>139</sup> C'est ici que le texte du manuscrit est édité pour lui-même, doté d'un appareil critique qui enregistre tous les accidents de composition, les repentirs, les additions marginales ou interlinéaires. Il faut enfin souligner que la nouvelle édition est précédée d'un volume d'introduction et suivie d'un volume de notes qui abordent toutes les questions soulevées par le texte de Copernic. Ce que Daniel Di Liscia a écrit à propos de l'édition du *Contra Ursum*,<sup>140</sup> il faudra, je crois, le répéter à propos de l'édition du *De Revolutionibus*, elle aussi destinée à demeurer la "standard edition" du chef-d'œuvre de Copernic.

<sup>137</sup> Elles ne sont corrigées que très rarement, lorsqu'il s'agit de valeurs numériques ou de désignation des figures. Ces corrections sont évidemment toujours signalées dans l'apparat critique.

<sup>138</sup> Une autre occurrence de l'adjectif *diuinus* rapporté aux corps célestes se trouve dans la Préface manuscrite, non reprise dans l'imprimé, où Copernic écrit: *de diuinis mundi reuolutionibus* (manuscrit, f. 1<sup>r</sup>, ligne 5; texte édité dans Lerner - Segonds, "Éditer et traduire Copernic", p. 386; sur cet emploi de *diuinus*, voir la note *ad loc.*, *ibid.*, p. 394-5, n. 2).

<sup>139</sup> Une première édition (avec traduction) de quatre passages est donnée en appendice à l'article "Éditer et traduire Copernic", p. 386-93. Il s'agit de la Préface, de la fin du chapitre 6 du livre I, de la lettre de Lysis à Hipparque, et de l'ancien début du livre II.

<sup>140</sup> Cf. *supra*, note 95.

*Édition en préparation.* — Tycho Brahe, *Astronomiae instauratae mechanica*, Wandesburg 1598, éd. J.L.E. Dreyer auxilio J. Raeder, dans *Tychonis Brahe Opera Omnia*, t. V, Kopenhagen, Gyldendal 1923, p. 3-162. Alain Segonds a déjà préparé l'édition du texte latin et la traduction (les deux déjà en épreuves) accompagnée d'un grand nombre de notes. Stefano Gattei a été chargé de mener à terme l'ouvrage.

### 3. La traduction: préparation à l'édition

Pour Alain Segonds, l'édition commence toujours par une traduction: éditer, c'est comprendre un texte, et pour comprendre un texte, il faut le traduire.<sup>141</sup> Toutes les éditions que nous venons d'analyser sont accompagnées d'une traduction. À ces traductions il faut ajouter les suivantes qui, sans accompagner une édition critique, répondent à la même exigence de compréhension et d'approfondissement des textes anciens ou modernes.

#### Textes grecs

Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*.<sup>142</sup> — Comme Alain Segonds l'explique dans l'Avant-propos, il se proposait de donner une nouvelle édition du texte, car l'unique édition existante, publiée en 1839 par K.B. Hase,<sup>143</sup> est loin de satisfaire les exigences les plus élémentaires de la critique textuelle.<sup>144</sup> Le projet d'édition dut être abandonné:

Initialement, notre but était de donner une édition critique de ce texte: malheureusement le très grand nombre de manuscrits découverts ne nous a pas permis de mener à bonne fin cette tâche dans les délais impartis. Nous nous sommes résigné à remettre en circulation l'édition Hase – devenue extrêmement rare – en l'accompagnant d'un petit supplément critique où les fautes les plus grossières sont corrigées.<sup>145</sup>

En vue de l'édition, Segonds avait dressé une liste de manuscrits (66 au total, p. 122-8). Il explique qu'il a examiné les huit manuscrits les plus anciens, ce qui ne permet pas d'entreprendre une édition critique:

Cela [*scil.* les huit manuscrits examinés] n'est encore qu'une toute petite partie de la tradition que l'on vient de mettre en lumière. Par conséquent, et bien que parmi ces huit manuscrits figurent tous

<sup>141</sup> Le lien indissoluble existant entre édition critique et traduction et l'importance de la traduction en vue de la diffusion des textes sont soulignés par Segonds dans son "Liminaire" (cité *supra*, note 3), p. XVIII: "S'il est en effet une chose que l'on peut conclure du bref aperçu que nous venons de proposer, c'est qu'il ne peut y avoir de développement des travaux sur le néoplatonisme, s'il n'y a pas, en parallèle, une production régulière d'éditions, accompagnées désormais de traductions, qui seules permettent la diffusion de ces textes dans un public plus large que celui des spécialistes".

<sup>142</sup> Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, Brieux, Paris 1981 (Astrolabica, 2).

<sup>143</sup> "Joannis Alexandrini, cognomine Philoponi, de usu astrolabii ejusque constructione libellus", *Rheinisches Museum für Philologie* 6 (1839), p. 127-71 (l'édition du texte de Philopon occupe les pages 129-56; pour les deux textes publiés aux pages 157-71, cf. Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, Introduction, p. 117-20). Le texte a été ensuite publié sous forme d'une brochure avec pagination spéciale (p. I-IV, 1-44) à Bonn la même année.

<sup>144</sup> Voir l'analyse de cette édition dans Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, Introduction, p. 113-21.

<sup>145</sup> Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, Avant-propos, p. 5. Le supplément critique se trouve aux p. 199-203. Les corrections à l'édition Hase, au nombre de 160, sont des leçons tirées de divers manuscrits qui ne sont toutefois pas indiqués: "Comme je ne me suis pas proposé de faire, pour l'instant, une édition critique, j'ai estimé inutile d'indiquer, dans chaque cas, le ou les manuscrits d'où la leçon est tirée" (p. 199).

les manuscrits considérés comme les plus anciens (...), il serait imprudent d'entreprendre une édition critique à ce stade. Il se pourrait, par exemple, que tel ou tel des autres manuscrits remonte à un manuscrit meilleur que tous ceux que nous avons; ou que nous soyons amenés à considérer comme bonnes leçons de simples corrections<sup>146</sup> etc. Dans ces conditions, puisque l'on ne peut pas connaître exactement la valeur des leçons qu'on serait tenté d'adopter, le plus prudent est de se contenter de dresser une simple liste de leçons certainement supérieures à celles que Hase a retenues dans son texte.<sup>147</sup>

Porphyre, *Histoire de la philosophie*. — Cette traduction annotée des fragments de l'*Histoire de la philosophie* de Porphyre est publiée en appendice à l'édition de la *Vie de Pythagore*,<sup>148</sup> car la *Vie de Pythagore* faisait partie de la *Philosophos historia*. Les fragments, transmis par Eusèbe de Césarée, Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie, sont traduits dans l'ordre de l'édition d'A. Nauck.<sup>149</sup> À défaut d'une véritable édition critique, le texte a été contrôlé sur les éditions critiques modernes.

Diogène Laërce, *Vie de Platon*, Traduction, introduction et notes de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1996, 1999<sup>2</sup> (Classiques en poche).

Jamblique, *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1996, 2<sup>e</sup> éd. 2011 (La roue à livres).

Porphyre, *Isagoge*. Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non). — Le texte grec est celui de l'édition d'A. Busse (*CAG* IV 1), Reimer, Berlin 1887, avec quelques corrections proposées par J. Tricot dans sa traduction (Vrin, Paris 1947). Le texte de la traduction latine de Boèce, imprimé en bas de page, s'écarte ici et là de celui de l'édition de L. Minio-Paluello et B.G. Dod<sup>150</sup> pour rendre compte du texte qui a circulé au Moyen-Âge.<sup>151</sup>

Mentionnons, pour finir, deux ouvrages collectifs: 1) Plotin, *Traité sur les nombres (Ennéade VI 6 [34])*. Introduction, texte grec, traduction, commentaire et index grec par J. Bertier - L. Brisson - A. Charles - J. Pépin - H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, Vrin, Paris 1980 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 4); 2) Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction

<sup>146</sup> La confusion entre conjecture et leçon est un des points essentiels de la critique visant l'édition de l'*In Parm.* de Proclus par Steel *et al.* (cf. Procl., *In Parm.*, L.-S., t. III/1, p. CVIII-CXII, CLXXX-CLXXXVI).

<sup>147</sup> Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, Introduction, p. 127-8.

<sup>148</sup> Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par É. des Places, avec un appendice d'A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres 1982 (Collection des Universités de France). L'appendice occupe les pages 163-97.

<sup>149</sup> *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Teubner, Leipzig 1886<sup>2</sup> (réimpr. Olms, Hildesheim 1963). Par la suite, les fragments de la *Philosophos historia* de Porphyre ont été publiés par A. Smith, *Porphyrius, Fragmenta*, Teubner, Stuttgart- Leipzig 1993, fr. 193-224 (p. 220-48).

<sup>150</sup> *Categoriarum supplementa: Isagoge, Translatio Boethii*, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles Latinus, I 6-7).

<sup>151</sup> Par exemple Porph., *Isag.*, p. 4.1 Busse πρώτον = *Primum* Boèce. Dans la tradition manuscrite, *Primum* s'est corrompu en *Priamum*, faute évidemment corrigée par Minio-Paluello et Dod car elle ne remonte sûrement pas à Boèce. Or, puisque *Priamum* est le texte qui a circulé au Moyen-Âge, comme en témoigne le commentaire d'Occam, A. de Libera imprime *Priamum*. Il s'en explique dans l'Introduction, p. CXLII: "Soucieux d'inscrire l'*Isagoge* dans la longue durée de son interprétation médiévale, nous proposons ici un texte qui s'écarte sur plusieurs points de l'édition critique de L. Minio-Paluello et B.G. Dod (...) car, même *manifestement fautives*, ce sont les leçons qui ont *réellement* circulé au Moyen Âge (comme en témoignent, entre bien d'autres, les commentaires embarrassés de Guillaume d'Occam)"; voir aussi Notes à la traduction latine, p. 71, n. 8. Une telle décision naît de la confusion entre texte produit et texte utilisé: il est évident qu'Occam a utilisé un texte fautif de l'*Isagoge*, faute que l'éditeur d'Occam doit évidemment respecter, sans corriger le commentaire à l'aide du texte commenté, mais il est aussi évident que Boèce a produit un texte dans lequel on lisait *Primum* (car il est impossible de penser que Boèce ait traduit πρώτον par *Priamum*, qui est de toute évidence une faute de transmission, et non pas une faute de traduction), c'est pourquoi le traducteur de Porphyre/Boèce doit rétablir le texte produit par Porphyre/Boèce, et non pas le texte de Porphyre/Boèce utilisé par tel ou tel commentateur.



française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique. Avec une traduction anglaise de J. Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, I-II, Vrin, Paris 2005 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 33).

*Textes astronomiques (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*

Jean Kepler, *Le Secret du monde*, Introduction, traduction et notes de A. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1984 (Science et humanisme). — Le *Mysterium cosmographicum* de Kepler a connu deux éditions: Tübingen 1596 et Frankfurt 1621. La seconde édition ajoute à la première, en plus de quelques corrections et quelques fautes dans le texte, un grand nombre de notes (164) dans lesquelles Kepler explique des passages jugés obscurs, en corrige d'autres et complète des indications ou rend explicites des allusions de la première édition. Les deux éditions constituent donc deux rédactions différentes du même ouvrage; c'est pourquoi les éditeurs des *Kepler Gesammelte Werke* ont publié les deux éditions séparément,<sup>152</sup> sans toutefois reprendre dans l'édition du texte de Tübingen 1621 l'*Appendix* de Maestlin et la *Narratio prima* de Rheticus<sup>153</sup> qui accompagnent le *Mysterium cosmographicum* dans les deux éditions. Ne pouvant pas publier deux traductions dont la seconde aurait contenu intégralement le texte traduit dans la première, Alain Segonds a choisi une solution intermédiaire: il a traduit le texte de la première édition et toutes les notes de la seconde édition. En appendice, on trouve la traduction de l'*Appendix* de Maestlin (Appendice I, p. 163-81) et de trois autres textes: un extrait de la préface à l'*Astronomia nova* dans laquelle Kepler réutilise un chapitre qui faisait initialement partie du *Mysterium cosmographicum* et qui fut ensuite retiré du manuscrit (Appendice II, p. 182-8);<sup>154</sup> un projet de préface de Michael Maestlin, dans laquelle Maestlin réagit à la condamnation de Copernic par la Congrégation de l'Index en mars 1616 (Appendice III, p. 189-92); deux chapitres de l'*Almagestum novum* de Gian Battista Riccioli (1598-1671)<sup>155</sup> qui contiennent un exposé analytique et une réfutation de la thèse de Kepler (Appendice IV, p. 193-224). Alain Segonds projetait une nouvelle édition de sa traduction du *Mysterium cosmographicum* dans laquelle il se proposait de publier le texte latin et d'augmenter considérablement les notes pour commenter de manière adéquate l'ouvrage qui demeurerait à ses yeux le chef-d'œuvre de Kepler, un des textes qui, dans sa fusion admirable d'astronomie et de platonisme, lui étaient les plus chers.

<sup>152</sup> L'édition de Tübingen 1596 est publiée par M. Caspar dans *KGW* I (1938), p. 1-80; l'édition de Frankfurt 1621, par F. Hammer dans *KGW* VIII (1963), p. 5-128.

<sup>153</sup> Cf. *supra*, p. 23.

<sup>154</sup> Il s'agit d'un chapitre consacré à démontrer que la théorie copernicienne ne contredit pas les Écritures (cf. Segonds, *Jean Kepler, Le Secret du monde*, p. xxvi-xxvii).

<sup>155</sup> *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum, et propriis theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam, in tres tomos distributam*, auctore P. Joanne Baptista Ricciolo, Ex typographia Haeredis Victorij Benatij, Bononiae 1651, t. II, livre IX, section IV, chapitres VIII et IX, p. 330 b - 345 a.

Alain Segonds a laissé un nombre considérable de traductions inédites (dactylographiées ou manuscrites) qui, nous l'espérons, seront utilisées en vue de nouvelles éditions critiques. En voici la liste.<sup>156</sup>

#### Textes grecs

— Hermias, *In Phaedrum*, éd. P. Couvreur, Bouillon, Paris 1901 (réimpr. Olms, Hildesheim 1971): traduction sur support informatique.

— Énée de Gaza, *Théophraste*, éd. M.E. Colonna, Salvatore Iodice Editore, Napoli 1958: traduction manuscrite.

— Philopon, *De Aeternitate mundi*, éd. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899: traduction dactylographiée qui doit accompagner l'édition du texte grec déjà préparée par John Whittaker et confiée à Alain Segonds par Mme Whittaker après la disparition de John Whittaker (7 novembre 1998).

— Philopon, *In Meteorologica*, éd. M. Hayduck (*CAG* XIV 1), Reimer, Berlin 1901: traduction manuscrite.

— Proclus, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, éd. C. Manitius, Teubner, Leipzig 1909 (réimpr. Stuttgart 1974): traduction dactylographiée.

— Proclus, *In Cratylum*, éd. G. Pasquali, Teubner, Leipzig 1908 (réimpr. 1994): traduction dactylographiée.<sup>157</sup>

— Proclus, *In Euclidem*, éd. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1873 (réimpr. Olms, Hildesheim 1967): traduction manuscrite, accompagnée de la collation de plusieurs manuscrits.

#### Textes astronomiques (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)

— Jean Kepler, *De Stella nova*, éd. M. Caspar (*KGWI*), C.H. Beck, München 1938, p. 147-356: traduction dactylographiée.

— Jean Kepler, *Antwort auff Rösline Discurs*, éd. M. Caspar et F. Hammer (*KGWIV*), *ibid.* 1941, p. 101-44: traduction manuscrite partielle (jusqu'à la p. 131).

— Jean Kepler, Choix de correspondance (1595-1600), éd. M. Caspar (*KGW* XIII-XIV), *ibid.* 1945: traduction dactylographiée.

— Tycho Brahe, *De Nova stella*, éd. J.L.E. Dreyer auxilio J. Raeder, dans *Tychonis Brahe Dani Opera Omnia*, t. I, Gyldendal, Kopenhagen 1913, p. 1-72: traduction manuscrite; des extraits ont été publiés dans J.-P. Verdet (éd.), *Astronomie et astrophysique*, Larousse, Paris 1993 (Textes essentiels), p. 123-36.

— Tycho Brahe, *Progymnasmata* (choix de textes), éd. cit., t. II-III (1915-1916): traduction sur support informatique.

— Raymar Ursus, *Fundamentum astronomicum id est Nova doctrina sinuum et triangulorum*, Argentorati (= Strasbourg), Bernhardus Iobin 1588: traduction manuscrite (jusqu'au folio 39<sup>r</sup>: il manque la traduction des ff. 39<sup>v</sup>-40<sup>v</sup>).

— Raymar Ursus, *De Astronomicis hypothesibus seu systemate mundano tractatus astronomicus et cosmographicus*, Praga Bohemorum, Apud auctorem absque omni privilegio 1597: traduction sur support informatique.

<sup>156</sup> Ces traductions sont actuellement conservées dans la Salle des archives de la librairie "Guillaume Budé", 95 bd. Raspail, Paris. Celles d'ouvrages astronomiques vont bientôt intégrer le fonds Alain Segonds de la Bibliothèque de l'Observatoire de Paris.

<sup>157</sup> Pour le texte grec de l'*In Cratylum*, voir les corrections que nous proposons dans notre édition de l'*In Parm.* de Proclus: *In Crat.* LI, p. 19.9 au lieu de ἐγγόνους lire ἐκγόνους (cf. *In Parm.*, t. III/1, p. CCCXII, n. 3); *In Crat.* LXXI, p. 32.11 au lieu de ἔγγονον lire ἔκγονον (cf. *ibid.*); *In Crat.* LXXXV, p. 41.11-12 au lieu de ὁ λέγων lire ὁ λέγω (cf. *In Parm.*, t. II, p. 51, n. 2 [Notes complémentaires, p. 221]); *In Crat.* CXXVI, p. 74.18 au lieu de αὐτὸ τάχος lire αὐτοτάχος (cf. *In Parm.*, t. II, p. 21, n. 6 [Notes complémentaires, p. 168]); p. 74.19 au lieu de αὐτῇ βραδυτῆς lire αὐτοβραδυτῆς (cf. *ibid.*).

— Helisaeus Roeslin, *De Opere Dei creationis seu de mundo hypotheses*, Francofurti, Apud haeredes A. Wecheli, C. Marnium & J. Aubrium 1597 (réimpr. Conte, Lecce 2000 [Aurifodina philosophica, 11], avec une préface de M.A. Granada): traduction manuscrite (jusqu'à la thèse XLII). La traduction des trois derniers textes sera publiée dans les prochains volumes de *La Guerre des astronomes*.

— Jofrancus Offusius, *De Divina facultate astrorum in larvatam astrologiam* (*Au sujet de la faculté divine des astres contre l'astrologie masquée*), Parisiis, apud Jo. Royerium 1570: traduction manuscrite.

\* \* \*

Qu'il me soit permis, pour finir, de livrer ici un petit témoignage personnel qui exprime bien, je crois, la profondeur et la tension spirituelle avec lesquelles Alain Segonds accomplissait le travail philologique. Lorsque, dans notre édition de l'*In Parm.* de Proclus, il nous arrivait de tomber sur un passage irrémédiablement corrompu qui résistait à toutes nos tentatives de correction, Alain prenait son feutre rouge et marquait la *crux desperationis*. Puis il disait: "Lorsque nous serons au Paradis, Proclus nous dira ce qu'il avait écrit ici". Lorsqu'il prononçait ces mots, Alain était toujours parfaitement, terriblement sérieux.

---

(suite de la note 15) Pour le manuscrit C de Platon, voir W. Schmid, *Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen. M. Handschriften. b. griechische*, Schnürlein, Tübingen 1902, p. 37-39.

# *Mais qui était donc le gendre de la sœur de Priscus? Enquête sur les philosophes d'Athènes au IV<sup>e</sup> siècle après J.-Chr.*

Richard Goulet

## *Abstract*

We happen to lack information about philosophical life in Athens during the IVth century A.D., and the Neoplatonic school of Plutarch, Syrianus and Proclus is rather loosely connected to earlier philosophical currents such as Porphyrian or Iamblichean Neoplatonism. E.R. Dodds once searched for “missing links” in this local intellectual history. A prosopographical study of a few second rank individuals, like Priscus the Thesprotian, trained in the Iamblichean school of Aidesius in Pergamon, or Iamblichus II of Apamea, grandson and nephew of two direct disciples of Iamblichus I of Chalcis, who both seem to have taught philosophy in Athens in the second part of the century and who could have been relatives by marriage, may help to put some flesh on the bones of a scarce documentation.

Dans la longue histoire de la vie philosophique à Athènes, le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère est une des périodes les plus obscures. Alors que pour le milieu du III<sup>e</sup> siècle, Longin et Porphyre fournissent les noms de plusieurs philosophes apparemment bien établis, on ne sait presque rien de l'enseignement philosophique au IV<sup>e</sup> siècle dans cette cité.

Dans la Préface de son traité *Sur la fin* dirigé “contre Plotin et Gentilianus Amélius” (citée par Porphyre au chapitre 20 de sa *Vie de Plotin*), Longin,<sup>1</sup> professeur de philosophie à Athènes au milieu du III<sup>e</sup> siècle, évoquait les noms des philosophes célèbres de son temps, en constatant qu'ils étaient devenus plus rares qu'au temps de sa jeunesse. Il en connaissait de diverses écoles (platoniciens, péripatéticiens, stoïciens), les uns ayant composé des ouvrages, les autres s'étant contentés d'un enseignement oral. Il ne précise que rarement le lieu d'activité de ces philosophes, mais c'est à Athènes qu'il rattache “les *diadoques* Théodote et Eubule”<sup>2</sup> (*V. Plot.* 20, 39-40). Il parle également d'Athénée<sup>3</sup> et de Musonius<sup>4</sup> “qui ont passé leur vie dans la cité” (*ibid.*, 20, 48), c'est-à-dire peut-être Athènes, à moins qu'il ne s'agisse d'Alexandrie. Ailleurs dans la *Vie de Plotin*, Porphyre parle lui aussi d'Eubule, le “diadoque platonicien”, qui avait envoyé “d'Athènes” des ouvrages concernant des questions platoniciennes (*V. Plot.* 15, 18-20). Lui-même, lorsqu'il arriva dans l'école de Plotin en 263, venait de Grèce en compagnie d'un certain Antonius de Rhodes<sup>5</sup> (*V. Plot.* 4, 1-3), qui avait

---

<sup>1</sup> Voir L. Brisson, notice “Longinus (Cassius –)”, dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (abrégé par la suite en *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2005, L 63 = IV [2005], p. 116-25; L. Brisson - M. Patillon, “Longinus Platonicus Philosophus et Philologus. I. Longinus Philosophus”, *ANRW* II 36, 7 (1994), p. 5214-99; L. Brisson - M. Patillon, “Longinus Platonicus Philosophus et Philologus. II. Longinus Philologus”, *ANRW* II 34, 4 (1998), p. 3022-108; I. Männlein-Robert, *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München - Leipzig 2001 (Beiträge zur Altertumskunde, 143).

<sup>2</sup> *DPhA*, E 74 = III [2000], p. 249.

<sup>3</sup> *DPhA*, A 478 = I [1989], p. 643.

<sup>4</sup> *DPhA*, M 197 = IV [2005], p. 555.

<sup>5</sup> *DPhA*, A 225 = I [1989], p. 260.

peut-être été son condisciple chez Longin. Porphyre rapporte enfin qu'un certain Tryphon, "stoïcien et platonicien", avait fait savoir à Amélius que "les gens de la Grèce" accusaient Plotin de plagier les doctrines de Numénius (*V. Plot.* 17, 1-4). À un banquet organisé par Longin à Athènes à l'occasion de l'anniversaire de Platon<sup>6</sup> assistaient, outre plusieurs rhéteurs ou grammairiens connus, le péripatéticien Prosenès<sup>7</sup> et un géomètre du nom de Démétrios<sup>8</sup> connu pour avoir été un maître de Porphyre.

Si l'on se reporte au début du V<sup>e</sup> siècle, on retrouve de même une activité philosophique assez intense. Après avoir étudié la rhétorique à Alexandrie avec le sophiste Léonas d'Isaurie, Proclus de Lycie<sup>9</sup> abandonne la rhétorique, suit tout d'abord l'enseignement d'Olympiodore<sup>10</sup> en philosophie et de Héron<sup>11</sup> en mathématiques, avant de décider, en 428, d'aller fréquenter "les écoles d'Athènes" (Marin., *Proclus*, § 9). Introduit par son compatriote Nicolas de Lycie<sup>12</sup> dans le milieu athénien, il vint trouver tout d'abord "parmi les philosophes, Syrianus, fils de Philoxène" (*ibid.*, §11) qui le présenta "au grand Plutarque,<sup>13</sup> fils de Nestorius"<sup>14</sup> (*ibid.*, § 12), ce qui laisse entendre qu'un certain choix était alors possible parmi les professeurs de philosophie à Athènes. Plus loin dans la *Vie de Proclus*, Marinus raconte que Proclus avait coutume de rendre visite aux "autres philosophes à Athènes" (*ibid.*, § 22), passage qui suggère à nouveau qu'il y avait plus d'une école.

Entre les témoignages de Longin et Porphyre pour le milieu du III<sup>e</sup> et celui de Marinus qui concerne le début du V<sup>e</sup> siècle, nous ne disposons que de très peu d'informations sur la vie philosophique athénienne. La ville a connu des temps difficiles, elle a dû se reconstruire sur un périmètre réduit autour de l'Acropole à la suite du sac des Hérules en 267.<sup>15</sup> Et pourtant, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Libanius, puis Grégoire de Nazianze et enfin Eunape, venus y étudier, y ont trouvé des écoles de rhétorique encore florissantes. Mais qu'en était-il des écoles philosophiques?<sup>16</sup>

<sup>6</sup> Nous en sommes informés par un extrait du premier livre de la *Philologos Akroasis* de Porphyre que cite Eus., *Praep. Evang.* X 3, 1 (fr. 408-410 Smith).

<sup>7</sup> *DPhA*, P 300 = V b [2012], p. 1700.

<sup>8</sup> *DPhA*, D 61 = II [1994], p. 641-2.

<sup>9</sup> *DPhA*, P 292 = V b [2012], p. 1546-674 (en part. "Proclus de Lycie", p. 1546-1657; "Œuvres transmises par la tradition arabe", p. 1657-74).

<sup>10</sup> *DPhA*, O 15 = IV [2005], p. 768.

<sup>11</sup> *DPhA*, H 106a = (dans les compléments du t. IV) IV [2005], p. 872.

<sup>12</sup> *DPhA*, N 47 = IV [2005], p. 683.

<sup>13</sup> *DPhA*, P 209 = V b [2012], p. 1076-96.

<sup>14</sup> *DPhA*, N 28 = IV [2005], p. 662.

<sup>15</sup> Pour une description de l'état de la cité à cette époque, voir H. Thompson, "Athenian Twilight. A.D. 267-600", *Journal of Roman Studies* 49 (1959), p. 62-3; A. Frantz, *The Athenian Agora*, t. XIV: *Late Antiquity: A.D. 267-700*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton 1988, p. 3-5; J.M. Camp, *The Athenian Agora. Excavations in the Hearth of Classical Athens*, American School of Classical Studies at Athens, London 1986, p. 223-38. Mais on a récemment remis en cause l'importance que les archéologues américains avaient accordée au sac des Hérules dans l'histoire d'Athènes et on a proposé de voir dans l'enceinte intérieure une entreprise antérieure à ces événements. Voir M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano, con un'appendice su "Atene immaginaria" nella letteratura bizantina*, Olschki, Firenze 2006 (Civiltà veneziana - Studi, 51), p. 63-77. Voir également P. Castrén, "General aspects of life in Post-Herulian Athens", dans P. Castrén (éd.), *Post-Herulian Athens*, The Finnish Institute at Athens, Helsinki 1994 (Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens, 1), p. 1-14.

<sup>16</sup> La présente contribution tente d'éclairer par une approche prosopographique la préhistoire de l'école néoplatonicienne d'Athènes en enrichissant la documentation déjà exploitée et interprétée par plusieurs spécialistes, dont Alain Segonds et les nombreux collègues et amis dont il savait susciter la curiosité et l'enthousiasme. Le rôle de Priscus et de Jamblique d'Apamée a déjà été mis en lumière par H.D. Saffrey et L.G. Westerink dans l'Introduction du premier tome de leur édition de la *Théologie platonicienne* de Proclus, puis par d'autres savants. La présente enquête met à profit le matériel accumulé pendant de nombreuses années pour la rédaction des notices du *DPhA* et peut servir à illustrer les liens qui unissent toutes ces figures dispersées.

### Le témoignage de l'Empereur Julien

Le silence de nos sources n'implique pas nécessairement que toute vie philosophique ait disparu d'Athènes à l'époque. C'est ce que montre un témoignage important de l'empereur Julien.<sup>17</sup> Dans un texte riche en sous-entendus, que l'on peut dater de l'hiver 356/7, où il compare le rôle providentiel joué par la philosophie en Grèce à celui du Nil qui empêche, selon les mythes égyptiens, que l'univers entier soit consumé par le feu lors de certaines conjonctions astrales fatidiques, Julien évoque l'état de la Grèce à son époque:

La philosophie n'a pas totalement disparu de la Grèce; elle n'a point abandonné Athènes, ni Sparte, ni Corinthe, et, eu égard à ces sources (de sagesse), Argos n'est point du tout 'altérée'. En effet, beaucoup de ces sources jaillissent dans la ville même et beaucoup devant elle, du côté de l'antique Masès [ancien port de l'Argolide]. Pirène [fontaine de l'Acrocorinthe] elle-même se trouve à Sicyone et non à Corinthe; et Athènes, dont le sol même produit un grand nombre de fontaines et de courants d'eau pure, en voit affluer et se répandre du dehors qui valent bien ceux de l'intérieur. Dans la cité, on les aime et les chérit, parce qu'on désire gagner la seule richesse digne d'envie (trad. J. Bidez).<sup>18</sup>

Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Julien avait donc été témoin d'un enseignement philosophique en plusieurs villes de Grèce: pas seulement à Athènes où s'illustraient des maîtres athéniens et non athéniens (les fontaines qui se répandent du dehors), mais aussi à Sparte, à Corinthe, à Argos (dans la ville et du côté du port de Masès) et à Sicyone (où enseignait peut-être un philosophe originaire de Corinthe: la source Pirène n'est pas à Corinthe, mais à Sicyone). Si cette survivance de la philosophie dans un désert intellectuel comparable à celui que serait l'Égypte sans le Nil est si remarquable, c'est sans doute parce que pour l'ensemble de l'Empire on ne trouvait pas autant de sites préservant l'ancienne tradition.

Thémistius connaissait lui aussi un philosophe de Sicyone.<sup>19</sup> Évoquant des écrits de jeunesse où il avait consigné pour son propre usage la pensée d'Aristote telle que "ses pères" (il était fils, petit-fils et gendre de philosophes) lui avaient appris à l'extraire du texte difficile du Stagirite, Thémistius raconte que, bien malgré lui, ces textes se mirent un jour à circuler et qu'il s'en retrouva des copies à Sicyone, où ils tombèrent entre les mains d'un philosophe païen exigeant, honnête, dépourvu de toute jalousie. Disciple du "vieillard de Chalcis" (il s'agit manifestement de Jamblique)<sup>20</sup>, il avait préféré suivre non pas "le nouveau chant", mais "l'antique chant ancestral de l'Académie et du

<sup>17</sup> *DPhA*, I 46 = III [2000], p. 961-78.

<sup>18</sup> Iulian., ΕΙΣ ΕΥΣΕΒΙΑΝ = *Disc.* II [III], t. I/1, § 12.44-54, p. 92-3 Bidez: Οὐκ οὖν οὐδὲ ἐξ Ἑλλήνων παντελῶς οἴχεται φιλοσοφία, οὐδὲ ἐπέλιπε τὰς Ἀθήνας οὐδὲ τὴν Σπάρτην οὐδὲ τὴν Κόρινθον· ἤμισα δὲ ἐστὶ <τούτων> τῶν πηγῶν ἐκῆτι τὸ Ἄργος πολυδίψιον· πολλαὶ μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ τῷ ἄστει, πολλαὶ δὲ καὶ πρὸ τοῦ ἄστεος περὶ τὸν παλαιὸν ἐκεῖνον Μάσητα· τὴν Πειρήνην δὲ αὐτὴν ὁ Σικυῶν ἔχει καὶ οὐχ ἡ Κόρινθος· τῶν Ἀθηῶν δὲ πολλὰ μὲν καὶ καθαρὰ καὶ ἐπιχώρια τὰ νάματα, πολλὰ δὲ ἐξῶθεν ἐπιρρεῖ καὶ ἐπιφέρεται τίμια τῶν ἔνδον οὐ μεῖον· οἱ δὲ ἀγαπῶσι καὶ στέργουσι, πλουτεῖν ἐθέλοντες οὐ μόνου σχεδὸν ὁ πλοῦτος ζηλωτόν. Le passage est cité et commenté par H.D. Saffrey - L.G. Westerink dans leur édition de Proclus, *Théologie Platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris 1968, t. I, p. XL-XLI (abrégé par la suite en Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*).

<sup>19</sup> Them., *Or.* XXIII ΣΟΦΙΣΤΗΣ, 294 d - 296 a, t. II, p. 89.21-91.10 Downey - Norman. Sur ce témoignage, voir J. Vanderspoel, "Themistius and a Philosopher at Sicyon", *Historia* 36 (1987), p. 383-4.

<sup>20</sup> *DPhA*, I 3 = III [2000], p. 824-36.

Lycée”.<sup>21</sup> Comme Axiothéa d’Arcadie<sup>22</sup> que la lecture de la *République* de Platon avait amenée à Athènes où elle avait suivi sous un déguisement masculin l’enseignement de Platon, comme le paysan de Corinthe qui, à la lecture du *Gorgias*, avait de même pris la route d’Athènes, ou enfin comme Zénon de Citium qui avait fait voile de la Phénicie vers la Stoa Poikilè après avoir lu l’*Apologie de Socrate*, ce philosophe avait dirigé la classe entière de ses élèves vers le Bosphore (à Constantinople où enseignait Thémistius). Devant les hésitations des jeunes gens, il les envoya demander au Dieu (Apollon à Delphes) s’il connaissait quelqu’un de meilleur. En toute modestie, Thémistius rapporte qu’ils obtinrent la même réponse que celle qui avait été donnée à propos de Socrate: nul n’était plus sage que lui.

On a par le passé identifié le philosophe de Thémistius avec Celsus d’Antioche.<sup>23</sup> Mais cet ami et élève de Libanius (à Nicomédie avant 348) étudia la rhétorique à Athènes, où il connut le futur empereur Julien, et la philosophie à Sicyone.<sup>24</sup> J. Vanderspoel<sup>25</sup> a montré qu’il n’y enseigna pas la philosophie et qu’il était plus probablement un des élèves de ce philosophe anonyme de Sicyone dont parle Thémistius. Il enseigna en fait la rhétorique latine à Antioche et se vit confier par Julien des fonctions importantes.<sup>26</sup>

Selon Vanderspoel, le philosophe de Sicyone était plutôt Hiérios.<sup>27</sup> Hiérios n’est pas rattaché explicitement à Sicyone, mais ce philosophe et son frère, le philosophe Diogène,<sup>28</sup> étaient les oncles d’Aristophane de Corinthe, fils de Ménandre de Corinthe et de la sœur des deux philosophes.<sup>29</sup> On a vu que Julien faisait allusion à un philosophe originaire de Corinthe et enseignant dans la cité voisine de Sicyone. On connaît par ailleurs un Hiérios,<sup>30</sup> auditeur de Jamblique et maître de Maxime (d’Éphèse).<sup>31</sup> Sur un problème de logique où, face à Boéthos de Sidon,<sup>32</sup> Porphyre, Jamblique et Maxime, Thémistius avait pris parti pour les vues d’Aristote, il est possible, selon Vanderspoel, que ce Hiérios ait rejoint le point de vue de Thémistius.<sup>33</sup> Si l’on identifie les deux homonymes, on obtient un bon candidat correspondant au philosophe de Thémistius.<sup>34</sup>

<sup>21</sup> Selon Vanderspoel, “A Philosopher at Sicyon”, en opposition à l’Académie et au Lycée, le “chant nouveau” (τὴν νέαν ᾠδὴν) ne ferait pas allusion au christianisme (comme l’envisageait Reiske), mais aux tendances théurgiques de la philosophie de Jamblique.

<sup>22</sup> *DPhA*, A 517 = I [1989], p. 690-1.

<sup>23</sup> *DPhA*, C 72 = II [1994], p. 257.

<sup>24</sup> Liban., *Epist.* 86, t. X, p. 87-8 Förster.

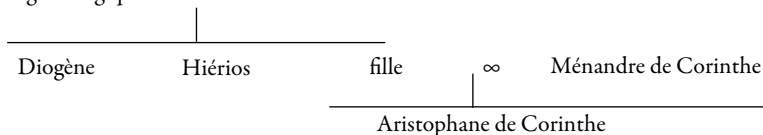
<sup>25</sup> Vanderspoel, “A Philosopher at Sicyon”, p. 383-4.

<sup>26</sup> L’amitié que lui portait Julien est évoquée par Ammien Marcellin, *Rerum gest.*, XXII 9, 13 (voir t. III, p. 120 Fontaine - Frézouls - Berger).

<sup>27</sup> *DPhA*, H 120/121 = III [2000], p. 684.

<sup>28</sup> *DPhA*, 140 B = II [1994], p. 415.

<sup>29</sup> Voici un arbre généalogique de cette famille:



<sup>30</sup> *DPhA*, H 121 = III [2000], p. 684.

<sup>31</sup> *DPhA*, M 63 = IV [2005] p. 313-22; Ammon., *In An. Pr.*, p. 31.16 Wallies (*CAG* VI 6) dit de Maxime (d’Éphèse) qu’il fut ἀκροατῆς Ἱερίου τοῦ Ἰαμβλίχου ἀκροαστοῦ.

<sup>32</sup> *DPhA*, B 48 = II [1994], p. 230.

<sup>33</sup> Voir plus loin n. 71.

<sup>34</sup> Comme Libanius, dans son plaidoyer (daté de 362) en faveur d’Aristophane, évoque les deux oncles philosophes au passé (voir *infra* note 77), ce Hiérios a dû mourir entre 357 (date du témoignage de Julien) et 362.

Dans l'esprit de Thémistius, l'exemple des élèves du philosophe de Sicyone venus étudier à Constantinople illustre la popularité de la nouvelle capitale comme centre de formation philosophique. À cause de la qualité de l'enseignement dispensé par Thémistius, on quitte l'ancienne Grèce et l'Ionie voisine, deux régions où ne manquent pas de grandes écoles de philosophie (διδασκαλεῖα μέγιστα φιλοσοφίας), pour venir fréquenter son école à Constantinople.<sup>35</sup> Ce passage montre donc qu'à l'époque du discours que l'on date des années 359-360, on trouvait en Ionie et en Grèce des écoles sans doute encore plus prestigieuses que celle de Thémistius à Constantinople.

Synésius de Cyrène qui a visité Athènes et ses principaux lieux touristiques à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, peut-être à l'été 399, apporte un témoignage complémentaire intéressant, mais un peu contradictoire. Selon lui, "à Athènes, la philosophie est bannie, et il ne reste plus qu'à se promener de site en site pour admirer l'Académie, le Lycée et, par Zeus, le Portique Décoré". "La cité d'Athènes était autrefois un foyer de savoir, mais maintenant sa gloire lui vient des fabricants de miel". Il se réjouit que sa visite lui ait fait perdre tout complexe d'infériorité à l'égard de ces philosophes athéniens qui viennent se pavaner et donner des conférences en Égypte "comme des demi-dieux" en se glorifiant d'avoir "constamment sous les yeux l'Académie, le Lycée et le Portique Décoré". En vérité, "ils ne sont absolument pas supérieurs aux simples mortels que nous sommes (en tout cas pas pour l'intelligence des écrits d'Aristote et de Platon!)". Si des philosophes athéniens viennent ainsi en Égypte, c'est donc que la philosophie n'est pas du tout disparue à Athènes. Synésius révèle en fait le fond de sa pensée lorsqu'il déclare qu'"à l'époque qui est la nôtre, c'est l'Égypte qui a reçu les semences d'Hypatie et qui les fait lever". Le jugement de Synésius trahit donc une rivalité entre deux centres d'études philosophiques et probablement deux tendances doctrinales concurrentes.<sup>36</sup>

Ces témoignages de Julien, de Thémistius et de Synésius, malgré leur généralité et les perspectives tendancieuses, montrent que notre sentiment d'un fort ralentissement de l'activité philosophique à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle pourrait résulter de l'état lacunaire de notre documentation.

### *Priscus de Thesprotie*

On connaît au moins un philosophe qui devait enseigner à Athènes à l'époque dont parle Julien. Il s'agit de Priscus de Thesprotie,<sup>37</sup> mort vers 396 à plus de 90 ans et donc né dans les premières

<sup>35</sup> Them., *Or.* XXIII, 294 b. Dans la recommandation qu'il adresse aux sénateurs de Constantinople en 355 en faveur de l'inscription du philosophe Thémistius dans leurs rangs, l'empereur Constance rappelle que la nouvelle capitale s'honore de la présence de jeunes gens venus étudier la philosophie et que cette suprématie intellectuelle est maintenant reconnue partout (*Demegoria Constantii* 20-21). À en juger par les idées politiques développées, il semble bien que l'empereur philosophe ou son *speech writer* ait brodé sur un canevas fourni par Thémistius lui-même. Voir la traduction de R.J. Penella, *The Private Orations of Themistius*, translated, annotated, and introduced by R.J. Penella, California U.P., Berkeley 1999 (*The Transformation of the Classical Heritage*, 29), p. 237-41.

<sup>36</sup> Syn., *Epist.* 56 et 136 (trad. Roques). Il y a peut-être également une pointe dirigée contre l'école néoplatonicienne d'Athènes dans la dernière phrase de la lettre 136 de Synésius qui évoque le "couple des savants (sophistes ou sages selon les manuscrits) Plutarquiens, lesquels, pour réunir les jeunes gens dans leurs auditoires, ne comptent pas sur la renommée de leur éloquence, mais sur les pots de miel de l'Hymette!" (ἡ ξυνορίζ τῶν σοφιστῶν [οὐ σοφῶν] τῶν Πλουταρχείων, οὔτινες οὐ τῆ φήμῃ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ἵμηττοῦ στάμνοις). Mais l'identité des personnages visés est discutée et l'image de maîtres mettant leur éloquence à profit pour donner des discours à des jeunes gens dans les théâtres ne correspond pas très bien aux activités des scholarques de l'école de Plutarque, telle que la décrit Marinus.

<sup>37</sup> *DPhA*, p. 282, et *RE* 28, *PLRE* I, s.v. "Priscus 5". Le début de la présente étude reprend et développe le contenu de l'article consacré à Priscus dans le *DPhA*. Voir R. Goulet, notice "Priscus de Thesprotie", p. 282 = *DPhA* V b [2012], p. 1528-39. Voir également E. Chrysos, "Ο Ἡπειρώτης φιλόσοφος Πρίσκος", *Parnassos* 22 (1980), p. 449-61;



années du IV<sup>e</sup> siècle. Priscus était, selon Eunape de Sardes, *V. Soph.* VII 1, 10, un des principaux disciples du philosophe néoplatonicien Aidésius de Cappadoce<sup>38</sup> à Pergame, avec Maxime d'Éphèse,<sup>39</sup> Chrysanthe de Sardes<sup>40</sup> et Eusèbe de Myndos en Carie.<sup>41</sup> Leur maître Aidésius était de son côté un disciple direct de Jamblique de Chalcis.<sup>42</sup>

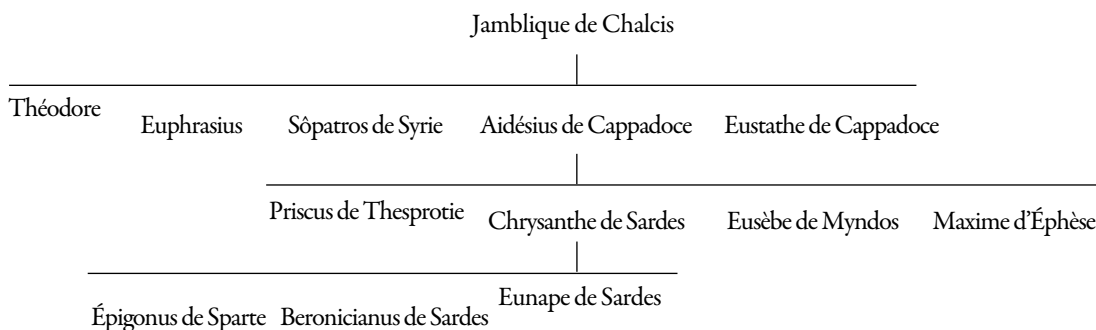


Tableau 1. La diadochè de Jamblique selon Eunape de Sardes.

Eunape présente Priscus comme thesprotien ou molossien (VII 1, 10), ce qui peut correspondre à la cité et à la région. Libanius le rattache à l'Épire (*Orat.* I 123), région à laquelle appartenait effectivement Thesprotie.

Lorsqu'en 351 le futur empereur Julien vint étudier à Pergame dans l'école d'Aidésius, alors déjà très âgé, Maxime était à Éphèse et Priscus avait fait voile vers la Grèce (*V. Soph.* VII 1, 14). Aidésius qui regrettait alors l'absence des deux disciples, confia le jeune Julien à deux autres élèves: Eusèbe de Myndos et Chrysanthe de Sardes. Julien ne put donc pas à l'époque faire la connaissance de Priscus.

---

U. Criscuolo, "Note su Prisco l'Epirota e la scuola di Pergamo", dans G. Cacciatore - M. Martirano - E. Massimilla (éd.), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, Napoli 1997, t. I, p. 47-61; U. Criscuolo, "Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi", *Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e Belle Arti di Napoli* 67 (1997), p. 399-436; O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Hinrichs, Leipzig 1906 (Texte und Untersuchungen, Neue Folge 15), p. 246 (abrégé par la suite en *BLZG*); W. Enßlin, art. "Priscus 28", *RE* XXIII 1, 1957, col. 7-8; R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Cairns, Leeds 1990 (ARCA, 28), p. 70-1 et *passim*. Voir aussi Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, éd. par M. Civiletti, Bompiani, Milano 2007 (Il Pensiero occidentale), p. 509 n. 438. Priscus n'est pas mentionné dans l'ouvrage de M. Di Branco, *La città dei filosofi* qui s'attache pourtant aux moindres témoignages sur la vie intellectuelle athénienne de l'époque. Priscus est également absent de l'index de l'ouvrage de E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley 2006 (The Transformation of the Classical Heritage, 41), mais il est mentionné p. 89 n. 52, où le rôle que lui attribuent Saffrey - Westerink dans la vie philosophique athénienne est contesté à cause du fait qu'Eunape ne dit nulle part que ce philosophe s'était établi à Athènes. Mais nous verrons plus loin que le témoignage de Libanius montre que c'est bien à Athènes qu'il fit carrière.

<sup>38</sup> *DPhA*, A 56 = I [1989], p. 75-7.

<sup>39</sup> *DPhA*, M 63 (voir *supra* note 31).

<sup>40</sup> *DPhA*, C 116 = II [1994], p. 320-3.

<sup>41</sup> *DPhA*, E 157 = III [2000], p. 367.

<sup>42</sup> *DPhA*, I 3 (voir *supra* note 20).

*Priscus en Gaule*

La correspondance de Julien nous a conservé trois lettres très intéressantes adressées à Priscus<sup>43</sup> (*Epist.* 11-13 Bidez). Deux d'entre elles (11 et 13) furent écrites depuis la Gaule, où Julien vécut de 355 à 361. On a daté l'ensemble de ces lettres de 357 ou 358, mais les éléments d'une datation précise font défaut et rien ne prouve que les trois lettres aient été rédigées à la même époque.

Dans la première (11 = n° 5 Wright) qui comprenait "un post-scriptum autographe" (Bidez), Julien remercie le philosophe pour ses lettres et l'invite à venir lui rendre visite.

À Priscus. Je relevais à peine d'une très grave et rude maladie grâce à la providence du Sauveur qui observe tout, lorsque vos lettres sont arrivées entre mes mains, le jour même où je prenais mon premier bain. Je les lus le soir déjà, et l'on ne saurait dire combien m'a réconforté le sentiment de ta pure et sincère bienveillance. Puissé-je m'en montrer digne, de façon à ne point déshonorer ton amitié! J'ai donc lu vos lettres sur le champ, quoique j'eusse encore quelque peine à le faire; quant à celles du divin Antoine à Alexandre, je les ai réservées pour le lendemain. Depuis lors jusqu'au moment où je t'écris, six jours se sont écoulés, et ma convalescence progresse normalement grâce à la providence de Dieu. Puisses-tu m'être conservé, *frère très aimable et très affectueux*, par le Dieu qui observe tout; puissé-je te voir, ô mon bien! *Et de sa propre main* — Par mon salut, par le Dieu qui observe tout, j'écris comme je pense. Excellent ami, quand donc pourrai-je te voir et t'embrasser, car maintenant, comme un amant éperdu, je n'ai de plaisir qu'à répéter ton nom (trad. Bidez).<sup>44</sup>

Julien se remettait donc d'une grave maladie.<sup>45</sup> Cette lettre suggère fortement que Julien connaissait déjà bien Priscus: il est probable qu'il l'avait rencontré lors de son séjour de quelques mois à Athènes à l'été 355. Il n'est certes pas dit que Julien étudia alors avec Priscus, mais seule une rencontre préalable suffisamment intime peut expliquer qu'il écrivit au philosophe en l'appelant son 'frère bien-aimé' (*φιλικώτατε ἀδελφέ*, *Epist.* 11; voir aussi *Epist.* 13). Nous verrons dans une autre lettre qu'il se permettra également de saluer son épouse Hippia (*τὴν ἱερὰν Ἰππίαν*) et leurs enfants (*Epist.* 13).<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Les lettres sont éditées et traduites par J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, I 2: *Lettres et fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1960<sup>2</sup> (abrégé Bidez, *Lettres*), p. 18-20, et présentées p. 6-7. Voir également M. Calabiano, *L'Epistolario di Giuliano Imperatore. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice*, D'Auria, Napoli 1991 (KOINΩNIA, 14), p. 146-8 (trad.) et p. 234-7 (comm.).

<sup>44</sup> Iulian., *Epist.* 11 Bidez, t. I/2, p. 18 [= *Epist.* 5 Wright, t. III, p. 15-6]: Πρίσκω. Ἄρτι μοι παυσάμενῳ χαλεπῆς πάνυ καὶ τραχείας νόσου τῆ τοῦ πάντα ἐφορῶντος Σωτῆρος προνοίᾳ, γράμματα εἰς χεῖρας ἦλθεν ὑμέτερα, καθ' ἣν ἡμέραν πρῶτον ἐλουσάμην. Δείλης ἤδη ταῦτα ἀναγνοὺς οὐκ ἂν εἴποις ῥαδίως ὅπως ἐρρωννύμην, αἰσθανόμενος τῆς σῆς ἀκραιφνοῦς καὶ καθαρᾶς εὐνοίας· ἧς εἶθε γενοίμην ἄξιος, ὡς ἂν μὴ κατασχίναμι τὴν σὴν φιλίαν. Τὰς μὲν οὖν ὑμετέρας ἐπιστολάς εὐθέως ἀνέγνω, καίπερ οὐ σφόδρα τοῦτο ποιεῖν δυνάμενος, τὰς δὲ τοῦ θεοειδοῦς Ἀντωνίου πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον εἰς τὴν ὑστεραίαν ἐταμειυσάμην. Ἐκεῖθεν ἐβδόμη σοι ταῦτα ἔγραφον ἡμέρα, κατὰ λόγον μοι τῆς ῥώσεως προχωρούσης διὰ τὴν τοῦ θεοῦ προμήθειαν. Σώζοι μοι, ποθεινότατε καὶ φιλικώτατε ἀδελφέ, ὑπὸ τοῦ πάντα ἐφορῶντος θεοῦ· ἴδοιμί σε, ἐμὸν ἀγαθόν. Καὶ ἰδίᾳ χειρὶ — Νῆ τὴν σωτηρίαν τὴν ἐμήν, νῆ τὸν πάντα ἐφορῶντα θεόν, ὡς φρονῶ γέγραφα. Ἀγαθώτατε, πότε σε ἴδω καὶ περιλάβωμαι; νῦν γάρ σου καὶ τοῦνομα καθάπερ οἱ δυσέρωτες φιλῶ.

<sup>45</sup> "The illness to which Julien refers in almost certainly his semi-asphyxiation in Paris described in *Misopogon* 340-342a" (W.C. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, III, Harvard U.P., London - Cambridge Mass 1923, p. 15 n. 2 [Loeb Classical Library, 157]). Mais le malaise provoqué par une asphyxie n'est pas vraiment une maladie, et Bidez, *Lettres*, p. 7 n. 1, établit plutôt un rapprochement avec la maladie évoquée dans la lettre 10 à Alypius. Hertlein et Schwarz proposaient comme dédicataire de la lettre 11 Libanius et la dataient de 362.

<sup>46</sup> Crisuolo, "Note su Prisco", p. 52-3, considère pour sa part que Julien, durant son bref séjour à Athènes en 355, n'avait pas connu Priscus ou l'avait peu connu. "L'Epirota, legato al metodo di insegnamento del tipo eusebiano, all'esegesi

On apprend accessoirement que Priscus avait transmis à Julien les lettres “du divin Antoine à Alexandre”.<sup>47</sup> Il est difficile de savoir la nature de ces lettres et l'identité de ces personnages.

La dernière lettre de Julien (13 = n° 1 Wright), qu'il n'est pas utile de citer, annonce ou accompagne l'envoi d'une autorisation à utiliser une voiture de la poste impériale pour venir le rejoindre en Gaule, où Priscus pourra, s'il le veut, “étudier l'Océan”. Julien se déclare prêt à servir “les vrais philosophes” et salue l'épouse de Priscus, “la sainte Hippia” (τὴν ἑραὴν Ἰππίαν) et leurs enfants, nouvelle preuve que les deux hommes se connaissaient bien.

Priscus se rendit effectivement en Gaule et c'est sans doute à lui que pense Libanius (*Or.* XII 55-56), lorsque pour célébrer le quatrième consulat de Julien le 1<sup>er</sup> janvier 363, il raconte l'arrivée auprès de Julien en Gaule, à une date qui reste imprécise, d'un philosophe venu d'Athènes.<sup>48</sup>

Alors que ta gloire grandissait, viennent à toi non pas des danseurs et des mimes munis d'astuces pour faire rire, ni des joueurs de flûte ou de cithare chassant d'utiles discours des dîners, mais un essaim de rhéteurs et *un philosophe venant d'Athènes, beau à voir et au commerce encore plus beau, possédant plus d'intelligence qu'il est possible aux hommes, mais préférant être le meilleur dans les discours que de le paraître*. Cet homme, après avoir loué certaines choses et donné des conseils sur certaines autres, repartit après avoir reçu un présent que toi seul parmi les souverains tu as donné, des vers révélant<sup>49</sup> ce philosophe. Si nous louons Pisistrate pour avoir rassemblé les œuvres composées par un autre (*i.e.* Homère), où placerons-nous l'imitateur d'Homère?<sup>50</sup>

---

di Platone e Aristotele, non destava allora l'interesse del mistico principe”. Voir encore *ibid.*, p. 56 n. 39: “Dall'orazione [de Liban., *Or.* XII 55-56, t. II, p. 29 Förster, que nous citerons plus loin] appare che la prima conoscenza fra Prisco e Giuliano fu proprio in Gallia: il filosofo non ebbe alcun ruolo nella formazione di base del principe”. Mais le discours de Libanius ne suggère aucunement qu'il s'agissait d'une première rencontre. Julien n'aurait pas adressé à un inconnu les paroles si affectueuses de son Post-Scriptum.

<sup>47</sup> Voir la correction proposée par F. Delfim Santos, “Antoninos the Theurgist in Julian, ep. 11”, *Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines* 57 (1996), p. 16-7: τὰς δὲ τοῦ Θεοειδοῦς Ἀντωνίνου (ainsi ms. Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, *plut.* 58, 16) ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρειας. Il s'agirait de lettres d'Antonin (*DPhA*, A 221 = I [1989], p. 257-8), le fils d'Eustathe de Cappadoce (*DPhA*, E 161 = III [2000], p. 369-78) et de Sosipatra (voir Eunap., *V. Soph.*, VI 9, 14 - 11, 2; p. 35, 24 - 40, 19 Giangrande). Caltabiano, *L'Epistolario di Giuliano Imperatore*, p. 235, adopte plutôt une correction proposée par B.A. Van Groningen, “Notes critiques sur quelques lettres de Julien”, *Vigiliae Christianae* 14 (1960), p. 48, qui lit Ἀριστοτέλους à la place d'Ἀντωνίου. Ces deux corrections soulèvent autant de problèmes qu'elles en résolvent et le passage reste obscur, peut-être volontairement. Criscuolo, “Note su Prisco”, p. 53 n. 30, envisage encore une autre solution: “ritengo con J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, p. 97, che vada scritto, con i codici C e L, Ἀντωνίου [=Marco Aurelio, παράδειγμα di Giuliano] e che l'Alessandro sia Alessandro di Seleucia [*DPhA*, A 221]”.

<sup>48</sup> Contre les doutes d'É. Évrard, “Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien”, *Antiquité Classique* 29 (1960), p. 108-33 et p. 391-406, notamment p. 113 et p. 115, R. J. Penella, *Philosophers and Sophists*, p. 68 n. 71, maintient l'identification de ce philosophe anonyme, qualifié de ‘beau’ (καλὸς μὲν ἰδεῖν), avec Priscus. C'est en effet un qualificatif que donnent à Priscus à la fois Eunape (*V. Soph.*, VIII 1, 2, p. 56, 25 Giangrande: κάλλιστος δὲ ὢν) et Liban., *Epist.* 760.2, t. X, p. 686.7 Förster et *Epist.* 1426.1, t. XI, p. 464.18 Förster (Πρίσκος ὁ καλός).

<sup>49</sup> Förster proposait en note de lire ὑμνοῦντα (‘célébrant’) au lieu de μνηνόντα. F. Schemmel, “Die Schulzeit des Kaisers Julian”, *Philologus* 82 (1927), p. 463, retient cette correction. Tout en conservant μνηνόντα, A.F. Norman (éd.), *Libanius, Autobiography and Selected Letters*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 1992 (Loeb Classical Library, 478) I, p. 71, traduit “a poem in his honour”.

<sup>50</sup> Liban., *Or.* XII 55-56, t. II, p. 29.6-17 Förster: Ἀφικνοῦνται δὲ σοι τῆς δόξης αἰρομένης οὐκ ὀρχησται καὶ μῦμοι γέλωτος ἀφορμὰς κομίζοντες οὐδ' αὐληταὶ καὶ καθαροὶ δειπῶν χρησίμους ἐξελαύνοντες λόγους, ἀλλὰ σμήνη τε ῥητόρων καὶ φιλόσοφος Ἀθήνηθεν, καλὸς μὲν ἰδεῖν, καλλίων δὲ χρῆσασθαι, πλεῖστον μὲν ἀνθρώπων ἔχων νοῦν, ἐν δὲ λόγοις ἄριστος εἶναι μᾶλλον ἢ δόξει βουληθείς. (56.) “Ὅς τὰ μὲν ἐπαινέσας, περὶ δὲ τῶν συμβουλευσάμενος ἀπηλλάττετο δῶρον λαβῶν, ὁ μόνος βασιλέων δέδωκας, ἔπη τὸν ἄνδρα μνηνόντα. Εἰ δὲ Πεισίστρατον ἐπαινοῦμεν ὑπὲρ τῆς τῶν ἐτέρω πεποιτημένων συλλογῆς, ποῦ θήσομεν τὸν Ὀμήρου μιμητήν;

## La Lettre 12 de Julien à Priscus

Mais c'est la deuxième lettre de Julien à Priscus (12 Bidez = n° 2 Wright) qui est la plus riche de renseignements. Cette lettre, absente de l'édition de Hertlein, a été découverte et publiée par Papadopoulos-Kerameus en 1887.<sup>51</sup> Contrairement aux deux autres lettres, aucun détail ne permet de la dater du séjour de Julien en Gaule.

Si vraiment ta bonté songe à *venir me rejoindre*, c'est maintenant le moment, avec l'aide des dieux, de prendre une décision et de faire diligence, car, un peu plus tard, il se peut que moi aussi je manque de loisir. *Cherche pour moi tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme. Seul, tu le peux, car le genre de ta sœur en a une copie soigneusement révisée.* Si je ne me trompe pas, un signe merveilleux se produit pour moi au moment où j'écris ces mots.

Je t'en supplie, ne laisse pas les partisans de Théodore te rebattre les oreilles en répétant que *Jamblique* fut un ambitieux, lui, *le maître vraiment divin, au troisième rang après Pythagore et Platon.* Et s'il y a de l'outrecuidance à manifester son opinion devant toi avec les transports d'un enthousiaste, tu trouveras dans cette exaltation même une raison de m'excuser. Pour ma part, *je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie* et, pour parler à la manière d'Apollodore, auprès de ceux-là, à mes yeux, les autres ne comptent pas.

Quant aux résumés d'Aristote que tu as composés, tout ce que je veux en dire, c'est que je suis devenu ton disciple, sans avoir le droit de porter ce titre. Le Tyrien, dans beaucoup de livres, n'a fait entrer que quelques éléments de la logique; toi, au contraire, au moyen d'un seul livre, en matière de philosophie aristotélicienne, tu as fait de moi peut-être un 'bacchant', et point un simple 'narthécophore'. Veux-tu savoir si je dis vrai? viens me trouver, et tout ce que j'ai fait l'hiver dernier dans mes moments perdus te convaincra (trad. Bidez modifiée).<sup>52</sup>

Dans cette lettre qui répond à l'annonce par Priscus de sa venue prochaine, Julien prie son correspondant de rechercher et de lui apporter tout ce que Jamblique a écrit sur (son) "homonyme". Pour comprendre de quels philosophes il est question, il faut se reporter quelques lignes plus bas, où Julien dit qu'il "raffole de Jamblique en philosophie et de (son) homonyme en théosophie". Cet homonyme est probablement Julien le Théurge<sup>53</sup> et l'ouvrage de Jamblique un

<sup>51</sup> A. Papadopoulos-Kerameus, "Neue Briefe von Julianus Apostata", *Rheinisches Museum für Philologie* 42 (1887), p. 15-27 (lettre 4, p. 25).

<sup>52</sup> Iulian., *Epist.* 12 Bidez t. I/2, p. 18-20 [= 2 Wright, t. III, p. 2-7]: Πρίσκω. Περὶ τοῦ τὴν σὴν ἀγαθότητα πρὸς με ἤκειν, εἴπερ διανοῶ, νῦν σὺν τοῖς θεοῖς βούλευσαι καὶ προθυμήθητι. τυχὸν γὰρ ὀλίγον ὕστερον οὐδὲ ἐγὼ σχολὴν ἄγω. Τὰ Ἰαμβλίχου πάντα μοι τὰ εἰς τὸν ὁμώνυμον ζήτηι· δύνασαι δὲ μόνος· ἔχει γὰρ ὁ τῆς σῆς ἀδελφῆς γαμβρὸς εὐδιόρθωτα. Εἰ δὲ μὴ σφάλλομαι, καὶ σημεῖόν τί μοι, ἤνίκα τοῦτο τὸ μέρος ἔγραψον, ἐγένετο θαυμάσιον. Ἰκετεύω σε, μὴ διαθρῦλλείτωσαν οἱ Θεοδώριοι καὶ τὰς σὰς ἀκοάς ὅτι ἄρα φιλότιμος ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος· εἰ δὲ τολμηρὸν πρὸς σε τὴν αὐτοῦ διάνοιαν φανεράν ποιεῖν, ὡς ἔπεται τοῖς ἐνθουσιῶσιν, οὐ παράλογος ἡ συγγνώμη· καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμηνα, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους, κατὰ τὸν Ἀπολλόδωρον, μηθὲν εἶναι πρὸς τούτους. Ὑπὲρ δὲ τῶν Ἀριστοτέλους συναγωγῶν ἅς ἐποιήσω, τοσοῦτόν σοι λέγω· πεποιήκας με ψευδεπίγραφον εἶναι σοῦ μαθητήν. Ὁ μὲν γὰρ Τύριος [Μάξιμος] εἰς βιβλία [μὲν] πλείονα τῆς λογικῆς ὀλίγα † δεῦν εἶπε †, σὺ δὲ με δι' ἐνὸς βιβλίου τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἐποίησας ἴσως δὴ καὶ βάκχον, ἀλλ' οὐ τι ναρθηκοφόρον. Εἰ δὲ ἀληθῆ λέγω, παραγενομένη σοι πολλὰ πάνυ τοῦ πέρυσι χειμῶνος ἐξελέγξει πάρεργα.

<sup>53</sup> *DPhA*, I 48 = III [2000], p. 978-9. C'est en tout cas l'interprétation de Bidez, *Lettres*, et d'Enßlin, "Priscus 28". J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, T. Weicher, Leipzig 1914 (Das Erbe der Alten, 8), p. 145, et Wright, *The Works of the Emperor Julian*, ont compris que Julien souhaitait recevoir ce que Jamblique II, dont nous parlerons plus loin, avait écrit sur son propre homonyme, c'est-à-dire Jamblique de Chalcis. Mais dans le second passage, τὸν ὁμώνυμον ne peut désigner

commentaire des *Oracles chaldaïques*.<sup>54</sup> Selon Julien, *le gendre de la sœur de Priscus* – on ignore le nom qu’il portait – en avait une copie soigneusement révisée (εὐδιόρθωτα). Il s’agissait certainement de documents exceptionnels et difficilement accessibles, puisque Julien précise que seul Priscus est en mesure de lui procurer ces ouvrages (δύνασαι δὲ μόνος). Où était alors Julien? Où était Priscus? Par quelles voies ce gendre mystérieux – qui pouvait difficilement ne pas être un philosophe et un philosophe païen – avait-il eu en mains ce précieux commentaire de Jamblique et comment Julien en avait-il eu connaissance?

Dans cette *Lettre 12*, Julien invite également Priscus à ne pas croire les *Théodoréens* – on pense à des disciples de Théodore (d’Asiné)<sup>55</sup> –, lorsqu’ils présentent Jamblique, “le maître vraiment divin, le troisième après Pythagore et Platon”, comme un ambitieux: “pour ma part, écrit-il, je raffole<sup>56</sup> de Jamblique (de Chalcis) en philosophie et de (mon) homonyme (c’est-à-dire Julien le Théurge) en théosophie et, pour parler à la manière d’Apollodore<sup>57</sup> (voir Plat., *Symp.* 173 D), auprès de ceux-là, à mes yeux, les autres ne comptent pas”.

Selon Eunape,<sup>58</sup> deux disciples de Jamblique de Chalcis étaient originaires de Grèce: Théodore et Euphrasius.<sup>59</sup> Comme Asiné était en Messénie, on identifie généralement ce Théodore à Théodore d’Asiné, un philosophe souvent cité par Proclus. Dans sa *Vie d’Isidore*, Damascius présentait Théodore d’Asiné plutôt comme un disciple de Porphyre.<sup>60</sup> Le même Damascius, dans son

---

que l’homonyme de Julien. Voir A. Cameron, “Iamblichus at Athens”, *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia dell’Antichità* 45 (1967), p. 143-53, notamment p. 149 n. 11. Plus récemment J. Vanderspoel, “Correspondence and correspondents of Julius Julianus (?)”, *Byzantion. Revue internationale des études byzantines* 69 (1999), p. 396-478, notamment p. 400 et p. 465, a proposé une tout autre interprétation: Julien souhaiterait recevoir une copie des lettres envoyées par Jamblique de Chalcis à Julius Julianus, le grand-père homonyme de Julien, auteur, selon cet historien, des lettres du Pseudo-Julien, notamment de celles qui sont adressées à Jamblique. Mais alors, Julien n’aurait pas parlé de son homonyme, mais bien de son grand-père et la suite du texte montre bien que, par rapport à la philosophie de Jamblique, cet homonyme se distingue par ce qu’il a écrit dans le domaine de la “théosophie”. Julien ne pense manifestement pas à un corpus épistolaire privé.

<sup>54</sup> Un commentaire en au moins 28 livres des *Oracles chaldaïques* par Jamblique, peut-être intitulé *Théologie chaldaïque*, est attesté par Dam., *De Principiis* I, p. 86.5 Ruelle (voir L.G. Westerink - J. Combès [éd.], *Damascius. Traité des premiers principes*, t. II, Les Belles Lettres, Paris 1989, p. 1.7-8): ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ ὀγδῶ καὶ εἰκοστῷ (κη΄) βιβλίῳ τῆς χαλδαϊκῆς τελευτάτης θεολογίας, Marin., *Proclus*, § 26.17-18 Saffrey - Segonds - Luna (Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου... εἰς τὰ Λόγια), et Johan. Lyd., *De Mensibus* IV § 159.10, p. 175 Wuensch (ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Χαλδαϊκῶν). Ce titre apparaît également chez Damascius, t. II, p. 104.26 Westerink - Combès (ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς), où est cité le fr. 1 des Places. Voir J. Dillon, notice “Iamblichos de Chalcis”, *DPhA*, I 3 (voir *supra* note 20), en part. p. 833.

<sup>55</sup> Il s’agit du témoignage 4 dans W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Steiner, Wiesbaden 1973 (Palingenesia, 6); H.D. Saffrey, “Le ‘Philosophe de Rhodes’ est-il Théodore d’Asiné? Sur un point obscur de l’histoire de l’exégèse néoplatonicienne du *Parménide*”, dans H.D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, t. II, Vrin, Paris 2000 (Histoire des doctrines de l’Antiquité classique, 24), p. 101-17, et H.D. Saffrey, “Encore Théodore d’Asiné sur le *Parménide*”, dans Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, p. 119-24, propose de retrouver Théodore d’Asiné sous la désignation “le philosophe de Rhodes” que l’on trouve ailleurs chez Proclus.

<sup>56</sup> Penella, *Philosophers and Sophists*, p. 67, comprend que Julien prête un tel intérêt à Priscus: “You too are madly devoted to Iamblichus in philosophy and to my namesake in theosophy”. Il suit ici le texte édité par Wright, *The Works of the Emperor Julian* (μέμνηνας). Les mss ont en fait μενοινᾶ, corrigé par Papadopoulos-Kerameus en μενοινᾶ<> et par Bidez, *Lettres*, en μέμνηνα, texte que suit également Caltabiano.

<sup>57</sup> *DPhA*, A 249 I [2989], p. 275-6. (Voir Aelian., *Hist. var.* I 16).

<sup>58</sup> Eunap., *V. Soph.*, V 1, 5, p. 11, 15 Giangrande = test. 3 Deuse, considéré comme douteux.

<sup>59</sup> *DPhA*, E 131 = III [2000], p. 337. G. Fowden, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *The Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), p. 33-59, notamment p. 44 n. 92, a proposé de l’identifier au philosophe anonyme de Sicyone mentionné par Them., *Or.* XXIII ΣΟΦΙΣΤΗΣ, 295 b, t. II, p. 90.10 Downey - Norman. Rien n’appuie une telle identification.

<sup>60</sup> Dam., *V. Isidori*, Epitoma Photiana 166, p. 230.1-2 Zintzen (= test. 1 Deuse): οὐ γὰρ ἐπιτιδόναι ῥαδίως, οὐδὲ τῆν αὖξεσθαι κατὰ πῆχυν, ὥσπερ Θεόδωρος ὁ Ἀσινάτος ἠϋξήθη ὑπὸ τῷ Πορφυρίῳ. Voir P. Athanassiadi, *Damascius. The*

commentaire sur le *Philèbe* (§ 3), rapportait l'opinion d'un disciple de Théodore d'Asiné, un certain Peisitheos,<sup>61</sup> qui soutenait que le dialogue concernait l'intellect, tout comme le *Parménide* traitait du Bien.<sup>62</sup> Selon Proclus,<sup>63</sup> qui semble tenir son information d'un certain "Antonin,<sup>64</sup> disciple d'Ammonius",<sup>65</sup> Théodore d'Asiné aurait suivi Porphyre sur un point d'exégèse: "Ainsi parle Théodore d'Asiné, ayant trouvé cette opinion chez Porphyre comme venant de la Perse: c'est du moins ce que rapporte Antoninus le disciple d'Ammonius". Dans le tableau succinct qu'il donne des générations de philosophes entre Plotin et son maître Syrianus, Proclus range Théodore à côté de Jamblique, après la génération d'Amélius et de Plotin.<sup>66</sup> Si Théodore fut l'élève de Jamblique, il adopta sur certains points des vues contraires à celles de son maître et Proclus connaissait un ouvrage de Jamblique, intitulé *Réfutation d'Amélius et aussi de Numénios*, qui réfutait Théodore.<sup>67</sup>

Puisque Priscus est alors confronté à des *Théodoréens* critiques de Jamblique, on peut penser qu'il vit dans un centre intellectuel suffisamment important pour que des courants philosophiques voisins mais distincts, pareillement issus de la tradition de Jamblique, soient en concurrence. On pense à Athènes plutôt qu'à toute autre ville. Mais, les Théodoréens sont des disciples de Théodore et ce dernier, s'il fut l'élève de Porphyre, mort vers 305, a dû naître au plus tard vers 280 et il était probablement mort à l'époque où écrivait Julien. Il est possible qu'il ait enseigné à Athènes, mais il n'a sans doute pas enseigné à Plutarque d'Athènes, mort en 430, qui a dû naître dans la décennie 350-360.<sup>68</sup> Si Plutarque a partiellement adopté les vues de Théodore sur les hypothèses du *Parménide*,<sup>69</sup> ce n'est sans doute pas parce qu'il fut son élève: il a pu connaître des Théodoréens, lire des commentaires ou recevoir cette tradition d'un intermédiaire, par exemple son grand-père qui s'appelait Nestorios (comme aussi son père<sup>70</sup>) et qui, sans être nécessairement philosophe, est cité dans les commentaires de Proclus.<sup>71</sup>

On apprend également grâce à cette lettre que Julien avait lu avec profit des résumés d'Aristote (*Ἀριστοτέλους συναγωγὰί*), en un seul livre (*δι' ἐνός βιβλίου*), composés par Priscus, et qu'il trouvait ce livre plus précieux que tous les ouvrages logiques du 'Tyrien', c'est-à-dire Porphyre de Tyr.<sup>72</sup>

---

*Philosophical History*, Athènes 1999, p. 264-5 (n° 110): "For it was not possible to make easy progress nor to advance by inch, as Theodore of Asine advanced under Porphyry".

<sup>61</sup> *DPhA*, P 74 = V b [2012], p. 196-7.

<sup>62</sup> Voir l'édition récente de Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, éd. G. Van Riel, Les Belles Lettres, Paris 2008, § 3, li. 1-4 (= test. 43 Deuse): "Ὅτι περὶ νοῦ ἐστὶν ὁ διάλογος, ὡς Πεισιθέος ἄξιόν, ὁ Θεόδωρος τοῦ Ἀσιναιίου ἐταῦρος· ὡς περὶ τὰ γὰρ οὐ, φησὶν, ὁ Παρμενίδης.

<sup>63</sup> Procl., *In Tim.*, t. II, p. 154.7-9 Diehl (= test. 19 Deuse): οὕτω γὰρ ὁ Ἀσιναιῖος λέγει Θεόδωρος, εὐρὼν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἀντωνῖνον ἱστορήσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητὴν.

<sup>64</sup> *DPhA*, A 220 = I [1989], p. 257.

<sup>65</sup> *DPhA*, A 140 = I [1989], p. 165-8.

<sup>66</sup> Procl., *Théol. Plat.*, I 1, p. 6.26-7.8 Saffrey - Westerink (= test. 2 Deuse).

<sup>67</sup> Procl., *In Tim.*, t. II, p. 277.26-30 Diehl (= test. 6 Deuse). Saffrey, "Le 'Philosophe de Rhodes'", p. 107.

<sup>68</sup> Saffrey, "Le 'Philosophe de Rhodes'", p. 114.

<sup>69</sup> Procl., *In Parm.* VI, coll. 1058.21-1059.3 Cousin (= fr. 62 Taormina, avec le commentaire qu'elle en donne p. 241-9).

<sup>70</sup> *DPhA*, N 27 = IV [2005] p. 662.

<sup>71</sup> Voir H.D. Saffrey, notice "Nestorios", *DPhA*, N 27, IV [2005], p. 661-2.

<sup>72</sup> Ici un copiste a ajouté le nom de Maxime pour préciser cet ethnique indéterminé, mais il ne peut être question ici de Maxime de Tyr. Pour l'établissement du texte, voir aussi J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992 (Série Antiquité, 133), p. 320, qui voudrait associer les noms de Porphyre ("le Tyrien") et de Maxime d'Éphèse. Mais cette reconstitution impliquerait une critique de Maxime d'Éphèse, jugé inférieur à Priscus, que l'on imagine mal sous la plume de Julien. Voir les réserves de Criscuolo, "Note su Prisco", p. 53 n. 31: "se è concepibile una σύγκρισις fra Porfirio e Prisco a danno del primo, è improbabile che Giuliano ritenga il suo καθηγεμῶν inferiore a Prisco, di cui si professa certamente allievo, ma solo ψευδῆ ἐπίγραφος".

C'est là la seule attestation d'une activité littéraire de Priscus. Julien qui semble avoir écrit durant l'hiver précédent des pages inspirées par la lecture de cet ouvrage, se déclare en conséquence le 'disciple pseudépigraphe' de Priscus (Bidez traduit habilement: "sans avoir le droit de porter ce titre").

Ces travaux d'hiver semblent porter spécifiquement sur les thèmes aristotéliens que Julien vient d'évoquer, puisque, si Priscus vient et en prend connaissance, il verra que Julien est devenu un "bacchant" en matière de "philosophie aristotélicienne" et non un simple "narthécophore".<sup>73</sup>

### *En quelle année la Lettre 12 de Julien a-t-elle été écrite?*

Le caractère privé de cette lettre ne permet pas de lui assigner une date précise.<sup>74</sup> La seule référence de caractère politique qu'elle contienne est l'invitation formulée par Julien pour que Priscus vienne rapidement, l'empereur craignant de n'avoir plus par la suite un tel loisir.

Un détail peut faire douter que la *Lettre 12* ait été écrite à la même époque que les deux autres en Gaule. On y trouve une mention explicite des "dieux", alors que les lettres de cette période et les lettres 11 et 13 en particulier, n'emploient que des désignations abstraites de la divinité,<sup>75</sup> sans doute pour échapper à la censure des espions de Constance. On a voulu expliquer cette allusion ouverte aux "dieux" par le caractère confidentiel de la missive, sans doute communiquée par des serviteurs fidèles, ce qui peut être le cas pour une lettre à Oribase (*Epist.* 14), mais, à considérer l'ensemble des lettres du César en Gaule, on serait porté à penser que la *Lettre 12* ne peut pas être antérieure au *pronunciamento* de Paris (360). Il n'est pas sûr non plus qu'elle puisse convenir à la période antérieure à la mort de Constance (été 361), car Julien prétend avoir évité d'écrire à ses amis "au-delà des Alpes" après son élévation à l'empire, afin de ne pas leur attirer des ennuis (*Lettre 40 à Philippe*).

Une lecture attentive du récit d'Eunape permet d'établir de façon précise la succession chronologique des événements. Après avoir "renversé la tyrannie de Constance" (*V. Soph.* VII 3, 7) grâce à l'aide d'Oribase

<sup>73</sup> Voir Plat., *Phdr.* 69 C-D (ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι). Pour des écrits de Julien relatifs à la logique, voir J. Bidez - F. Cumont, *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae Leges Poematia Fragmenta varia collegerunt et recensuerunt I. Bidez et F. Cumont*, Les Belles Lettres - Oxford U. P., Paris - London 1922 (Nouvelle collection de textes et documents), n° 158, p. 211. Selon la *Souda* I 437, t. III, p. 643 Adler, il aurait écrit un livre περὶ τῶν τριῶν σχημάτων. Ammon., *In An. Pr. librum I comm.*, p. 31.11-23 Wallies (*CAG* IV 6), rapporte que selon Aristote les syllogismes de la deuxième et de la troisième figure étaient imparfaits. Boèce, puis à sa suite Porphyre, Jamblique et Maxime "élève de Hiérios, lui-même auditeur de Jamblique", soutinrent au contraire qu'ils étaient parfaits. Thémistius prit parti pour Aristote sur ce point. Ayant à se prononcer sur ce différend, Julien adopta les vues de Maxime (Boèce, Porphyre et Jamblique) contre Thémistius (et Aristote). Ammonius ajoute que déjà Théophraste avait contredit son maître sur ce point. La réaction de Thémistius, consignée dans un *Traité en réponse à Maxime au sujet de la réduction de la deuxième et troisième figure à la première*, est conservée en arabe. Texte arabe dans 'A. Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab*, Le Caire 1947 [2<sup>e</sup> éd. Kuwait 1978], traduction dans 'A. Badawī, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1987<sup>2</sup>, p. 166-80. Pour un commentaire, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. I, De Gruyter, Berlin 1973, p. 164-70.

<sup>74</sup> Pour dater cette lettre, on pourrait également se demander si l'ouvrage de Jamblique sur Julien le Théurge a laissé des traces dans l'œuvre de l'empereur Julien, ce qui permettrait de situer la lettre à une époque antérieure à la rédaction des ouvrages concernés. Bouffartigue, *L'Empereur Julien*, p. 306-9, retrouve dans le *Discours sur la Mère des Dieux*, écrit durant l'hiver 362, quatre citations des *Oracles chaldaïques*, et l'étude des contextes l'amène à supposer une influence de la *Théologie chaldaïque* de Jamblique, c'est-à-dire le commentaire que souhaite obtenir Julien. Bouffartigue envisage toutefois que l'exégèse de Jamblique sur les *Oracles chaldaïques* ait été médiatisée par Maxime et Priscus.

<sup>75</sup> Voir dans la lettre 11: "la providence du Sauveur qui observe tout", "la providence de Dieu", "le Dieu qui observe tout" (homérisme selon Criscuolo, "Note su Prisco", p. 53 n. 28, qui rappelle *Il.* III 277 et *Od.* XI 109, et cite des passages où la formule désigne Hélios); dans la lettre 13: "ce qu'il plaira à Dieu", "l'auteur et le Sauveur de tous mes biens", "la divine providence". Sur cette pratique de Julien, voir Bidez, *Lettres*, p. 10-11.

de Pergame<sup>76</sup> et d'un certain Évhémère de Libye (*ibid.* VII 3, 8), le nouvel empereur Julien fait venir à sa cour (sans doute à Constantinople) ses anciens maîtres Maxime d'Éphèse et Chrysante de Sardes (*ibid.* VII 3, 9). Maxime se précipite chez l'empereur, tandis que Chrysante, par respect pour les oracles consultés, reste en Lydie (*ibid.* VII 3, 10-14). L'invitation peut être datée de la fin de 361, grâce à la lettre conservée de Julien à Maxime (*Epist.* 26) écrite depuis l'Illyrie sur le chemin qui le ramenait de Gaule à Constantinople. Une fois installé à la cour, au début de 362 vraisemblablement, Maxime demande à l'empereur de faire venir Priscus "de Grèce" et de lancer une nouvelle convocation à Chrysante resté en Lydie (*V. Soph.* VII 4, 3). Priscus accepta l'invitation (*ibid.* VII 4, 7), mais Chrysante ne revint pas sur sa décision et accepta tout au plus d'être nommé grand-prêtre de la Lydie (*ibid.* VII 4, 9; XXIII 2, 7). C'est manifestement à cette invitation relativement bien datée que correspond la *Lettre* 12 de Julien à Priscus. Il faut dès lors la dater de 362. Il est donc probable que la *Lettre* 12 a été écrite à cette époque où Julien s'installait à Constantinople et cherchait à regrouper autour de lui ses amis philosophes. Mais nous reviendrons plus loin sur l'arrière-plan de cette lettre.

### *Priscus à la cour de Julien*

Appelé auprès de Julien, Priscus se montra sensé et 'immuable', malgré toutes les sollicitations des courtisans, et il ne manifesta pas d'insolence comme son collègue Maxime (Eunap., *V. Soph.* VII 4, 7). On le retrouve plus tard en 362 à Antioche et, dans son *Discours autobiographique* (*Or.* I 123), Libanius rapporte que c'est à Priscus qu'il dut de ne pas perdre l'amitié de Julien à une époque où l'empereur était agacé par le manque d'empressement du sophiste à participer aux sacrifices.<sup>77</sup> Comme Libanius et Julien redevinrent bons amis, il faut situer l'épisode au début du séjour de Julien à Antioche (milieu 362).

Mais la présence de Priscus à la cour ne fut pas nécessairement constante tout au long du règne de Julien. On connaît une circonstance où Julien dut attendre plusieurs jours l'arrivée de Priscus. Lorsque Libanius composa son discours en faveur d'Aristophane de Corinthe (*Or.* XIV), neveu, comme nous l'avons vu, de deux philosophes, à l'automne 362, il promit à Julien de le lui faire parvenir par l'entremise du "philosophe Priscus". Au bout de trois jours d'attente l'empereur reçut de Priscus une lettre annonçant qu'il allait tarder encore et il s'en plaignit dans une lettre à Libanius (*Epist.* 96). Libanius lui envoya alors directement le discours sans plus compter sur les compléments d'information qu'aurait pu fournir "le beau Priscus" (Πρίσκος ὁ καλός) à l'empereur (Julian., *Epist.* 96; réponse = Liban., *Epist.* 760.2).

Dans ce discours pour Aristophane, Libanius fait appel au couple des conseillers de Julien, "venus d'Épire et d'Ionie", c'est-à-dire Priscus et Maxime, rappelant que leur témoignage peut se substituer à celui des oncles maintenant disparus d'Aristophane, les philosophes Hiérios<sup>78</sup> et Diogène d'Argos.<sup>79</sup>

Si Hiérios et son frère [Diogène] étaient encore vivants, ne les aurais-tu pas autour de toi, à l'instar de ces deux (conseillers) divins, celui qui vient d'Épire et celui qui vient d'Ionie? Mais quoi? Ne penses-tu pas qu'ils auraient tout fait en paroles et en actions en faveur d'Aristophane? (...) Comment donc ne serait-il pas choquant qu'Alexandre, malgré sa colère contre les Thébains, ait pris pitié, comme tu le sais, de ceux

<sup>76</sup> *DPhA*, O 41 = IV [2005], p. 800-4

<sup>77</sup> Voir Bidez, *Lettres*, p. 110-1.

<sup>78</sup> *DPhA*, H 120 = III [2000], p. 684.

<sup>79</sup> *DPhA*, D 140 B = II [1994], p. 803.



qui étaient des parents de Pindare à cause de l'art musical de Pindare, et que ne profite à Aristophane ni la philosophie de ses oncles, ni celle de tes compagnons, que tu traites à l'égal de tes pères? Car ce que je dis maintenant, considère que Maxime te le dit, que Priscus en formule le conseil. Que si tu ne me crois pas, demande-leur à eux-mêmes. Tu vois à quel point ils désirent que cet homme bénéficie d'une faveur?<sup>80</sup>

Dans une lettre à Priscus (*Epist.* 947) écrite beaucoup plus tard (en 390), Libanius lui rappellera que Julien "faisait grand cas de savoir s'il semblait à Priscus qu'il accomplissait ses devoirs" (μέγα ποιούμενος εἰ Πρίσκῳ δοκοίη τὰ προσήκοντα ποιεῖν).

Un fragment de l'*Histoire* d'Eunape (fr. 25.4 Blockley), conservé par la *Souda* (s.v. Ὑπαίθριον, Y 175, t. IV, p. 647.12-13 Adler), associe Maxime et Priscus comme des intellectuels doués, mais dénués du sens de la politique et des affaires publiques. Maxime et Priscus suivirent ensuite Julien dans sa campagne désastreuse contre les Perses (Eunap., *V. Soph.* VII 4, 9) en 363. Selon Ammien Marcellin XXV 3, 23, ces deux philosophes eurent un entretien "sur la sublimité des âmes" avec l'empereur sur son lit de mort. Le parallélisme avec la mort de Socrate est établi par Libanius (*Or.* VIII 272).

Dans la *Lettre* 1426 à Saloutios, écrite en 363, après la mort de Julien et avant l'arrivée de Jovien à Antioche le 22 octobre 363, Libanius évoque le réconfort que lui a apporté Priscus dans ces circonstances pénibles:

Tu m'as remis sur pied grâce à tes lettres, moi qui étais abattu depuis ce fameux jour qu'il est inutile de t'indiquer mais que tu devines toi-même.<sup>81</sup> C'est ce qu'a bien compris le beau Priscus, qui m'ayant retrouvé [à son retour du front perse] pareil aux poissons expirant sur la rive, entreprenait de me relever grâce à un remède qui ne manque pas de vigueur pour les souffrances de l'âme, mais qui ne produisit pas beaucoup d'effet (chez moi) sur un grand nombre de jours. (2) Mais lorsqu'arriva ta lettre, il dit: "Pense que pour toi il (Julien) est vivant si tu vois en lui un sauveur des nations et un protecteur de ses amis".<sup>82</sup>

Après la mort de l'empereur, Maxime et Priscus continuèrent à être honorés par Jovien, mais tombèrent en disgrâce sous les nouveaux empereurs Valentinien et Valens<sup>83</sup> et furent arrêtés (Eunap., *V. Soph.* VII 4, 10-12).<sup>84</sup> Sur les mauvais rapports entre Valentinien et les amis de Julien, nous disposons du témoignage de Zosime:

<sup>80</sup> Liban., *Or.* XIV 32 et 34, t. II, p. 99.9-13; 99.21 - 100.6 Förster: Ἰέριον δὲ καὶ τὸν ἀδελφὸν ἄρ'εἰ ζῶντες ἐτύγχανον, οὐκ ἂν εἶχεσθε περὶ σεαυτὸν, ὥσπερ τῷ δαιμονίῳ τῷδε, τὸν τε ἀπὸ τῆς Ἠπειροῦ καὶ τὸν ἐκ τῆς Ἰωνίας; Τί δ'; Ἐκείνους οὐκ ἂν οἶε πάνθ' ὑπὲρ Ἀριστοφάνους εἶπεῖν τε καὶ πρᾶξαι; (...) Πῶς οὖν οὐ δεινόν, εἰ Ἀλέξανδρος, καὶ ταῦτα Θηβαίοις ὀργιζόμενος, ὡς οἶσθα, τοὺς Πινδάρῳ κατὰ γένος προσήκοντας ἠδέσθη διὰ τὴν Πινδάρου μουσικὴν, Ἀριστοφάνη δὲ μηδὲν ὀνήσει μήτε τῶν θεῶν ἢ φιλοσοφία μήτε τῶν σοῦ συνόντων, οἷς ἴσα καὶ γονεῦσι προσφέρει; Ταυτὶ γὰρ ἂ νῦν λέγω, Μάξιμον νόμιζε λέγειν, Πρίσκον παραινεῖν. Εἰ δὲ ἀπιστεῖς, ἐρώτησον αὐτούς. Ὅρᾳς, ὡς ἐπιθυμοῦσι τυχεῖν τινος ἀγαθοῦ τὸν ἄνθρωπον;

<sup>81</sup> C'est-à-dire lorsque la nouvelle de la mort de Julien est arrivée à Antioche.

<sup>82</sup> Liban., *Epist.* 1426.1-2, t. XI, p. 464.16-21 Förster: Σαλουτίῳ. Ἀνεκτήσω με τοῖς γράμμασι κείμενον ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας, ἣν οὐκ ἂν σε δέοι διδάσκειν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκάξεις. Ἔγνων δὲ τοῦτο καλῶς καὶ Πρίσκος ὁ καλός, ὃς εὐρὼν εὐοικότα με τοῖς ἰχθύσι τοῖς ἐπὶ τῆς ἡλόνης λειποψυχοῦσιν ἐπεχειρεῖ μὲν ἀνιστάναί φάρμακα ἔχων ἐπὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὐκ ἀσθενῆ, μικρόν δὲ ἴσχυσεν ἐν πολλαῖς ἡμέραις. (2) Ἐλθούσης δὲ σου τῆς ἐπιστολῆς οἴου σοὶ φησι ζῆν ἐκείνον εἰς τοῦτον βλέπων σωτήρα μὲν ἐθνῶν, κηδεμόνα δὲ φίλων.

<sup>83</sup> La proclamation de Valentinien est datée du 25 février 364. Il nomma son frère Valens Auguste le 28 mars 364.

<sup>84</sup> N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman Senate in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002 (The John Palevsky Imprint in Classical Literature - The Transformation of the Classical Heritage, 34), p. 108: "What we have, then is evidence for a period of political terrorism directed against Julian's friends and former officials. Those who had enjoyed his benefactions, particularly those who shared his cultural and intellectual interests, were made to pay for the rewards they had received with flight, flesh, and above all fines".

1. Cependant que les deux empereurs se trouvaient à Constantinople, ceux qui intriguèrent contre les familiers de Julien ne laissaient pas de répandre devant le palais des bruits selon lesquels ceux-ci complotaient contre les empereurs et d'exciter la foule déraisonnable à de telles rumeurs; quant aux empereurs qui, pour d'autres motifs aussi, étaient très mal disposés envers les familiers de Julien, il en conçurent alors une haine accrue à leur égard et songèrent à des procès dépourvus de tout fondement.

2. Valentinien gardait un ressentiment tout particulier envers le philosophe Maxime, car il conservait dans sa mémoire une accusation que celui-ci se trouvait avoir formulée contre lui du temps de Julien, et selon laquelle il se serait montré impie envers les lois divines à cause de sa foi chrétienne.<sup>85</sup>

Ammien écrit pour sa part:

Comme l'affirmaient des rumeurs opiniâtres, [Valens et Valentinien] cherchaient à susciter la haine contre la mémoire de l'empereur Julien et *contre ses amis*, en se faisant passer pour victimes de sortilèges occultes.<sup>86</sup>

Selon Eunape, Priscus cependant, à la différence de Maxime, ne fut pas inquiété outre mesure et, grâce aux témoignages qui attestaient qu'il avait été et était un homme de bien (ἀγαθός), il put rentrer en Grèce (*V. Soph.*, VII 4, 12).

Thémistius, dans un discours en faveur des infortunés amis de Julien loue l'empereur Valens de n'avoir infligé au philosophe maître de Julien (Maxime) qu'une simple amende (χρήμασι μόνους ἐζημιώσατε), d'ailleurs imposée par la vindicte populaire:

Et voici la preuve évidente [de cette explication]: celui qui a été accusé pour les mêmes charges [que Maxime, c'est-à-dire Priscus], mais qui avait souffert de façon moins intense de l'hostilité de la foule, tu le relaxas immédiatement sans qu'une peine lui soit imposée.<sup>87</sup>

### *L'école de Priscus à Athènes*

C'est à Athènes que Priscus tenait une école de philosophie. Eunape qui vint étudier dans cette ville pendant ou peu après le règne de Julien ne dit pas l'avoir connu personnellement, mais il ne dit pas non plus qu'il ne l'a pas connu, comme il le fait pour d'autres intellectuels athéniens. Il connaît sur Priscus et son caractère des détails précis, mais qui ont pu lui être communiqués par son maître Chrysanthe, ancien condisciple de Priscus. Il est possible qu'à l'époque du séjour d'Eunape à Athènes Priscus ait encore été à l'étranger, puisqu'il était parti rejoindre Julien en 362.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Zos., *Hist. nova*, IV 2, 1-2 (trad. Paschoud). Voir Penella, *Greek Philosophers*, p. 15-6 (i).

<sup>86</sup> Ammian. Marc., *Rerum gest.*, XXVI 4, 4, t. V, p. 68 Marié.

<sup>87</sup> Them., *Or.* VII Περὶ τῶν ἡτυχημένων, 100 b, t. I, p. 150.7-10 Schenkl - Downey. Voici le texte établi par ces éditeurs avec les diverses leçons signalées dans l'apparat: Καὶ τοῦτου τεκμήριον ἐναργές· τὸν γὰρ ἐγκληθέντα μὲν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν πρότερον [cod. A, Dindorf: προτέρα codd. cett., vulg. Gasda, Maisano] δὲ χρησάμενον τῇ παρὰ τῶν πολλῶν δυσμενείᾳ οὔτε τιμῇ [Petavius<sup>2</sup>, Hardouin, Dindorf: οὔτε τι μὴ codd. οὔτε τιμῇ H. Stephanus, Remus, Petavius<sup>1</sup> "latet error" Stephanus τοῦτον ἐν τιμῇ Reiske οὐ τετιμημένον Roulez οὐδὲν ὅτι μὴ F. Jacobs] παραχρῆμα ἀφῆκας. La traduction proposée pour ces lignes apparemment corrompues retient le προτέρα des manuscrits et adopte la correction de J. Roulez οὐ τετιμημένον παραχρῆμα ἀφῆκας.

<sup>88</sup> La date du séjour d'étude d'Eunape à Athènes est disputée. On peut estimer qu'il faut situer son arrivée non pas en 362, mais à l'automne 364, après la mort de Julien. Voir R. Goulet, "Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes", *The Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), p. 60-72, repris dans Id., *Études sur les vies de philosophes de l'antiquité*

On connaît le nom d'un des élèves de Priscus pour une époque plus tardive : Hilarius,<sup>89</sup> que Libanius présente comme "l'ornement de la Grèce" (τοῦ τὴν Ἑλλάδα κοσμοῦντος Ἰλαρίου, *Epist.* 863.2, t. XI, p. 20.7-8 Förster). Il était venu à Antioche vers 388. Dans sa lettre 947 (t. XI, p. 85.16 - 87.6 Förster), écrite en 390,<sup>90</sup> Libanius, alors âgé de 76 ans, le recommande à Priscus et évoque son retour en Grèce, où il pourra admirer les villes du Péloponnèse, de Phocide et de Béotie, ainsi que "l'astre de la Grèce" (Eurip., *Hippol.* 1122), Athènes, et "un autre astre, Priscus qui connaît bien Platon et le disciple de Platon [*i.e.* Aristote], et qui renvoie plus sages ceux qui deviennent ses élèves". Libanius rappelle ensuite l'estime que portait à Priscus l'empereur Julien. Hilarius est à nouveau mentionné dans la lettre 950 à Stratégus,<sup>91</sup> qu'il a dû lui apporter à Athènes en 390.

Ce témoignage de Libanius est important. Comme l'ont écrit Saffrey et Westerink:<sup>92</sup>

Nous avons la certitude que dans les quinze dernières années du IV<sup>e</sup> siècle, Priscus, un philosophe néoplatonicien formé à l'école de Pergame, vivait à Athènes au milieu d'un petit cercle de disciples, dont Hilarius; et d'autre part que très probablement c'était déjà à Athènes qu'il s'était établi dès le milieu du siècle, à Athènes où triomphait la philosophie de Théodore d'Asiné et où il introduisit celle de Jamblique.

Si l'on se rappelle le témoignage de Julien cité au début de cette étude, on voit que Priscus correspond bien à ces philosophes non autochtones qui déversaient leur sagesse à Athènes à l'époque où Julien y séjourna à l'été 355.<sup>93</sup>

### *Les orientations philosophiques de Priscus*

Priscus fait l'objet chez Eunape d'une "vie" indépendante (*V. Soph.* VIII), qui insiste sur son physique (il était beau et grand) et surtout sur ses traits de caractère: c'était un homme secret et réservé, doué d'une excellente mémoire qui lui avait permis d'apprendre par cœur toutes les opinions des anciens; il dédaignait les discussions et considérait la grande familiarité de son maître Aidésius

---

tardive. Diogène Laërce, *Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Vrin, Paris 2001 (Textes et traditions, 1), p. 303-22, et R. Goulet, "Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes", *Antiquité Tardive* 8 (2000), p. 209-22, repris dans Id., *Études sur les vies de philosophes*, p. 323-47.

<sup>89</sup> *DPhA*, H 131 = III [2000], p. 706.

<sup>90</sup> La lettre est traduite par Norman, *Libanius*, n° 166, et par B. Cabouret, *Libanios, Lettres aux hommes de son temps. Lettres choisies, trad. et commentées*, Les Belles Lettres, Paris 2000 (La roue à livres. Documents), lettre 87. Selon Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XXXV-XLVIII, il faudrait identifier cet Hilarius avec Hilarius de Bithynie (*DPhA*, H 133 = III [2000], p. 707), peintre mis à mort par les Goths près de Corinthe en 395 ou 396 (Eunap., *V. Soph.*, VIII 2, 2, p. 58.22-25 Giangrande). Même identification dans G. Fatouros - T. Krischer (éd.), *Libanius, Briefe: griechisch-deutsch*, Heimeran, München 1980 (Tusculum-Bücherei), p. 453, chez Norman, *Libanius*, t. II, p. 350 n. b., et, avec hésitation, chez Criscuolo, "Note su Prisco", p. 58 n. 51. Nous n'avons pas retenu cette identification avec Hilarius de Bithynie, parce que le correspondant de Libanius et disciple de Priscus est rattaché à la Grèce et non à l'Asie mineure (Bithynie) et aussi parce qu'Eunape qui connaissait personnellement le peintre ne le présente pas comme un familier de Priscus (notice "Hilarius d'Achaïe", *DPhA*, H 131 = III [2000], p. 706), tout en le mentionnant à l'intérieur de la vie de ce dernier (Eunap., *V. Soph.*, VIII 2, 1-3, p. 58.17-25 Giangrande). Si la lettre 947 est une lettre de recommandation auprès de Priscus pour qu'il accepte Hilarios comme élève, alors ce dernier doit être un homme encore jeune en 390, dont Eunape ne saurait dire qu'il a vieilli à Athènes.

<sup>91</sup> Voir Seeck, *BLZG*, p. 284, s.v. "Strategus VI".

<sup>92</sup> Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLIII.

<sup>93</sup> Schemmel, "Die Schulzeit des Kaisers Julian", p. 463, à la suite de Zumpt, n'hésitait pas à présenter de façon anachronique Priscus comme le scholarque en titre de l'Académie platonicienne: "Die Leitung der Akademie hatte Priskos aus Epirus".

avec les artisans ou les commerçants comme une trahison de la philosophie (*ibid.*, VIII 1, 9). On ne sait trop ce que veut dire Eunape lorsqu'il écrit que Priscus "supportait de nombreuses innovations de la part de jeunes gens qui s'enthousiasmaient pour la sagesse (πολλούς τε νεωτερισμούς ἐνεργῶν κορυβαντιῶντων ἐπὶ σοφία μεिरακίῶν)" (*ibid.*, VIII 1, 10). S'agirait-il de la constatation désabusée de la part du philosophe, commentateur platonicien d'Aristote, du développement à Athènes des tendances théurgiques caractéristiques d'une partie de la tradition de Jamblique? On sait qu'à l'intérieur de l'école d'Aidésius à Pergame, le philosophe Eusèbe de Myndos<sup>94</sup> s'opposait à cette tendance développée par son collègue Maxime d'Éphèse et qu'il prônait plutôt "la purification assurée par la raison" (τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν, *ibid.*, VII 2, 1-13). Maxime, mais aussi Chrysante de Sardes et le futur empereur Julien, étaient au contraire de chauds partisans de la tendance théurgique.

Aucun indice ne permet en tout cas d'inscrire d'office Priscus dans le courant théurgique et le témoignage d'Eunape pourrait signifier qu'il avait vu ses disciples adopter de telles tendances à son corps défendant.<sup>95</sup>

Cameron a fait remarquer que ce n'était pas dans la bibliothèque de Priscus lui-même que Julien espérait trouver un exemplaire de l'ouvrage de Jamblique sur les *Oracles chaldaïques*, mais bien chez un de ses proches:

Julian seems to have had reason to believe that Priscus himself did not even possess a copy of the most famous of Iamblichus I's [*i.e.* Jamblique de Chalcis] theurgical writings, his commentary on the *Chaldaean Oracles*. Otherwise he would hardly have asked Priscus to obtain a copy for him from his (Priscus') sister's son-in-law.<sup>96</sup>

Priscus mourut à quatre-vingt-dix ans passés, à l'époque de la destruction des temples de la Grèce (par Alaric en 396: voir Eunap., *V. Soph.* VII 3.4-5), qui marqua la fin tragique de païens comme Protérius de Céphalénie<sup>97</sup> et Hilarius de Bithynie.<sup>98</sup> Il serait donc né un peu avant 305 et aurait eu autour de soixante ans sous le règne de Julien.

Priscus semble avoir connu avant sa mort une période pénible évoquée par Libanius dans sa lettre 1076 (datable de 393), qui répond à une lettre du philosophe:

(1) A Priscus. J'ai repris vie à la réception de ta lettre, alors que, malgré les consolations de plusieurs (amis), personne n'avait pu obtenir quoi que ce soit. Et je n'ignore pas non plus *tout ce que toi-même tu as souffert*, mais on ne peut comparer un homme qui tient le premier rang en philosophie et un individu (comme moi) qui s'affaire dans d'autres disciplines. (2) Si donc, l'occasion se présentant, tu envoies à nouveau une autre lettre, peut-être celle-là aussi atténuera-t-elle ma tristesse présente.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> *DPhA*, E 157 = III [2000] p. 367.

<sup>95</sup> Penella, *Philosophers and Sophists*, p. 66-7, qui reconnaît à juste titre qu'Eunape ne nous renseigne pas sur l'attitude de Priscus à l'égard de Jamblique, ni à l'égard de la théurgie, reproche à Fowden, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", p. 44, d'avoir compris le passage d'Eunape comme si Priscus avait introduit des innovations contraires à l'enseignement de Jamblique; il interprète pour sa part ces innovations comme étant "the many socio-political upheavals of the fourth century" (p. 67). Retenant le texte de Wright, *The Works of the Emperor Julian* (μέμνησας), il rapporte à Priscus plutôt qu'à Julien la passion évoquée par ce dernier pour la philosophie de Jamblique: "You too are madly devoted to Iamblichus in philosophy". Nous avons vu plus haut qu'il faut plutôt suivre le texte Bidez (μέμνηνα) qui rapporte la phrase à Julien et comprendre: "Pour ma part, je raffole de Jamblique (de Chalcis) en philosophie".

<sup>96</sup> Cameron, "Iamblichus at Athens", p. 151-2. Voir déjà en ce sens Évrard, "Le maître de Plutarque d'Athènes", p. 405.

<sup>97</sup> *DPhA*, P 306 = V b [2012], p. 1709.

<sup>98</sup> *DPhA*, H 133 (voir *supra* note 89).

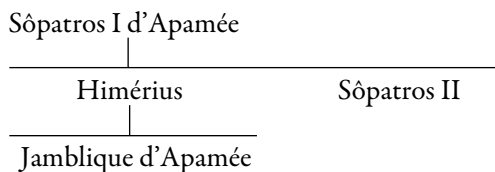
<sup>99</sup> Liban., *Epist.* 1076.1-2, t. XI, p. 195.9-16 Förster: Πρίσκω. (1) Ἀνέπνευσα λαβῶν σου τὴν ἐπιστολὴν, καίτοι

On ne voit pas si les souffrances analogues de Libanius et de Priscus sont de caractère physique ou moral, dues peut-être à la condition de plus en plus précaire des païens dans l'Empire.<sup>100</sup>

Priscus fut un grand voyageur. Originaire d'Épire, il fut l'élève d'Aidésius à Pergame. Il revint ensuite en Grèce avant 351, probablement à Athènes. Il rendit visite à Julien en Gaule, puis le rejoignit à la cour de Constantinople en 362 et le suivit à Antioche, où il fréquenta Libanius, puis sur le front Perse. On ne sait pas s'il est resté en Asie mineure, comme Maxime, pendant les années où furent inquiétés les anciens amis de Julien, mais il put rentrer en Grèce, où il semble avoir vécu jusqu'à sa mort.

### *Jamblique d'Apamée*

Nous connaissons un autre philosophe qui a fait carrière à Athènes à la même époque. Il s'agit de Jamblique d'Apamée.<sup>101</sup> Il était le petit-fils de Sôpatros (I) d'Apamée, un disciple direct de Jamblique de Chalcis; son père Himérius<sup>102</sup> était le frère d'un autre Sôpatros (II), qui avait lui aussi été l'élève de Jamblique de Chalcis. Plusieurs historiens ont vu en Jamblique d'Apamée un des relais entre l'école de Jamblique de Chalcis et les premiers maîtres de l'école néoplatonicienne d'Athènes.<sup>103</sup> Les preuves sont à chercher dans la correspondance de Libanius et de Symmaque, ainsi que dans l'épigraphie du Bas-Empire.



πολλοὶ μὲν οἱ παραμυθούμενοι, δεδύνηται δὲ οὐδείς οὐδέν. Καὶ οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὐδ' ὅσα αὐτὸς πέπονθας, ἀλλ' οὐκ ἔσον ἀνὴρ ἐν φιλοσοφίᾳ πρῶτος καὶ ἄνθρωπος ἐν ἄλλοις διατριβῶν. (2) Ἦν οὖν αὖθις τοῦ καιροῦ παρέχοντος πέμψης ἐτέραν ἐπιστολήν, τάχ' ἂν κἀκείνη τὴν παροῦσαν λύπην ἐλάττω ποιήσειεν.

<sup>100</sup> Le Priscus dédicataire d'une autre lettre de Libanius datable elle aussi de 393 (*Epist.* 1099) n'est pas le philosophe, mais un ancien élève de Libanius (voir Seeck, *BLZG*, p. 246, s.v. "Priscus II"; apparemment absent de la *PLRE* I, à moins qu'il ne s'agisse d'Antonius Priscus 6, *praeses Cariae* en 384-393).

<sup>101</sup> Sur Jamblique d'Apamée, voir Seeck, *BLZG*, p. 184; A.E. Raubitschek, "Iamblichos at Athens", *Hesperia* 33 (1964), p. 63-8; Cameron, "Iamblichus at Athens", p. 143-53; Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLIII-XLVI; J. Bouffartigue, notice "Iamblichos d'Apamée", *DPhA*, I 2 = III [2000], p. 823-4; B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Vrin, Paris 2002 (Textes et Traditions, 4), n° 141, p. 313-4.

<sup>102</sup> Dans sa lettre 571 à Aristénète, t. X, p. 536.15-17 Förster, Libanius le présente de la façon suivante: "Le fils d'Himérius, le neveu de Sôpatros, l'homonyme de Jamblique, qui est pour moi un parent et un ami" (Τὸν Ἰμερίου [Ἰμερίου *codd.*] μὲν υἱόν, Σωπάτρου δὲ ἀδελφιδοῦν, Ἰαμβλίχῳ δὲ ὁμώνυμον, ἐμὸν δὲ καὶ συγγενῆ καὶ φίλον). Dans la lettre 574.2, t. X, p. 540.1-2 Förster, Libanius évoque "son père, son oncle et son grand-père". Cameron, "Iamblichus at Athens", p. 146-7, a montré que ce grand-père de Jamblique (II) n'était pas Jamblique I de Chalcis (comme le pensaient Seeck, *BLZG*, et Raubitschek, "Iamblichos at Athens", et comme on peut le lire encore ici et là), mais bien Sôpatros I, père de Sôpatros II et d'Himérius. Voir E. Sironen, "Life and Administration of Late Roman Attica in the Light of Public Inscriptions", dans P. Castrén (éd.), *Post-Herulian Athens*, The Finnish Institute at Athens, Helsinki 1994 (Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens), p. 15-62, n° 16, p. 33, suit Cameron sur ce point, mais se trompe en évoquant "the great philosopher Iamblichus, who was also originally from Apamea". Nous verrons que pour Jamblique de Chalcis Apamée était plutôt une terre d'accueil.

<sup>103</sup> Voir en dernier lieu Watts, *City and School*, p. 89: "Neoplatonism in its Iamblichian form probably did not take hold among Athenian intellectuals until it was introduced to the city by a nephew of the philosopher Iamblichus in the 360s." Que Jamblique ait été un neveu de Jamblique de Chalcis est toutefois inexact.

De nombreuses lettres de Libanius mentionnent ou sont dédiées à ce Jamblique qui était apparenté au sophiste et avait été son élève à Antioche. Il serait trop long de les citer toutes et certaines restent obscures, mais on peut tenter d'en extraire quelques informations importantes.

Il n'est jamais facile d'extraire de ces lettres des informations précises. Il y a trois raisons à cela. Il y a tout d'abord le maniérisme du rhéteur qui préfère toujours la paraphrase et une tournure littéraire érudite à la plate désignation des choses ou des événements. Il y a ensuite la lourde charge d'implicite que comporte toute correspondance privée: il est inutile de nommer avec précision ou d'identifier des personnes que le correspondant connaît parfaitement. Il y a enfin le besoin d'une certaine discrétion dans des démarches de recommandation qui entendent parfois contourner la loi au profit d'un protégé. Il nous faut donc essayer de lire entre les lignes tout un arrière-plan, sans jamais être sûr qu'on ne construit pas un roman sur un détail fortuit. Ces lettres montrent tout d'abord que Jamblique fut et resta un païen convaincu.<sup>104</sup> Il est présenté à plusieurs reprises par Libanius comme un sage et explicitement comme un philosophe,<sup>105</sup> accessoirement comme un rhéteur, car il a fréquenté l'école de Libanius, même si la disparition de son père Himérius l'a contraint à interrompre sa formation (*Epist.* 575.4):<sup>106</sup> "Bien qu'il sache parler, *car il est rhéteur*, il sait aussi garder silence quand le silence est meilleur" (*Epist.* 573.2, t. X, p. 539.6-7 Förster).<sup>107</sup> S'il n'a reçu qu'une formation rhétorique incomplète, il peut être recommandé comme philosophe, issu d'une famille de philosophes (*Epist.* 575.3) et vraisemblablement formé par eux. Il confia à Libanius qui était son parent (*Epist.* 571.1; 576.1), l'administration de ses biens à la mort de son père (*Epist.* 574.5).

Le jeune Jamblique quitta Antioche en larmes en 357, craignant de n'y plus revenir (*Epist.* 574.1), muni de neuf lettres de Libanius (*Epist.* 569-577) destinées à des amis, intellectuels dont les enfants étudient chez Libanius ou officiers impériaux, qu'il devait rencontrer sur sa route.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Liban., *Epist.* 571.2, t. X, p. 537.3-4 (θεὸς τιμῶν) et 572.3, t. X, p. 538.13-14 Förster ("il est digne d'honneur parmi les enfants des Hellènes"); *Epist.* 932.2, t. XI, p. 75.8 Förster ("ami des dieux"); *Epist.* 982.1, t. XI, p. 114.21-22 ("car cet homme fut tel que ses biens devinrent le bien commun de tous les Hellènes"); *Epist.* 984.2, t. XI, p. 115 ("les dieux et les déesses ont le souci de la vie de Jamblique"). Il envisageait de se faire initiateur aux mystères d'Éleusis à Athènes en 362-363 (*Epist.* 801.2, t. X, p. 722.1-4).

<sup>105</sup> Issu d'une famille de philosophes (*Epist.* 593.1; 574.2; 575.3-4), il fait montre de vertus dignes de la philosophie (*Epist.* 575.4). Il a décidé d'être philosophe (εἰ μὲν οὖν ἐγνωκὼς φιλοσοφεῖν, *Epist.* 385.2, t. X, p. 375.7 Förster, en 358). Libanius l'associe aux philosophes: "vous qui philosophiez" (*Epist.* 1466.1, t. XI, p. 498.12). Il vit à la campagne en compagnie de Pythagore, Platon, Aristote et son homonyme Jamblique de Chalcis (*Epist.* 1466.4, t. XI, p. 499.7-8 Förster en 365).

<sup>106</sup> Libanius explique cette formation rhétorique inachevée chez Jamblique par sa condition d'orphelin (ὀρφανία κωλυθείς, *Epist.* 575.4, t. X, p. 541.12). Cela n'implique pas qu'il se soit retrouvé sans le sou... Son héritage lui permettra de résider pendant plusieurs années à l'étranger et de faire, beaucoup plus tard, bénéficier Athènes de ses largesses.

<sup>107</sup> Dans le contexte des dernières années du règne de Constance, ce silence pourrait être, entre correspondants païens, le signe d'un engagement tacite pour la cause hellène. Sur les solidarités païennes, parfois clandestines, à Antioche à la fin du règne de Constance, voir E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, IFAO, Beyrouth 2001 (Bibliothèque archéologique et historique, 176), chap. IV, p. 65-71. Soler traduit (p. 67) un extrait de l'*Or.* XV 45, de Libanius adressé à Julien: "Cette cité (Antioche), pour laisser de côté les choses les plus anciennes, apprenant tes combats et tes victoires sur le Rhin et le fait que tu composais des discours et tes autres vertus, n'a pas adressé aux dieux des prières publiques pour que l'Empire te revienne, cela n'était pas possible, mais chacun, soit en lui-même, soit dans les symmories de ceux qui voulaient cela, a demandé sans discontinuer à Zeus de faire cesser ce qui détruisait l'Empire et de donner le pouvoir à celui qui le sauverait."

<sup>108</sup> Ces correspondants sont Hiéroclès (à Tarse en Cilicie), Maxime d'Ancyre, Aristénète (à Nicomédie), Gymnasios (à Constantinople), Silanos (à Constantinople?), Anatolios (à Sirmium?), Thémistios (à Constantinople), Barbation (peut-être en Italie auprès de Constance?) et les frères Olympios et Jovinos. Sur la plupart de ces personnages, voir P. Petit, *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanius. Analyse prosopographique*, Les Belles Lettres, Paris 1994 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 541), n° 19 (Anatolios I), n° 38 (Aristénète I), n° 130 (Gymnasios), n° 140 (Hiéroclès I), n° 155 (Jovinus II), n° 213 (Olympios X), n° 280 (Thémistios I).

Quelques étapes de son voyage pénible (ὄδον λυπηράν, *Epist.* 607.2, t. X, p. 564.8-9 Förster) sont connues: Tarse en Cilicie (*Epist.* 569), où il se plaint de la faim et du froid et n'a pas apprécié les conseils de Hiéroclès (*Epist.* 593.1), Ancyre en Galatie, où il a été mal accueilli (*Epist.* 607), Nicomédie, où il est reçu par Aristénète (*Epist.* 571) qui périra dans le tremblement de terre de l'année suivante (août 358), Constantinople, où il devra rencontrer Thémistius (*Epist.* 575), Silanus, professeur de droit (*Epist.* 573), et Gymnasium, ancien gouverneur de Syrie (en 355-356) qui l'avait déjà rencontré à Antioche (*Epist.* 572), sans doute dans l'école de Libanius, peut-être Sirmium où résidait le Préfet du prétoire d'Illyrie Anatolius. Libanius s'attendait à ce qu'il se retrouve finalement en Italie, où il lui fit porter une lettre par Proclus,<sup>109</sup> mais il reçut alors une lettre d'Athènes, puis une autre de Macédoine et à nouveau une autre d'Athènes (*Epist.* 360.2). Il semble bien que Jamblique ne se soit jamais rendu en Italie et ait interrompu son périple à Athènes.

Le but de ce voyage n'est nulle part précisé, sans doute pour des raisons de discrétion. La décision de Jamblique met en cause "les choses divines" (περὶ τὰ θεῖα, *Epist.* 571.4), mais on ne voit pas bien ce qu'elles peuvent recouvrir.<sup>110</sup> Libanius écrit à Hiéroclès<sup>111</sup> à Tarse en Cilicie: "La raison pour laquelle Jamblique est parti, lui-même te la dira (Ἐφ' ὅτις ἐξῆλθεν Ἰάμβλιχος, αὐτὸς ἐρεῖ σοι, *Epist.* 569.1, t. X, p. 535.14 Förster)".<sup>112</sup> Le jeune homme est apparemment appelé à un poste indéterminé, peut-être en Italie, à la cour de Constance, par quelqu'un d'important (*Epist.* 571.4). Ayant hérité des biens de son père Himérius (*Epist.* 571.3), il espérait peut-être *échapper* (διαφεύγειν, *Epist.* 571.4, t. X, p. 537.11-12 Förster) à ses charges de curiale à Apamée en entrant dans l'administration impériale. Il espère en tout cas être *délié* de certains liens (λυθῆναι, *Epist.* 571.5, t. X, p. 537.14 Förster). Libanius écrit à Aristénète:<sup>113</sup>

Lorsque tu auras appris qui est celui qui l'appelle et dans quel esprit il fait ce voyage vers cette fonction à laquelle il est appelé, tu seras étonné qu'il n'admire pas la richesse, tu loueras sa sagesse, par laquelle il s'efforce de fuir ce qu'il ne considère pas comme beau, et tu le tiendras heureux dans son jugement concernant les choses divines.<sup>114</sup>

Libanius envisage qu'il soit "envoyé" par Aristénète, en Italie ou de préférence en Syrie (*Epist.* 571.5).<sup>115</sup> Si Libanius rappelle qu'il dépense son patrimoine dans l'intérêt de ses amis (*Epist.* 571.3),

<sup>109</sup> Absent de la *PLRE*; voir Seeck, *BLZG*, p. 248, s.v. "Proculus II".

<sup>110</sup> Il est possible que les allusions multiples à la fidélité de Jamblique aux croyances hellènes et le fait que les destinataires de ces lettres de recommandation soient tous, pour autant que nous le sachions, des païens soient le signe d'une volonté du jeune homme de s'engager pour la cause hellène, mais rien de précis ne filtre de cette correspondance volontairement allusive.

<sup>111</sup> Hiéroclès est un païen, né de parents chrétiens. Il fut consulaire de Coelé-Syrie en 348. Il mourut à la fin de 358, après Aristénète. Son fils Calycius est à l'époque un élève de Libanius et un ami de Jamblique. Voir Seeck, *BLZG*, p. 176-7, s.v. "Hierocles I"; *PLRE* I, s.v. "Hierocles 3".

<sup>112</sup> Le conseil donné par Hiéroclès semble avoir déplu à Jamblique lui-même, car dans sa lettre 593 Libanius est obligé de reconforter le jeune homme et de lui recommander de suivre le conseil de Hiéroclès. Libanius doit presque s'excuser auprès de Hiéroclès (*Epist.* 594) du peu d'empressement du jeune homme: "tu as envoyé le jeune homme au bon endroit". Libanius espère qu'en ayant reçu tout ce que peuvent donner les dieux, Jamblique revienne (*Epist.* 593.2).

<sup>113</sup> Voir Seeck, *BLZG*, p. 85-7, s.v. "Aristaenetos I"; *PLRE* I, s.v. "Aristaenetos 1".

<sup>114</sup> Liban., *Epist.* 571.4, t. X, p. 537.9-13 Förster: ἀκούσας δὲ, τίς μὲν αὐτὸν ὁ καλῶν, ἐφ' ὃ δὲ καλούμενος τίνι γνώμη πορεύεται, θαυμάση μὲν αὐτοῦ τὸ μὴ θαυμάσαι πλοῦτον, ἐπαινέση δὲ τὴν σοφίαν, ἣ πειρᾶται διαφεύγειν ἃ μὴ νομίζει καλὰ, μακάριον δὲ ἡγήσῃ τῆς περὶ τὰ θεῖα κρίσεως.

<sup>115</sup> Il est étrange que si Jamblique est appelé par un personnage important, peut-être en Italie, Libanius puisse envisager qu'Aristénète prenne la responsabilité de l'envoyer en Italie ou en Syrie. Aristénète était un homme influent qui allait devenir vicaire du Pont l'année suivante. Il peut sans doute recommander Jamblique auprès du personnage qu'il s'apprête à rencontrer, ou bien obtenir pour lui une affectation plus avantageuse en Syrie.

c'est peut-être pour expliquer que la démarche de Jamblique ne procède pas d'une répugnance à l'égard des liturgies municipales, ni d'un manque d'esprit civique. Les correspondants de Libanius doivent voir dans le jeune homme "un fils supérieur au père, dont le propos principal ne porte pas sur les richesses, mais plutôt sur ce qu'il peut faire de beau" (*Epist.* 573.2, t. X, p. 539.3-4 Förster). Il est "amoureux des discours, supérieur aux richesses" (*Epist.* 576.1, t. X, p. 541.19 Förster).

Libanius qui comprend la raison de ce voyage ne l'approuve pas totalement, car il sait qu'en tant que parent et tuteur de Jamblique il devra affronter les reproches de ses concitoyens qui le tiennent pour responsable de son absence (*Epist.* 385.3) prolongée (σοῦ δὲ ἀπόντος χρόνον μακρόν, *Epist.* 360.3, t. X, p. 343.12-13 Förster) et lui demandent où est passé le jeune homme (*Epist.* 385.3). À plusieurs reprises il essaiera de faire revenir le jeune homme à la maison.<sup>116</sup>

Quelques mois après son départ (à la fin de 357 peut-être), alors qu'autour de Libanius on s'impatiente de le voir revenir, Jamblique qui vient de connaître un échec et une déception, a fait part de son intention d'"aller à Athènes et de soulager par là sa peine" (*Epist.* 327.2, t. X, p. 306.18-19 Förster), ce qui suggère que cette visite n'était pas prévue et qu'elle marquait l'échec de l'entreprise qui avait motivé ce long voyage. Jamblique se plaint par ailleurs de ne pas recevoir de lettres de Libanius, mais celui-ci lui rappelle qu'il est difficile de savoir où lui écrire:

À Jamblique. (1) Ne tiens pas pour un motif d'accusation contre nous le fait que, recevant de toi de nombreuses lettres, nous n'en postions pas autant en retour. Car toi tu savais d'où tu écrivais à des correspondants stables, mais il n'en était pas de même pour nous face à *un homme qui était sur la route*, de sorte que l'auteur d'une lettre aurait écrit inutilement. (2) Quant à (ta décision) d'aller à *Athènes* et d'*alléger par là ta peine*, que tu aies fait cela pour en avoir vu toi-même (l'intérêt) ou pour en avoir été persuadé (de le faire) par quelqu'un d'autre, je l'approuve. *Il est important en effet pour le reste de notre vie de ne pas ignorer cette cité, bien que je craigne qu'ayant fait l'expérience des aigles tu ne méprises les geais.* (3) Mais pourtant je ne me soucie pas de mes (intérêts) si les tiens s'en portent mieux, car entre amis les biens sont communs. Beaucoup sont appelés amis, mais toi, tu obéis clairement à la loi des Athéniens à ce propos, *eux dont maintenant tu vois la cité*, et dont depuis quelque temps tu as vu avec bonheur les manières.<sup>117</sup> Car Thucydide (II 40) dit qu'ils tirent des bénéfiques et non des désagréments du fait de se faire des amis et pour toi cette acquisition s'est faite sur un pied d'égalité. (4) Si donc ton propos est de ne pas décourager tes familiers, ou plutôt puisque tu parles de ne pas chagriner tes amis, *après avoir fait ce pour quoi tu es parti, viens le plus rapidement possible.* Car depuis un certain temps nous renonçons à demander: "Où est maintenant Jamblique?"<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Liban., *Epist.* 593.2, t. X, p. 555 Förster: ἐπάνηθι; *Epist.* 327.4, t. X, p. 307.11 Förster: ἤκειν ὡς τάχιστα; *Epist.* 360.3, t. X, p. 343.11 Förster: αὐτὸς φάνηθι; *Epist.* 34.4, t. X, p. 31.9 Förster: χωρεῖν δὲ ἀνάγκη δεῦρο; *Epist.* 801.2, t. X, p. 722.5 Förster: ἐπανελθόντα.

<sup>117</sup> Libanius laisse peut-être entendre que Jamblique a été particulièrement bien reçu à Athènes.

<sup>118</sup> Liban., *Epist.* 327, t. X, p. 306.12-307.12 Förster: Ἰαμβλίχῳ. (1) Μή σοι φαινέσθω καθ' ἡμῶν ἐγκλημα τὸ πολλὰ παρὰ σοῦ λαβόντας γράμματα μὴ τοσαῦτα ἀντεπιστεῖλαι. Σὺ μὲν γὰρ ἤδεις, οὗ καθημένους ἐπέστελλες, ἡμῖν δὲ οὐκ ἦν ταῦτό πρὸς ἄνδρα ὀδῶ χρώμενον, ὥσθ' ὁ γράφων τηράλλως ἔγραφεν ἄν. (2) Τὸ δὲ ἐλθεῖν Ἀθήνας καὶ ταύτην κουφίσαι τὴν λύπην, εἴτε αὐτὸς ἰδὼν εἴτε ἄλλω πεισθεὶς ἐποίησας, ἐπαινω· μέγα γὰρ εἰς τὸν λοιπὸν βίον τὸ μὴ τὴν πόλιν ἀγνοεῖν. Καίτοι δέδοικα μὴ τῶν ἀετῶν πεῖραν λαβῶν ὑπερίδης τῶν κολοιῶν. (3) Ἄλλ' ὅμως οὐ μοι μέλει τῶν ἐμῶν, εἰ τὰ σὰ γίγνεται βελτίω. Κοινὰ γὰρ τὰ φίλων. Φίλοι δὲ κέκληνται μὲν πολλοί, σαφῆς δὲ σὺ τῷ Ἀθηναίῳ περὶ ταῦτα νόμῳ πειθόμενος, ὃν νῦν μὲν ἐώρακας τὸ ἄστυ, πάλαι δὲ καλῶς τοὺς τρόπους. Ἐκείνους τε γὰρ ὁ Θεουκιδίδης φησὶν εὖ ποιῶντας, οὐ πάσχοντας κτᾶσθαι τοὺς φίλους σοί τε ἐκ τῶν ἴσων ὑπῆρξε τοῦτο τὸ κτῆμα. (4) Εἰ οὖν σοι λόγος <τοῦ> μὴ τοὺς συνήθεις ἀθυμεῖν, μᾶλλον δέ, ἐπειδὴ σοι λόγος τοῦ μὴ τοὺς φίλους ἀνίσαν, πράξας ἐφ' οἷσπερ ἀπῆρας ἦκειν ὡς τάχιστα. Πάλαι γὰρ ἀπειρήκαμεν ἐρωτῶντες· ποῦ νῦν Ἰαμβλίχος;



Selon Libanius, Jamblique n'a plus de raison objective de rester à Athènes: il a effectué ce pourquoi il était parti (πράξας ἐφ' οἷσπερ ἀπῆρας), ce qui correspond mal à la perspective d'un départ qui aurait pu être définitif. Mais c'est peut-être l'échec de la démarche qui rend ce retour inévitable. Quelle est la raison de cette peine et en quoi un séjour à Athènes pourra-t-il la soulager, on l'ignore. Est-ce l'espoir d'une intégration dans les cadres de l'administration impériale qui a été déçu? Libanius approuve en tout cas l'idée de cette visite à Athènes – peut-être suggérée à Jamblique par un ami inconnu – qui ne peut que contribuer à la formation du jeune homme, mais il craint déjà qu' "ayant fait l'expérience des aigles il ne méprise les geais" et décide de rester à Athènes plutôt que de revenir à Antioche (*Epist.* 327.2-3).

L'année suivante (en 358), dans sa lettre 360, Libanius l'invite une fois de plus à revenir:

À Jamblique. (1) J'ai reçu de toi une très courte lettre, bien qu'il eût été possible, pour quelqu'un qui voulait m'apprendre où en étaient les choses, d'en envoyer une plus longue. La lettre encore antérieure qui arrivait de *Macédoine* m'accusait de ne pas t'écrire. Et il était évident pour moi qu'une colère était responsable d'une aussi courte lettre. Tu prononçais un réquisitoire dans cette lettre, mais tu réclamais justice dans la seconde. Mais écoute comment tout s'est passé. (2) Pour commencer, comme *je pensais que tu courais vers l'Italie, je t'envoyais une lettre là-bas*. Elle était apportée par Proclus. Un peu plus tard, j'ai appris que *tu étais à Athènes et je pensais t'envoyer (une lettre) à Athènes*,<sup>119</sup> *mais voici que tu m'écrivais de Macédoine. À nouveau tu m'écris depuis Athènes*. Que pourrait-on faire face à un tel oiseau? (3) Mais toi qui as connu bien des découragements et qui a supporté bien des épreuves, laisse de côté la correspondance et montre-toi en personne, après avoir considéré que c'est la voix de tes champs, encore beaux, qui t'appelle, eux qui, du fait de ton *absence prolongée*, entendront peut-être un autre message.<sup>120</sup>

Sur la route de l'Italie, en passant en Macédoine, Jamblique a donc changé ses plans et, par suite d'une grave déception, est allé à Athènes, est revenu en Macédoine (récupérer ses affaires?), puis a repris la route d'Athènes. La dernière phrase, très énigmatique, laisse peut-être entendre que l'éloignement prolongé de Jamblique met en danger son patrimoine.

Libanius dans une autre lettre (*Epist.* 385), que l'on date encore de 358, souhaite à nouveau son retour en Syrie maintenant qu'il a visité la Grèce et l'Égypte (destination qui n'avait pas été évoquée), mais il reconnaît que le choix qu'il a fait de devenir philosophe (ou peut-être d'étudier la philosophie) le libère de tout attachement civique:

À Jamblique. (1) *L'Hellade* est la chose la plus agréable à voir. Tu as eu part à ce spectacle. *L'Égypte* n'est pas moins belle. De ce spectacle aussi tu as joui. Il reste donc à te restituer toi-même à ta (patrie) et à restituer ta (patrie) à toi-même, elle que tu admirerais à juste titre même si tu ne l'as pas honorée

<sup>119</sup> Libanius pourrait faire allusion à la lettre 327 qu'il voulait envoyer à Athènes, mais qui ne serait pas partie à cause de l'arrivée de nouvelles lettres, de Macédoine et d'Athènes. Cela expliquerait la reprise des mêmes thèmes.

<sup>120</sup> Liban., *Epist.* 360, t. X, p. 342.15-343.13 Förster: Ἰαμβλίχῳ. (1) Ἐλαβόν σου πάνυ βραχεῖαν ἐπιστολήν, καίτοι βουλομένῳ με διδάσκειν ἐν ᾧ τὰ πράγματα ἔστηκεν ἦν μακροτέραν ἐπιστέλλειν. Ἡ δ' αὖ πρὸ ταύτης ἐκ Μακεδονίας ἤκουσα κατηγορίαν εἶχεν ὡς οὐ γράφοιμί σοι. Καὶ ἦν μοι δῆλον ὅτι τὴν μικρὰν ταύτην ὀργή τις ἐποίησε τοσαύτην. Ἐδίδωκες μὲν γὰρ ἐν ἐκείνῃ, τὴν δίκην δὲ ἀπήτεις ἐν τῇ δευτέρᾳ. Τὸ πᾶν δὲ ὅπως ἔσχεν, ἀκουσον. (2) Ἐγὼ σε τὸ πρῶτον ἠγοούμενος εἰς Ἰταλίαν τρέχειν ἔπεμπον ἐκεῖσε γράμματα. Πρόβλος <δὲ> ἦν ὁ κομίζων. Μικρὸν ὕστερον ἔμαθόν <σε> Ἀθήνησιν εἶναι καὶ διενουόμενῳ πέμπειν Ἀθήναζε, σὺ δὲ ἐκ Μακεδονίας ἐπέστελλες. Πάλιν Ἀθήνηθεν γράφεις. Τί τις ἂν ποιήσεις πρὸς τοσαῦτα περὰ; (3) Ἄλλ', ὃ πολλὰ μὲν ἀθυμήσας, πολλὰ δὲ ὑπομείνας, ἀφείς τὸ ἐπιστέλλειν αὐτὸς φάνηθι νομίσας ταύτην εἶναι τὴν φωνὴν τῶν σῶν ἀγρῶν τῶν ἔτι μὲν καλῶν, σοῦ δὲ ἀπόντος χρόνον μακρὸν ἕως ἀκουσομένων τι καὶ ἄλλο. On peut laisser de côté ici le problème de l'ordre chronologique des lettres 327 et 360, soulevé par Seecq qui voudrait les intervertir.

auparavant, puisque tu as vécu avec les Hellènes. (2) Si donc, *ayant décidé de philosopher*, tu estimes que cette possibilité pourrait t'être donnée par les *Égyptiens*, qu'on ne parle pas d'*or*, ni d'une belle *terre*, ni de *serviteurs* ni d'une *maison*, mais que ta patrie soit celle qui comble le bel amour. Mais si cet océan est trop grand pour nous,<sup>121</sup> tenons-nous-en à ce que ton père grâce aux efforts d'un intense travail a légué. (3) Je te rappelle les lieux où nous séjournions, et les discours que nous prononcions, et le zèle que nous avons fourni, et tes amis et tes parents, eux qui maintenant, avec insistance, m'attribuent *la responsabilité de ton absence*, me mettent en pièces et souvent me demandent: "Où est celui qui t'obéissait en toutes choses?" Moi qui ne puis dire que tu ne m'écoutes pas ni que je ne t'ai pas appelé, la tête basse, je suis forcé de me taire.<sup>122</sup>

Les choses se précisent donc. Jamblique devrait normalement être chez lui pour s'occuper de son patrimoine (son argent, sa maison, ses terres, ses serviteurs) et, si ses concitoyens regrettent son absence et en font le reproche à Libanius, c'est parce qu'il n'est pas là pour assumer les charges qui lui incombent comme curiale. Mais apparemment, il a trouvé une excuse valable et c'est la philosophie, c'est-à-dire concrètement un poste d'enseignement susceptible de justifier son absence ou peut-être plus simplement, dans un premier temps, la poursuite d'études philosophiques à Athènes, auquel cas, d'après la loi en vigueur, il pourrait être autorisé à rester à l'étranger pendant quelques années.<sup>123</sup>

La mention de l'Égypte à deux reprises dans cette lettre est inattendue. Car c'est apparemment à Athènes que séjourne Jamblique et c'est de Macédoine qu'il y est arrivé. Mais c'est moins cet improbable détour par l'Égypte qui étonne dans le périple de Jamblique que le lien étroit qui est établi entre la pratique de la philosophie et l'Égypte. Car Libanius envisage que son correspondant s'adonne à la philosophie non pas "auprès des Égyptiens", mais que la possibilité lui en soit donnée "par les Égyptiens" (παρ'Αἰγυπτίων). Pourrait-il s'agir d'une désignation cryptée des philosophes néoplatoniciens d'Athènes, plus exactement de disciples de Jamblique de Chalcis, dont l'égyptomanie est attestée par la fiction littéraire du *De Mysteriis*?<sup>124</sup> Les origines égyptiennes de Plotin peuvent-elle

<sup>121</sup> Soph., *Oed. Col.*, 1746 (Μέγ' ἄρα πέλαγος ἐλάχρον τι). Une glose dans le texte de Libanius explique: τὸ πέλαγος] ἦγγον ἢ φιλοσοφία (voir *Epist.* 385, t. X, p. 375.11 Förster). Libanius craint donc que la carrière de philosophe envisagée par Jamblique ne soit pas concrètement à sa portée et l'incite à venir prendre en charge le patrimoine dont il a hérité. Le contexte chez Sophocle pourrait également suggérer que Jamblique doit faire face à des difficultés insurmontables pour mettre en œuvre son projet d'établissement à Athènes.

<sup>122</sup> Liban., *Epist.* 385, t. X, p. 375.1-18 Förster: Ἰαμβλίχῳ. (1) Ἦδιστον ἢ Ἑλλάς θέαμα. τούτου μετέσχεσ. οὐ χεῖρον ἢ Αἴγυπτος. καὶ τούτου προσαπολέλαυκας. Λείπεται δὴ τῇ μὲν οἰκεία σαυτὸν, σαυτῷ δὲ ἀποδοῦναι τὴν οἰκείαν, ἣν εἰ καὶ μὴ πρότερον ἐτίμας. "Ἑλλησί γε συγγεγονῶς θαυμάζοις ἂν εἰκότως. (2) Εἰ μὲν οὖν ἐγνωκῶς φιλοσοφεῖν ἦγγ' σοι τοῦτο ἂν γενέσθαι παρ' Αἰγυπτίων, μηδεὶς ἔστω λόγος μήτε χρυσοῦ μήτε γῆς ἀρίστης μήτ' ἀνδραπόδων μήτ' οἰκίας, ἀλλ' ἔστω πατρὶς ἢ τὸν καλὸν ἔρωτα πληροῦσα· εἰ δὲ μεῖζον ἡμῶν ἐκεῖνο τὸ πέλαγος, συνέχωμεν ἅ πατῆρ φιλοπόνως ἀσκήσας παρέδωκεν. (3) Ἀναμιμνήσκω δέ σε τόπων τε ἐν οἷς διετρίβομεν, καὶ λόγων οὓς ἐποιούμεθα, καὶ σπουδῶν αἷς ἐχρώμεθα, καὶ φίλων καὶ οἰκείων, οἳ νῦν τῆς σῆς ἀπουσίας παρ' ἐμοῦ λαμβάνουσι δίκας ἐγκείμενοι καὶ σπαράττοντες καὶ πολλάκις ἐρωτῶντες· ποῦ δὲ ὅ πάντα σοι πειθόμενοι; Ἐγὼ δ' οὐθ' ὡς ἀπειθεῖς μοι λέγειν ἔχων οὐθ' ὡς οὐ κέκλιχά σε, κύπτων εἰς γῆν ἀναγκάζομαι σιγᾶν.

<sup>123</sup> À Rome les étudiants ne pouvaient poursuivre leurs études que jusqu'à l'âge de vingt ans selon le *Code Théodosien* XIV 9, 1 (12 mars 370). Sous Dioclétien et Maximien, les étudiants en droit à Beyrouth pouvaient y rester jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans (*Code Justinien* X 50, 1 *sq.*, voir aussi *Code Théodosien* XIII 4, 1 [Constantin, en 334]). Le *Code Justinien* X 40, 1 fait référence à une décision d'Hadrien autorisant des séjours d'études à l'étranger de dix ans. Le cas de Jamblique d'Apamée s'inscrit dans la longue liste des curiales "désireux d'échapper à tout ou partie de leurs charges civiques" que Libanius a tenté de soutenir et de recommander tout au long de sa carrière. Voir R. Pack, "Curiales in the correspondence of Libanius", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 (1951), p. 176-82.

<sup>124</sup> Voir S. Bradbury, *Selected Letters of Libanius from the Age of Constantius and Julian, translated with an introduction and notes*, Liverpool U.P., Liverpool 2004 (Translated texts for historians, 41), p. 47-8, suggère ainsi que Libanius fait ici

expliquer la désignation générique de ces néoplatoniciens comme des Égyptiens? Ce n'est qu'une hypothèse qu'aucun parallèle dans l'œuvre de Libanius ne confirme.

L'idée d'aller étudier la philosophie en Égypte n'est pas aussi saugrenue qu'il peut paraître. Eunape de Sardes, à la fin des années 360, au terme de cinq années d'études à Athènes à l'école du sophiste Prohérésius, souhaitait faire voile vers l'Égypte, mais ses parents le rappelèrent en Lydie pour qu'il prenne en charge une école de rhétorique à Sardes (X 8, 3). On a souvent pensé qu'il se proposait d'aller étudier la médecine auprès de Magnus de Nisibe, à qui l'on avait confié à Alexandrie une école publique (διδασκαλεῖον ... κοινόν) qui attirait beaucoup d'étudiants (XX 5). Mais c'est plutôt la philosophie qu'Eunape étudiera à son retour à Sardes avec son maître Chrysanthe (VI 1, 6; XXIII 3, 15-16). Or le même Eunape évoque ailleurs l'enseignement platonicien que dispensait près d'Alexandrie (à "l'embouchure canobique du Nil", VI 10, 6) à une jeunesse fervente (VI 10, 8-10) Antonin,<sup>125</sup> fils des philosophes Eustathe de Cappadoce<sup>126</sup> et Sosipatra. Il mourut âgé peu avant 392, après avoir prédit la destruction du Sérapéion et des autres sanctuaires d'Alexandrie (VI 11, 1-12). Avec Antonin, on reste dans le milieu des disciples de Jamblique: Eustathe était disciple direct de Jamblique d'Apamée (V 1, 5) et parent (VI 4, 6) du successeur de Jamblique Aidésius de Cappadoce (VI 1, 1), lequel se chargea de la formation des enfants d'Eustathe après sa mort (VI 9, 1). Quant à Sosipatra, elle enseignait le platonisme à Pergame près de chez Aidésius (VI 9, 2). On connaît d'ailleurs d'autres philosophes actifs à Alexandrie dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Par exemple, un certain Olympios de Syrie<sup>127</sup> vint étudier auprès d'Hypatie<sup>128</sup> à la fin du siècle. Antérieurement, un autre Olympios (ou Olympos),<sup>129</sup> philosophe peut-être originaire de Cilicie, fut attiré par les cultes du Sérapéion et joua un rôle important dans les émeutes païennes qui entraînèrent la destruction du Sérapéion en 391/2.

Au début de l'année 359, deux ans après le départ de Jamblique d'Antioche, il semble que 'son oncle' (c'est-à-dire Sôpatros II) et Libanius se soient affairés pour qu'il ne soit pas nommé contre son gré au Sénat de Constantinople (*Epist.* 34)<sup>130</sup> – ce qui présuppose qu'il ait hérité de biens considérables –, mais on souhaite qu'il vienne sur place défendre sa propre cause.

À Jamblique. (1) Non seulement je ne suis pas affligé d'être sollicité, mais je me réjouis même que tu (m') exhortes (à agir), car cela me montre que toi-même tu agis. (2) Le souci que tu manifestes de ne pas *passer des chevaux aux ânes* [c'est-à-dire apparemment de se retrouver sénateur à Constantinople], ton oncle l'approuve et moi de même, bien que nous nous en apercevions tardivement. Je pense en effet que déjà du nouveau nous arrive de là-bas, mais nous espérons régler le problème de façon heureuse grâce aux gouverneurs. (3) À Modestus qui allait de nuit se hâter vers la Cilicie je soumetts dans la soirée un livret où j'ai consigné la liste des cadeaux. Olympios n'était pas loin. Mais Modestus, après avoir dit qu'il se réjouissait des autres (cadeaux) du fait de leur faible encombrement, écartait l'huile. Comme

---

référence au néoplatonisme théurgique de Jamblique de Chalcis, dont le *De Mysteriis* prétend exposer les vues théologiques des Égyptiens. Mais il envisage également un véritable séjour de Jamblique d'Apamée en Égypte.

<sup>125</sup> *DPhA*, A 221 = I [1989], p. 257. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Grégoire de Nysse (*Vie de Grégoire le Thaumaturge*, PG 46, col. 901) rapporte que la jeunesse du monde entier venait à Alexandrie pour étudier la philosophie et la médecine.

<sup>126</sup> *DPhA*, E 161 = III [2000], p. 369-78.

<sup>127</sup> *DPhA*, O 21 = IV [2005], p. 774

<sup>128</sup> *DPhA*, H 175 = III [2000], p. 814-17.

<sup>129</sup> *DPhA*, O 20 = IV [2005], p. 772-3.

<sup>130</sup> Les fils d'Achaëus, cousin de Jamblique d'Apamée, furent de même nommés contre leur gré au Sénat de Constantinople et Libanius dut intervenir en leur faveur (*Liban., Epist.* 1514, adressée à Acace en 365). Voir plus loin note 178.

nous ne céditions pas, il monta pour chercher ce qu'il fallait faire de préférence, mais, comme si c'était dans l'agitation du départ, il renonça à prendre une décision sur la question. Il n'y avait donc plus qu'à attendre. (4) Toi cependant il n'est pas possible que tu restes là-bas, mais *il faut que tu reviennes pour lutter contre l'imposition exigée par la Thrace* [le Sénat de Constantinople!] *et en un mot échapper au Sénat*, institution qui est utile aux gens sans nom, mais qui ne saurait rendre plus illustres ceux qui comme toi ont hérité.<sup>131</sup>

Libanius et Sôpatros semblent avoir obtenu de leur ami Modestus<sup>132</sup> en partance pour la Cilicie qu'il emporte des cadeaux (τὰ δῶρα), du moins quelques-uns qui n'étaient pas trop encombrants, car il refusa d'emporter de l'huile... Ils étaient peut-être destinés à des personnages importants de Constantinople (les gouverneurs de la lettre) susceptibles d'intervenir en faveur de Jamblique. À l'époque, ce dernier est peut-être toujours en Grèce et c'est de là que Libanius voudrait qu'il revienne à Antioche.

On ne connaît pas les résultats de ces diverses démarches destinées à lui faire "échapper au Sénat" (διαφυγεῖν ὅλως βουλῆν) et c'est peut-être intentionnellement que Libanius ne fournit pas plus de détails.

Trois ou quatre ans plus tard, en 362-363, et donc cinq ou six après le départ de Jamblique d'Antioche, une nouvelle lettre de Libanius (*Epist.* 801, t. X, p. 721.12-722.12 Förster) semble maintenant envisager que son jeune correspondant fasse souche à Athènes, où il a donc séjourné régulièrement depuis 358. Il est épris des descendants d'Érechtée (c'est-à-dire des Athéniens), de l'acropole, des hommes, des lieux et des dieux d'Athènes, au point de mépriser ses anciennes amours, Apamée ou peut-être Antioche (où il était venu après la mort de son père). Parlant au nom de sa famille, Libanius l'invite à se faire initié aux mystères des "deux divinités" (d'Éléusis) au cours du prochain mois de Boédromiôn (septembre-octobre), et éventuellement à d'autres mystères (ἄλλη τις τελετή), mais de "revenir pour maintenir la maison paternelle, de vivre en compagnie de [ses] parents vivants et d'honorer ceux qui sont partis.". Si toutefois il ne peut se déprendre de la terre de Pallas, qu'il engendre des enfants à Athènes et y propage leur commune famille.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> Liban., *Epist.* 34, t. X, p. 30.12-31.12 Förster: Ἰαμβλίχῳ. (1) Οὐ μόνον οὐκ ἄχθομαι παρακαλούμενος, ἀλλὰ καὶ χαίρω προτρέποντος, ὅτι μοι τούτῳ δηλοῦται τὸ καὶ αὐτὸν ἐνεργὸν εἶναι σέ. (2) Τὸ μὲν οὖν φροντίζειν ἕπως μὴ εἰς ὄνους ἀφ' ἵππων ὁ τε θεῖος ἐπαινεῖ καὶ ἐγώ, ὅψῃ δὲ τούτου ἰδόντες. Οἶμαι γὰρ ἤδη τι φοιτᾶν ἡμῖν ἐκεῖθεν, ἐλπίζομεν δὲ αὐτὸ θήσεσθαι διὰ τῶν ἀρχόντων καλῶς. (3) Μοδέστῳ δὲ μέλλοντι νυκτὸς ἐπὶ Κιλικίας δραπεῖσθαι βιβλίον ἐσπέρας εἰσάγω τὰ δῶρα ἐγγράφας, Ὀλύμπιος δὲ οὐκ ἀπῆν. Ὁ δὲ τοῖς ἄλλοις ἤδεσθαι φήσας ὡς οὐκ ἔχουσιν ὄγκον διεωθεῖτο τοῦλαιον. Ἡμῶν δὲ οὐκ ἀνιέντων ἀνέβη μὲν ὡς ἄμεινον ζητήσω ἢ χρῆ ποιεῖν, οἷα δὲ ἐν θοροῦβῳ τῷ περὶ τὴν ἔξοδον, ἀφηρέθη τὴν περὶ τούτου ψῆφον. Ἦν οὖν λοιπὸν ἀναμείναι. (4) Σοὶ μέντοι μένειν μὲν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ, χωρεῖν δὲ ἀνάγκη δεῦρο τοῦ τε μαχέσασθαι πρὸς τὴν ἀπὸ Θράκης εἰσπραξίν καὶ διαφυγεῖν ὅλως βουλῆν, ἢ τοῖς μὲν ἀνωνώμοις λυσιτελεῖ, τοῖς δ' οἷα σὺ διαδεξαμένους οὐκ ἂν λαμπροτέρους θείη.

<sup>132</sup> Sur ce Flavius Domitius Modestus, ami intime de Libanius et *Comes Orientis* de 358 à 362, voir la longue notice de Seeck, *BLZG*, p. 213-18, *PLRE I*, s.v. "(Domitius) Modestus 2", et P. Petit, *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanius*, n° 200, p. 165-72. Selon Seeck, *BLZG*, p. 214, Modestus se rendait en Cilicie (sur la route de Constantinople) pour recevoir des instructions de l'empereur concernant un grand procès pour haute trahison qu'il avait à juger à Scythopolis. Olympius d'Antioche, ami païen de Libanius, ancien gouverneur de Macédoine, sénateur de Rome récemment nommé au Sénat de Constantinople, était peut-être le "contact" que Libanius espérait mettre à contribution. Voir Seeck, *BLZG*, p. 223-4, s.v. "Olympius II", et *PLRE I*, s.v. "Olympius 3".

<sup>133</sup> On peut rapprocher le cas de Jamblique de celui de Firminus de Cappadoce analysé par T.A. Kopeček, "Curial Displacements and Flight in Later Fourth Century Cappadocia", *Historia* 23 (1974), p. 319-42, notamment p. 327-34. Dans un échange de lettres avec Basile de Césarée vers 359, Libanius se plaint que la curie de Césarée ait contraint Firminus, un de ses élèves à Antioche pendant quatre mois seulement, à revenir dans sa cité. C'est finalement en entrant dans l'armée que le jeune homme put se soustraire à ses obligations.

On a parfois vu dans cette lettre un projet de mariage à Athènes.<sup>134</sup> On peut seulement constater que Jamblique n'a pas encore d'enfants à Athènes. Mais on sait que Jamblique avait envisagé de rester à Athènes quelques années auparavant, dès 358 en fait. La lettre n'exclut donc pas qu'il y fût déjà établi ni qu'il fût déjà marié.

Si Jamblique peut ainsi envisager de rester à Athènes, au risque de se brouiller avec ses concitoyens, cela implique qu'il se considère libéré des charges municipales, du moins de celles qui lui imposeraient d'habiter dans sa cité,<sup>135</sup> tout autant que d'une inscription involontaire au Sénat de Constantinople. Comme il ne semble pas que son projet d'enrôlement dans l'administration impériale ait abouti et qu'il a maintenant vraisemblablement dépassé l'âge autorisé pour les études des curiales à l'étranger, il n'est pas impossible qu'il ait souhaité mettre à profit le statut de professeur de philosophie pour solliciter une exemption.<sup>136</sup> Jamblique avait donc selon Libanius deux bonnes raisons de rester à Athènes: il pouvait y pratiquer la philosophie (en tant que professeur)<sup>137</sup> et pouvait y fonder une famille, sans doute parce que la famille de son épouse était implantée dans cette cité. Il n'est pas dit qu'il put réaliser un tel projet.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> Seeck, *BLZG*, p. 184, écrit: "im Jahre 363 noch unverheiratet".

<sup>135</sup> Il faut en effet distinguer entre charges financières et charges personnelles qui nécessitent la présence du décurion.

<sup>136</sup> Selon P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, P. Geuthner, Paris 1955 (Institut français d'archéologie de Beyrouth - Bibliothèque archéologique et historique, 62), p. 35, Jamblique "propriétaire de terres en Phénicie, parent de Sopater curiale d'Apamée, ni professeur, ni fonctionnaire, paraît vivre de ses revenus et voyage sans cesse". Dans sa note 7, il présente Jamblique comme le fils d'un *honoratus*, Himerius, ancien gouverneur.

<sup>137</sup> Sur la législation complexe relative aux immunités, voir A. Hübner, art. "Immunitas", dans *Reallexikon für Antike und Christentum* XVII, 1996, col. 1092-1121. Mais les immunités accordées aux professeurs sont généralement liées à leur ville d'origine. Voir un texte de Modestin, traduit par I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité*, Vrin, Paris 2005<sup>2</sup> (Textes et traditions, 11), p. 227: "Si celui qui est originaire de Comana professe la rhétorique ou soigne à Néocésarée, il n'a pas d'immunité à Comana". S'ils enseignent ailleurs, ils perdent ces privilèges dans leur cité d'appartenance, sauf s'il s'agit de faveurs spéciales ou de postes d'enseignement à Rome, qui est la patrie de tous les citoyens de l'Empire [*ibid.*, p. 237], (et peut-être à Athènes). L'exemption d'un philosophe à l'étranger était moins automatique que pour d'autres professions, mais restait possible si elle était sanctionnée par les plus hautes autorités. Voir *Code Théodosien* XIII 3, 7 (19 janvier 369): "Idem AAA. Ad Probum praefectum praetorio. Reddatur unusquisque patriae suae, qui habitum philosophiae indebite et insolenter usurpare cognoscitur, exceptis his, qui a probatissimis adprobat ab hac debent colluvione secerni. Turpe enim est, ut patriae functiones ferre non possit, qui etiam fortunae vim se ferre profitetur. Dat. XIII kal. Feb. Sirmio Valentiniانو n. P. et Victore cons." (19 janvier 369). "Les mêmes Augustes (empereurs) au préfet du prétoire Probus. Que toute personne connue pour avoir indûment et insolemment usurpé l'habit philosophique soit renvoyée dans sa patrie, sauf celles qui, approuvées par ceux qui jouissent de la plus haute considération, doivent être distingués de ce ramassis. C'est une honte en effet que ne puisse supporter les charges de sa patrie celui qui professe lui-même affronter les attaques de la Fortune". La réticence des empereurs à accorder des immunités aux philosophes peut être illustrée par la réponse de Dioclétien à Polymneste (*DPhA*, P 245 = V b [2012], p. 1256) conservée dans *Code Justinien* X 42, 6 dans la section *De muneribus patrimoniorum: Imp. Diocletianus et Maximianus AA. Polymnesto. Professio et desiderium tuum inter se discrepant. Nam cum philosophum te esse proponas, vinceris avaritiae caecitate et onera quae patrimonio tuo iniunguntur solus recusare conaris. Quod frustra te facere ceterorum exemplo poteris edoceri.* "Les empereurs Dioclétien et Maximien à Polymnestos. Ta profession et ta requête sont en désaccord. Car bien que tu revendiques le statut de philosophe, tu es dominé par l'aveuglement de l'avarice et tu essaies, toi seul, de récuser les charges qui sont liées à ton patrimoine. Tu peux apprendre par l'exemple des autres que c'est en vain que tu agis ainsi". Voir déjà le décret d'Antonin le Pieux commenté par Modestin (*Digesta* XXVII 1, 6, 7): "Nous n'avons pas fixé le nombre des philosophes, car peu nombreux sont les gens qui philosophent. Mais je crois que ceux parmi eux qui débordent de richesses fourniront volontiers à leurs patries une assistance tirée de leurs fortunes, car s'ils chicanent sur leurs biens personnels, par ce fait même ils se révéleront désormais comme n'étant pas des philosophes" (trad. Nicole Charbonnel, reprise par Hadot, *Arts libéraux*, p. 227).

<sup>138</sup> Quelques années auparavant le sophiste Himérius de Prousius avait de même contracté mariage avec une athénienne dont l'illustre famille remontait à Plutarque de Chéronée. Voir J. Schamp, notice "Himérius de Prousius", H 136 = *DPhA* III [2000], p. 708-42, notamment p. 720-1.

En 365, Libanius lui adresse sa lettre 1466 (t. XI, p. 398.9-499.9 Förster), dont le contexte reste pour nous obscur (on évoque une querelle entre Libanius et la famille de Jamblique), mais qui confirme que pour l'essentiel de son temps Jamblique – que Libanius associe “à ceux qui pratiquent la philosophie” (τοῖς φιλοσοφοῦσι) – vit à la campagne, loin des tumultes (θορύβων ἔξω), dans la seule fréquentation de “Pythagore, Platon, Aristote, [et son] divin homonyme” (τὸν Πυθαγόραν, τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλην, τὸν ὁμώνυμον τὸν θεῶν), c'est-à-dire le grand Jamblique, ce qui implique forcément la possession et la pratique des écrits attribués à ces grands philosophes, notamment ceux de son homonyme, dont il possédait certainement les ouvrages par voie de tradition familiale.

Où donc Jamblique est-il installé à l'époque? À Athènes?<sup>139</sup> Sans doute pas, puisque Libanius reproche à cet ami des Muses (ἄνδρα φιλόμουσον) de vivre sur ses terres “par amour de ses champs” (τὸν δὲ ἔρωτά σου τὸν περὶ τὸν ἀγρόν p. 498.16-17 Förster) et de ne pas venir le voir, ce qui suppose qu'il n'est pas si loin. On n'a pas l'impression que Jamblique vit alors dans la campagne attique, retraite qui de toute façon serait peu conciliable avec une activité d'enseignement à Athènes. Lorsque Jamblique se plaint de ne pas recevoir de lettres de Libanius, ce dernier objecte qu'aucun des siens ne vient plus lui rendre visite, ce qui implique qu'ils avaient de fait auparavant pu transmettre à Jamblique les lettres de Libanius. Ces parents n'habitaient évidemment pas Athènes. Il est donc sans doute en Syrie.<sup>140</sup> Il est possible que les démarches entreprises pour le soustraire au Sénat de Constantinople aient réussi, mais non pas celles visant à lui assurer une immunité complète de ses charges de curiale dans sa cité.

Ce n'est qu'après un long silence de vingt-cinq ans que l'on entend à nouveau parler du “sage Jamblique” (τὸν σοφὸν Ἰάμβλιχον) grâce à trois lettres tardives (que l'on peut dater de 390 et 391)<sup>141</sup> où Libanius soutient la cause de Jamblique dans des affaires mal définies (esclaves fugitifs de Jamblique, fausse accusation contre le philosophe d'avoir spolié de ses biens une dame du nom de Charisia).<sup>142</sup> Jamblique est toujours un fervent défenseur de la cause hellène. Libanius dit de lui que “ses biens sont devenus le bien commun de tous les Hellènes” (ὡς κοινὰ τὰ κείνου πάντων Ἑλλήνων εἶναι, *Epist.* 982.1, t. XI, p. 114.21-22 Förster) et donc pas seulement dans sa cité. Dans une autre lettre, il rappelle à son correspondant que “les dieux et les déesses” “ont le souci de la vie (ψυχῆς) de Jamblique et qu'ils veulent que soient accusés ceux qui ont commis des torts envers lui” (*Epist.* 984, t. XI, p. 115.17-19 Förster). Il serait étonnant que Jamblique ne soit pas à l'époque en rapport de voisinage avec Libanius et, en tout cas, aucune lettre ne lui est adressée personnellement à propos de ces affaires.

Entre 365 et 390 se sont cependant écoulées vingt-cinq années qui ont dû être les plus importantes dans la carrière de Jamblique et sur lesquelles Libanius ne nous fournit aucun renseignement du fait que sa correspondance pour cette période n'a pas été conservée ou plus exactement qu'elle a été détruite volontairement par mesure de prudence.

<sup>139</sup> C'est ce que suppose Raubitschek, “Iamblichos at Athens”, p. 67.

<sup>140</sup> Comme le pensent Saffrey -Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLV.

<sup>141</sup> *Epist.* 982 à Siburius (en 390), proconsul de Palestine; *Epist.* 984 à Priscion (en 390), avocat (*Epist.* 1053, 1) et sophiste (*Epist.* 988, 4) païen de Césarée de Palestine, ancien élève de Libanius; *Epist.* 1007 à Flavius Richomer (en 391). Sur Siburius, voir Petit, *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanius*, n° 269 (Siburius II).

<sup>142</sup> Absente de la prosopographie de Seeck *BLZG*, et de la *PLRE*.

### *Une disparition mystérieuse de Jamblique?*

Avant de fermer ce chapitre, il faut s'arrêter sur un témoignage tardif associant Jamblique à la conjuration de Théodore sous Valens en 371 et rapportant à cette occasion son suicide. Cedrenus, un historien du XI<sup>e</sup> siècle, écrit:

Le sophiste Libanius et Jamblique le maître de Proclus pratiquèrent ce qu'on appelle la divination par le coq: ayant inscrit en effet les 24 lettres dans de la poussière et ayant placé sur chaque lettre un grain de blé, il laissèrent un coq se promener au-dessus des lettres. Le coq picora le grain qui était sur le *théta*, puis celui sur l'*epsilon*, sur l'*omicron* et sur le *delta*. Et la prédiction fournie par ces lettres était ambiguë, car de telles révélations faites par de tels signes sont trompeuses. En apprenant l'affaire, Valens châtia injustement à cause de leurs noms de nombreux Théodoses, Théodotes et Théodores et ceux dont le nom de la même façon correspondait à ces lettres. Quant à Jamblique, apeuré, il mourut en absorbant un poison.<sup>143</sup>

Une version légèrement différente est fournie par Zonaras au siècle suivant:

Sous ce règne de Valens, il est dit que le sophiste Libanius et Jamblique le maître de Proclus pratiquèrent la divination par le coq, cherchant à connaître celui qui allait être empereur après Valens. Voici comment elle fonctionnait, d'après ce qu'on rapporte. Ils inscrivent dans de la poussière les 24 lettres et sur chacune de ces lettres est posé un grain de blé ou d'orge. Ensuite on laisse un coq se promener, alors que l'on chante pendant ce procédé des incantations magiques, et on observe sur quelles lettres il prend des graines. Et on considère que ces lettres rassemblées fournissent une indication sur ce qu'on cherche à savoir. Alors donc qu'eux aussi avaient ainsi procédé, ils virent que le coq picorait le grain sur le *théta*, celui sur l'*epsilon*, celui sur l'*omicron* et celui sur le *delta*. L'information sembla donc ambiguë, car (le procédé) semblait indiquer Théodore, ou bien Théodosie, ou bien Théodote. Apprenant cela, Valens fit périr dans sa suspicion beaucoup de ceux qui portaient de tels noms. Mais il faisait rechercher également ceux qui avaient utilisé le procédé divinatoire. Aussi, par crainte de la cruauté de l'empereur, Jamblique absorba un poison mortel à ce que racontent certains historiens et se donna ainsi la mort. Valens était en effet inexorable quand il était emporté par la colère. Aussi il disait: "celui qui renonce rapidement à sa colère renoncerait très rapidement à la justice". Cet empereur régna treize ans et quatre mois et périt d'une façon conforme à son impiété.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> Cedrenus, *Compendium hist.*, t. I, p. 548.13-23 Bekker: Λιβάνιος δὲ ὁ σοφιστὴς καὶ Ἰάμβλιχος ὁ Πρόκλου διδάσκαλος ἐποίησαν τὴν λεγομένην ἀλεκτορομαντείαν· γράψαντες γὰρ τὰ κδ' γράμματα ἐπὶ κόνεως, καὶ ἐπιθέντες καθ' ἕκαστον γράμμα κόκκον σίτου, ἀπέλυσαν ἀλέκτορα ἐπὶ τὰ γράμματα, καὶ ἔλαβεν ὁ ἀλέκτωρ τὸν ἐν τῷ θ κόκκον, ἔπειτα τὸν ἐν τῷ ε καὶ ὁ καὶ τὸν ἐν τῷ δ. Καὶ ἐγένετο ἡ τούτων μαντεία ἀμφίβολου· τοιαῦτα γὰρ τὰ τῶν τοιούτων ἀπατηλά. Τοῦτο μαθὼν Οὐάλης πολλοὺς Θεοδοσίους καὶ Θεοδότους καὶ Θεοδώρους καὶ τοὺς ὁμοίως ἐγκειμένους τοῖς γράμμασι τούτοις ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἀναιτίως ἐκόλασεν. Ἰάμβλιχος δὲ φοβηθεὶς φάρμακον πικρὸν ἀπέθανε.

<sup>144</sup> Zonaras, *Epitome historiarum*, p. 81.3-82.5 Büttner-Wobst: Ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ Οὐάλεντος λέγεται Λιβάνιος ὁ σοφιστὴς καὶ Ἰάμβλιχος ὁ Πρόκλου διδάσκαλος ἀλεκτορομαντείαν ποιῆσαι, ζητοῦντες γινῶναι τὸν μετὰ τὸν Οὐάλεντα βασιλεύσοντα. Ἡ δὲ τοιαύτη, ὡς λόγος, ἐστίν. Ἐν κόνει τὰ κδ' γράφονται γράμματα, καὶ τούτων ἕκαστω σίτου κόκκος ἡ κριθῆς ἐπιτίθεται. Εἴτ' ἀλέκτωρ ἀφίεται, ἐπαδομένων ἐπὶ τούτοις τινῶν ἐπωδῶν, καὶ κατασκοπεῖται ἐκ τίνων στοιχείων λαμβάνει κόκκους. Καὶ ταῦτα συντιθέμενα δῆλωσιν ποιεῖσθαι τοῦ ζητουμένου δοξάζεται. Τοῦτο τοῖνυν κάκεινοι τότε ποιήσαντες εἶδον λαβόντα τὸν ἀλέκτορα τὸν ἐν τῷ θ κόκκον καὶ τὸν ἐν τῷ ε, τὸν ἐν τῷ ο καὶ τὸν ἐν τῷ δ. Ἐδοξεν οὖν ἀμφίβολου τὸ δηλούμενον· ἡ γὰρ Θεόδωρον ἐδοκεὶ δηλοῦν ἢ Θεοδόσιον ἢ Θεόδοτον. Τοῦτο μαθὼν ὁ Οὐάλης πολλοὺς τῶν τοιούτων κεκλιμένων ὀνόμασιν ὑποπεύσας ἀπώλεσεν. Ἐζήτηε δὲ καὶ αὐτοὺς τοὺς τὴν μαντείαν ποιήσαντας. Ὄθεν τὴν ἐκείνου δείσας ὠμότητα ὁ Ἰάμβλιχος φάρμακον δηλητηριον πεπωκώς, ὡς τινες ἰστορήκασιν, ἑαυτὸν τοῦ ζῆν ὑπέξήγαγεν. Ἦν γὰρ δυσπαραίτητος τὰς ὀργὰς ὁ Οὐάλης· ὅθεν καὶ ἔλεγεν ὡς "ὁ ταχὺ μεταθέμενος τῆς

Saffrey et Westerink, conscients de la fragilité de ce témoignage qui présente Jamblique comme le maître de Proclus, en ont tiré la conclusion que Jamblique d'Apamée avait été compromis dans ce complot: il ne se serait cependant pas suicidé pour échapper à la justice, mais aurait laissé seulement croire à son suicide et "aurait fait le mort jusqu'à la fin du règne de Valens (378)".<sup>145</sup> L'anecdote rappelle toutefois suffisamment le suicide raté de Maxime d'Éphèse chez Eunape (consécutif toutefois aux persécutions dirigées contre les anciens amis de Julien et non au complot d'Antioche à la suite duquel Maxime fut de fait exécuté) et la description – cependant assez différente – du procédé divinatoire<sup>146</sup> chez Ammien (XXIX 1, 29-31) et Zosime (IV 13, 3-4) pour que l'on soit justifié de la rapporter à une simple confusion dans la tradition historique dont dépendent ces historiens byzantins.<sup>147</sup>

### *Le témoignage de l'épigraphie*

Un certain Jamblique fut honoré à Athènes par une inscription gravée sur un hermès à la fin du IV<sup>e</sup> siècle pour avoir financé la reconstruction des tours du rempart de la ville devant la menace des Goths, mais aussi pour sa sagesse, ce qui pourrait correspondre à une activité d'enseignement au profit de la cité.<sup>148</sup>

Τοῦτον καὶ μετὰ πότμον ἀθωπευτοῖς γλυφίδεσσ[ι]  
 ὁ στεγανὸς τῖσεν πάγος Ἄρεος οὐνεκα πύργους  
 τείχους ἔρκος ἔτευξεν Ἰάμβλιχος ὄλβον ὀπάσσας.  
 vac.  
 Καὶ σοφίῃ κόσμησεν Ἰάμβλιχος οὗτος Ἀθήνας  
 [καὶ Κρανα]ῆ κραιτερόν τε[ῖχος ἐπ]ῆρε πόλει.  
 ? ----- ?

Voici la traduction qu'en a donnée Bernadette Puech:

À l'homme que voici, *même après sa mort*, d'un ciseau qui ne saurait le flatter, la colline bien abritée d'Arès a payé sa dette, car Jamblique a bâti les tours, protection du rempart, en faisant don de ses richesses.

*Tout en donnant à Athènes la parure de sa sagesse*, Jamblique que voici a élevé un puissant rempart pour la cité cranéenne.

Le texte du second poème de l'inscription montre que Jamblique était réputé à Athènes pour sa

---

ὀργῆς καὶ τοῦ δικαίου ἂν μετάθιοτο τάχιστα." Οὗτος ἔτη βεβασίλευκε δέκα ἐπὶ τρισὶ καὶ μῆνας τέσσαρας καὶ ἀξίως τῆς οἰκείας δυσσεβείας διέφθαρτο.

<sup>145</sup> Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLV-XLVI.

<sup>146</sup> Sur les différents procédés divinatoires signalés dans les sources anciennes dans le cadre de cette conjuration, voir Wiebe (cf. *infra* note 147), p. 98-106, et Lenski, *Failure of Empire*, p. 224, n. 74.

<sup>147</sup> Sur le complot d'Antioche voir F.J. Wiebe, *Kaiser Valens und heidnische Opposition*, Habelt, Bonn 1995 (*Antiquitas* - Reihe 1, 44), p. 86-130; Lenski, *Failure of Empire*, p. 218-34.

<sup>148</sup> Voir Raubitschek, "Iamblichos at Athens", p. 64, et Puech, *Orateurs et sophistes*, p. 313-4, n° 141. Voir E. Sironen, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica. An edition with appendices on scripts, sepulchral formulae and occupations*, Hakapeino Oy, Helsinki 1997; E. Sironen, "Life and Administration of Late Roman Attica in the Light of Public Inscriptions", p. 32-3, n° 16. Voir maintenant *Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Herulorum incursionem et imp. Mauricii tempora*, De Gruyter, Berlin 2008 (*Inscriptiones Graecae - consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae* 2-3, *Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, 5).



sagesse et donc sans doute pour son activité philosophique. Qu'il s'agisse bien de Jamblique d'Apamée, le philosophe correspondant de Libanius toujours vivant au début des années 390, est assuré par l'évocation de sa sagesse et aussi par la rareté du nom, qui n'est pas attesté par ailleurs en Attique.<sup>149</sup> Ajoutons que la fortune dont avait hérité Jamblique lui permettait d'exercer facilement un tel évergétisme en faveur de sa cité d'adoption. D'après le témoignage de Libanius à la même époque, "ses biens sont devenus le bien commun de tous les Hellènes" (*Epist.* 982.1, t. XI, p. 114.21-22 Förster).

Notons que la première inscription montre que Jamblique est déjà mort (*καὶ μετὰ πότμον*). Selon E. Sironen et B. Puech, l'assurance que démontre l'inscription en la sécurité des remparts invite à la dater avant l'incursion d'Alaric (396). Comme nous avons vu que Jamblique était encore vivant en 391, une datation entre 391 et 396 s'impose. Ces inscriptions montrent qu'une partie de l'activité de Jamblique dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle a dû se situer à Athènes. La correspondance de Libanius n'évoquait que des voyages de jeunesse, une installation éventuelle à Athènes et une possible activité philosophique dans cette ville, mais suggérait par ailleurs des séjours en Orient.<sup>150</sup> L'inscription éclaire donc toute une période de la carrière athénienne de Jamblique. Jamblique aurait séjourné à Athènes de 357 à 363 environ, serait revenu en Syrie avant 365; il aurait par la suite fait carrière à Athènes, mais serait revenu à Antioche vers 390 et l'inscription athénienne, élevée quelques années plus tard, entre 391 et 396, honorerait Jamblique alors qu'il avait quitté Athènes quelques années avant sa mort ou y était récemment revenu. Il semble en tout cas difficile d'imaginer que les dernières lettres que nous avons évoquées aient pu être écrites par Libanius alors que Jamblique vivait toujours à Athènes.<sup>151</sup>

### *Le témoignage de Symmaque*

C'est en tant que philosophe et peut-être professeur que Jamblique est le destinataire d'une lettre de Symmaque que l'on date après 380:<sup>152</sup>

À Jamblique. La plupart des gens aiment collectionner ce qui de partout dans le monde a du prix. Il me plaît, pour ma part, d'appeler en possession d'amitié *les amoureux de la sagesse*. Parmi eux, depuis longtemps, vous tenez le rang suprême, au témoignage des experts et, en particulier, de notre cher Eudoxe qui, à l'approbation générale, juge des mérites avec exactitude. Pour avoir goûté de près à vos vertus, il a appris à louer en équité tous ceux qui également aspirent au bien, leur attribuant le désir d'un savoir intellectuel et moral, mais à vous sa parfaite maîtrise. Invité en conséquence par une réputation qui fait l'unanimité ainsi que par la sincérité de témoins de qualité, je tends la main à votre amitié, en souhaitant, du même coup, que par retour d'une lettre de vous me soient manifestés l'accord de votre bon vouloir et le don d'une exacte réciprocité à notre égard. Adieu (trad. Callu).<sup>153</sup>

<sup>149</sup> Voir *LGPNI* (Attica). Le Jamblique de l'inscription est par erreur daté du VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle *avant* J.-Chr. dans le *LGPNI* II (Attica), p. 231 (avec référence à *SEG* 21, n° 768).

<sup>150</sup> Seeck, *BLZG*, p. 184-5, mentionnait les voyages de jeunesse, mais n'évoquait pas une installation définitive dans cette cité.

<sup>151</sup> C'est ce que suppose Raubitschek, "Iamblichos at Athens", p. 66.

<sup>152</sup> Voir Symmaque, *Lettres*, éd. par J.-P. Callu, t. IV, Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 96.

<sup>153</sup> Symmac., *Lettre IX* 2, t. IV, p. 3 Callu: "AD IAMBlichUM. Plerisque amor est undique gentium pretiosa conquirere. Me juvat studiosos sapientiae viros in amicitiae possessionem vocare. Quorum te esse summam iamdiu adtestantur experti, in primis familiaris noster cunctis probatus Eudoxius diligens iudex bonorum, qui degustatis propius virtutibus tuis ceteros aequae ad honesta tendentes laudare didicit, illis desiderium doctrinae vitaeque tribuens, tibi perfectionem. Invitatus igitur consensu famae et optimorum testium fide amicitiae tuae dexteram porrigo simulque opto, ut mihi epistula a te relata declaret concordiam voluntatis tuae et mutuae in nos diligentiae impetrationem. Vale".

La rareté du nom et l'évocation des "amoureux de la sagesse" permettent de penser qu'il s'agit bien de Jamblique d'Apamée.<sup>154</sup> Comme on ne sait rien d'Eudoxius,<sup>155</sup> sinon qu'il est le destinataire de l'*Epist.* VIII 31 de Symmaque, on ignore où il a pu connaître Jamblique: en Orient ou à Athènes. Eudoxius a des ennuis de santé. C'est apparemment un païen et un philosophe. Symmaque lui écrit: "Ce qui pourtant console mon anxiété est que la sobriété vous est familière, que vous savez ce qu'est la sagesse, que votre courage est bien plus grand que les adversités de la Fortune" (*Epist.* VIII 31).<sup>156</sup>

### *La famille de Jamblique d'Apamée*

On a vu que Libanius voyait en Jamblique un philosophe, descendant d'une famille de philosophes. Son grand-père Sôpatros<sup>157</sup> nous est bien connu grâce à Eunape qui le présente comme un disciple direct de Jamblique de Chalcis et le conseiller de l'empereur Constantin, lequel finit par le faire mettre à mort.<sup>158</sup>

Sans qu'aucun nom soit fourni, le *Disc.* XVIII de Libanius évoque (§ 187) la résolution par l'empereur Julien d'un conflit entre deux villes de Syrie (de moindre importance qu'Antioche), dont l'une était près de la mer et l'autre à l'intérieur des terres. Sans tenir compte de leurs constructions ou de leurs avantages géographiques, Julien aurait accordé la primauté à la seconde en prenant en compte la sagesse de leurs citoyens respectifs. Ces deux villes étaient vraisemblablement Laodicée et Apamée. Le champion de Laodicée était peut-être Apollinaire. Du côté d'Apamée, Libanius mentionne deux sages: un citoyen d'origine étrangère (ξένου τε και πολίτου) qui aurait choisi de philosopher en cette cité (ἐμφιλοσοφεῖν), et un citoyen d'Apamée qui aurait accueilli le premier et tous ceux qui, de partout, se mirent à sa suite. On reconnaît facilement dans ces deux philosophes Jamblique de Chalcis, philosophe

<sup>154</sup> Voir le commentaire de S. Roda, *Commento storico al libro IX dell'epistolario di Quinto Aurelio Simmaco*, Giardini, Pisa 1981 (Bibl. di studi ant., 27), p. 94-5.

<sup>155</sup> Absent de la *PLRE*.

<sup>156</sup> Selon Callu, Symmaque, *Lettres*, t. IV, p. 97 note 3, cet Eudoxius serait identique au philosophe de la mosaïque de Soueidié près de Baalbek. Voir L. Cracco Ruggini, "Sulla cristianizzazione della cultura pagana. Il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo", *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia dell'Antichità* 43 (1965), p. 3-80, notamment, p. 8-9, et B. Puech, notice "Eudoxius", *DPhA*, E 99 = III [2000], p. 302-3. Seeck, *BLZG*, p. 132, proposait de l'identifier avec un rhéteur Eudoxe (*PLRE* I, s.v. "Eudoxius 2"), fils d'un rhéteur homonyme originaire de Cappadoce (*PLRE* I, s.v. "Eudoxius 1") tous deux correspondants de Grégoire de Nazianze, mais le nom était trop courant pour autoriser une identification sûre et ces deux cappadociens ne sont pas rattachés à la région d'Antioche, pas plus qu'à Athènes. Ce rhéteur était d'ailleurs chrétien à la différence du correspondant de Symmaque. Voir R. Goulet, notice "Eudoxius de Cappadoce", à paraître dans les compléments du tome VI du *DPhA* – Callu, Symmaque, *Lettres*, t. IV, p. 97 note 3, identifie par erreur Himérius le père de Jamblique au "déclamateur athénien" Himérius. Cette erreur est également présente dans Himerius, *Declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, éd. A. Colonna, Academia Linceorum, Roma 1951, p. I, qui prête au sophiste célèbre un fils du nom de Jamblique. Voir Schamp, "Himérius de Proucias", p. 723. – Pour un autre Jamblique d'Apamée, frère d'Anatolios et père d'un certain Diogène mentionné dans une épitaphe chrétienne de Rome à la même époque, voir Puech, *Orateurs et sophistes*, p. 314 n. 3: *ICUR* VII 17548+19864 (que l'on peut dater de 414): Ἐνθα κατὰ κίτε Διογένης | υἱὸς Ἰαμ(β)λίχου, ἀνέψιος | Ἀνατολίου πρεποσειτου θησαυρῶν, κωμῆς Μαγαράτων κατωτέρως | τῆς Ἀπαμείων παροικίας. Voir D. Feissel, "Contributions à l'épigraphie grecque chrétienne de Rome", *Rivista di archeologia cristiana* 58 (1982), p. 353-82, sect. 1: "Diogènes d'Apamée", p. 358-63, avec deux pl.: "La chronologie n'interdit pas de voir en Diogènes, né en 389 puisqu'il meurt à Rome en 414, à l'âge de 25 ans, le fils du rhéteur d'Apamée, qui était encore vivant en 391. On s'attendrait cependant, si tel était le cas, à trouver précisé, parmi tant d'homonymes moins illustres, le métier du père comme celui de l'oncle" (p. 361). Mais un frère de Jamblique dénommé Anatolios n'est pas attesté.

<sup>157</sup> Voir K. Gerth, art. "Zweite Sophistik", *RE Suppl.* VIII, 1956, col. 719-82, col. 768 (n° 252); Penella, *Philosophers and Sophists*, p. 49-53.

<sup>158</sup> Sur le rôle de Sôpatros à la cour de Constantin, voir aussi H. Schlange-Schöningen, *Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel*, Steiner, Stuttgart 1995 (Historia-Einzelschriften, 94), p. 667-9.

que Julien mettait au pinacle,<sup>159</sup> et Sôpatros d'Apamée qui aurait donc invité le premier à tenir école dans sa ville natale et qui lui aurait succédé, peut-être avant de rejoindre la cour impériale où il allait connaître une fin tragique comme le raconte Eunape.<sup>160</sup> Sozomène dit de lui qu'il présidait à l'école de Plotin (*Hist. Eccl.* I 5, 1) et la *Souda* (Π 1811, s.v. Πλωτῆνος, t. IV, p. 151.25 Adler) le mentionne comme un des successeurs de la *diadoché* de Plotin. Dans sa *Lettre* 1389, Libanius désigne Apamée comme "la cité aimée de Jamblique et la mère de Sôpatros". Il semble donc que Sôpatros ait accueilli Jamblique de Chalcis à Apamée et qu'il ait, à sa suite, dirigé une école philosophique dans cette cité. L'importance d'Apamée de Syrie comme centre philosophique ne date cependant pas du IV<sup>e</sup> siècle, car, si l'on ne peut pas être sûr que le philosophe Numénios d'Apamée a enseigné dans sa ville natale, on sait en tout cas qu'en 269 Gentilianus Amélius, le disciple de Plotin, quitta Rome pour s'installer dans cette ville (Porph., *V. Plot.* 2, 33), où il adopta un certain Ustilianus (ou Hostilianus) Hésychius d'Apamée, à qui il légua les cent livres de scholies qu'il avait écrits à partir des cours de Plotin (*ibid.*, 3.46-48).<sup>161</sup>

Sôpatros est l'auteur d'un traité philosophique perdu intitulé *Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων*, *Sur la providence et sur ceux qui réussissent ou échouent contrairement à leur mérite*.<sup>162</sup> Il est également le dédicataire d'un certain nombre de traités ou de lettres philosophiques de Jamblique dont d'importants fragments sont conservés par Stobée.<sup>163</sup> C'est peut-être à lui que l'on doit les mosaïques de l'école philosophique dont on a cru retrouver le siège sous la cathédrale d'Apamée.<sup>164</sup> Il était mort en 365 (Liban., *Epist.* 1396).

Sôpatros l'Ancien eut au moins deux fils: Sôpatros le Jeune et Himérius qui fut le père de notre Jamblique d'Apamée<sup>165</sup> (*Epist.* 570 et 571). Himérius est le destinataire d'une lettre d'un Sôpatros partiellement conservée par Stobée<sup>166</sup> sous le titre: Ἐκ τῆς Σωπάτρου ἐπιστολῆς πρὸς Ἡμέριον

<sup>159</sup> Voir Bouffartigue, *L'Empereur Julien*, p. 76-8.

<sup>160</sup> Dans la traduction donnée par Fatouros - Krischer, *Libanius, Briefe*, p. 222, on a apparemment confondu les deux identifications. On lit: "die anderen [Apamäer] (sprachen) von der Weisheit eines Ausländer [Sopatros] (...) sowie von der eines Mitbürgers [Iamblichos] (...)". Il faut certainement intervertir les deux identifications suggérées entre crochets.

<sup>161</sup> Sur l'activité philosophique à Apamée, voir J.-C. Balty, "Apamea in Syria in the Second and Third Centuries A.D.", *Journal of Roman Studies* 78 (1988), p. 91-104, notamment p. 95, qui rappelle les noms de Numénios et d'Amélius, mais aussi celui de l'épicurien Aurelius Belius Philippus (*DPhA*, P 129 = V b [2012], p. 312-3), chef de l'école épicurienne d'Apamée (διάδοχος ἐν Ἀπαμείᾳ τῶν Ἐπικουρείων). Apamée serait restée un centre néoplatonicien jusqu'à l'époque de Libanius. Voir J.-C. Balty - J. Balty, "Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 1 (1974), p. 267-79, notamment p. 267-70. Liban., *Or.* LII 21.12-13, t. IV, p. 35 Förster, fait référence au "chœur des philosophes d'Apamée, dont le coryphée ressemblait aux dieux" (τῶν φιλοσόφων ἐξ Ἀπαμείας χορός, ὃν ὁ κορυφαῖος θεοῖς ἐώκει).

<sup>162</sup> *Souda*, s.v. "Σώπατρον", Σ 845, t. IV, p. 407.6-7 Adler.

<sup>163</sup> Voir Stob., *Anth.*, I 5, 18 Wachsmuth (Ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου πρὸς Σώπατρον ἐπιστολῆς); III 1, 17 et 49; III 31, 9; III 37, 32; IV 39, 23 (Ἐκ τῶν Ἰαμβλίχου πρὸς Σώπατρον περὶ ἀρετῆς); II 2, 6 (Ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου ἐπιστολῆς πρὸς Σώπατρον περὶ διαλεκτικῆς); II 31, 122 (Ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου ἐπιστολῆς Σωπάτρου Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς); voir également II 46, 16; III; 11, 35. Ces lettres sont citées et traduites dans Iamblichus of Chalcis, *The Letters*, éd. J.M. Dillon - W. Polleichtner, Atlanta 2009 (Society of Biblical Literature - Writings from the Greco-Roman World, 19), n° 12, p. 34-5; n° 13, p. 36-9; n° 14, p. 40-3; n° 15, p. 44-5; n° 16, p. 46-9; n° 17, p. 50-1; n° 18, p. 50-1. Nouvelle édition, avec une traduction italienne et un riche commentaire: Giamblico, *I Frammenti dalle Epistole*, éd. D.P. Taormina - R.M. Piccione, *Index verborum* P. Cipolla, Bibliopolis, Napoli 2010 (Elenchos, 56) (pour le texte et la traduction des lettres à Sôpatros, voir p. 284-91, 300-9, 320-3, 330-1, avec les notes afférentes).

<sup>164</sup> *DPhA*, I 3 (voir *supra* note 20), en part. p. 828-9. Voir J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche Orient. Chronologie, iconographie, interprétation*, Les Belles Lettres, Paris 1995 (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 551 / Centre de recherches d'histoire ancienne, 140), notamment p. 265-73 ("Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: l'ensemble néo-platonicien de l'empereur Julien").

<sup>165</sup> *PLRE* I, s.v. "Himerius 3". À ne pas confondre avec le sophiste athénien (*PLRE* I, s.v. "Himerius 2").

<sup>166</sup> Stob., *Anth.*, IV 5, 51-60 Wachsmuth.

τὸν ἀδελφὸν τὸ Πῶς δεῖ πράττειν τὴν ἐγκεχειρισμένην αὐτῷ ἡγεμονίαν, “Lettre de Sôpatros à son frère Himérius,<sup>167</sup> (à savoir) Comment exercer l’autorité qui lui a été confiée”.<sup>168</sup> L’auteur ne devait pas être Sôpatros d’Apamée père, mais le fils de ce dernier: Sôpatros le Jeune.<sup>169</sup>

Sôpatros le Jeune<sup>170</sup> fut décoré à Apamée de Syrie et organisa les Jeux Olympiques dans cette cité en 361 (Liban., *Epist.* 663 et 1172). Libanius lui adressa plusieurs lettres entre 359 et 364. Il est mentionné avec son père homonyme comme un disciple de Jamblique dans les lettres du Ps.-Julien, dont l’auteur était peut-être un sophiste disciple de Jamblique à Apamée.<sup>171</sup>

Sôpatros l’Ancien et Sôpatros le Jeune étaient sans doute des descendants à Apamée de Ti. Flavius Appius Sôpatros qui contribua à l’érection, à l’entrée de l’agora d’Apamée, de trois statues de bronze en l’honneur des empereurs Antonin le Pieux, Marc-Aurèle et Lucius Verus en 166. On connaît également un autre Ti. Flavius Appius Sôpatros, fils du précédent, honoré par une inscription en 230 près des bains de Julius Agrippa: Τίτον Φλά(ουλον) Ἀππιον [Σ]ώπατρον τὸν ἀξιολογώτατον υἱὸν Σωπάτρου κτλ.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Hémérius n’est pas attesté dans les tomes parus du *LGP*N, alors qu’Himérius l’est une quinzaine de fois. Un manuscrit contenant la lettre du Ps.-Julien à Himérius (*Epist.* 201 Bidez-Cumont = 69 Wright) a Ἡμερίῳ plutôt qu’Ἱμερίῳ. Voir Vanderspoel, “Correspondence”, p. 440. De même dans la lettre 571 de Libanius les manuscrits ont Ἡμερίου.

<sup>168</sup> Sur la lettre à Himérius, voir D.J. O’Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, New York - Oxford 2003, p. 112-5, et Id., “A Neoplatonist Ethics for high-level Officials: Sopatros’ Letter to Himerios”, dans A. Smith (éd.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in honour of Peter Brown*, Classical Press of Wales, Swansea 2003, p. 91-100. La lettre a été traduite et commentée dans D.J. O’Meara - J. Schamp, *Miroirs de prince de l’empire romain au IV<sup>e</sup> siècle: anthologie*, Cerf Academic Press Fribourg, Paris - Fribourg 2006, p. 51-69. Sur l’arrière-plan littéraire du “miroir des princes”, voir P. Hadot, art. “Fürstenspiegel”, *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, 1970, col. 555-632 (où Sôpatros n’est cependant pas pris en compte), et J.M. Schulte, *Speculum regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, LIT Münster, Hamburg - London 2001 (*Antike Kultur und Geschichte*, 3) (qui ne parle pas non plus du texte de Sôpatros).

<sup>169</sup> *RE* 12; *PLRE* I, s.v. “Sopater 2”. Comme on l’a vu plus haut, Libanius présente Jamblique d’Apamée comme le fils d’un certain Himérius et le neveu de Sôpatros: Τὸν Ἱμερίου μὲν υἱόν, Σωπάτρον δὲ ἀδελφιδούν. L’auteur du traité est donc probablement Sôpatros le Jeune, contrairement à ce qu’estimait F. Wilhelm, “Der Regentenspiegel des Sopatros (Stob. p. 212, 13 ff. Hense)”, *Rheinisches Museum für Philologie* 72 (1917), p. 374-402, qui pensait au premier Sôpatros. On sait, grâce à une lettre de Libanius (*Epist.* 573, t. X, p. 538-9.2 Förster, datable de 357) qu’Himérius détint plusieurs postes d’autorité: Ἰαμβλίχου δὲ τὸν πατέρα μὲν ᾗδεις οὐκ ἀπὸ πλήθους μᾶλλον ἀρχῶν ἢ τῆς ἐν ἀρχαῖς ἀρετῆς. Il était mort en 357 (*Epist.* 571, t. X, p. 536-7 et *Epist.* 575, t. X, p. 540-1). Voir *PLRE* I, s.v. “Himerius 3”, peut-être identique à un ἔπαρχος Αἰγύπτου παῖεν (=Himerius 4) qui reçut une lettre du Pseudo-Julien (*Epist.* 201) lors de la mort de son épouse. Voir Cameron, “Iamblichus at Athens”, p. 143-53, notamment p. 147: “a pagan with philosophical leanings”. Cameron, “Iamblichus at Athens”, p. 14: “It seems not unreasonable to conjecture that Himerius was a pupil of Iamblichus like his brother and father – and that he named one of his sons after his revered teacher”. Cameron cite comme exemple, chez Eunape de Sardes, Aidésius II, fils de Chrysante de Sardes, qui reçut le nom du maître de ce dernier à Pergame. “This would explain perfectly Libanius’ reference to the φιλοσοφοῦσα οἰκία from which Iamblichus II came”. On doit toutefois considérer qu’il n’est pas impossible, les mêmes noms se retrouvant de génération en génération dans certaines familles, que Sôpatros l’Ancien ait déjà eu un frère portant le nom d’Himérius et qu’il ait été l’auteur de cette lettre. Wilhelm, “Der Regentenspiegel des Sopatros”, p. 402 n. 3, considère d’ailleurs la correction de Ἡμερίον en Ἱμέριον comme dénuée de fondement. Il rejette explicitement l’attribution des extraits à Sôpatros le jeune: “Daß der jüngere, 364-365 verstorbene Sopatros (...) schriftstellerisch tätig war, ist weder bezeugt noch mit Sicherheit zu erschließen”.

<sup>170</sup> Voir Seeck, *BLZG*, p. 279 (Sopater I); Gerth, “Zweite Sophistik”, col. 768 (n° 253); *PLRE* II, s.v. “Sopater 2 (teacher at Athens)”.  
<sup>171</sup> Voir en part. la lettre 78 Wright = 184 Bidez - Cumont. Sur cette correspondance voir F. Cumont, *Sur l’authenticité de quelques lettres de Julien*, Clemm (H. Engelcke), Gand 1889 (Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, 3); J. Bidez, “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des études grecques* 32 (1919), p. 29-40. Pour le contexte historique (le règne de Licinius et non celui de Constantin), voir T.D. Barnes, “A Correspondent of Iamblichus”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), p. 99-106. Dans une étude richement documentée, Vanderspoel, “Correspondence”, a cherché à identifier l’auteur de ces lettres à Julius Julianus, le grand-père de l’Empereur Julien.

<sup>172</sup> Voir Balty, “Apamea in Syria”, p. 93 (et pl. XI, 2).

*L'Empereur Julien et la famille de Sôpatros*

En 363, l'empereur Julien de passage à Hiérapolis dans sa marche vers le front perse,<sup>173</sup> fut accueilli par quelqu'un qu'il appréciait depuis longtemps, mais qu'il n'avait encore jamais rencontré. Il s'agissait d'un païen, car Julien dit se féliciter de ce que Constance II et Gallus n'aient pas réussi à le détourner de "la piété envers les dieux" (Julian., *Epist.* 98 Bidez, t. I/2 p. 182). Il le désigne par une formule d'interprétation difficile: Ἰαμβλίχου τοῦ θειοτάτου τὸ θρέμμα Σώπατρος ἐγένετο τούτου κηδεστής. Cet hôte anonyme avait donc pour κηδεστής un certain Sôpatros, "le fils spirituel du divin Jamblique". Κηδεστής correspond à divers liens par mariage, mais le plus fréquent est celui de beau-père. Le beau-père de ce personnage était-il donc Sôpatros père ou bien Sôpatros fils?

La suite du passage est sans doute corrompue dans la tradition manuscrite. Wright (Julian., *Epist.* 58 Wright, t. III, p. 206-7), qui ajoute un ὁ devant τούτου, rend explicite dans sa traduction le nom de cet hôte: "Sopater, the pupil of the god-like Iamblichus, was a relative by marriage of *this Sopater*". La lettre ne fournit pas en réalité le nom de l'hôte de Julien. Bidez comprend: "Le fils spirituel du très divin Jamblique, Sopatros, fut le beau-père de mon hôte".<sup>174</sup> Dans cette phrase, l'hôte n'est évoqué que par le pronom τούτου. Rien n'indique qu'il portait le même nom que Sôpatros, comme le comprend Wright et le suppose la *PLRE*.

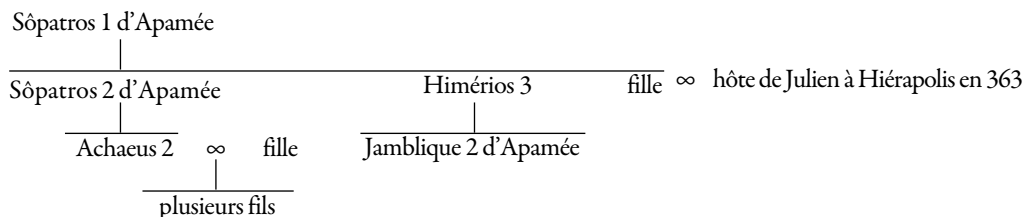
On a généralement reconnu dans le Sôpatros mentionné par Julien (comme beau-père de son hôte) Sôpatros le père, disciple de Jamblique. Saffrey - Westerink<sup>175</sup> supposent en conséquence une fille de Sôpatros 1, sœur de Sôpatros 2 et d'Himérios: c'est chez le mari de cette femme que Julien se serait arrêté à Hiérapolis en 363. Il serait ainsi le gendre de Sôpatros 1, lui-même "fils spirituel" de Jamblique de Chalcis.

<sup>173</sup> Une précision géographique s'impose. D'après la lettre 98 à Libanius, Julien, au départ d'Antioche, semble faire étape d'abord à Litarba, puis à Bérée (Alep), à Batné et enfin à Hiérapolis-Bambykè (*Membidj*) d'où il écrit à son correspondant. Mais d'après Amm. Marc., *Rerum gest.*, XXIII 2, 6-7, il se rend à Hiérapolis, puis il arrive à Batné en Osrhoène après avoir franchi l'Euphrate. Batné doit-elle être localisée avant Hiérapolis ou après cette étape dans le parcours de Julien? Sur l'itinéraire de Julien, voir F. Cumont, *Études syriennes*, Picard, Paris 1917, p. 1-33 ("La marche de l'empereur Julien d'Antioche à l'Euphrate"). La solution est rappelée par Wright, *The Works of the Emperor Julian*, p. 202, n. 2: Julien parle d'une autre Batné que celle dont parle Ammien, une ville qui se trouvait non pas en Osrhoène (Mésopotamie), mais sur la route entre Bérée et Hiérapolis en Syrie. D'après le *Barrington Atlas*, Batnai est à mi-chemin entre Bérée (Beroia) et Hiérapolis - Bambykè. Il faut donc la distinguer de Batnae / Markopolis qui se trouve de l'autre côté de l'Euphrate. La *RE* ne retient que la cité de Mésopotamie. Ces diverses localités et les routes qui les relient sont également nettement définies sur les cartes fournies par Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, p. 112 et p. 306. Quoi qu'il en soit, c'est à Hiérapolis que Julien est accueilli par le gendre de Sôpatros, qui avait déjà accueilli les chrétiens Constance et Gallus sans se laisser convaincre de renoncer à sa piété envers les dieux. Mais il ne faut pas conclure que l'hôte habitait régulièrement à Hiérapolis, ni qu'il avait auparavant reçu Constance et Gallus nécessairement dans cette cité. Ce pouvait être à Apamée. C'est sans doute par erreur que Cumont, *Études syriennes*, p. 23, rappelle que Julien rencontra à Hiérapolis "le néoplatonicien Sôpatros".

<sup>174</sup> Voir Caltabiano, *L'Epistolario di Giuliano Imperatore*, p. 202-4 qui, après avoir traduit: "L'allievo del divino Giamblico, Sopatro, era il suocero del mio ospite" (p. 204), écrit dans sa note 17 (p. 270): "Non se ne conosce il nome; in *PLRE*, s.v. "Sopater 2": I 846-847, erroneamente si accenna a lui come figlio di Sopatro invece che come genero." L'erreur de la *PLRE* est d'avoir identifié l'hôte de Julien à Hiérapolis à Sôpatros II, sans doute à cause de la traduction de Wright. Confusion également chez Gerth, "Zweite Sophistik", col. 755 (n° 136): "Himerios, Schwager des Sopatros von Apameia, Verwandter des Libanios (571 F.). Sein Vater hieß Iamblichos, ebenso sein Sohn".

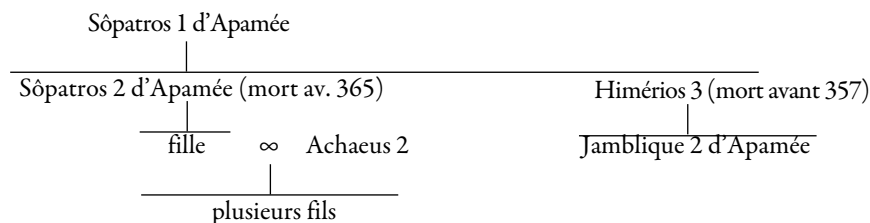
<sup>175</sup> Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLIV.

Schéma de Saffrey -Westerink (reconstitué):



Une autre explication est toutefois envisageable. Le mot *θρέμμα*, qui peut vouloir dire ‘créature’, ‘esclave’, n’implique pas un rapport de descendance (familiale ou intellectuelle) immédiate.<sup>176</sup> Dans une telle perspective, Julien pourrait viser ici aussi bien Sôpatros, le disciple direct de Jamblique, que Sôpatros le Jeune, fils du premier et sans doute philosophe néoplatonicien comme lui. Comme son père il avait connu personnellement Jamblique de Chalcis et pouvait s’en dire le disciple. Or, on connaît le nom d’un *gendre* de Sôpatros le Jeune: Achaeus,<sup>177</sup> qui épousa la fille de Sôpatros 2 et dont les fils furent nommés au sénat de Constantinople.<sup>178</sup> On obtiendrait alors l’arbre généalogique suivant.

Arbre généalogique de la famille de Sôpatros:



Ce rapprochement avait été envisagé sans être retenu par Bidez.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Thémistius emploie la formule *θρέμμα Ῥωμόλου* à deux reprises à propos de l’empereur Gratien (*Or. XIII Ἐρωτικὸς ἢ περὶ κάλλους βασιλικοῦ*, 178 d 6- 179 c 1, t. I, p. 256.9 et 256.28 Schenkl - Downey). À propos du martyr Porphyre, disciple, fils spirituel ou imitateur de Pamphile de Césarée, Eusèbe, *Mart. Palest.*, 11.15 (rec. brève), écrit: *Πορφύριος ἦν ὁ μακάριος, θρέμμα γνήσιον Παμφίλου* (Bardy traduit: “fils spirituel de Pamphile”, mais on sait par la version longue que Porphyre était par ailleurs un serviteur de la maison de Pamphile: *μειράκιον τῆς οἰκετικῆς ὑπάρχον τοῦ Παμφίλου*, et dans la version brève: *μειράκιόν τι τῆς οἰκετικῆς τοῦ Παμφίλου θεραπείας*). Chez les chrétiens, l’expression *θρέμμα Χρίστου* est souvent employée pour désigner un fervent disciple du Christ.

<sup>177</sup> Voir *PLRE I*, s.v. “Achaeus 2”.

<sup>178</sup> Liban., *Epist.* 1514, t. XI, p. 538.6-11 Förster (n° 105, p. 145 Bradbury), écrit à Acace (en 365) pour que ces enfants d’Achaeus ne soient pas contraints à siéger au sénat de la capitale: *νῦν δέ σε παρακαλοῦμεν ἀμῦναι τοῖς Ἀχαιοῦ παισίν, ὧν ἡ μήτηρ Σωπάτρου θυγάτηρ. ἔλκονται μὲν γὰρ ἐπὶ τὴν μείζω βουλὴν, πατὴρ δὲ εἰσι τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων ἐλομένου καὶ τὴν αὐτοῦ μᾶλλον βουλευθέντος ὀρθοῦν ἢ περὶ Βόσπορον ἀεροβατεῖν*. “Nous te prions maintenant de protéger les fils d’Achaeus, dont la mère était une fille de Sôpatros. Car ils sont entraînés vers le grand Sénat [de Constantinople], bien qu’ils fussent les fils d’un père qui avait préféré les petites choses aux grandes et qui avait choisi de diriger sa propre [cité] plutôt que de ‘planer’ dans la région du Bosphore”. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, p. 403, à propos des petits-fils de Sôpatros, tire de la lettre la conclusion erronée que “leur mère veut les faire échapper à la curie et les faire entrer au sénat de Constantinople”. On sait que Libanius reprochait au Sénat de Constantinople de dépeupler les cités d’Orient de leurs meilleurs éléments. Lenski, *Failure of Empire*, p. 227, pense sans doute aux fils d’Achaeus quand il écrit: “The sons of *PLRE I*’s Sôpatros 2, Julian’s pagan friend, actually made their way into the senate under Valens”. Aucun fils de Sôpatros II n’est connu.

<sup>179</sup> Bidez, “Le philosophe Jamblique et son école”, p. 30-1: “Il résulte de là tout simplement que, à Hiérapolis, Julien fut

*Le gendre de la sœur de Priscus était-il Jamblique d'Apamée?*

Du point de vue de l'histoire du néoplatonisme à Athènes au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, la *Lettre 12* de Julien que nous avons examinée au début de cette étude comporte un renseignement d'une grande importance. À l'époque de la lettre, le gendre (γαμβρός) de la sœur de Priscus possédait des écrits de Jamblique de Chalcis sur les *Oracles chaldaïques*. Le nom de ce gendre n'est pas donné par Julien. Cet homme qui possédait une copie soigneusement révisée des écrits de Jamblique sur les *Oracles chaldaïques* était vraisemblablement un philosophe païen et il avait accès à des textes rares (et un peu sulfureux) qui ne devaient circuler que parmi les disciples de Jamblique ou leurs propres disciples. Julien précise bien que Priscus est le seul qui puisse chercher et trouver de tels documents. Il devait donc vivre comme Priscus à Athènes et faisait partie de sa famille par alliance. Pour identifier ce philosophe, on ne peut que recourir à des conjectures.

Comme nous l'avons vu plus haut, il y avait à cette époque à Athènes un philosophe païen, originaire d'Apamée, du nom de Jamblique<sup>180</sup> qui était le petit-fils de Sôpatros d'Apamée et le neveu d'un autre Sôpatros, l'un et l'autre disciples de Jamblique de Chalcis. Ce philosophe vivait dans la fréquentation non seulement de Platon et d'Aristote, mais aussi de son homonyme Jamblique de Chalcis, ce qui implique qu'il possédait tous ces ouvrages dans sa bibliothèque.

Si donc un philosophe païen résidant à Athènes, marié à la nièce de Priscus et connu, directement ou indirectement, de Julien, pouvait à l'époque posséder des écrits précieux de Jamblique de Chalcis sur les *Oracles chaldaïques*, on verrait bien que ce soit Jamblique d'Apamée.

Cette identification reste cependant hypothétique car on ignore à quelle date précise Jamblique d'Apamée a pris épouse à Athènes. Il faudrait que ce soit avant la composition de la *Lettre 12* de Julien à Priscus, dont la datation est elle-même imprécise. Nous avons suggéré qu'elle pourrait n'être pas antérieure aux premiers mois de 362. L'identification implique également que dans sa lettre de 362-363 (*Epist.* 801), Libanius ne parle pas d'un futur mariage de Jamblique, comme on l'a parfois imaginé, mais seulement de son installation définitive à Athènes, où il a pu s'installer dès 358 et où il avait pu déjà se marier. Une datation plus tardive de la *Lettre 12* et une réinterprétation de la correspondance de Libanius avec Jamblique d'Apamée permettent toutefois d'envisager l'identification proposée.

Puisque Julien sait que ce gendre a en mains l'ouvrage de Jamblique, faut-il supposer qu'il l'avait rencontré personnellement lors de sa visite à Athènes en 355? Sans doute pas, mais il a pu être informé de l'existence de l'ouvrage, de sa qualité et de sa disponibilité entre les mains du personnage anonyme, par des correspondants bien informés sur les héritiers intellectuels de Jamblique. Il n'en manquait pas parmi ses amis (notamment les disciples d'Aidésius: Maxime, Chrysante, Eusèbe et Priscus) et on a vu qu'il connaissait et aimait bien tel membre de cette famille avant même de le rencontrer à Hiérapolis.

Les incertitudes qui planent sur la carrière de Jamblique d'Apamée ne permettent donc pas de retenir cette identification comme assurée. Il est nettement présenté comme un philosophe et un partisan de Pythagore, Platon, Aristote et aussi de son homonyme Jamblique, possédant d'ailleurs vraisemblablement les livres nécessaires à assurer la fréquentation de ces grands maîtres, mais nulle part n'est évoqué dans la correspondance de Libanius un enseignement, à moins que ce statut de philosophe (ou dans un premier

---

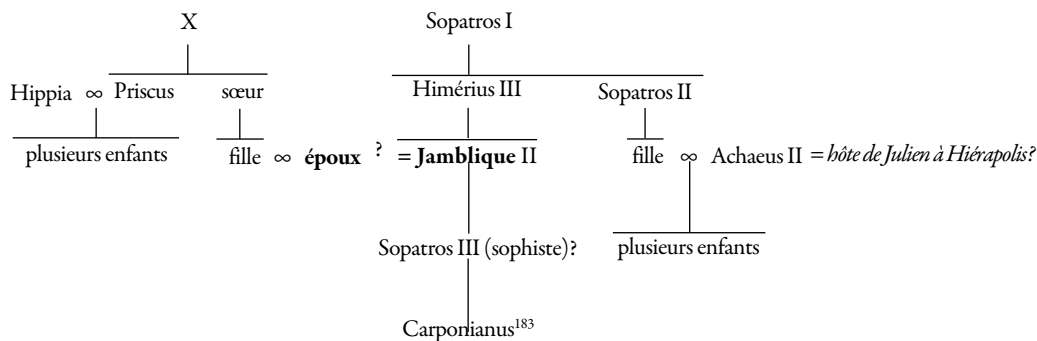
l'hôte d'un païen qu'il avait en estime, non seulement à cause de ses opinions, mais aussi parce qu'il était le parent de Sôpatros. Le nom de ce personnage continue à demeurer introuvable. Je ne cite que pour mémoire un certain Achaeus, qui fut le *beau-frère* de Sôpatros, et qui refusa de quitter sa ville natale pour aller briguer des honneurs dans la cité du Bosphore, mais dont nous ne savons rien de plus".

<sup>180</sup> Vanderspoel, "Correspondence", p. 401 n. 35, à propos du gendre de la sœur de Priscus, écrit: "perhaps the younger Iamblichus". Il semble donc avoir envisagé l'identification ici proposée, mais il renvoie à une section ultérieure de son étude (§ 3, B, 10), où bizarrement cette identification ne figure pas.

temps d'étudiant en philosophie) soit l'explication de l'exemption des charges civiques dont semble avoir joui Jamblique au moins pendant quelque temps. Dans la lettre 801, on évoque davantage une vie philosophique menée à la campagne, peut-être d'ailleurs en Orient, qu'un engagement dans la vie scolaire athénienne. La reconnaissance des Athéniens envers Jamblique qui a orné leur cité de sa sagesse semble toutefois faire référence à une activité d'enseignement philosophique. C'est sans doute ce document qui a amené les historiens récents à présenter Jamblique comme un professeur de philosophie à Athènes et même comme l'un des maîtres de Plutarque d'Athènes. Cette période d'enseignement à Athènes n'est pas explicitement confirmée par Libanius, mais elle n'est pas non plus contredite par lui. Entre 358 et 362, Jamblique a manifestement envisagé de s'établir à Athènes. Peut-être l'a-t-il fait. Vers 365 on le devine plutôt en Orient. Vers 390 il est à nouveau en Syrie. Entre temps, il y a un trou de vingt-cinq ans dans la correspondance de Libanius, détruite par prudence à une époque où Libanius craignait pour sa sécurité. Cette période correspond à la principale période d'activité de Jamblique et c'est au cours de cette période qu'il a pu se distinguer à Athènes par sa sagesse, comme le rappelle l'inscription et le suggère la lettre de Symmaque. Il faut donc supposer que Jamblique a effectué dans sa carrière plusieurs allers-retours entre Athènes et la Syrie. Ces riches intellectuels étaient, on le sait, de grands voyageurs.<sup>181</sup>

Une dernière difficulté mérite d'être signalée: nulle part quand il écrit à Priscus Libanius ne parle de Jamblique, ni ne parle de Priscus quand il écrit à Jamblique ou parle de ce dernier. Ce silence en soi peu significatif reste étonnant si les deux philosophes étaient en rapport l'un avec l'autre par un lien d'alliance, mais, encore une fois, nous ne disposons pas de l'intégralité de la correspondance de Libanius et il est donc difficile de rejeter l'hypothèse envisagée au nom d'un argument *e silentio*.

Si cette hypothèse était vérifiée, il faudrait enrichir l'arbre généalogique de la famille de Priscus et celui de la famille de Sôpatros d'une nouvelle alliance qui illustrerait l'espèce d'endogamie qui était largement pratiquée dans les cercles intellectuels païens de l'époque.<sup>182</sup>



<sup>181</sup> On a vu que Priscus a ainsi vécu en Grèce, en Asie mineure, en Gaule, en Syrie et est allé jusqu'à la frontière Perse avant de revenir en Grèce. Il pouvait tirer parti, grâce à Julien (voir *Epist.* 13), des voitures de la poste impériale. En 340, Libanius, pour honorer sa promesse de revenir à Athènes, fait voile vers cette ville dans de mauvaises conditions de navigation et revient par la route à Constantinople au bout de quelques semaines seulement en empruntant une voiture légère (*Or.* I 31-33).

<sup>182</sup> Voir B. Puech, "Transmission de pouvoir et transmission de valeurs", dans C. Badel - C. Settapani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive. Les dynasties d'intellectuels en Orient du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle*, De Boccard, Paris 2012 (De l'archéologie à l'histoire), p. 319-38.

<sup>183</sup> L'insertion des noms de Sôpatros III et de Carponianus dans cet arbre généalogique anticipe sur les identifications qui seront proposées plus loin.



*Repères chronologiques*

**Priscus**

Vers 351: Julien vient chez Aidésius à Pergame, alors que Priscus est retourné (enseigner) en Grèce.

355: Julien séjourne et étudie quelques mois à Athènes, puis est envoyé en Gaule.

Priscus rend visite à Julien en Gaule.

Début 362: *Lettre* 12 de Julien invitait Priscus à venir le retrouver (à Constantinople?).

362-363: Priscus à la cour de Julien avec Maxime d'Éphèse.

Été 363: mort de Julien et retour de Priscus à Antioche.

Vers 365: Priscus retourne en Grèce.

390: retour d'Hilarius d'Achaïe en Grèce où il rencontrera Priscus.

Vers 396: mort de Priscus.

**Jamblique d'Apamée**

357: Jamblique quitte Antioche muni de lettres de recommandation écrites par Libanius.

Il passera par Tarse, Ancyre, Nicomédie, Constantinople, Athènes, la Macédoine, mais ne se rend pas en Italie comme Libanius s'y attendait. Il visite peut-être l'Égypte.

358: Jamblique envisage déjà de s'installer à Athènes.

359: Grâce à Sôpatros II et à Libanius Jamblique obtient de n'être pas nommé contre son gré au Sénat de Constantinople.

362-363: Libanius souhaite le retour de Jamblique, mais envisage qu'il s'installe à Athènes (où le jeune homme entend se faire initié aux mystères des deux déesses à Éleusis) et y fasse souche.

Printemps 363: Julien est l'hôte à Hiérapolis du gendre d'un certain Sôpatros, peut-être Achaëus, gendre de Sôpatros II.

365: Libanius reproche à Jamblique de vivre à la campagne, en compagnie de Pythagore, Platon, Aristote et son homonyme Jamblique de Chalcis, et de ne pas venir lui rendre visite, ce qui suggère qu'il n'est pas trop loin pour le faire facilement.

Après 380: Jamblique est le destinataire d'une lettre de Symmaque qui s'adresse à lui comme à un philosophe.

390-391: Libanius soutient Jamblique dans deux affaires (esclaves fugitifs et spoliation de Charisia) qui suggèrent sa présence en Syrie.

391-396: Jamblique, alors mort, est honoré à Athènes pour avoir financé la consolidation des remparts et aussi à cause de sa sagesse, ce qui peut faire référence à l'enseignement philosophique qu'il aurait dispensé à Athènes.

*Le rhéteur athénien Sôpatros était-il le fils de Jamblique d'Apamée?*

Dans le prolongement de cette hypothèse qui expliquerait comment est venue se greffer sur le courant néoplatonicien athénien une tradition jamblichéenne parallèle, d'origine syrienne, peut-être davantage marquée par la théurgie que pouvait l'être l'enseignement de Priscus lui-même, on pourrait se demander si Jamblique d'Apamée, petit-fils d'un Sôpatros et neveu d'un autre Sôpatros, n'était pas apparenté au *rhéteur* Sôpatros,<sup>184</sup> auteur d'une *Διαίρεσις ζητημάτων* conservée,<sup>185</sup> de *Scholies sur Hermogène*<sup>186</sup> et de *Prolégomènes sur Aristide*.<sup>187</sup> De nombreux autres fragments de cet auteur sont conservés dans la tradition rhétorique.<sup>188</sup>

Les néoplatoniciens s'intéressaient de près à la rhétorique.<sup>189</sup> D'après son propre témoignage, le rhéteur Sôpatros aurait étudié et enseigné à Athènes.<sup>190</sup> À la fin de ses *Prolégomènes à Aristide*,<sup>191</sup> il écrit: "Ce que moi, Sôpatros, je te transmets, c'est tout ce que j'ai appris auprès des maîtres à Athènes, ce que j'ai rassemblé dans le cadre de mes recherches avec d'autres (collègues) et à partir de lectures variées". Dans sa *Διαίρεσις ζητημάτων*,<sup>192</sup> il prend son propre exemple: "Moi, Sôpatros, professeur à Athènes". L'ouvrage est adressé à son fils Carponianus,<sup>193</sup> qui était apparemment dans l'administration impériale.<sup>194</sup> Les plus récents auteurs cités par Sôpatros semblent être Minucianus et Porphyre. Himérius qui enseigna à Athènes au milieu du IV<sup>e</sup> siècle est toutefois mentionné, peut-être même comme le propre maître de Sôpatros: "le sophiste Himérius disait", avec comme variante: "le sophiste Himérius *notre maître* disait..."<sup>195</sup> Cette indication suggérerait de situer l'activité du rhéteur Sôpatros à Athènes dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>184</sup> Voir Gerth, "Zweite Sophistik", col. 768 (n° 255).

<sup>185</sup> C. Walz, *Rhetores Graeci*, VIII, Stuttgart 1835 [réimpr. Zeller, Osnabrück 1968], p. 2-385; voir D. Innes - M. Winterbottom, *Sopatros the Rhetor. Studies in the Text of the Διαίρεσις ζητημάτων*, London U.P., London 1988 (BICS Suppl., 48) (sur l'auteur, p. 1); A.M. Milazzo, "Correzioni al testo del commentario di Sopatro alle 'staseis' ermogeniane", *Scolorum Gymnasium* 49 (1996), p. 161-5.

<sup>186</sup> C. Walz, *Rhetores Graeci*, V, Stuttgart 1833 [réimpr. Zeller, Osnabrück 1968], p. 1-211.

<sup>187</sup> W. Dindorf, *Aristides*, III, Leipzig 1829 [réimpr. Olms, Hildesheim 1964], p. 737-57; F.W. Lenz, *The Aristeides Prolegomena*, Brill, Leiden 1959 (Mnemosyne Suppl., 5).

<sup>188</sup> Pour des fragments de Προγυμνάσματα, voir G.A. Kennedy, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Brill, Leiden 2003 (Writings from the Greco-Roman World, 10), p. xvi, p. 231, notamment p. 202 et 206. Voir également S. Glöckner, "Aus Sopatros Μεταποιήσεις", *Rheinisches Museum für Philologie* 65 (1910), p. 505-14. Rien ne permet de les attribuer à Sôpatros l'Ancien, ni à Sôpatros le jeune, comme l'a envisagé A. Mayer, "Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz", *Byzantinische Zeitschrift* 20 (1911), p. 27-100, notamment p. 75 n. 1. Sur ces écrits rhétoriques et leur auteur, voir la notice de S. Glöckner, art. "Sopatros 10", *RE* III A 1, 1927, col. 1002-6.

<sup>189</sup> Dans sa notice sur Syrianus, à paraître dans le tome VI du *DPhA*, Concetta Luna renvoie à G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton U.P., Princeton 1983, p. 53, 77-9, en part. p. 109-12 (commentaires de Syrianus sur Hermogène), et le nom de Sôpatros est régulièrement associé dans la tradition rhétorique à celui du "sophiste" Syrianus, en qui l'on reconnaît généralement le scholarque néoplatonicien mort en 437 à Athènes.

<sup>190</sup> Voir Glöckner, "Sopatros 10", col. 1005-6, d'où sont tirées les références qui suivent.

<sup>191</sup> Sopatr., *Prol.*, t. III, p. 757.24-26 Walz: ταῦτ' ἐγὼ σοι Σώπατρος ἐπιδίδωμι, ὅσα γε ἔμαθον παρὰ τῶν διδασκάλων Ἀθήνησι καὶ ὅσα μεθ' ἐτέρων ζητῶν καὶ ἐξ ἀναγνωσμάτων ποικίλων συνήγαγον.

<sup>192</sup> Sopatr., *Διαίρεσις ζητημάτων*, *ibid.*, t. III, p. 55.6 Walz: Σώπατρος ἐγὼ, τῶν Ἀθηναίων διδάσκαλος.

<sup>193</sup> *Ibid.*, t. VIII, p. 78.8-9 Walz: υἱέ, Καρπωνιανέ τιμώτατε, et p. 129.17: ὃ υἱέ Καρπωνιανέ. La forme Carponianus n'est pas par ailleurs attestée, mais, comme elle apparaît deux fois dans l'ouvrage, on n'a pas de raison de la contester (par exemple au profit de Calpurnianus).

<sup>194</sup> *Ibid.*, t. VIII, p. 78.9-12 Walz: καὶ γὰρ εἰ τύχη σέ τις εὐδαίμων ὑπηρετεῖν βασιλεῖ στρατευόμενον παρεσκεύασεν, ἀλλ' ἐν ῥητορικῇ σοφιστικῶν ἔργων ποιεῖς, παρακολουθῶν τοῖς θεωρήμασιν ἄπασιν.

<sup>195</sup> *Ibid.*, t. VIII, p. 318.29 Walz: ὁ μέντοι σοφιστῆς Ἴμέριος ἔφη εἰ ὁ μέντοι γε σοφιστῆς ὁ ἡμέτερος Ἴμέριος ἔφη. La seconde leçon figurerait dans les meilleurs manuscrits selon Glöckner, "Sopatros 10", col. 1005.

Selon D.J. O'Meara,<sup>196</sup> ce rhéteur athénien du IV<sup>e</sup> siècle travaillait dans des cercles néoplatoniciens. Ses commentaires sur Hermogène témoigneraient d'une connaissance de textes platoniciens comme le *Politique* et le *Gorgias* et d'une sympathie envers le platonisme. Or, un fils de Sôpatros est mentionné dans une liste de *patrodidactes* dans une *Scholie sur les Chiliades de Tzetzés*:

(On connaît) comme élèves formés par leur père: (le fils) d'Hippocrate et ses enfants, Nicomaque le fils d'Aristote, ce Tzetzés lui-même,<sup>197</sup> le fils de Choirillos, le fils de Sôpatros, le fils de Syrianos et celui de Plutarque, et avant eux les enfants de Pythagore et d'autres en nombre incalculable.<sup>198</sup>

Comme il s'agit d'exemples, on peut penser qu'il s'agit de personnages bien connus du lecteur. On peut hésiter pour des figures comme Syrianos<sup>199</sup> et Plutarque.<sup>200</sup> Quant à Sôpatros, le scholiaste

<sup>196</sup> D.J. O'Meara, *Platonopolis*, Appendix II: "Notes on a Platonist rhetor: Sopatros 3", p. 209-11: "The work on Aristides is of particular interest in the context of the study of Platonic political thought in Late Antiquity since it deals with the relation between political science and rhetoric in connection with the interpretation of Plato's *Gorgias* and *Statesman*". "Sopatros proposes a description of the true "political [man]" (πολιτικός), a description taken in many of its details from Plato's *Statesman*. The true political man possesses political science [Sopatros, *Prol.*, p. 128.5-6 Walz; Plat., *Polit.* 259 D], has knowledge of all that concerns ordering the city, ordering others but not acting himself, being a king in his royal providence (πρόνοια) [Sopatros, *Prol.*, p. 127.9-11; cf. p. 130.5-7 Walz; Plat., *Polit.* 258 E, 260 C]. His science is legislative and architectonic: to its finality are subordinated the goals of other arts and skills, including the judicial art [Sopatros, *Prol.*, p. 128.1-2 Walz; Plat., *Polit.* 304 D - 305 E]. As identified with his royal science, the true political man is the finality of the city and represents perfect virtue and happiness, the goal of all other arts and skills [Sopatros, *Prol.*, p. 128.14-15 Walz; voir *ibid.*, p. 129.13-14 Walz]." Sôpatros cite ensuite la description donnée de la rhétorique dans le *Gorgias* comme une forme de flatterie.

<sup>197</sup> Sur la famille de Jean Tzetzés, notamment sur Michel, son père, qui avait veillé sur sa formation, voir P. Gautier, "La curieuse ascendance de Jean Tzetzés", *Revue des études byzantines* 28 (1970), p. 207-20.

<sup>198</sup> *Scholie sur les Chiliades de Tzetzés* VII 155, v. 951, p. 287 Leone: πατροδιδάκτους· Ἰπποκράτους καὶ τούτου παῖδες, Νικιόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους, οὗτος ὁ Τζέτζης, ὁ Χοιρίλλου καὶ Σωπάτρου καὶ Συριανοῦ καὶ Πλουτάρχου υἱός, καὶ πρὸ τούτων οἱ Πυθαγόρου παῖδες καὶ ἕτεροι μυρίοι. Voir l'édition P.L.M. Leone, *Ioannis Tzetzae historiae*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968, réimpr. Congedo, Lecce 2007. La scholie se trouve p. 558.27-30.

<sup>199</sup> On pense au néoplatonicien Syrianus, fils de Philoxène (*PLRE* II, s.v. "Syrianus 3"), le maître de Proclus à Athènes, mais il peut s'agir d'un homonyme. Dans les fragments de la *Vie d'Isidore* de Damascius, on doit rattacher un ou deux passages à un autre Syrianus. À une époque postérieure à la mort de Marinus [*DPhA*, M 42 = IV [2005] p. 282-4] (*Epit. Phot.* 229, p. 296.1-2 Zintzen = fr. 151 C Athanassiadi), qui avait succédé à Proclus en 485, Isidore aurait incité Hégias (*DPhA*, H 22 = III [2000], p. 530-1) et un certain Syrianus [*PLRE* II, s.v. "Syrianus 4"] à sauver la philosophie à Athènes, alors dans une situation de déclin (παρήγει δὲ Συριανὸν καὶ Ἡγίαν ὁ Ἰσίδωρος ὡς χρεῶν εἶη φιλοσοφίαν ὑπορέουσιν ἀνασώσασθαι, *Epit. Phot.* 230, p. 296.5-6 Zintzen = fr. 151.3 Athanassiadi). Ce Syrianus qui ne saurait être le maître de Proclus, puisque ce dernier est mort en 437, est présenté comme un philosophe sur le même plan qu'Hégias, arrière-arrière-petit-fils de Plutarque d'Athènes, qui enseigna à Athènes, mais pas nécessairement dans l'école fondée par Plutarque. Sur l'arrière-plan du témoignage de la *Vie d'Isidore*, voir Di Branco, *La Città dei filosofi*, p. 174-5. Selon Di Branco, ce Syrianus aurait été l'assistant d'Hégias ("titolare della 'second chair'"). Il pourrait s'agir d'un fils ou plus probablement d'un petit-fils du scholarque néoplatonicien, à moins qu'il ne s'agisse d'un neveu ou d'un petit-neveu... Car, on ne sait pas si Syrianus fut marié comme son maître Plutarque dont il avait hérité la maison au sud de l'Acropole (voir Marin., *Proclus*, § 29.32-39 Saffrey - Segonds - Luna) ou s'il resta célibataire comme son disciple Proclus, auquel il avait réservé une place dans le caveau où il fut enterré près du Lycabette (*ibid.*, § 36.24-34). Or, l'auteur du *Commentaire sur le Περὶ ἰδεῶν* d'Hermogène s'adresse à deux reprises au dédicataire de l'ouvrage en employant la formule: ὃ φίλτατέ μοι τῶν ἐκγόνων Ἀλέξανδρε (t. I, p. 2.3-4 et p. 96.16-17 Rabe). Le mot ἐκγονος peut signifier aussi bien *fils* que *descendant* et pourrait donc convenir à un petit-fils, mais si, comme on le pense généralement, Syrianus "le sophiste", l'auteur des commentaires sur Hermogène, est identique au néoplatonicien Syrianus, fils de Philoxène, alors le fils "patrodidacte" mentionné par la scholie serait, peut-être parmi d'autres enfants ("le plus cher de mes rejetons"), un fils du premier Syrianus et il s'appellerait Alexandre. Cet Alexandre est absent de la *RE* et de la *PLRE*. S'il est le fils du néoplatonicien Syrianus, il pourrait être le père ou l'oncle du second Syrianus, contemporain d'Hégias.

<sup>200</sup> Il peut s'agir ou bien du néoplatonicien Plutarque d'Athènes ou bien de Plutarque de Chéronée, dont le fils Autoboulos (*DPhA*, A 511 = I [1989], p. 688) fut également un platonicien. Il n'est pas certain toutefois que Plutarque d'Athènes ait eu un fils, bien que l'on sache qu'il était le père d'une certaine Asclépigénia (*DPhA*, A 451 = I [1989], p. 625-6). On a pensé que

pouvait penser ici ou bien à Sôpatros II fils de Sôpatros I, ou bien à un fils du sophiste athénien Sôpatros III, auquel cas ce fils anonyme formé par Sôpatros pourrait être Carponianus, le dédicataire de la *Διαίρεσις ζητημάτων*.

Ce Sôpatros qui était donc un sophiste athénien néoplatonisant, disciple d'Himérius, actif dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, et était le père d'un certain Carponianus (absent de la *PLRE*), pourrait avoir été un fils de Jamblique d'Apamée. Il porterait alors le nom de son arrière-grand-père et de son grand-oncle.<sup>201</sup> D'un point de vue chronologique, un fils de Jamblique d'Apamée, lequel s'est marié à Athènes vers 360, a fort bien pu étudier avec Himérius<sup>202</sup> avant 384 et être associé à un néoplatonicien patenté, Syrianius, fils de Philoxène, disciple de Plutarque d'Athènes et maître de Proclus.

### *Les Ἐκλογαὶ διάφοροι du sophiste Sôpatros*

Photius, *Bibliothèque*, cod. 161 a résumé les *Ἐκλογαὶ διάφοροι* du *sophiste* Sôpatros en douze livres. Il est difficile d'établir s'il s'agit d'un des deux *philosophes* de la famille de Jamblique, du *sophiste* athénien ou simplement d'un autre homonyme. L'ouvrage était une compilation d'ouvrages historiques et littéraires (*ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων ἱστοριῶν καὶ γραμμάτων*). Les thèmes abordés étaient des plus divers: la mythologie grecque, l'étymologie, les *mirabilia*, l'histoire du théâtre et de la musique, les fêtes athéniennes, les poètes et les philosophes, les rhéteurs et l'art oratoire, les inventions, les hommes et les femmes célèbres, l'histoire romaine, les femmes qui ont cultivé la philosophie, les peintres et les sculpteurs, le Musée d'Alexandrie, les constitutions politiques, etc.

D'après Photius, il empruntait ses informations, pour son premier livre, à Apollodore d'Athènes [*DPhA*, A 244 = I [1989], p. 259] (*Sur les dieux*, livre III, mais également [I], IV, V, IX, <XI>, XII, XV, XVI-XXIV), Juba <de Maurétanie> [*DPhA*, I 41 = III [2000], p. 940-54] (*Sur la peinture*, livre II), Athénée de Naucratis [*DPhA*, A 482 = I [1989], p. 644-8] (*Deipnosophistes*); pour le deuxième livre, à Pamphilé <d'Épidaure> [*DPhA*, P 12 = V a [2012], p. 109-10] (*Épitomai*, livres I-X), Artémon de Magnésie [*RE* 19] (*ἐκ τῶν κατ'ἀρετὴν γυναιξὶ πεπραγματευμένων διηγημάτων*), Diogène le Cynique [notice "Diogène de Sinope", *DPhA*, D 147 = II [1994], p. 812-23] (*Apophtegmes*), Sappho (livre VIII); pour le troisième livre, à Favorinus <d'Arles> [*DPhA* F 10 = III [2000], p. 418-22] (*ἐκ τῆς Παντοδαπῆς ὕλης*, "du livre υ et des livres ξ à ω, dans l'ordre, le livre τ excepté); pour le livre IV, une *θαυμάτων συναγωγή* anonyme), Aristoxène <de Tarente> [*DPhA* A 417 = I [1989], p. 590-3] (*ἐκ τῶν συμμίκτων ὑπομνημάτων*, livre XI), Rufus [*RE* 17] (*Histoire du théâtre*, livre VIII); pour le livre V, Rufus à nouveau (*Histoire de la musique*); pour le livre VI, à Rufus (à nouveau l'*Histoire de la musique*, livres V et VI), Damostrate [*RE* 5] (*Halieutiques*, livre II), Diogène Laërce [*DPhA*, D 150 = II [1994], p. 824-33] (*Vies de philosophes*, livres I, V, IX et X), Aelius Dios [*RE* Dios 12?] (*Sur Alexandrie*), Hellanicus <de Mytilène> [*RE* 7] (*Αἰγυπτιακά*); pour le livre VII, à Hérodote [*RE* 7]

---

Hiérius (*DPhA*, H 122 = III [2000], p. 684-6) qui étudia avec Proclus ou enseigna sous sa direction (*Ἱερίον τὸν Πλουτάρχου, ὑπὸ Πρόκλῳ φιλοσοφοῦντα*) était un fils de Plutarque, mais Puech, "Transmission de pouvoir et transmission de valeurs", y reconnaît plutôt le fils d'un Plutarque sophiste différent du scholarque athénien. Voir le stemma qu'elle propose, p. 338.

<sup>201</sup> Un rapprochement différent a été envisagé par Schamp, "Himérius de Prousius", p. 722, qui verrait bien dans ce "rhéteur de la fin du IV<sup>e</sup> s. travaillant en milieu néoplatonicien" "le petit-fils du philosophe Sopatros [le conseiller de Constantin]." O'Meara, *Platonopolis*, p. 209, présente lui aussi Sôpatros le rhéteur comme le petit-fils de Sôpatros I. Mais dans ce cas, il resterait à déterminer qui était son père: était-il un fils de Sôpatros le Jeune (alors troisième de la lignée) ou celui d'Himérius? Était-il le cousin ou le frère de Jamblique d'Apamée? O'Meara renvoie à Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, p. 104-5. Selon ce dernier, le commentaire sur les *Staseis* serait le plus ancien commentaire conservé et daterait de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>202</sup> Voir Schamp, "Himérius de Prousius", p. 730. Si, comme le supposent Schamp et O'Meara, Sôpatros était plutôt de la génération de Jamblique, la chronologie ne présenterait guère plus de problème.

(*Histoire*); pour le livre VIII, à un recueil ancien et anonyme d'ἔκλογαί, à des extraits de Plutarque [DPhA, P 210] (plusieurs traités sont mentionnés); pour le livre IX, à d'autres extraits des *Moralia* et des *Vies parallèles* de Plutarque (dont certaines vies aujourd'hui perdues), à Rufus (*Histoire romaine*, livres I-IV); pour le livre X, à Céphalion [RE 4] (*Érato* [cf. *cod.* 68]), à Apollonius le Stoïcien [DPhA, A 286 = I [1989], p. 294] ("sur les femmes qui ont cultivé la philosophie ou accompli d'autres œuvres illustres et grâce auxquelles les familles ont été ramenées à la concorde" [trad. Henry]), Théagène [RE 10] (ἐκ τῶν Μακεδονικῶν πατριῶν), à certaines *Vies parallèles* de Plutarque; pour le livre XI, à nouveau à certaines *Vies parallèles* de Plutarque, à Aristophane <de Byzance> [DPhA, A 405 = I [1989], p. 406-8] (*Sur les animaux*, livres I-II), à Juba <de Maurétanie> (*Histoire du théâtre*, livre XVII); pour le livre XII, à Callixène <de Rhodes> [RE s.v.] (*Répertoire des peintres et des sculpteurs*), Aristonicus <d'Alexandrie> [RE 17] (*Sur le Musée d'Alexandrie*), à Aristote [DPhA, A 414 = I [1989], p. 413-590.] (plusieurs *Constitutions* et, apparemment sa *Politique*). Parmi ces sources, Diogène Laërce semble être l'auteur le plus récent.

Dans sa préface, il offrait ces extraits à ses amis comme une aide pour la pratique et l'enseignement de l'éloquence. C'est sans doute cet auteur que la *Souda* (s.v. "Σώπατρος" Σ 848, t. IV, p. 407.14-16) présente comme Sôpatros d'Apamée "ou plutôt" d'Alexandrie le sophiste: Σώπατρος, Ἀπαμεύς, σοφιστής, ἢ μᾶλλον Ἀλεξανδρεύς. ἐπιτομὰς πλείστων. τινὲς δὲ καὶ τὴν ἐκλογὴν τῶν ἱστοριῶν τούτου εἶναί φασι.

R. Henry identifie l'auteur des Ἐκλογαὶ διάφοροι au philosophe Sôpatros d'Apamée, sans doute le père dans son esprit.<sup>203</sup>

Sans proposer une identification avec l'un ou l'autre des Sôpatros connus, D.J. O'Meara<sup>204</sup> signale que l'utilisation des *Constitutions* et de la *Politique* d'Aristote laisse supposer chez Sôpatros des intérêts philosophiques. Il en va de même pour les citations d'Apollonius le Stoïcien, de Diogène Laërce et de Plutarque de Chéronée.

Une scholie sur Porphyre, *De Abstinencia* II 17, 3, li. 4-10, pourrait faire référence à une autre compilation du même auteur, s'il ne s'agit pas de la même: τοῦτο καὶ Σώπατρος προφέρει ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἱστοριῶν.<sup>205</sup>

Le nom de Sôpatros était toutefois fort répandu.<sup>206</sup> (a) Libanius (*Epist.* 762) raconte que vers 339<sup>207</sup> il fit le voyage d'Athènes à Constantinople en compagnie d'un certain Sôpatros<sup>208</sup> qui le recommanda auprès du gouverneur; Libanius voulut plus tard, vers 362, aider cet homme âgé qui était installé en Arabie en écrivant à Bélaios (RE 3), alors *Praeses Arabiae*. (b) Un rhéteur Sôpatros (*PLRE* II, 3), actif à Alexandrie au début du VI<sup>e</sup> siècle, apparaît également dans la *Vie de Sévère* (patriarche d'Antioche de 512 à 518) écrite par Zacharie le Scholastique et conservée en version syriaque.<sup>209</sup> (c) Un sophiste

<sup>203</sup> Henry, au t. II de son édition de Photius, p. 123 n. 1. Il renvoie à F. Focke, *Quaestiones Plutarcaeae. De Vitarum parallelarum textus historia*, Diss., Münster 1911, appendice II, p. 57-69; voir aussi Glöckner, "Sopatros 10", notamment col. 1002 ("ihm [scil. au philosophe Sôpatros] sind die Ἐκλογαὶ διάφοροι, die man früher dem Rhetor zuwies, zuzuschreiben").

<sup>204</sup> D.J. O'Meara, *Platonopolis*, Appendix II: "Notes on a Platonist rhetor: Sopatros 3", p. 209-11, notamment p. 211.

<sup>205</sup> Voir la note de J. Bouffartigue, dans l'édition de la *CUF*, t. II, p. 194 n. 1.

<sup>206</sup> Voir *LGP*, t. I *The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*: 39 homonymes; t. II. *Attica*: 28; t. III A: *The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*: 36; t. III B: *Central Greece: from the Megarid to Thessaly*: 59; t. IV: *Macedonia, Thrace, Northern regions of the Black Sea*: 20; t. V A: *Coastal Asia minor: Pontos to Ionia*: 25.

<sup>207</sup> Au début de l'hiver 340, au retour de son second voyage à Athènes, selon G.R. Sievers, *Das Leben des Libanius. Aus dem Nachlasse des Vaters herausgegeben von Gottfried Sievers*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1868, réimpr. Rodopi, Amsterdam 1969, p. 50 n. 3.

<sup>208</sup> Voir Seeck, *BLZG*, p. 279, s.v. "Sopater II"; RE 13; Gerth, "Zweite Sophistik", col. 768, n° 254.

<sup>209</sup> Voir *Patrologia Orientalis* II 1, éd. M.-A. Kugener, Paris 1903 (réimpr. Brepols, Turnhout 1993), p. 12.2-3. Mais

Sôpatros (*PLRE* II, 4) est le destinataire de la *Lettre* 9 d'Énée de Gaza. (d) Le pythagoricien Marcus Po[---] Sôpatros d'Apollonia d'Illyrie, d'époque indéterminée, mourut à 87 ans.<sup>210</sup>

Tous ces témoignages et ces documents permettent de reconstituer les préoccupations philosophiques et rhétoriques de la famille d'intellectuels issue de Sôpatros l'Ancien sur trois ou quatre générations, à Apamée de Syrie et à Athènes.

Sans méconnaître leur caractère tout à fait hypothétique, nous considérons que ces identifications méritent d'être envisagées, dans la mesure où elles restituent des liens historiques éclairants entre des figures mal connues qui ont pu jouer un rôle décisif dans la vie intellectuelle à Athènes et le développement de son école néoplatonicienne, dont on ignore presque tout pour la période antérieure à Plutarque d'Athènes.

### *Priscus et l'école néoplatonicienne d'Athènes*

L'enseignement qu'ont pu dispenser Priscus de Thesprotie et Jamblique d'Apamée à Athènes tout au long de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle invite à poser la question des rapports éventuels qu'ils ont pu entretenir avec les premiers maîtres de l'école néoplatonicienne d'Athènes: Plutarque d'Athènes, fils de Nestorios, et son disciple et successeur Syrianus (d'Alexandrie), fils de Philoxène.<sup>211</sup> Ont-ils pu enseigner à ces philosophes et ont-ils joué un rôle dans l'élaboration du néoplatonisme de cette école? Priscus, en tant que disciple d'Aidésius, et Jamblique d'Apamée, en tant que petit-fils de Sôpatros ont pu, l'un et l'autre, être responsables de l'orientation jamblichéenne de cette école.

Mais on sait que la tradition jamblichéenne n'était pas du tout homogène et qu'on pouvait repérer des distinctions, des tensions et même des conflits ouverts entre des figures comme Maxime d'Éphèse, Eusèbe de Myndos ou Théodore (d'Asiné). Un philosophe comme Priscus penchait-il, comme son compagnon Maxime d'Éphèse, vers la théurgie, ou s'en tenait-il à une approche plus rationaliste comme Eusèbe de Myndos? Nulle part Eunape ne l'associe aux pratiques théurgiques qu'il évoque à propos de Maxime ou de Chrysanthe. On a vu également qu'il avait écrit des paraphrases d'écrits logiques d'Aristote et qu'il était considéré comme un spécialiste de Platon et d'Aristote. Mais Maxime d'Éphèse pouvait lui aussi concilier sans problème pratiques théurgiques et rédaction de commentaires de traités d'Aristote.

Jamblique d'Apamée de son côté semble avoir été l'héritier d'une lignée plus directement issue de Jamblique de Chalcis par l'intermédiaire des deux Sôpatros à Apamée.

Le témoignage de Julien cité au début de cette étude montre qu'il pouvait y avoir plusieurs autres philosophes à Athènes au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, ne serait-ce que Théodore d'Asiné et ses disciples. Quelques noms de philosophes d'origine athénienne ou actifs à Athènes ou du moins en Grèce peuvent d'ailleurs être cités pour le IV<sup>e</sup> siècle: Anthémios (*DPhA*, A 187a = *Suppl.* [2003] p. 71-2), maître (de rhétorique) de Jean Chrysostome à Athènes en 367-368, mais d'historicité douteuse; Celsus (*DPhA*, C 71 = II [1994] p. 257), philosophe athénien, fils d'Archétimos (*DPhA*, A 313 = I [1989] p. 335) qui vint enseigner à Rome en 384;<sup>212</sup> Celsus d'Antioche (*DPhA*, C 72

Glöckner, "Sopatros 10" (cité *supra*, note 188), col. 1006, le tient pour aussi fictif que le sophiste chrétien Aphthonius mentionné dans le même ouvrage (p. 25.4-5), dont le nom reprend celui d'un célèbre sophiste du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>210</sup> Voir B. Puech, notice "Sopatros (Marcus Po---) d'Apollonia", à paraître dans le tome VI du *DPhA*.

<sup>211</sup> E.R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, 2<sup>nd</sup> ed., Clarendon, Oxford 1963, p. 341, a soulevé le problème de ces "missing links" entre le néoplatonisme de Jamblique de Chalcis et celui de Plutarque d'Athènes et Syrianus.

<sup>212</sup> Dans sa *Relatio* V 4 (*MGH, Auct. Ant.* VI 1, p. 284.2-85.1), Symmaque, préfet de Rome, rappelle aux empereurs Théodose

= II [2004] p. 257), fils d'Hésychius et parent de Libanius, qui étudia la rhétorique à Athènes, mais la philosophie à Sicyone, et fut peut-être en cet endroit l'élève du disciple anonyme de Jamblique dont parle Thémistius;<sup>213</sup> Lamprias (*DPhA*, L 16 = IV [2005], p. 80) et Diogène d'Argos (*DPhA*, D 140 = II [1994], p. 802-803), ce dernier peut-être identique à Diogène, frère de Hiérios (*DPhA*, H 120 = III [2000], p. 684) et oncle d'Aristophane de Corinthe; Eustathe (*DPhA*, E 159 = III [2000] p. 368), un grec, présent à Rome dans les années 384, à ne pas confondre avec Eustathe de Cappadoce (*DPhA*, E 161 = III [2000] p. 369-378), le disciple de Jamblique; Hilarius d'Achaïe (*DPhA*, H 131 = III [2000], p. 706) que nous avons identifié comme un disciple de Priscus au début des années 390; Iphiclès d'Épire (*DPhA*, I 24 = III [2000], p. 865); Métrophane de Lébadée en Béotie (*DPhA*, M 160 = IV [2005], p. 519); Iunius Nicagoras d'Athènes (*DPhA*, N 29 = IV [2005] p. 662-663), issu de la famille de Plutarque de Chéronée (*DPhA*, P 210 = Vb [2012] p. 1096-1185). Il faudrait également examiner le cas de Maxime de Lycie (*DPhA*, M 66 = IV [2005] p. 323), mort avant 361, qui enseigna la philosophie à Athènes, notamment à son parent et compatriote Sévère de Lycie (*PLRE* I, 9), à l'époque où Libanius étudia la rhétorique à Athènes (vers 336-340).

Mais nous ne savons pas grand-chose de tous ces philosophes. Priscus<sup>214</sup> et Jamblique peuvent être considérés comme le point de départ de l'orientation néoplatonicienne de la future école de Plutarque, Syrianus et Proclus, comme l'ont bien mis en lumière Saffrey et Westerink,<sup>215</sup> qui concluent:

Plutarque d'Athènes, initié sans doute par Priscus et Jamblique II, puisant directement à la source même des œuvres du "divin Jamblique", fut le premier scholarque à entrer résolument dans le courant néoplatonicien. Aussi fut-il digne d'être considéré, avec son disciple et successeur Syrianus, comme le fondateur à Athènes du néoplatonisme.<sup>216</sup>

---

et Arcadius (en 384) qu'"on s'est souvent préoccupé de réclamer à l'Attique des professeurs qui formassent les élites en philosophie" (*saepe curatum est, ut erudiendis nobilibus philosophi praeceptores ex Attica poscerentur*). Celse, fils d'Archétimus, lui-même un philosophe qui fut "quasi l'égal d'Aristote", a été nommé sur une chaire à Rome où il doit enseigner gratuitement les nobles disciplines (*magisterium bonarum artium*). Symmaque réclame pour lui l'*adlectio* au Sénat romain, assortie des immunités afférentes à un titre d'ancien consul (*cum praerogativa scilicet consulari*) afin que Rome manifeste son respect pour son enseignement gratuit et non un vil intérêt pour ses contributions financières. Voir Symmaque, t. V: *Discours - Rapports*. Texte établi, traduit et commenté par J.-P. Callu, Les Belles Lettres, Paris 2009, p. 86-7. La supplique montre donc qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle existaient encore, au moins à Rome et sans doute à Athènes, des chaires officielles de philosophie dispensant un enseignement gratuit et qu'elles pouvaient, sur consentement des empereurs, soustraire le professeur à ses charges municipales, ce qui semble impliquer que Celsus est de toute façon en mesure de subvenir à ses propres besoins. Selon Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLIII, "on peut supposer que c'était le titulaire de la chaire officielle athénienne, qui avait été nommé à la chaire de Rome, mieux payée". Le cas de Priscianus (*DPhA*, P 279 = Vb [2012], 1514), "que sa science et sa vertu doivent placer parmi les premiers de nos philosophes" est un peu différent, car le Sénat a décidé de lui verser des émoluments de fonctionnaire, mais un litige concerne le chiffre de ses annones. Symmaque (*Epist.* I 79) doit rappeler à Hespérius (en 378-380) [et non à Himérius, comme le dit la notice du *DPhA*, V B, p. 1514], à propos du salaire de ce philosophe (*de philosophi salario*) que l'État "doit prouver sa prospérité en versant de riches gratifications aux maîtres de l'enseignement". Voir Symmaque, *Lettres*. Texte établi, traduit et commenté par J.-P. Callu, Les Belles Lettres, Paris 1972, t. I, p. 131.

<sup>213</sup> Voir plus haut, note 19.

<sup>214</sup> Criscuolo, "Note su Prisco", p. 61: "L'ininterrotto insegnamento di Prisco ad Atene fino all'ultimo quarto del IV secolo consente di stabilire il *relais* fra il neoplatonismo porfiriano e giamblicheo, introdotto ad Atene da Teodoro d'Asine e poi da Prisco stesso in epoca di decadenza dell'antica Accademia platonica, e Siriano e Proclo: Plutarco d'Atene fu forse iniziato al neoplatonismo proprio da Prisco".

<sup>215</sup> Voir Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLIII-XLVI.

<sup>216</sup> Saffrey - Westerink, *Théol. Plat.*, p. XLVII. Cette conclusion est adoptée par I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, notamment p. 74, ainsi que par D.P. Taormina, *Plutarco di Atene. L'Uno, L'Anima, le Forme. Saggio introduttivo, Fonti, Traduzione e Commento*, Università di Catania, Catania 1989 (Symbolon, 8), sect. I ("Plutarco e la tradizione giamblichea"), p. 15-55.

Selon Cameron<sup>217</sup> Jamblique d'Apamée pourrait fort bien être le “missing link” recherché par Dodds: “Such a figure can hardly have been wholly without influence in reviving the doctrines of his great namesake in late fourth century Athens”.<sup>218</sup>

La question est rendue complexe par les lacunes de notre information concernant la philosophie de Plutarque d'Athènes. On a soutenu que l'influence de Jamblique qui est manifeste chez Syrianus, puis chez Proclus, ne s'était pas encore exercée sur Plutarque d'Athènes, lequel serait resté fidèle à la tradition de Plotin et de Porphyre, connue peut-être à travers Longin.<sup>219</sup> D'autres spécialistes ont considéré que dès Plutarque d'Athènes c'est le néoplatonisme de Jamblique qui s'était imposé à Athènes.<sup>220</sup>

Hiéroclès d'Alexandrie, dans le septième livre de son traité perdu *Sur la providence et le destin*, rattachait explicitement l'enseignement de son maître Plutarque d'Athènes à la tradition néoplatonicienne par l'intermédiaire de Jamblique (de Chalcis). Selon Photius (*Bibl. cod.* 214, p. 173 a 32-40 Bekker) qui résume Hiéroclès:

le septième livre (...) s'attache à la doctrine professée par Ammonius; Plotin et Origène et aussi Porphyre et Jamblique ainsi que leurs successeurs, selon son propos, sont nés de souche divine (ἄσσοι τῆς ἰεραῖς... γενεαῖς ἔτυχον φύντες), jusqu'à l'Athénien Plutarque, dont il dit qu'il a été le maître qui l'a initié à une telle doctrine; tous ceux-là sont en accord avec la philosophie de Platon ramenée à son état de pureté (trad. Henry).

Jamblique d'Apamée et peut-être Priscus devraient donc être inclus dans les οἱ ἐφεξῆς qui ont assuré le relai de Jamblique de Chalcis à Plutarque d'Athènes. Damascius rapporte que Proclus demanda à Isidore (*DPhA*, I 31 = III [2000], p. 870-8) d'assumer le scholarcat à Athènes de peur que le platonisme et la tradition exégétique de Jamblique et de Plutarque d'Athènes ne soient abandonnés.<sup>221</sup>

Dans un passage devenu célèbre où il répartit en plusieurs générations “les exégètes de l'époëptie platonicienne qui ont déployé pour nous les très saintes explications concernant les principes divins”, Proclus distingue (1) Plotin l'Égyptien, (2) Amélius et Porphyre, (3) Jamblique et Théodore (d'Asiné), (4) “les autres, quels qu'ils soient, qui à leur suite sont entrés dans ce chœur divin”, (5) notre guide, c'est-à-dire Syrianus, le maître de Proclus, lui qui a reçu “en secret des plus anciens que lui” “la mystérieuse vérité des principes divins”.<sup>222</sup> Priscus et Jamblique d'Apamée seraient dans ce tableau général de simple relais, tout comme apparemment a pu l'être Plutarque d'Athènes aux yeux de Proclus.<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Voir Cameron, “Iamblichus at Athens”, p. 152-3.

<sup>218</sup> Ce point de vue est cité avec approbation par Di Branco, *La città dei filosofi*, p. 89.

<sup>219</sup> Voir en ce sens R. Beutler, art. “Plutarchos von Athen”, *RE* XX 1, 1951, col. 962-75, et Évrard, “Le maître de Plutarque d'Athènes”, p. 108-33 et 391-406. Cette représentation de l'histoire du néoplatonisme restait influencée par l'opposition dressée par Praechter entre un néoplatonisme athénien et un néoplatonisme alexandrin, opposition critiquée par I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, qui explique le caractère plus simple du premier néoplatonisme athénien par la destination pédagogique des documents qui nous l'ont fait connaître.

<sup>220</sup> Voir Taormina, *Plutarco di Atene*, p. 15-55. “Prisco aderì certamente al neoplatonismo di matrice giamblichea” (*ibid.*, p. 23). Tout en reconnaissant à Priscus un rôle dans la formation néoplatonicienne de Plutarque (*ibid.*, p. 24), elle attribue principalement à Jamblique d'Apamée l'introduction à Athènes d'éléments caractéristiques du néoplatonisme syrien: “Molto probabilmente fu proprio lui ad iniziare al neoplatonismo Plutarco” (*ibid.*, p. 25).

<sup>221</sup> Dam., *V. Isid.*, fr. 252-253 Zintzen = *Epit. Phot.* 150-151.

<sup>222</sup> Procl., *Théol. plat.* I 1, p. 6.26-7.8 Saffrey - Westerink.

<sup>223</sup> Pour conduire à la sagesse transcendante de Pythagore et de Platon, Isidore d'Alexandrie retenait les noms de Porphyre, Jamblique, Syrianus et Proclus (Dam., *V. Isid.*, fr. 77 Zintzen = *Epit. Phot.* 36). “Il appliquait son esprit au plus haut point après Platon à Jamblique et aux amis de Jamblique et aux philosophes qui le suivaient. Parmi eux il assurait que le meilleur était son concitoyen Syrianus, le maître de Proclus” (fr. 77). Priscus et Plutarque sont tout au mieux, ici encore, inclus parmi les intermédiaires entre Jamblique de Chalcis et Syrianus.





# Due note a Plotino: Enneadi IV 7[2], 8<sup>2</sup> e V 9[5], 12

Lorenzo Ferroni

## Abstract

This article aims to show how, in two different passages, the text attested by the Medieval sources can be retained, notwithstanding the doubts of several scholars who tried to amend it. A closer look at the text and its syntax allows the reader to follow the course of Plotinus' arguments and to reach a better understanding of their meaning.

Non ho mai conosciuto personalmente Alain-Philippe Segonds: nonostante questo, gli devo molto. Gli devo il fatto stesso di poter lavorare su Plotino, possibilità che mi concesse in un momento buio; ma gli devo anche la percezione di una profonda generosità, di una passione strenua e limpida per la ricerca, di un'integrità etica quasi socratica.

Le note testuali qui presentate sono certamente un omaggio troppo povero, che non può colmare il debito di riconoscenza che avrò sempre nei confronti di Alain. Ma per me è bello pensare di poterli offrire una discussione filologica di due passi plotiniani, un lavoro su un autore che amava, condotto sulla base di un metodo che abbiamo condiviso, e illudermi di poterlo ringraziare così.<sup>1</sup>

## 1. IV 7[2], 8<sup>2</sup>

Riproduciamo testo e apparato critico delle linee 1-18 secondo H.-S.<sup>2</sup>

82. Ἐτι εἰ σῶμα οὐσα ἢ ψυχὴ διήλθε διὰ παντός, κἂν  
κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἢ κρᾶσις. Εἰ  
δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργεῖα ἐᾷ εἶναι τῶν  
κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργεῖα εἴη τοῖς σώ-  
μασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχῆ·  
ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθεῖη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν·  
οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχὴν. Τὸ δὲ δὴ σῶμα ὃν σώματι κεκρᾶ-  
σθαι ὅλον δι' ὅλων ὡς ὅπου ἂν ᾗ θάτερον, καὶ θάτερον  
εἶναι, ἴσον ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ

5

<sup>1</sup> Nel corso di questo studio si farà riferimento alle edizioni critiche del testo enneadico curate da Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (=H.-S.) per mezzo delle seguenti abbreviazioni: H.-S.<sup>1</sup> = P. Henry - H.-R. Schwyzer (ed.), *Plotini opera*, I-III, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1951-1973 (t. III: Desclée de Brouwer - Brill, Paris - Leiden); H.-S.<sup>2</sup> = P. Henry - H.-R. Schwyzer (ed.), *Plotini opera*, I-III, Oxford U.P., Oxford 1964-1983; H.-S.<sup>3</sup> = *Addenda et corrigenda* a H.-S.<sup>1</sup> (t. III, p. 329-410); H.-S.<sup>4</sup> = *Addenda et corrigenda* a H.-S.<sup>2</sup> (t. III, p. 291-325). Le riflessioni qui raccolte traggono spunto dalle discussioni che, su questi e altri luoghi enneadici, si sono tenute in momenti diversi all'interno del seminario plotiniano guidato a Pisa da Cristina D'Ancona. Si è trattato per me di un'esperienza decisiva, che mi ha insegnato, letteralmente, a leggere Plotino. Tra coloro che partecipavano a quelle lezioni, e senza i quali questo studio non sarebbe potuto esistere, voglio ricordare qui Michele Corradi, Carlo Gabbani, Fabio Pagani, Angela Ulacco.

- 10 μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἐτέρου,  
οὐδὲν ἀπολείψει ὁ μὴ τέμη. Οὐ γὰρ κατὰ μέγαρα μέρη  
παραλλάξ ἢ κρᾶσις – οὕτω γὰρ φησι παράθειςιν ἔσεσθαι –  
διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ μικρό-  
τερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ  
μείζονι – ἀλλ’ οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμοι κατὰ πᾶν ἀνάγκη  
15 τοίνυν, εἰ καθ’ ὅτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται  
ὁ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος  
γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον.

*Eus.* = ONDQP TJMV

9 ἴσον O N D P Q : ἴσων T J M V || ὄγκον D || τόπον Schwyzer : τὸ πᾶν Eus. || 13 ἔτι εἰ (*etiam si*)  
Schwyzer : ἐπεὶ T M V J<sup>pc</sup> : ἐπὶ O N D P Q J<sup>pc</sup> (*supra-ei scr. ι*) : εἰ καὶ Harder : ἐπ’ ἀεὶ Igal : del. von Arnim  
|| 15 τέμοι (*concessivus*) Henry : τέμη O N P T J M : τέμει D Q V : τεμεῖ Harder : τέμνει Stephanus

Il testo di H.-S.<sup>2</sup> è così tradotto da A.H. Armstrong:<sup>2</sup>

8<sup>2</sup>. Again, if soul was a body and permeated the whole body, it would be mixed with it in the way in which other bodies are intermixed. But if the mixture of bodies allows none of the bodies which are mixed to exist in actuality, the soul would not be actually present in bodies either, but only potentially, and would lose its existence as soul, just as, if sweet and bitter are mixed, the sweet does not exist; we shall not then have a soul. But if it is a body and is mixed with the body “whole through whole” so that wherever the one is, the other is also, with both bodily masses also occupying an equal amount of space, and if no increase takes place when the other one is inserted, this will leave nothing undivided. For mixture is not by large parts placed side by side – for in this way [the Stoic] says it will be juxtaposition [not mixture] – but what is inserted penetrates through every part, even if it is smaller – this is impossible, for the less to be equal to the greater – but, anyhow, in penetrating it all it divides it at every geometrical point, and there is no body in between which is not divided, that the division of the body must be into geometrical points, which is impossible.

Il passo<sup>3</sup> è trådito da Eusebio, *Praep. Evang.* XV 22, 49-67, rappresentato qui dai mss. O N D Q P<sup>4</sup> e T.<sup>5</sup> A questi si aggiungono i codici plotiniani J M V,<sup>6</sup> che dipendono a loro volta da Eusebio e trasmettono un testo molto vicino a quello di T e profondamente diverso da quello degli altri mss.

<sup>2</sup> Cf. Plotinus, *Enneads IV 1-9*, with an Engl. transl. by A.H. Armstrong, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge MA - London 1984.

<sup>3</sup> Siamo all’interno di quella che Paul Henry definì ‘Pericope B’, quella sezione cioè di IV 7[2] in cui il testo plotiniano è tramandato dai codici eusebiani insieme ai mss. enneadici J M V (per i quali vedi *infra* n. 6); cf. H.-S.<sup>1</sup>, t. II, p. xvii-xx.

<sup>4</sup> O = Bononiensis 3643 (sec. XIII); N = Neapolitanus II A 16 (sec. XV); D = Parisinus Graecus 467 (sec. XVI); Q = Marcianus Graecus 242 (sec. XIV, miscellaneo); P = Batopedianus 180 (sec. XIV). Su questi codici cf. H.-S.<sup>1</sup>, t. II, xx-xxii

<sup>5</sup> T = Rossianus 986 (sec. XV, miscellaneo).

<sup>6</sup> J = Parisinus graecus 2082 (sec. XV); M = Marcianus Graecus 240 (A.D. 1465 o poco dopo); V = Vindobonensis philosophicus graecus 226 (sec. XV). In generale, sui mss. enneadici cf. P. Henry, *Études plotiniennes II. Les manuscrits des Ennéades*, Desclée de Brouwer - L’Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1948<sup>2</sup>; in part. su J, p. 135-48; su M, p. 214-24; su V, p. 227-39.

eusebiani. J M V non sono però copiati su T, ma sembrano dipendere con T da un comune subarchetipo.<sup>7</sup> H.-S. sistemano conseguentemente i mss. in due gruppi: O N D Q P *vs* T J M V.

Da un punto di vista stemmatico, le lezioni tràdite dai due gruppi sono ovviamente di valore equivalente. A l. 9, ἕσων è tradito da O N D Q P, mentre T J M V leggono ἕσων. Sempre a l. 9, la lezione ὄγκων, trasmessa dal solo D, già presente nelle edizioni di Eusebio curate da Stephanus,<sup>8</sup> Vigier,<sup>9</sup> Gifford,<sup>10</sup> è passata indebitamente nel testo plotiniano di Creuzer.<sup>11</sup> Da qui la si ritrova poi in tutte le edizioni enneadiche fino a H.-S.<sup>1</sup>, dove viene giustamente accolto ὄγκων, molto meglio attestato; τόπων è infine congettura di Schwyzer.<sup>12</sup> La tradizione greca, insieme a quella araba, presenta concorde τὸ πᾶν.

Come ricorda Henry,<sup>13</sup> τόπων κατέχειν è espressione frequente in Platone, Aristotele, Plotino, e anche in Alessandro di Afrodisia: considerata anche la quotidianità del lessico, non si vede come il testo si sia potuto corrompere in un più difficile τὸ πᾶν κατεχόντων, che non crea, d'altro canto, problemi di senso. Non ci sono ostacoli a leggere ἕσων ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τὸ πᾶν κατεχόντων,<sup>14</sup> intendendo “in modo che dove si trova l'uno si trovi anche l'altro, entrambi essendo di massa uguale e occupando il tutto”; si tratterebbe grammaticalmente di due genitivi assoluti coordinati da καί, il primo dei quali richiede un ὄντων facilissimo da sottintendere, stante la natura così frequentemente ellittica della prosa plotiniana.

Non si comprende insomma la necessità della congettura di Schwyzer.<sup>15</sup> Un testo così costituito può certo apparire in contrasto con quanto Plotino scrive poco sotto alle l. 11-15, dove l'elemento sopravveniente (l'anima) viene detto senza mezzi termini più piccolo (σμικρότερον) del corpo. Ma, anche se l'obiezione fosse questa, risulterebbe abbastanza agevole delineare in modo coerente il percorso dell'argomentazione plotiniana:

1) l'anima deve essere onnipervasiva rispetto al corpo (altrimenti, ad es., non potrebbe muoverlo in ogni sua parte), e gli Stoici affermano che questo è possibile solo pensando all'anima come a un corpo e, dunque, a una mescolanza (κρᾶσις) dei due corpi;

2) se però l'anima è un corpo, la mescolanza può avvenire solo come avviene per tutti gli altri corpi;

3) se si mescolano due corpi (ad es., il dolce e l'amaro), essi non sono più presenti in atto ma soltanto in potenza;

4) non avremmo dunque, di fatto, un'anima (o almeno un'anima in atto);

5) si potrebbe pensare quindi che l'anima e il corpo, di uguale massa,<sup>16</sup> siano totalmente commisti,

<sup>7</sup> Per la dimostrazione cf. H.-R. Schwyzer, “Das Plotin-Exzerpt im Codex Rossianus Graecus 986”, *Rheinisches Museum für Philologie* 88 (1939), p. 367-79, in part. p. 373; cf. inoltre Henry, *Les manuscrits des Ennéades*, p. 324-39.

<sup>8</sup> Cf. *Eusebii Praeparatio evangelica* (...), ex officina Rob. Stephanus, Lutetiae 1543-1544.

<sup>9</sup> Cf. *Eusebii Praeparatio evangelica* (...). *Franciscus Vigierus* (...) recensuit, *Latine vertit, notis illustravit* (...), Sonnius, Parisiis 1628.

<sup>10</sup> Cf. E.H. Gifford (ed.), *Eusebii Praeparatio evangelica*, I-IV, Typographeum Academicum, Oxford 1903.

<sup>11</sup> Cf. *Plotini Opera omnia*, ed. Creuzer, I-III, Typographeum Academicum, Oxford 1835.

<sup>12</sup> Cf. H.-R. Schwyzer, rec. a P. Henry, *Études plotiniennes. I. Les états du texte de Plotin* (Paris - Bruxelles 1938), *Gnomon* 15 (1939), p. 310; inoltre Henry, *Les états du texte*, p. 113, propone di accogliere ἕσων sottintendendo τόπων ο, in alternativa, di pensare a τὸ <ν> πᾶν <τα τόπων> κατεχόντων.

<sup>13</sup> Cf. Henry, *Les états du texte*, p. 113.

<sup>14</sup> Cf. Plotino, *Enneadi*, trad. it. e comm. critico di V. Cilento, II, Laterza, Bari 1973, p. 565: lo studioso italiano rifiuta qui ogni intervento congetturale.

<sup>15</sup> La presenza di τόπων in Alex. Aphr., *In De An.*, p. 140.11-12 Bruns (cf. Henry, *Les états du texte*, p. 113), non è sufficiente: Plotino non sta citando alla lettera.

<sup>16</sup> L'elemento sopravveniente (l'anima) deve essere, secondo questa lettura, di massa pari al corpo in cui va a inserirsi, in quanto l'anima deve essere coestensiva al corpo perché si possa avere una vera κρᾶσις δι' ὄλων: questo genera l'assurda conseguenza che bisogna pensare a due corpi uguali in grado di occupare completamente un medesimo spazio; si deve inoltre presupporre che

in modo tale che dove si trova l'uno si trovi anche l'altro, *id est* in modo che l'aggiunta di un corpo a un altro non comporti alcun aumento di massa (in modo, insomma, impossibile);

6) tale soluzione porta però come conseguenza il fatto che una mescolanza di questo tipo non lascerà nulla che non sia tagliato, perché l'anima, entrando in un altro corpo di uguale grandezza, deve in ogni modo farsi spazio;

7) questo è tanto più vero in quanto, se si parla di mescolanza, non si intende una giustapposizione, un incastro, di grandi parti (che sarebbe una *παράθεσις*), ma occorre, al contrario, che l'elemento sopravveniente (*i.e.* l'anima), *anche se* più piccolo (e non più della stessa grandezza, come al punto 5: sappiamo infatti che è impossibile che un oggetto piccolo divenga uguale a uno più grande), pervada il corpo in cui si inserisce nella sua interezza e lo tagli tutto in ogni sua parte;

8) e se il corpo cui si aggiunge l'anima deve essere da questa tagliato in ogni punto, e nulla deve restare che non sia tagliato, allora il corpo verrà a essere disfatto fino ai *σημεῖα*, ciò che è impossibile in quanto si avrebbe una divisione all'infinito costantemente in atto: e questo è aristotelicamente impossibile.

Si noti che una simile ricostruzione richiede a l. 13 esattamente la concessiva introdotta da *ἔτι εἰ*, come congetturato da Schwyzer:<sup>17</sup> si ha però la sensazione che gli interventi congetturali mirino a sciogliere una sintassi che qui risulta, anche più del solito, durissima, e che abbia ragione H. von Arnim<sup>18</sup> nell'eliminare *ἐπὶ/ἐπεὶ*. Il senso del discorso non cambia: è possibile che, all'interno della tradizione eusebiana, ci sia stato qualcuno che ha tentato di aggirare le difficoltà integrando l'*ἔτι εἰ* congetturato da Schwyzer, poi corrottosì nell'*ἐπὶ* trádito da O N D Q P J<sup>pc</sup> e nell'*ἐπεὶ* di T J<sup>ac</sup> M V.

*ἐπὶ* è, in ogni caso, certamente impossibile, in quanto è l'elemento sopravveniente che è più piccolo del corpo cui va a inserirsi, non il contrario, come è dimostrato dall'inciso di l. 14-15; *ἐπεὶ*, causale, sembra dal canto suo contrastare con il senso richiesto dallo sviluppo dell'argomentazione.<sup>19</sup> Il *γάρ* di l. 11 indica chiaramente che quanto segue è spiegazione e ampliamento di ciò che precede: la presenza in questo punto di una circostanziale causale presuppone che in precedenza si sia già fatto menzione di un'anima-corpo più piccola rispetto al corpo, cosa che non è.<sup>20</sup> Anche *ἐπεὶ* è, insomma, certamente corrotto. Può essere zeppa (von Arnim) o corrottela (Schwyzer): ove si accolga la proposta di Schwyzer (*ἔτι εἰ*), *ἐπεὶ* si spiegherebbe senza difficoltà come errore da maiuscola.<sup>21</sup>

Come detto, in ogni caso, il testo così costituito offre una sintassi leggibile. Non ritengo infine necessario il *τέμει* proposto da Henry a l. 15,<sup>22</sup> e continuerei a stampare *τέμῃ*, lezione dei mss.<sup>23</sup>

---

l'aggiunta di un corpo a un altro non comporti alcun aumento di massa. Per risolvere l'aporia si potrebbe pensare a un'anima più piccola del corpo: ma se l'anima fosse più piccola, come potrebbe divenire di dimensioni pari al corpo che deve occupare nella sua interezza (senza contare il fatto che rimarrebbe comunque valida l'obiezione secondo cui non è possibile aggiungere un corpo, anche più piccolo, a un altro senza avere un aumento di massa)? Ciò che si guadagna da una parte si perde così dall'altra. L'anima non è corpo, e per avere una vera *κράσις δι' ὅλων* bisogna per forza pensare, platonicamente, a un'anima non corporea. QED.

<sup>17</sup> Cf. Schwyzer, "Rossianus", p. 377, n. 17; valida per il senso, ma meno buona da un punto di vista paleografico, la congettura *εἰ καὶ* proposta da R. Harder, rec. a Plotin, *Ennéades*, ed. É. Bréhier (Paris 1924-1927), *Gnomon* 4 (1928), p. 638-52, in part. p. 645. Ma *ἔτι εἰ* assume spesso in Plotino il valore semantico di *εἰ καὶ*: cf. *ex. gr.* la l. 1 di questo capitolo, oppure V 6[24], 4.1.

<sup>18</sup> Cf. *SVF*, II, ed. H. von Arnim, Teubner, Leipzig 1903, n° 799.

<sup>19</sup> Si tenga presente che, a l. 9, T J M V leggono *ἴσων ... τὸ πᾶν*.

<sup>20</sup> E che a maggior ragione non avviene, ripetiamo, nel testo letto dagli scribi di T J M V.

<sup>21</sup> ETIEI genera facilmente EΠΕΙ; cf. ancora Cilento, Plotino, *Enneadi*, p. 560.

<sup>22</sup> Cf. Henry, *Les états du texte*, p. 113: la proposta è accolta a testo in H.-S.<sup>1</sup>, H.-S.<sup>2</sup> e in K. Mras (ed.), *Eusebii Praeparatio evangelica*, I-II, Akademie-Verlag, Berlin 1954-1956.

<sup>23</sup> Si tratta inoltre di "leçon des archétypes" secondo Henry, *Les états du texte*, p. 113; cf. Cilento, Plotino, *Enneadi*, p. 566. Di un certo valore la proposta di Harder, *τεμεῖ*, futuro che, sostenuto da D Q V, riprenderebbe il precedente *ἀπολείψει* (l. 11).

Questa, dunque, la mia proposta di edizione delle l. 1-15:<sup>24</sup>

8<sup>2</sup>. Ἔτι εἰ σῶμα οὖσα ἢ ψυχὴ διήλθε διὰ παντός,  
 καὶν κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἢ  
 κραῖσις. Εἰ δὲ ἢ τῶν σωμάτων κραῖσις οὐδὲν ἐνεργεῖα ἔῃ  
 εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἢ ψυχὴ ἔτι ἐνεργεῖα εἴη τοῖς σώ-  
 μασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχῆ· 5  
 ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν·  
 οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχὴν. Τὸ δὲ δὴ σῶμα ὃν σώματι κεκρα-  
 σθαι ὅλον δι' ὅλων ὡς ὅπου ἂν ᾗ θάτερον, καὶ θάτερον  
 εἶναι, ἴσων ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τὸ πᾶν κατεχόντων, καὶ  
 μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, 10  
 οὐδὲν ἀπολείψει ὁ μὴ τέμῃ. Οὐ γὰρ κατὰ μέγαρα μέρη  
 παραλλάξ ἢ κραῖσις – οὕτω γὰρ φησι παράθεσιν ἔσεσθαι  
 – διεληλυθὸς δὲ διὰ παντός τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ  
 σμικρότερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἕλαττον ἴσον γενέσθαι  
 τῷ μείζονι – ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμῃ κατὰ πᾶν· 15  
 ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὅτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ  
 σῶμα ἔσται ὁ μὴ τέμῃται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ  
 σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον.

*Eus.* = ONDQP TJMV

9 ἴσων T J M V : ἴσον O N D P Q || ὄγκων D || τὸ πᾶν *Eus.* : τόπον Schwyzer || 13 ἔτι εἰ (*etiam si*)  
 Schwyzer : ἐπεὶ T M V J<sup>sc</sup> : ἐπὶ O N D P Q J<sup>pc</sup> (supra -ei scr. ι) : εἰ καὶ Harder : ἐπ' ἀεὶ Igal : del. von Arnim  
 || 15 τέμῃ O N P T J M : τέμει D Q V : τεμεῖ Harder : τέμοι (concessivus) Henry : τέμνει Stephanus

Una possibile traduzione del testo così costituito:

8<sup>2</sup>. Se poi l'anima, essendo corpo, attraversasse <il corpo che la riceve> nella sua interezza, se anche gli fosse commista, la commistione avverrebbe al modo in cui avviene per gli altri corpi. E se la commistione dei corpi non lascia essere in atto alcuno dei corpi commisti, neppure l'anima sarebbe più in atto nei corpi, ma soltanto in potenza, abbandonato l'essere anima; come, se si mescolano dolce e amaro, il dolce non c'è: noi non avremmo dunque anima. E, di più, che <l'anima> essendo corpo sia commista a un corpo, intera attraverso tutte le parti <del corpo>, in modo tale che dove si trova una si trovi anche l'altro, entrambi essendo di pari massa e <entrambi> occupando il tutto, e che non vi sia alcun aumento <nel corpo> una volta che l'altro <corpo> venga aggiunto al suo interno, questo non lascerà nulla che essa non tagli. Perché la commistione non è un incastro di parti grandi – questo egli [*i.e.* lo stoico] lo chiama giustapposizione –, ma ciò che viene aggiunto all'interno <del corpo>, una volta che l'abbia pervaso nella sua interezza, anche essendo più piccolo - ciò che è impossibile, che il minore divenga uguale al maggiore -, ma in ogni caso, una volta che l'abbia pervaso, lo taglierà tutto in ogni sua parte: è dunque necessario, se la divisione avverrà per ogni punto e non vi sarà in mezzo alcun corpo che non sia tagliato, che la divisione avvenga fino <al livello dei> punti, ciò che è impossibile.

<sup>24</sup> Sono stampati in corsivo i punti in cui viene modificato il testo costituito da H.-S.<sup>1</sup> e H.-S.<sup>2</sup>.

## 2. V 9[5], 12

Questo breve capitolo è stato per più motivi oggetto di un lavoro critico-ermeneutico piuttosto intenso. Riportiamo di seguito il testo stabilito da H.-S.<sup>2</sup>

12. Εἰ δὲ ἀνθρώπου ἐκεῖ καὶ λογικοῦ ἐκεῖ καὶ τεχνικοῦ καὶ αἱ τέχναι νοῦ γεννήματα οὔσαι, χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου. ἐπισκεπτέον δὲ περὶ ἀνθρώπου, εἰ καὶ ὁ  
 5 καθέκαστα· τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω· οἷον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἶδει θετέον ἀνθρώπου, ὡσπερ ζώου διαφοραὶ εἰσιν· ἦκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὕλης τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ τοιάνδε. καὶ  
 10 χρωμάτων διαφορὰς τὰς μὲν ἐν λόγῳ οὔσας, τὰς δὲ καὶ ὕλην καὶ τόπον διάφορον ὄντα ποιεῖν.

Il testo di H.-S.<sup>2</sup> è così tradotto da Armstrong:<sup>25</sup>

But if the Form of man is there, and of rational and artistic man, and the arts which are products of Intellect, then one must say that the Forms of universals are there, not of Socrates, but of man. But we must enquire about man whether the form of the individual is there; there is individuality, because the same <individual feature> is different in different people: for instance, because one man has a snub nose and the other an aquiline nose, one must assume aquilinity and snubness to be specific differences in the form of man, just as there are different species of animal; but one must also assume that the fact that one man has one kind of aquiline nose and one another comes from the matter. And some differences of colour are contained in the formative principle but others are produced by matter and by different places of abode.

Alcune note.

2 νοῦ γεννήματα. Il testo è considerato dubbio da Harder:<sup>26</sup> lo studioso nota che in I 6[1], 9.37 la stessa espressione è riferita alle idee e che se lo stesso fosse stato vero anche per le arti “so brauchte es nicht die viele Mühe, sie in die obere Welt zu bringen”. Harder ipotizza così una corruzione di un originario *ανου* = ἀνθρώπου. Nessuno ha accettato quest'intervento: γέννημα in Plotino rimanda per lo più a una discendenza da principi elevati quali appunto il νοῦς,<sup>27</sup> mentre non indica mai una provenienza sensibile; inoltre, nel cap. 11 del trattato è stato mostrato come la capacità artistica di trarre dalle simmetrie individuali una simmetria valida per una classe di viventi non possa in alcun modo prescindere da un'attività intellettuale; è infine solo attraverso il λόγος che è possibile avvalersi dei prodotti artistici per

<sup>25</sup> Cf. Plotinus, *Enneads V 1-9*, Engl. transl. by A.H. Armstrong, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge MA - London 1984.

<sup>26</sup> Cf. *Plotins Schriften*, ed. R. Harder, Band I. *Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge* (Band Ia: *Text und Übersetzung*. Band Ib: *Anmerkungen*), Meiner, Hamburg 1956, p. 436.

<sup>27</sup> Ad es. il λόγος ἐ νοῦ γέννημα in Plot., III 5[50], 9.20 e V 1[10], 7.42.

elevarsi fino all'intelligibile. Anche le *τέχνη* si trovano così in qualche modo sospese tra terra e cielo, tra una dimensione intelligibile da cui traggono i loro principi e l'elemento materiale di cui necessitano per gli oggetti che sono chiamate a produrre.<sup>28</sup>

ὁ καθέκαστα. H.-S.<sup>2</sup> modificano H.-S.<sup>1</sup> e accolgono una proposta di Blumenthal,<sup>29</sup> che corregge il trådito ὁ in ὁ. L'intervento, accolto da M. Vorwerk<sup>30</sup> e rifiutato da A. Schniewind,<sup>31</sup> non è necessario, in quanto per spiegare il maschile è facile sottintendere ἄνθρωπος.<sup>32</sup>

ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω. A causa di difficoltà inerenti al senso del periodo, Cilento e Harder espungono μὴ; l'intervento, già proposto da Müller,<sup>33</sup> è accolto da H.-S.<sup>1</sup>, viene mantenuto in H.-S.<sup>2</sup>, ma è rifiutato sia da Vorwerk che da Schniewind.

Le diverse traduzioni riflettono nel modo seguente l'espunzione di μὴ: Cilento: "e c'è questa 'individualità', per il fatto che la stessa identità umana ha dei suoi tratti che sono diversi da uomo a uomo"; Harder: "Es gibt diese Einzelheiten in der Ideenwelt, weil ja dieselbe Einzelheit beim einen Menschen so beim andern anders ist"; Fronterotta:<sup>34</sup> "L'individualité consiste en ce que le même trait est différent dans chacun des hommes"; Ninci:<sup>35</sup> "l'individuale [è lassù], perché la stessa cosa è diversa per soggetti diversi"; Armstrong modificato da C. D'Ancona:<sup>36</sup> "'individual' means that the same [feature] is different in different people".

Il testo trådito viene invece reso nel modo seguente da Vorwerk: "Das Individuelle ist dort, weil nicht dasselbe bei jedem anders ist"; così da Schniewind: "'individualité' ne signifie pas que le même trait est autre dans autrui".<sup>37</sup>

A prima vista, l'espunzione sembra inevitabile. Il senso della frase priva di negazione appare inoppugnabile. Ma si tratterebbe di un errore generatosi in fase prearchetipica e, soprattutto, in un punto in cui l'inserzione di una negazione risulta poco comprensibile: il testo privo di μὴ non può creare infatti difficoltà, in quanto propone una definizione assolutamente piana di individuale (si può parlare di elemento individuale quando un medesimo tratto è presente in forma diversa in diversi individui). In queste condizioni, una lettura che, fornendo un senso accettabile, cerchi di conservare il testo trådito, è senz'altro da preferire.

L'impressione è che A. Schniewind, seguendo qui Armstrong, non sia lontana dal vero nel mantenere a testo la negazione e nell'intendere τὸ δὲ καθέκαστον come "un énoncé métalinguistique expliquant comme il faut comprendre le καθέκαστα qui précédait"; ὅτι introduce un'esplicativa

<sup>28</sup> Vorwerk appoggia inoltre la genuinità del testo trådito su un parallelo platonico, *Leg.* 890 D 7, in cui νόμος e τέχνη sono presentati come νοῦ ... γεννήματα.

<sup>29</sup> Cf. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, Nijhoff, The Hague 1971, p. 121, n. 23.

<sup>30</sup> *Plotins Schrift "Über den Geist, die Ideen und das Seiende"*, *Enneade V 9[5]*, ed. M. Vorwerk, Saur, München - Leipzig 2001.

<sup>31</sup> Plotin, *Traité 5 [V.9]*, introd., trad., comm. et notes par A. Schniewind, Les Éditions du Cerf, Paris 2007.

<sup>32</sup> Per un'espressione molto simile cf. Plot., *V 7[18]*, 1. 7 οὐκέτι ὁ καθέκαστα οὔτος κάκεῖ.

<sup>33</sup> Cf. *Plotini Enneades, antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini*, ed. H.F. Müller, II, Weidmann, Berlin 1880.

<sup>34</sup> Cf. Plotin, *Traité 5*, présentés, traduits et annotés par L. Brisson - F. Fronterotta - J. Laurent - L. Lavaud - A. Petit - J.-F. Pradeau (*Traité 5*, présenté, traduit et annoté par F. Fronterotta, p. 183-227), Flammarion, Paris 2002.

<sup>35</sup> Cf. Plotino, *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta Enneade*, introd., trad. e comm. di M. Ninci, BUR, Milano 2000 (interessanti notazioni sul passo a p. 580-2, n. 66-7).

<sup>36</sup> Cf. C. D'Ancona, "To Bring Back the Divine in us to the divine in the All. *Vita Plotini 2*, 26-27 once again", in Th. Kobusch - M. Erler (ed.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur der spätantiken Denkens*, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, Saur, München - Leipzig 2002, p. 517-65, in part. p. 552-4 (e p. 553 n. 71).

<sup>37</sup> La traduzione di A. Schniewind non sembra però del tutto corretta, in quanto corrisponde piuttosto a μὴ ὅτι τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω (e non a ὅτι μὴ κτλ.).



definitoria (intendiamo ‘individuale’ nel senso che etc.);<sup>38</sup> τὸ αὐτὸ (*idem*) va forzatamente inteso, anche secondo Vorwerk, come soggetto di ἄλλο ἄλλω [ἐστὶ]. οἷον sembra introdurre un’esemplificazione legata alla definizione precedente.

La linea del ragionamento qui condotto può essere riassunta in questo modo: posto che tra gli intelligibili ci sia la forma dell’uomo con i suoi *propria*, cosa ne è dell’uomo considerato in tutte le particolarità che ne fanno un individuo? Alcuni di tali tratti individualizzanti vanno riportati alla forma (tra questi l’aver il naso aquilino o camuso); la presenza di altri tratti va invece riportata all’istanziamento sensibile del principio formale (avere il naso aquilino fatto in un modo che è proprio solo dell’individuo che ha il naso fatto, appunto, in questo modo); sono questi ultimi i tratti individuali che pertengono alla materia e che vanno quindi esclusi dagli intelligibili.

Si può mantenere il testo dei mss. e intervenire sulla punteggiatura inserendo una virgola dopo ἄλλω, al fine di legare più strettamente l’esemplificazione introdotta da οἷον alla frase che la precede:

τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι μὴ τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω, οἷον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός· γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἴδει θετέον ἀνθρώπου, ὥσπερ ζώου διαφοραὶ εἰσιν, ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὕλης τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ τοιάνδε. (V 9[5], 12.5-9)

È possibile tradurre il testo così costituito in questo modo:

Ma se là è <la forma> dell’uomo, là <saranno> anche <le forme dell’uomo> razionale e artista, e le arti, generate dall’intelletto. Occorre però affermare che vi sono anche le forme degli universali, non di Socrate, ma dell’uomo. Ma riguardo all’uomo si deve indagare se <vi è> anche l’individuo considerato nei suoi tratti particolari: e ‘individuale’ <è qui> non il medesimo tratto che si presenta in modo differente da individuo a individuo, come, ad esempio, se uno ha il naso camuso, un altro aquilino; l’essere camuso e aquilino sono differenze da porre nella forma di uomo, così come differenze esistono all’interno di una specie animale, mentre proviene anche dalla materia il fatto che uno abbia il naso aquilino fatto in un modo, un altro in un altro. E anche le differenze di colore, alcune risiedono nel principio formale, altre invece sono un prodotto della materia e della localizzazione, che è diversa.

L’individuale di cui tratta qui Plotino è qualcosa di strettamente legato al singolo, qualcosa che muta nel passaggio da un individuo all’altro. Non si tratta qui della differenza tra un naso camuso e uno aquilino, perché l’essere camuso del naso, così come l’essere aquilino, possono essere riportati alla forma e avere quindi cittadinanza tra gli universali. Ciò di cui si tratta è il modo in cui l’essere camuso del naso (un universale, cioè) si istanzia sensibilmente nella materia producendo il naso camuso di Socrate, un naso che quindi partecipa dell’essere camuso ma in un modo assolutamente individuale che è *proprium* soltanto del naso di Socrate. Si tratta di un’individualità che trae origine dalla materia, e che quindi non può aver posto tra gli universali. Si tratta insomma del naso camuso di Socrate, non di un naso genericamente camuso. E del naso camuso di Socrate non può esservi forma ideale.

<sup>38</sup> Al contrario, Harder, Armstrong, Ninci e Vorwerk intendono ὅτι come causale.

*Nota su partecipazione e atto d'essere  
nel neoplatonismo:  
l'anonimo Commento al Parmenide*

Riccardo Chiaradonna

*Abstract*

The anonymous commentator on Plato's *Parmenides* provides a sophisticated interpretation of Plat., *Parm.* 142 B 5-6, in which he aims to show that the One-Being can (under certain conditions) be thought to participate in the first One above Being (Anonym., *In Parm.*, XI-XII). In doing so, the commentator sets out two different explanations of the verb μετέχειν. The first explanation is closely reminiscent of the Peripatetic doctrine of essential predication, whereas the second one may contain an adaptation of the Stoic *lektón* (a theory which Longinus, Porphyry's first master, significantly linked to the theory of Ideas).

“Il y a là un moment historique capital: découvrant pour elle-même la pure activité d'être, la philosophie était sur le point de s'engager dans des voies nouvelles”.<sup>1</sup> Queste parole di Pierre Hadot sono familiari agli specialisti di metafisica neoplatonica e si riferiscono a un ben noto passo dell'anonimo *Commento al Parmenide*, conservato in un palinsesto di Torino, andato distrutto nell'incendio della Biblioteca universitaria del 1904 e attribuito da Hadot a Porfirio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. P. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, *Revue de théologie et de philosophie* 2 (1973), p. 101-13, rist. in Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999 (L'Âne d'or), p. 71-88, p. 85.

<sup>2</sup> Il problema dell'attribuzione dell'anonimo *Commento al Parmenide* è tra i più dibattuti nella storiografia sul neoplatonismo. Come è noto, Pierre Hadot ha proposto di assegnare il commento a Porfirio, sulla base di una serie imponente di argomenti tanto filologici quanto dottrinali: si veda P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, *Études Augustiniennes*, Paris 1968. Gli argomenti di Hadot non sono tuttavia tutti di uguale forza (si veda *infra* p. 93-4) e, dopo di lui, altri interpreti hanno mantenuto un atteggiamento più prudente, difendendo comunque l'attribuzione a un platonico posteriore a Plotino, ma senza pervenire alla sua identificazione e suggerendo la possibilità che si trattasse di un filosofo posteriore a Porfirio. Questa linea storiografica si trova molto chiaramente sviluppata da A. Linguiti, “Commentarium in Platonis *Parmenidem*”, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, III, *Commentari*, Olschki, Firenze 1995, p. 63-202, il quale fornisce anche un dettagliato bilancio del dibattito precedente. Sicuramente, optare per l'attribuzione a Porfirio o a un autore posteriore ha notevoli conseguenze circa l'interpretazione del neoplatonismo post-plotiniano e, in particolare, circa la posizione di Porfirio all'interno di esso. D'altra parte, la differenza tra queste due correnti interpretative è tutto sommato limitata se paragonata alla terza ipotesi sulla cronologia dell'Anonimo, avanzata da G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's "Parmenides"*, Haupt, Bern - Stuttgart - Wien 1999, secondo il quale il commento sarebbe opera di un platonico anteriore a Plotino e vicino a Numenio. Questa ipotesi imporrebbe di retrodatare al medioplatonismo alcune posizioni che sono usualmente ritenute peculiari del platonismo dopo Plotino, ad esempio l'uso degli *Oracoli caldaici* come fonte filosofica e l'esegesi metafisica del *Parmenide* che riconduce alle prime due ipotesi sull'uno, discusse nella seconda parte del dialogo, la distinzione tra il primo Uno superiore all'Essere e l'Uno-Ente (cf. Plot., V 1 [10], 8.23-27). L'ipotesi di Bechtle è stata ripresa e sviluppata da vari specialisti e il dibattito si è arricchito con la discussione dei paralleli tra l'Anonimo e alcuni testi gnostici di Nag Hammadi: anche in questo caso, si è supposto che la presenza di simili paralleli imporrebbe di datare al dibattito anteriore a Plotino delle acquisizioni dottrinali generalmente considerate proprie del neoplatonismo. Per una panoramica di questi dibattiti, si vedano ora i contributi raccolti in J. Turner - K. Corrigan (ed.), *Plato's "Parmenides" and its Heritage*, I-II, Brill, Leiden 2010. Va detto che, poco dopo la pubblicazione del suo studio, la datazione proposta da Bechtle fu criticata con argomenti cogenti, di tipo sia storico-dottrinale sia lessicale: si vedano i lavori

È opportuno, innanzi tutto, citare le linee a cui allude Hadot:

(...) "Ὅρα δὲ μὴ καὶ ἀνιτισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος (...)

Bada, però, che Platone non stia anche parlando per enigmi, dato che l'Uno al di sopra dell'essenza e dell'Ente non è Ente né essenza né attività; agisce, piuttosto, ed è lui stesso l'agire puro, cosicché è anche l'Essere stesso anteriore all'Ente (XII, 22-27).<sup>3</sup>

di M. Zambon, recensione a G. Bechtle, *The Anonymous Commentary* (Bern - Stuttgart - Wien 1999), *Elenchos* 20 (1999), p. 194-202 e A. Linguiti, "Sulla datazione del Commento al *Parmenide* di Bobbio: Un'analisi lessicale", in M. Barbanti - F. Romano (ed.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Cuecm, Catania 2002, p. 307-22 (cf. anche M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, p. 40). Non mi pare che gli argomenti di Zambon e Linguiti abbiano ricevuto una risposta dai sostenitori dell'ipotesi di Bechtle. Anche per quanto riguarda i paralleli con gli scritti gnostici di Nag Hammadi, la prudenza è d'obbligo e molto convincente appare l'ipotesi secondo cui gli scritti pervenuti a noi sarebbero redazioni post-porfiriane che integrano termini e dottrine neoplatonici: da qui la presenza di paralleli. Tra i molti contributi esistenti, mi limito a segnalare R. Majercik, "Porphyry and Gnosticism", *Classical Quarterly* 55 (2005), p. 277-92. Un bilancio aggiornato (con un cauto orientamento a favore dell'ipotesi di Hadot) è adesso fornito da M. Chase, "Commentaires à Platon et à Aristote", in "Porphyre", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (= *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2012, V b, p. 1349-76. Per la datazione posteriore a Plotino si è espresso recentemente anche L. Brisson, "The Reception of the *Parmenides* before Proclus", in Turner - Corrigan, *Plato's "Parmenides" and Its Heritage*, II, p. 49-63. Nel presente studio non considererò gli argomenti forniti da Bechtle e dagli altri difensori della datazione pre-plotiniana. Mi limito a notare che nei loro contributi si trovano spesso (insieme ad alcune osservazioni interessanti) indubbe forzature e una certa confusione. Un esempio può chiarire questa situazione. K. Corrigan è tra i più influenti sostenitori della datazione pre-plotiniana (si veda in particolare K. Corrigan, "Platonism and Gnosticism: The Anonymous Commentary on the *Parmenides*: Middle or Neoplatonic?", in R. Majercik - J. Turner, *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000, p. 141-77). È interessante analizzare due tra i suoi argomenti. (1) Il *Commento al Parmenide* non può essere posteriore a Plotino perché l'Anonimo afferma che Dio "non resta mai nell'ignoranza delle cose future e ha conosciuto quelle del passato" (IV, 32-34, trad. Linguiti). Sarebbe impossibile esprimersi così per un discepolo di Plotino, dopo la critica del modello antropomorfo e temporale di causalità fornita in V 8[31], 7 e VI 7[38], 1-13 (cf. Corrigan, "Platonism and Gnosticism", p. 153-4). Tuttavia, in queste linee l'Anonimo specifica che la conoscenza delle cose future e di quelle passate non appartiene a Dio *in quanto tale*, ma solo in quanto lo si caratterizza (inadeguatamente) prendendo come punto di partenza le *nostre* affezioni. In sé stesso, il principio è assolutamente semplice. Non c'è dunque (*pace* Corrigan) nessuna reale contraddizione tra queste linee e la dottrina di Plotino. (2) L'Anonimo ritiene che il secondo Uno partecipi del primo Uno (cf. XII, 22-35, discusso nel presente contributo). Questa tesi sarebbe in contrasto con la posizione attribuita a Porfirio da Siriano e da Proclo, in accordo alla quale solo i sensibili (*μόνα τὰ αἰσθητά*), e non gli intelligibili (*τὰ νοητά*), partecipano delle Idee (*τῶν ἰδεῶν*: Syr., *In Metaph.*, p. 119.13 Kroll (*CAG* VI 1); *τῶν ὄντως ὄντων*: Procl., *In Tim.*, p. 33.31-33 Diehl). Anche in questo caso, la conclusione di Corrigan è infondata. L'Anonimo non sta affatto dicendo che il secondo Uno partecipa delle Idee, ma per spiegare una frase controversa di Platone, propone prudentemente di considerare il primo Uno come l'*analogo* di un'Idée, l'Idée dell'Ente (XII, 32-33: *ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος*), della quale il secondo Uno parteciperebbe. Secondo Corrigan, però, (cf. Corrigan, "Platonism and Gnosticism", p. 165), "the Second One receives being *from the idea of being which is the First One*, which is to say that participation in the First One is simultaneously participation in the generative idea of intellect which is the first moment of intellect's own being; and this is *surely* to make the equivalent claim that determinate being or beings participate in the highest object of their own vision, i.e., the ideas *qua* unified in the Good" (corsivi miei). A parte ogni altra considerazione, l'uso di "surely" per suggerire conclusioni così fantasiose (e confuse) è indicativo del modo di argomentare di questi interpreti.

<sup>3</sup> Il testo e la traduzione dell'Anonimo citati in questo contributo sono quelli forniti da Linguiti nell'edizione menzionata *supra*, nota 2.

Questo il contesto del passo. Nel frammento 5 (XI-XII) dell'Anonimo di Torino, si prende in esame l'uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, ossia l'uno che “partecipa” dell'*ousia*.<sup>4</sup> Seguendo la lettura del *Parmenide* elaborata da Plotino (cf. Plot., V 1[10], 8), l'Anonimo identifica l'uno della seconda ipotesi, l'“uno che è”, con il secondo principio della gerarchia metafisica. Da qui un problema: il secondo Uno è il primo Ente e non si potrebbe dunque dire, a rigore, che partecipi dell'*ousia* (XI, 2: οὐ μετέχον τῆς οὐσίας); tuttavia, secondo Platone esso partecipa dell'*ousia*: come spiegare quest'affermazione? L'Anonimo propone due ipotesi complementari. La prima (che discuteremo più avanti) interpreta il verbo μετέχειν in senso ‘orizzontale’, volto cioè a chiarire il rapporto di Uno ed Ente sul piano del secondo principio. La seconda spiegazione, invece, interpreta la partecipazione nel tradizionale senso platonico ‘verticale’: l'Uno parteciperebbe dell'*ousia* come di un'Idea che gli è superiore.<sup>5</sup> Secondo l'Anonimo, Platone starebbe parlando in modo enigmatico quando accorda l'*ousia* al primo Uno: dire che il secondo Uno “partecipa” dell'*ousia* significa che è derivato dal Primo e, in questo senso, partecipa di esso. L'*ousia* del Primo va però intesa in modo del tutto peculiare ed è ben diversa da quello dell'Uno-Ente: è in questo contesto che l'Anonimo, secondo Hadot, descriverebbe il primo Uno come una pura attività d'essere. Vale riportare ancora le parole di Hadot: “C'est ainsi que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale la notion d'un être infinitif, distinct de l'être participé ou des substantifs désignant la substance ou l'essentialité”.<sup>6</sup>

Condotto dall'esegesi di un passo controverso del *Parmenide*, dunque, l'Anonimo introdurrebbe per la prima volta nella storia della filosofia la teoria del primo principio come atto d'essere (“attività senza soggetto”). Tuttavia, secondo Hadot questa conquista filosofica rimane incompiuta. Poche linee dopo, infatti, le formulazioni dell'Anonimo sono molto più convenzionali e la pura attività d'essere è ipostatizzata, essendo paragonata a una “Idea dell'Ente” (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). La nuova prospettiva metafisica sarebbe dunque aperta e, nell'arco di pochissime linee, subito richiusa: “Mais presque aussitôt cette activité d'être, sans sujet, a été hypostasiée, elle a été conçue comme une Idée et finalement, obscurément, comme un Étant *sui generis*”.<sup>7</sup> Anche se più volte criticate e in parte abbandonate dagli studi più recenti, le analisi di Hadot sull'*In Parmenidem* restano fondamentali. Si può discutere sulla plausibilità dell'attribuzione a Porfirio, ma anche coloro che hanno messo in dubbio questa conclusione riconoscono il loro debito verso Hadot per quanto riguarda le discussioni di singoli passi e molti aspetti della sua ricostruzione storico-filosofica. Tuttavia, proprio sulla dottrina del primo principio come essere infinitivo le osservazioni di Hadot appaiono suscettibili di qualche approfondimento.

In *Porphyre et Victorinus* questa tesi è designata come la dottrina “più strana” del *Commento* e la ricerca di paralleli si è rivelata particolarmente difficile.<sup>8</sup> Tra quelle proposte finora, l'analogia più convincente rimane quella con il trattato VI 8[39] di Plotino.<sup>9</sup> Esattamente come accade nel *Commento al Parmenide*, in questo scritto Plotino propone prima una trattazione dell'Uno conforme alla più rigorosa teologia negativa (cf. VI 8[39], 8), per poi fornirne una problematica (agli occhi stessi di Plotino) descrizione positiva all'interno della quale la *hypostasis* dell'Uno è identificata con

<sup>4</sup> Cf. Plat., *Parm.* 142 B 5-6: “Ὅρα δὴ ἐξ ἀρχῆς. ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; L'espressione μετέχειν τῆς οὐσίας è richiamata dall'Anonimo in XI, 3-4; 6; 9-10 e XII, 7-10.

<sup>5</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130.

<sup>6</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 77.

<sup>7</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 85.

<sup>8</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 112.

<sup>9</sup> Cf. Hadot, “L'être et l'étant dans le Néoplatonisme”, p. 79.

la sua attività (ἐνέργεια). In questo contesto, Plotino afferma esplicitamente che l'attività dell'Uno è superiore rispetto all'essenza: "Se, dunque, l'attività è cosa più perfetta dell'essenza (τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας), e il Primo è perfettissimo, il Primo sarà attività (VI 8[39], 20.9-15)".<sup>10</sup> In modo del tutto analogo, in quello che resta dell'anonimo *Commento al Parmenide* si ha una discussione del primo Uno conforme alla più rigorosa teologia negativa (cf. I, 3-4: ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου ...), alla quale fa seguito (nella sezione qui considerata) una trattazione in cui esso è molto cautamente caratterizzato in modo positivo.

L'analogia tra il trattato VI 8[39] e il *Commento al Parmenide* non è però solo strutturale, giacché la concezione plotiniana del Primo come "attività" è apparsa particolarmente affine alla dottrina dell'*In Parmenidem*. In questo caso, credo tuttavia che debbano essere sottolineate alcune differenze. Plotino, come si è appena visto, afferma che l'*energeia* è più perfetta dell'*ousia* e dunque il primo principio, pur non essendo *ousia*, può in qualche modo essere determinato positivamente come "attività": questa è, per così dire, la sua peculiare forma di realtà (ὑπόστασις).<sup>11</sup> L'Anonimo, invece, nel passo considerato presenta tanto l'*on/ousia* quanto l'*energeia* come aspetti costitutivi del secondo Uno, i quali non vanno dunque attribuiti al primo principio (XII, 24-25: ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια). Il Primo è invece caratterizzato da uno stato infinitivo di *on / ousia* ed *energeia*, uno stato corrispondente all'*einai* e all'*energein*. L'antitesi, in breve, non è posta tra l'essenza e l'attività, ma tra l'essenza e l'attività da un lato, e l'essere e l'agire dall'altro. In un certo senso, la tesi dell'Anonimo è più convenzionale di quella prudentemente espressa in VI 8[39], giacché egli pone *energeia* ed *on/ousia* come aspetti propri del mondo intelligibile, negando che siano presenti nel primo principio: è questa, d'altronde, la dottrina difesa quasi sempre anche da Plotino. A parte alcune eccezioni (come VI 8[39]) "essenza" e "attività" sono infatti qualificazioni del tutto usuali che Plotino assegna al mondo noetico, fondandosi evidentemente su Platone e Aristotele. Ciò che è peculiare dell'Anonimo è invece la tesi della preesistenza di attività ed essenza nel Primo sotto forma puramente infinitiva.

A mia conoscenza, non è stato finora richiamato un parallelo che potrebbe forse fare un po' di luce su questo testo enigmatico. Seneca (*Ep.* 117.11-13) informa che vi era un'importante differenza tra la dottrina della predicazione dei Peripatetici e quella degli Stoici.<sup>12</sup> Mentre i Peripatetici non ponevano nessuna differenza tra la qualità 'sapienza' e il predicato 'essere sapiente' (di conseguenza, la predicazione era spiegata da loro come l'inerenza di una qualità in una sostanza), gli Stoici, seguendo

<sup>10</sup> Vi è sull'argomento un'ampia letteratura. Per un'equilibrata valutazione complessiva, si veda L. Lavaud, *Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*, in Plotin, *Traité 38-41*, trad. sous la direction de L. Brisson - J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2007, p. 173-326. Con validi argomenti, Lavaud contesta che la discussione positiva dell'Uno in VI 8 [39] costituisca una effettiva rottura con la teologia negativa usuale in Plotino e anticipi temi della riflessione successiva (in particolare della teologia cristiana). Come è noto, in VI 8[39] Plotino usa la formula *ὄν* per indicare che le determinazioni applicate all'Uno non gli si attribuiscono affatto in senso proprio, ma solo per estensione e con piena coscienza del loro carattere fondamentalmente inadeguato (si veda in proposito T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1979, p. 155-60). Quest'uso trova un evidente parallelo nell'impiego, da parte dell'Anonimo, di *ὄσπερ* a XII, 32 per specificare che il Primo è *come* un'Idea dell'Ente.

<sup>11</sup> Contrariamente alla maggior parte degli interpreti, non credo che *ὑπόστασις* in VI 8[39] vada tradotto con 'esistenza'. L'ipotesi (sostenuta da Corrigan e Gerson) secondo cui in questo trattato Plotino svilupperebbe la distinzione tra essenza ed esistenza non mi sembra fondata. Per maggiori dettagli, cf. R. Chiaradonna, "Neoplatonismo e atto d'essere: a margine dell'interpretazione di Cornelio Fabro", in A. Acerbi (ed.), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012, p. 123-38.

<sup>12</sup> Cf. A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge U. P., Cambridge 1987, p. 196; II, Cambridge U. P., Cambridge 1987, p. 198 (L.-S. 33E); B. Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford U. P., Oxford 2007, p. 288-305.

gli “antichi dialettici” separavano nettamente lo statuto ontologico dei due *items*. Essi consideravano infatti la qualità ‘sapienza’ come un corpo, mentre identificavano il predicato ‘essere sapiente’ con un incorporeo. È questo predicato incorporeo che, per gli Stoici, coincide con il ‘dicibile’ (λεκτόν). In aggiunta a Socrate e alla sapienza, che sono entrambi dei corpi, gli Stoici pongono dunque predicati come ‘essere sapiente’ o ‘avere la sapienza’ il cui statuto ontologico è del tutto diverso. Ad esempio, con i sensi si percepisce Catone che cammina: si tratta evidentemente di un corpo. Tuttavia, se si afferma ‘Catone cammina’, ciò che viene detto non è un corpo, ma qualcosa che è enunciato rispetto al corpo, ed è a sua volta un incorporeo: “quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum” (*Ep.* 117.13 = L.-S. 33E). Non è qui possibile soffermarsi sulla dottrina stoica del *lektón*, la cui ricostruzione pone numerosi problemi ancora aperti. Basterà notare che, come sostenuto da Michael Frede, questa dottrina formula l’esistenza di una distinzione metafisica tra, da un lato, oggetti corporei come Socrate o la sua qualità ‘sapienza’ e, dall’altro, entità di tipo proposizionale, come ‘l’essere sapiente di Socrate’.<sup>13</sup> Seneca esprime questa distinzione affermando che “aliud est sapientia, aliud sapere” (*Ep.* 117.12).

A me sembra che vi sia un parallelo tra il modo in cui l’Anonimo distingue l’*einai* e l’*energeia* in forma infinitiva rispetto all’*on / ousia* e all’*energeia* e il modo in cui gli Stoici distinguono predicati incorporei come ‘essere sapiente’ rispetto alla corrispondente qualità corporea ‘sapienza’. In entrambi i casi si ha una distinzione tra *items* di stato metafisico diverso e questa distinzione è associata all’uso da una parte della forma infinitiva, dall’altra della forma sostantivata. È importante fare chiarezza su questo punto, perché la dottrina dell’Anonimo è spesso parafrasata in modo impreciso (anche, a dire il vero, a causa dell’influente esegesi di Hadot). Non è vero che l’Anonimo pone l’attività d’essere prima dell’ente ‘oggettivato’. Per quanto suggestiva possa essere una simile ipotesi, nell’Anonimo non c’è traccia di questa posizione e non si ha dunque, a mio avviso, alcun precorrimiento della concezione del principio come atto d’essere (meno che mai della differenza ontologica heideggeriana). L’Anonimo procede in modo diverso: pone due aspetti caratterizzanti della sostanza intelligibile (l’*on/ousia* e l’*energeia*) e ritiene che essi in qualche modo preesistano nel Primo Principio (come puro essere e puro agire: αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν e αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Inoltre stabilisce che la forma infinitiva è, rispetto alla forma sostantivata, l’analogo di un’Idea rispetto alla forma che ne partecipa. C’è dunque un essere prima dell’essenza e un agire prima dell’attività; rispetto al loro stato superiore e preesistente, essenza e attività hanno uno statuto analogo (ma ovviamente non identico, perché il primo principio non è un’Idea) a quello di forme partecipate rispetto all’Idea corrispondente:

(...) ὥστε διττὸν τὸ εἶ-  
 ναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ {ὄ-  
 ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἑνὸς  
 τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰ-  
 δέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγο-  
 νεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ’αὐτοῦ ἐπιφερόμε-  
 νον εἶναι· ὡς εἰ νοήσεως λευκὸν εἶν(αι) (...)

(...) cosicché duplice è l’essere: uno preesiste all’Ente, l’altro è quello prodotto dall’Uno che è al di sopra, che è l’Essere in senso assoluto e, per così dire, Idea dell’Ente, per partecipazione al quale è venuto ad esistere un altro Uno, al quale è collegato l’essere conferito da quello. È come se tu pensassi l’essere bianco (...) (XII, 29-35).

<sup>13</sup> Fondamentale M. Frede, “The Stoic notion of a *lektón*”, in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge U. P., Cambridge 1994, p. 108-28, specialmente p. 114-5 sull’*Epistola* 117.

Il testo si interrompe bruscamente, ma il quadro è comunque relativamente chiaro. Non c'è, è opportuno ripeterlo, nessuna contraddizione tra la tesi secondo cui il primo principio è essere ed agire, e la tesi secondo cui l'essere assoluto è analogo a un'Idea dell'Ente intelligibile. L'Anonimo d'altronde si preoccupa di chiarire che questo schema va applicato in modo qualificato: il primo principio non è un'Idea rispetto al secondo Uno, ma è *come* un'Idea (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). Se l'analogia deve in qualche modo funzionare, si deve comunque presupporre che 'essere/ente' ed 'agire/attività' siano caratteri o proprietà generalissimi che si trovano in due condizioni diverse: in forma infinitiva, nella misura in cui preesistono nel primo Uno, e in forma sostantivata, in quanto sono caratteri proprio dell'Uno-Ente intelligibile. Purtroppo, possiamo solo immaginare come l'Anonimo usasse l'esempio dell'essere-bianco per illustrare questa situazione, ma la semplice menzione della qualità 'bianco' sembra particolarmente interessante. Forse l'Anonimo distingueva l'«essere bianco» nel suo stato infinitivo dalla qualità 'bianco' di un corpo: in questo caso, il parallelo con la dottrina stoica sarebbe effettivamente molto notevole.<sup>14</sup> In ogni caso, la scelta di questo esempio suggerisce che la distinzione tra i due stati di 'essere/ente' e 'agire/attività' era concepita dall'Anonimo come la distinzione tra due stati di un predicato o di una proprietà. In un simile contesto, non si ha nessuna prefigurazione né dell'*esse existentiae* né dell'atto d'essere: piuttosto, la tesi dell'Anonimo è conforme alla generale concezione antica dell'essere, secondo cui 'essere' è un predicato e l'esistenza non emerge come una nozione a sé stante, diversa ed eterogenea rispetto all'essere 'così e così'.<sup>15</sup> Predicare l'essenza o l'attività rispetto al secondo Intelletto ha, da questo punto di vista, una struttura analoga al predicare il bianco di un oggetto fisico; in tutti e due i casi (è possibile supporre) una proprietà è attribuita a un soggetto e, in entrambi i casi, si può porre uno stato infinitivo della proprietà che viene predicata.

Va comunque notato che l'analogia con lo stoicismo è parziale e aperta a obiezioni. In particolare, secondo gli Stoici i predicati incorporei hanno una condizione ontologica subordinata a quella dei corpi e sono identificati con effetti di cause corporee (ad esempio il coltello, che è un corpo, è considerato causa per la carne del predicato incorporeo 'essere tagliato': cf. Clem. Alex., *Strom.*, VIII, 9, 30. 1-3 = *SVF*, II, 349 = L.-S. 55D). La dottrina dell'Anonimo è diversa, perché lo stato infinitivo è considerato come anteriore e preesistente rispetto a quello sostantivato: il rapporto è infatti paragonato a quello che sussiste tra un'Idea e ciò che partecipa di essa. Anche se il vocabolario della causalità non è esplicitamente presente in queste linee, è evidente che lo stato infinitivo, in un simile contesto, è proprio della causa, non di ciò che dipende da essa. E, da un punto di vista più generale, tutta la metafisica dell'Anonimo è ovviamente quanto più lontana possibile dal corporalismo stoico. Detto questo, altre considerazioni invitano a non escludere del tutto la presenza di una matrice stoica o stoicizzante nella dottrina dell'Anonimo. In primo luogo, non si tratterebbe di un caso isolato, poiché l'Anonimo allude anche altrove a dottrine stoiche, in particolare quella della rappresentazione catalettica (cf. II, 16-17 e X, 11-16, dove gli Stoici, οἱ (...) ἀπὸ τῆς Στοῦας, sono

<sup>14</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 107 n. 4 (seguito da Linguisti, "Commentarium", p. 193) rinviene invece nella menzione dell'«essere bianco» un parallelo con Plot., VI 3[44], 6.10-32, dove si distingue da un lato τὸ ἀπλῶς εἶναι καὶ ἀπλῶς ὄν, dall'altro τὸ λευκὸν εἶναι, specificando: τὸ μὲν πρότως ὄν, τὸ δὲ κατὰ μετᾴληψιν καὶ δευτέρως. Il parallelo è effettivamente notevole, anche se l'allusione troncata dell'Anonimo impedisce di arrivare a conclusioni certe.

<sup>15</sup> Questa tesi è stata difesa in numerosi fondamentali contributi da Ch. Kahn: cf. in particolare, Ch. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), p. 323-34, rist. in Id., *Essays on Being*, Clarendon Press, Oxford 2009, p. 62-74. Si veda anche la discussione di C. D'Ancona, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia graeco-arabica* 1 (2011), p. 23-45. Per una lettura della concezione dell'essere nell'Anonimo diversa rispetto a quella presentata qui, cf. ad es. D. Bradshaw, "Neoplatonic Origins of the Act of Being", *Review of Metaphysics* 53 (1999), p. 383-401.

esplicitamente menzionati). Sappiamo d'altronde che teorie proprie della logica e della fisica stoiche erano adattate e incorporate dagli autori platonici tardo-antichi, spesso alterandole profondamente ma mantenendone comunque anche alcuni aspetti caratterizzanti. Il caso sicuramente più famoso riguarda la concezione del *logos* e della provvidenza, che i Neoplatonici (Plotino in particolare) assimilano nella loro fisica privandoli di ogni connotazione corporalistica.<sup>16</sup> Non è l'unico esempio: sappiamo che Porfirio inglobava la dottrina stoica della qualità nella sua interpretazione delle *Categorie* di Aristotele, di fatto equiparando lo statuto della sostanza individuale aristotelica a quello dell'*ἰδίως ποιόν* stoico (*apud* Simpl., *In Cat.*, p. 48.1-15 Kalbfleisch (CAG VIII) = 55F. Smith). Questa tesi è alla base della celebre concezione porfiriana dell'individuo come "fascio di proprietà" (*ἄθροισμα ἰδιοτήτων*: Porph., *Isag.*, p. 7.19-24 Busse).<sup>17</sup>

Proprio in riferimento all'anonimo *Commento al Parmenide*, Hadot ha proposto di individuare alcuni interessanti esempi di trasposizione metafisica dello stoicismo: ciò accadrebbe in relazione alla dottrina della mescolanza (a cui l'Anonimo farebbe riferimento nell'illustrare la struttura del secondo Uno in *In Parm.*, XI, 7 ss.) e nell'uso del termine *ὑπαρξίς* (XIV, 6, 15, 17, 18, 23, 25). Simili elementi stoicizzanti militerebbero, a detta di Hadot, a favore dell'attribuzione del commento a Porfirio, giacché la trasposizione metafisica di schemi desunti dalla fisica stoica (in particolare la classificazione dei tipi di mescolanza) sarebbe un aspetto tipico della filosofia porfiriana.<sup>18</sup> Purtroppo, però, gli esempi di Hadot non sono molto convincenti e gli interpreti hanno avuto buon gioco a criticare le sue conclusioni. Malgrado l'uso di *παράθεσις* a XI, 18 non c'è nessun motivo di supporre che l'Anonimo faccia allusione alla dottrina stoica della mescolanza; se mai (come vedremo tra poco) l'Anonimo in quel passo applica alla concezione del secondo Intelletto tesi sulla sostanza e la predicazione essenziale tipiche della tradizione peripatetica (un elemento, questo, che potrebbe a sua volta suggerire l'attribuzione a Porfirio, ma per ragioni diverse da quelle supposte da Hadot).<sup>19</sup> Quanto a *hyparxis*, il discorso è più complesso. Il termine compare nel *Commento al Parmenide* in riferimento al secondo principio, come primo elemento di una triade che comprende, oltre a *ὑπαρξίς*, *ζωή* e *νόησις* (XIV, 15 ss.). Il dibattito sulla presenza di questa triade nell'Anonimo, che trova numerosi paralleli tanto tra i Neoplatonici quanto in testi gnostici, è molto ampio e non può essere ripercorso qui.<sup>20</sup> Hadot suggerisce che per l'Anonimo la *hyparxis* coincida con l'essere infinitivo del primo principio, e che in questo uso si debba vedere una trasposizione metafisica dello *ὑπαρχειν* stoico. Crisippo, infatti, usava il verbo *ὑφεστάναι* per indicare la mera sussistenza degli incorporei, designando invece con *ὑπαρχειν* l'esistenza effettiva di un incorporeo in riferimento a un corpo, ad esempio l'esistenza del tempo presente, oppure quella di un predicato in quanto effettivamente appartenente a un soggetto corporeo (cf. Stob., *Anth.*, I, p. 106.5-23 Wachsmuth = *SVF*, II, p. 509 = L.-S. 51B).<sup>21</sup> Secondo Hadot, "chez Porphyre, le prédicat stoïcien redevient un prédicat platonicien, c'est-à-dire l'Idée à laquelle participent les substances ou les sujets. L'*ὑπαρξίς* devient alors le

<sup>16</sup> La questione è stata più volte fatta oggetto di studio: per un bilancio sintetico, cf. R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analoga. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 118-9.

<sup>17</sup> Cf. R. Chiaradonna, "La teoria dell'individuo in Porfirio e l'*ἰδίως ποιόν* stoico", *Elenchos* 21 (2000), p. 303-31.

<sup>18</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109-10; p. 130-1; p. 488-90. Sul rapporto tra Porfirio e lo stoicismo, Hadot dipende da H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, Beck, München 1959, p. 160.

<sup>19</sup> Cf. Linguiti, "Commentarium", p. 180-1; J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 317.

<sup>20</sup> Si veda il chiaro bilancio in Linguiti, "Commentarium", p. 188-91; più recentemente, R. Majercik, "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 265-96.

<sup>21</sup> La distinzione è stata fatta oggetto di numerosi studi; si veda in particolare M. Schofield, "The Retrenchable Present", in J. Barnes - M. Mignucci (ed.), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 329-74, in partic. p. 349-58.



principe transcendant, la préexistence, à partir de laquelle se constitue la substance, qui n'a plus alors qu'une réalité dérivée".<sup>22</sup> Per quanto ingegnosa e suggestiva, questa ipotesi è piuttosto poco fondata. In primo luogo, l'Anonimo non identifica esplicitamente lo *einai* infinitivo del primo principio con la *hyparxis*. In riferimento all'essere infinitivo del Primo, egli afferma che "preesiste all'Ente (προϋπάρχει τοῦ ὄντος)" (XII, 30), ma questo non porta una conferma decisiva alla tesi di Hadot. È vero che, secondo Damascio, Porfirio identificava l'Uno con il Padre della triade intelligibile (ossia la sequenza Padre = *hyparxis*-Potenza-Intelletto che i Neoplatonici ricavano dagli *Oracoli caldaici*).<sup>23</sup> L'equiparazione, proposta da Hadot e accettata da altri dopo di lui, tra *hyparxis* ed *einai* infinitivo riesce ad accordare pienamente il testo dell'Anonimo con le testimonianze più tarde su Porfirio. È possibile che le cose stiano effettivamente così, ma il quadro delle fonti è così oscuro che la prudenza deve essere massima. In ogni caso, la presenza di *hyparxis/hyparchein* è talmente diffusa nella letteratura filosofica post-ellenistica e tardo-antica (e in contesti niente affatto riconducibili alla dottrina stoica degli incorporei) da sconsigliare decisamente di interpretare questi termini come precisi segnali di influsso stoico.<sup>24</sup> Inoltre, sebbene Mario Vittorino renda *hyparxis* con *existentia*, contrapponendo questa nozione a quella di *substantia* (*Adv. Ar.*, I, 30, 18; *Cand. Epist. ad Mar. Vict.*, I, 2, 18-22), è poco plausibile che *hyparxis* fosse usato per indicare l'atto d'essere o la pura esistenza in opposizione all'essere oggettivato. Le varie attestazioni di *hyparxis* (tra cui quella sicuramente riconducibile a Porfirio *apud* Simpl., *In Cat.*, p. 30.5-15 Kalbfleisch = 51F. Smith) suggeriscono una diversa traduzione, ossia quella di 'realtà', un concetto più generale rispetto a *ousia* e probabilmente meno connotato dal punto di vista filosofico (si veda ad esempio Galen., *PHP*, VII, 1, 23-24 = V, 593 Kühn = *CMG* V, 4, 1, 2. 432-434 De Lacy), ma molto difficilmente assimilabile a quello di 'esistenza' o 'atto d'essere' (lo stesso sembra valere per *existentia* in Mario Vittorino).<sup>25</sup>

Come emerge da questo breve bilancio, non è impossibile che una dottrina stoica sia presente nell'Anonimo in forma adattata, ma rimane comunque necessario procedere con grande cautela. A difesa dell'ipotesi qui sostenuta possono essere avanzate due considerazioni. In primo luogo, la distinzione tra predicati di tipo infinitivo e qualità sostantivate è assai meno generica dell'uso di un termine come *hyparxis* o di un verbo come *hyparchein*. Si tratta di una tesi caratterizzante della concezione stoica del *lektón* e, in effetti, quello con l'*Epistola* 117 rimane, salvo errore da parte mia, il parallelo più preciso che si può richiamare per la dottrina dell'Anonimo. Fatto molto interessante, l'accostamento tra la dottrina degli intelligibili e il *lektón* stoico è inoltre ben attestato nella tradizione platonica. Siriano, infatti, riferisce che Longino considerava lo statuto delle Idee rispetto al *Nous* come analogo a quello dei *lektá* stoici: le Idee, pertanto, sarebbero esterne all'Intelletto ed esisterebbero in modo subordinato sopravvenendo a esso (τῶ νῶ παρυφίσταται: Syr., *In Metaph.*, p. 105.25-28 Kroll = fr. 61 Männlein-Robert = fr. 18 Brisson-Patillon; cf. Sext. Emp., *M.*, VIII, 11-12 = *S/F*, II, 166

<sup>22</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 489.

<sup>23</sup> Cf. Dam., *Princ.*, § 43, I, p. 86.12-17 Ruelle = II 1, 11-13 Combès - Westerink (367F. Smith). Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 96-8 e la chiara messa a punto in Linguisti, "Commentarium", p. 82 e p. 186-7, con ulteriore bibliografia. In generale, su questi temi, si vedano gli studi raccolti in F. Romano - D.P. Taormina (ed.), *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*, Olschki, Firenze 1994 e, più recentemente, J. Dillon, "What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle", in G. Karamanolis - A. Sheppard (ed.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, London 2007, p. 51-9.

<sup>24</sup> Si veda in proposito ciò che molto opportunamente osserva M. Burnyeat, "Apology 30b2-4: Socrates, Money, and the Grammar of Γίγνεσθαι", *The Journal of Hellenic Studies* 123 (2003), p. 1-25, in part. p. 21.

<sup>25</sup> In questo paragrafo sintetizzo ciò che cerco di dimostrare in Chiaradonna, "Neoplatonismo e atto d'essere" (cf. *supra* nota 11). Su Porph. 51F. Smith si legga ora M. Chase, "La subsistence néoplatonicienne. De Porphyre à Théodore de Raithu", *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* 7/8 (2009/2010), p. 37-52.

= L.-S. 33B: τῆ ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοία).<sup>26</sup> Come è noto, Porfirio era stato allievo di Longino e ne difendeva la dottrina degli intelligibili quando arrivò presso la scuola di Plotino; fu solo in seguito a un serrato dibattito – di cui Porfirio dà conto nella *Vita di Plotino* – che egli arrivò ad aderire alla tesi plotiniana secondo cui gli intelligibili sono interni al *Nous*.<sup>27</sup>

Se quello che è stato argomentato qui è corretto, l'Anonimo concepisce lo statuto di essere e agire nel Primo principio in modo analogo a quello di *lektá*, mentre le forme sostantivate ne rappresentano la condizione partecipata nella seconda ipostasi. Proprio sulla base di questa considerazione, l'Anonimo prudentemente afferma che il Primo è come un'Idea dell'Ente. È possibile collegare questa argomentazione con la dottrina di Longino?<sup>28</sup> In parte no: per quel poco che sappiamo, Longino si rifaceva al *lektón* stoico per illustrare la relazione tra le Idee e l'Intelletto, non la relazione tra le Idee e le qualità che partecipano di esse (cosa che accade invece nell'Anonimo). D'altra parte, il parallelo rimane, malgrado tutto, notevole. Anche se la certezza è impossibile da ottenere, è per lo meno possibile immaginare un quadro simile. Ammettiamo che l'attribuzione del *Commento* a Porfirio, proposta da Hadot, sia corretta. Porfirio svilupperebbe la distinzione tra il primo e il secondo Uno in modo sostanzialmente conforme alla metafisica di Plotino. Tuttavia, per dare conto dell'affermazione platonica secondo cui l'Uno-Ente “partecipa dell'*ousia*”, Porfirio sarebbe costretto a individuare uno stato dell'*ousia* preesistente a quello intelligibile, uno stato proprio dello stesso primo principio e di cui il secondo parteciperebbe. Per fare questo, egli impiegherebbe, in un contesto metafisico largamente influenzato da Plotino, la dottrina stoica del *lektón*, già usata dal suo primo maestro Longino in rapporto al mondo intelligibile, e a Porfirio certamente ben nota. Così facendo, Porfirio distinguerebbe uno stato infinitivo delle proprietà che costituiscono il mondo intelligibile (*ousia, energeia*), e lo attribuirebbe allo stesso primo principio, specificando prudentemente che in tal modo il Primo è in qualche modo paragonabile a un'Idea di ciò che è. In breve: il contesto è plotiniano (distinzione metafisica tra primo Uno e Uno-Ente in rapporto alle prime due ipotesi della seconda parte del *Parmenide*), ma Porfirio darebbe maggiore accento alla trattazione positiva del primo principio, usando e adattando a questo proposito una dottrina stoica già impiegata dal suo primo maestro Longino a proposito delle Idee. Naturalmente, niente di tutto questo è sicuro; ma una simile ipotesi è almeno possibile.

Come si è già accennato, quella appena presentata è la seconda esegesi proposta dall'Anonimo in rapporto all'affermazione platonica secondo cui l'Uno-Ente “partecipa dell'*ousia*”. La prima spiegazione, fornita dall'Anonimo a XI, 6 ss., si basa invece su un significato del verbo *μετέχειν* ‘orizzontale’, volto a chiarire in quale rapporto si trovano Uno ed essere all'interno del secondo principio; un significato, dunque, diverso da quello per cui, se  $x$  è  $F$ , lo è in quanto partecipa di una idea  $\Phi$  posta su un livello metafisico *superiore*. Secondo Hadot, l'uso ‘orizzontale’ di *μετέχειν* in queste linee sarebbe desunto principalmente dal *Sofista*, dove Platone usa ‘partecipare’ in rapporto

<sup>26</sup> Per maggiori dettagli, cf. I. Männlein-Robert, *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München - Leipzig 2001, p. 541-7.

<sup>27</sup> Cf. Porph., *V. Plot.*, 18.9-20; 20.91-104. Su tutto questo è fondamentale l'articolo di M. Frede, “La teoria de las ideas de Longino”, *Methexis* 3 (1990), p. 85-98; si veda anche M. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”, *Acme* 53 (2000), p. 38-73, in partic. p. 53 ss.

<sup>28</sup> Due passi del *Commento al Parmenide* di Damascio (§ 306, III, p. 75.1-18; § 452, IV, p. 125.1-14 Combès - Westerink) informano sull'interpretazione di questo dialogo fornita da Longino. Si veda in proposito L. Brisson, “The Reception of the *Parmenides* before Proclus”, p.50-4, il quale dimostra in modo convincente che Longino interpretava la seconda parte del *Parmenide* come un esercizio dialettico riguardante l'essere intelligibile (non vi è traccia in Longino della distinzione tra primo e secondo Uno). Sarebbe suggestivo pensare che l'Anonimo si confrontasse, nel passo considerato qui, proprio con l'esegesi concorrente di Longino e riferisse al primo Uno quei caratteri che Longino riferiva agli intelligibili. Purtroppo, però, si tratta di un'ipotesi del tutto impossibile da confermare.

alla comunione dei generi supremi o alla partecipazione reciproca delle Idee (cf. Plat., *Soph.* 256 A).<sup>29</sup> L'ipotesi è certamente plausibile, ma il contesto dell'argomento, nel quale sono usati concetti di derivazione peripatetica, si adatta forse meglio a un'altra spiegazione. I commentatori neoplatonici conoscono e usano anche il significato logico del verbo *μετέχειν*, desunto da Aristotele (*Top.* IV 1, 121 a 11-13), secondo cui se A partecipa di B, ciò vuol dire che B si predica di A e A ammette la definizione di B. L'*Isagoge* di Porfirio contiene ben dieci occorrenze di *μετέχειν* e derivati, termini che Porfirio usa nel significato per cui qualcosa 'è partecipato' da qualcos'altro in quanto si predica di esso.<sup>30</sup> È in accordo a questo senso di *μετέχειν*, sembrerebbe, che l'Anonimo, nella sua prima spiegazione, propone di interpretare la partecipazione del secondo Uno all'*ousia*. La soluzione si basa sull'uso di nozioni desunte dalla dottrina peripatetica della predicazione essenziale e molto ben attestate in Porfirio:

(...) ἐπεὶ δὲ  
τὸ ἐν ὑποβαλὼν μετέχειν αὐτὸ οὐσίας  
φησὶν, δεῖ γινώσκειν ὡς, ἐπειδὴ οὐδὲ  
τὸ ἐν ἐστὶν τὸ ἀκραιφνές, συνηλλοίωται  
δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ εἶναι ἰδιότητος, διὰ τοῦτο με-  
τέχειν οὐσίας φησὶν· ὡς εἴ τις ἐν τῷ ἐξη-  
γητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ λαβὼν τὸ  
ζῷον μετέχειν αὐτὸ ἔφασκε λογικοῦ  
καίτοι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνὸς ὄντος ζῴ-  
ου λογικοῦ καὶ τοῦ τε ζῴου συνηλλοιω-  
μένου <τῷ λογικῷ> καὶ τοῦ λογικοῦ τῷ ζῴῳ. οὕτως  
γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τὸ τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλ-  
λοίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν  
παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον  
μὲν τὸ ἐν, ὡς συμβεβηκὸς δὲ τὸ εἶναι (...)

(...) Ma dato che, dopo aver presupposto l'Uno, sostiene che esso partecipa dell'essenza, bisogna sapere che, poiché neppure l'Uno è quello puro, la proprietà dell'essere si altera insieme a lui, e per questo sostiene che esso partecipa dell'essenza. È come se qualcuno, avendo incluso 'animale' nella definizione esplicativa di 'uomo', dicesse che esso partecipa del 'razionale' – benché l'uomo sia animale razionale in quanto entità unitaria –, alterandosi l'animale insieme al razionale e il razionale insieme all'animale. È così anche in questo caso: l'Uno si altera insieme all'essenza e l'essenza insieme all'Uno, e non si verifica una giustapposizione di Uno e di Ente – altrimenti l'Uno sarebbe soggetto e l'essere accidente (...) (XI, 5-19).

La struttura del secondo Uno è analizzata dall'Anonimo in accordo alla dottrina peripatetica della definizione: 'Uno' (in questo caso, non il primo Uno, ma l'Uno del secondo principio) vi ha la posizione di un genere, mentre, 'la proprietà di essere' ha la posizione della differenza specifica. Secondo l'Anonimo, dunque, 'Ente' non si aggiunge a 'Uno' come un accidente si aggiunge al soggetto sostanziale indipendente (ossia per semplice giustapposizione, *παράθεσις*), ma come una differenza (ad esempio 'razionale') si predica del genere ('animale') determinandolo e dando luogo a una definizione (quella di

<sup>29</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130.

<sup>30</sup> Cf. Porph., *Isag.*, p. 17.6; p. 18.11-13; p. 19.4-6; p. 20.14-15; *μέθεξις*, p. 17.8; *μετοχή*, p. 21.15; p. 22.10 Busse. Si veda l'eccellente analisi di Barnes, *Porphyry*, p. 138.

‘uomo’ come ‘animale razionale’) che implica l’alterazione di entrambi i componenti i quali, alterandosi insieme, generano qualcosa di unitario (in questo senso, si può ammettere che di ‘animale’ siano predicati sia il nome sia la definizione di ‘razionale’: ‘animale’, infatti, è considerato nella misura in cui entra nella definizione unitaria di ‘uomo’ ed è per così dire coordinato a essa). Come si è appena notato, questa relazione è distinta, in accordo alla dottrina peripatetica ben presente in Porfirio, da quella di un accidente (συμβεβηχός) rispetto al suo soggetto sostanziale (ὑποκείμενον) indipendente da esso.<sup>31</sup> Affinché svolga una funzione analoga a quella di una differenza, l’essere è dunque assimilato a una proprietà. Si tratta, per riprendere la terminologia porfiriana (*In Cat.*, p. 95.19 Busse), della “qualità essenziale” (ποιότης οὐσιώδης) che determina il secondo Uno: l’Anonimo la designa come ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης (*In Parm.*, XI, 8).<sup>32</sup> Come suggerisce Hadot, l’espressione ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης può essere tradotta con “la propriété qu’est l’être”, dove il genitivo τοῦ εἶναι definisce che tipo di proprietà è quella di cui si tratta (diverso il caso dell’espressione ιδιότης ὑποστάσεως di *In Parm.*, XI, 20, dove si ha un genitivo di appartenenza e l’espressione significa ‘carattere proprio all’ipostasi’). Su questo punto, c’è perfetta coincidenza tra la prima e la seconda soluzione dell’Anonimo: in entrambi i casi, ‘essere’ è considerato alla stregua di una proprietà o di un predicato generalissimo: niente a che spartire, dunque, né con l’*esse existentiae* né con l’*actus essendi*. Nella prima soluzione, però, la proprietà ‘essere’ è considerata come una differenza specifica che si predica del genere Uno (il quale dunque ‘partecipa’ di essa nel senso logico di ‘partecipare’) dando luogo a una definizione unitaria (Uno-Ente). Nella seconda soluzione, l’Anonimo individua due stati delle proprietà costitutive del secondo principio: uno infinitivo, che preesiste nel Primo e di cui il Secondo si può dire ‘partecipare’ nel senso platonico del termine, e uno sostantivato, che caratterizza il secondo Uno.

Letto in questo modo, il frammento 5 del *Commento al Parmenide* perde forse un po’ del suo fascino: non si ha nessuna anticipazione di intuizioni metafisiche che solo i secoli successivi avrebbero sviluppato. Il testo non sembra neanche risalire a una mente geniale e particolarmente creativa, ma a un autore raffinato, provvisto di eccellente tecnica filosofica. Per dare conto di un passo controverso di Platone alla luce della dottrina plotiniana dei principi (distinzione tra Uno e Uno-Ente), l’Anonimo discute due sensi di ‘partecipazione’ in base a cui si può affermare che l’Uno-Ente ‘partecipa dell’*ousia*’. La spiegazione del primo senso si basa sull’applicazione della dottrina peripatetica della predicazione essenziale e della differenza specifica. La spiegazione del secondo senso potrebbe basarsi su un ingegnoso adattamento della dottrina stoica della predicazione e del *lektón*. Nel primo caso l’Anonimo si riallaccia alla tradizione esegetica delle *Categorie*; nel secondo potrebbe riallacciarsi alla metafisica platonica stoicizzante di Longino. Che l’Anonimo sia Porfirio non può essere provato con sicurezza. Tuttavia, mi preme richiamare un’osservazione di Alain Segonds, il quale una volta ebbe a dire che, se non fosse di Porfirio, il *Commento al Parmenide* dovrebbe essere “d’un clone de Porphyre”: perché allora moltiplicare le ipotesi? Le analisi qui proposte sembrano confermare questa valutazione generale.

<sup>31</sup> Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109 e p. 130, fa opportunamente riferimento a Porph., *Isag.*, p. 12.25 Busse (rapporto tra ὑποκείμενον e συμβεβηχός); *In Cat.*, p. 95.22 Busse (dottrina delle ‘qualità essenziali’ costitutive dei loro soggetti); *Isag.*, p. 8.21 (il parallelo forse più interessante: Porfirio afferma che le differenze, ad esempio ‘razionale’, rendono altro il genere a cui si aggiungono, ad esempio ‘animale’). Cf. Barnes, *Porphyry*, p. 222-5; p. 317 e in partic. p. 350-56 (“Additional Note (L): Differences and Qualities”). Significativamente, in Porph., *In Cat.*, p. 95.17-20 Busse, Porfirio riferisce esplicitamente ad Aristotele la dottrina della differenza e della ‘qualità essenziale’.

<sup>32</sup> Il termine ιδιότης, *grosso modo* traducibile con ‘carattere proprio’ (‘proper feature’, come interpreta Barnes), ha numerosi paralleli negli scritti superstiti di Porfirio, ad esempio nell’*Isagoge* dove ricorre nella formulazione della celebre dottrina dell’individuo come “fascio di caratteri propri” (ἄθροισμα ιδιοτήτων: Porph., *Isag.*, p. 7.22 Busse). Cf. le precisazioni di Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 99-101, n. 4; e Barnes, *Porphyry*, p. 150-4.



# La struttura del De Anima di Giamblico

Lucrezia Iris Martone \*

## Abstract

Iamblichus' philosophic positions are increasingly studied nowadays, after having been clouded by his religious claims in favour of 'theurgy'. The *De Anima* proves to be crucial in order to evaluate his philosophy. However, this work is only fragmentarily recorded, in the order given by Stobaeus. This article advances a new tentative order of the fragments, different from Festugière's one, that is endorsed in the 2002 edition by Finamore and Dillon.

Ho avuto la fortuna e il privilegio di incontrare Alain-Philippe Segonds, qualche anno fa, nel suo studio a Parigi, dove mi accolse con la sua straordinaria umanità e la sua toccante umiltà. La passione per la ricerca, la generosità nel fornire i suoi geniali suggerimenti, la fiducia che riponeva nei giovani facevano di lui un vero maestro. Ci ha lasciato un dono inestimabile: il suo esempio.

## 1. La considerazione di Giamblico nella tarda antichità

Giamblico gode di un'alta considerazione nella tarda antichità. Eunapio si sofferma sulle pratiche magiche e sulla speciale relazione che Giamblico aveva con gli dèi; la sua fama continuò a espandersi anche dopo la sua morte e, almeno in Oriente, oscurò persino quella di Plotino e Porfirio.<sup>1</sup> Ma, come ha fatto notare Larsen, la reputazione che Giamblico ha nell'antichità rivela un interesse a lui rivolto come filosofo e come esegeta, piuttosto che come mago e teurgo.<sup>2</sup> Giuliano ce ne fornisce la testimonianza: aveva studiato con zelo l'opera di tale "maestro veramente divino", "il primo dopo Pitagora e Platone"; pertanto, con un'interessante distinzione, si dichiara pazzo di Giamblico *in filosofia* e del suo omonimo – ossia Giuliano il teurgo, autore degli *Oracoli caldaici* – in teosofia.<sup>3</sup>

---

\* Vorrei esprimere la mia gratitudine a Concetta Luna che ha riletto e migliorato questo articolo.

<sup>1</sup> Le fonti principali sulla vita di Giamblico sono la *Suda* e l'opera di Eunapio di Sardi (ca. 345-420), *Vite dei filosofi e dei sofisti*, anche se da entrambe emergono pochi dati certi. Cf. *Suidae Lexicon*, s.v. Ἰάμβλιχος, vol. II, p. 603.22-24 Adler; Eun., *Vitae Soph.*, V, 1, p. 10.17-17.7 Giangrande. Sulla testimonianza di Eunapio, cf. R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Cairns, Leeds 1990, p. 43-48. Apporta elementi nuovi e decisivi lo studio di Richard Goulet in questo stesso volume.

<sup>2</sup> B.D. Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus 1972, p. 29.

<sup>3</sup> Cf. Iulian., *Epist.* 12, t. I/2, p. 19.7-14 Bidez [= *Epist.* 2 Wright, t. III, p. 4]: Πρίσχω. Ἰκετεύω σε, μὴ διαθρυλλείτωσαν οἱ Θεοδώρειοι καὶ τὰς σὰς ἀκοὰς ὅτι ἄρα φιλότιμος ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος (...) καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχος ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηται, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους, κατὰ τὸν Ἀπολλόδορον, μὴθὲν εἶναι πρὸς τούτους ("Ti prego, non lasciare che i seguaci di Teodoro stordiscano anche le tue orecchie ripetendo che Giamblico, il maestro davvero divino e il primo dopo Pitagora e Platone, fosse un ambizioso; [...] io stesso sono pazzo di Giamblico in filosofia e del mio omonimo in teosofia e, per dirla alla maniera di Apollodoro [scil. il discepolo di Socrate in Plat., *Symp.* 173 D], credo che gli altri non siano nessuno rispetto a loro"; dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie). Cf. anche Iulian., *Or.* XI Εἰς τὸν βασιλεῖα Ἡλίων, t. II/2, 34.150 d, p. 128 Lacombrade: ... Ἰάμβλιχος, παρ' οὐπὲρ καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλάβομεν ("... Giamblico, al quale io devo, oltre a tutto quanto il resto, anche questi piccoli dettagli"); *ibid.*, 44.157 c-d, p. 137 Lacombrade: Τελειωτέρους δὲ εἰ βούλει περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μυστικωτέρους

Egli parla invece con un certo disprezzo dell'opera e dell'uomo di Tiro, cioè Porfirio, e non lo ritiene nemmeno degno di essere consultato.<sup>4</sup> In una tradizione piú tarda viene citato un oracolo della Pizia, che riflette con chiarezza quanto fossero diversamente considerati i due filosofi, e quanto alta fosse l'opinione che i tardi neoplatonici continuavano ad avere di Giamblico: ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῦνιξ – Porfirio, il fenicio, è un uomo di grande cultura, Giamblico, il siriano, è un pensatore ispirato dagli dèi.<sup>5</sup> Ἐνθους lo chiama anche Marino.<sup>6</sup>

I filosofi dell'ultima scuola di Atene raramente si rifanno a Porfirio, pur essendo alquanto impressionati dalla sua erudizione. Preferiscono le alte considerazioni del divino Giamblico, il filosofo che “vola in alto (μετεωροπολεῖ)”,<sup>7</sup> a un livello inaccessibile per la gente comune. Ὁ μέγας, ὁ φιλόσοφος, ὁ μετὰ Πλωτῖνον φιλόσοφος, ὁ μετὰ τὸν Πορφύριον ἐξηγητῆς dice Proclo di Giamblico nel suo *Commento al Timeo*, e qui θεῖος è impiegato continuamente in riferimento a lui.<sup>8</sup> A volte Proclo lo chiama persino θεϊότατος,<sup>9</sup> mentre Aristotele era per lui soltanto δαιμόνιος.<sup>10</sup> Dörrie ha spiegato che l'epiteto θεῖος indica il privilegio di chi ha un rapporto intimo con gli dèi, allo stesso modo del sacerdote cristiano che amministra i sacramenti grazie alla sua consacrazione.<sup>11</sup>

---

λόγοις ἐπιστῆσαι, <ἐντυχὼν τοῖς> παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένοις Ἰαμβλίχου περὶ τῶν αὐτῶν τούτων συγγράμμασι τὸ τέλος ἐκεῖσε τῆς ἀνθρωπίνης εὐρήσεις σοφίας. Δοίη δὲ ὁ μέγας Ἥλιος μηθὲν ἔλαττόν με τὰ περὶ αὐτοῦ γνῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ δὲ τοὺς μανθάνειν ἀξιούς. Ἔως δὲ μοι τοῦτο δίδωσιν ὁ θεός, κοινῇ θεραπεύωμεν τὸν τῷ θεῷ φίλον Ἰαμβλίχον, ὅθεν δὴ καὶ νῦν ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντα διεληλύθαμεν (“Se vuoi, su questi stessi temi, rivolgere l'attenzione a dei discorsi piú completi e piú ispirati, leggendo le opere che il divino Giamblico ha dedicato a questi stessi argomenti, tu troverai in lui la perfezione della saggezza umana. Possa il grande Helios darmi una conoscenza non meno perfetta della sua e io possa insegnarla a tutti pubblicamente, e in privato solo a quelli degni di impararla. Finché il dio non mi concederà ciò, rendiamo un pubblico omaggio a Giamblico caro al dio, al quale risalgono ancora oggi, piccola parte di un debito immenso, i pensieri qui esposti”).

<sup>4</sup> Cf. Iulian., *Or.* VIII ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΤΩΝ ΘΕΩΝ, 3.161c, t. II/1, p. 106 Rochefort: ἀκούω μὲν ἔγωγε καὶ Πορφύριω τινὰ πεφιλοσοφῆσθαι περὶ αὐτῶν· οὐ μὴν οἶδά γε, οὐ γὰρ ἐνέτυχον, εἰ καὶ συνενεχθῆναι που συμβαίη τῷ λόγῳ (“... vengo a sapere che anche Porfirio ha dedicato alcune opere filosofiche a questi temi: ma io non so, perché non le ho lette, se in qualche modo si trovano in accordo con il mio discorso”).

<sup>5</sup> Cf. David, *In Isag.*, p. 92.2-7 Busse; Aen. Gaz., *Teophr.*, p. 11.11-13 Colonna: Ἐπιγενομένοι δὲ Πορφύριός τε καὶ Ἰαμβλίχος, ὁ μὲν πολυμαθῆς, ὁ δὲ ἐνθους γενομένος (“Vissuti dopo e Porfirio e Giamblico, l'uno molto dotto, l'altro divinamente ispirato”, trad. Colonna, p. 76).

<sup>6</sup> Marin., *Proclus*, § 26.20-23 Saffrey - Segonds: ἐπὶ τὰς ἀροτάτας τῶν ἀρετῶν ὡς πρὸς ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀνέδραμεν, ἃς ὁ ἐνθους Ἰαμβλίχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσε (“e si elevò fino alle virtù piú alte accessibili all'anima umana, quelle che Giamblico, l'ispirato dagli dei, ha chiamato in modo mirabile teurgiche”).

<sup>7</sup> Procl., *In Tim.*, II, p. 240.4-5 Diehl: ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰαμβλίχος ἄνω που μετεωροπολεῖ καὶ τὰ φανῆ μεριμᾷ (“Il divino Giamblico vola in alto e si preoccupa con sollecitudine delle cose invisibili”). Cf. Olymp., *In Phaed.*, 10 § 1, 13-15, p. 139 Westerink: καὶ οὐ καθάπερ Ἰαμβλίχος οἶεται, ἕκαστον λόγον δεικνύναι τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς. ταῦτα γὰρ ἐνθουσιῶν ὡς κατὰ περιωπὴν φησιν, ὅτιος ἐκείνου θυμός', οὐ μὴν τῇ λέξει ταῦτα οἰκεῖα (“e non è come pensa Giamblico, che ogni argomento dimostri l'immortalità dell'anima. Infatti egli afferma ciò guardando dall'alto, essendo preso da entusiasmo, 'tale è il suo ardore', ma questa interpretazione non si adatta al contesto”); ps.-Simpl., *In De An.*, p. 313.6-7 Hayduck (*CAG XI*): ἀλλ'οὐ δήπου ἐναντία φθέργεσθαι τῷ Ἰαμβλίχῳ τολμήσομεν, συμφωνήσομεν δὲ κατὰ δύναμιν (“ma non oseremo certo parlare in modo contrario a Giamblico, anzi accorderemo il piú possibile la nostra voce alla sua”).

<sup>8</sup> Cf. ὁ μέγας, Procl., *In Tim.*, I, p. 87.6 Diehl; II, p. 142.27; III, p. 266.26; ὁ φιλόσοφος, I, p. 117.19; II, p. 105.15-16; III, p. 31.2; ὁ μετὰ Πλωτῖνον φιλόσοφος, I, p. 277.11; ὁ μετὰ τὸν Πορφύριον ἐξηγητῆς, I, p. 171.23; per ὁ θεῖος, cf. II, p. 36.25.

<sup>9</sup> Procl., *In Tim.*, I, p. 77.24 Diehl.

<sup>10</sup> Cf. ad es. Procl., *In Tim.*, I, p. 295.28 Diehl; II, p. 194.26-27; p. 296.3; *In Remp.*, II, p. 122.25 Kroll; p. 360.4 ss. Westerink nella sua edizione dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, p. 45, n. 1, con riferimento alla linea 1 del testo, afferma che l'epiteto elogiativo δαιμόνιος, traducibile con 'geniale' in quanto indica qualcuno che possiede il carattere di un genio, e cioè di un *daimon*, serve in questo passo, e in altri testi, a sminuire il valore di Aristotele in rapporto a quello di Platone, ma anche a quello di Giamblico, entrambi qualificati come 'divini' (θεῖοι). Cf. anche la nota di Saffrey - Westerink a Procl., *Theol. Plat.*, I, p. 141, n. 5.

<sup>11</sup> Cf. B.D. Larsen - F. Brunner - H. Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève 1975, p. 99.

L'appellativo *θεῖος* è regolarmente attribuito a Giamblico anche da Giuliano,<sup>12</sup> da Siriano,<sup>13</sup> da Simplicio,<sup>14</sup> persino dal cristiano Filopono,<sup>15</sup> e da molti altri autori, tanto che, come osserva Fowden, fra i neoplatonici costituiva un uso convenzionale riferirsi a lui con tale appellativo o con quello di “ispirato dagli dèi (ἔνθους)”.<sup>16</sup> Come osserva I. Hadot, l'appellativo ‘divino’ non deve essere inteso in un senso debole: esso si può spiegare sulla base della dottrina neoplatonica dei quattro gradi di virtù, elaborata da Porfirio a partire da Plotino. L'uomo che possiede le virtù catartiche viene chiamato *δαμνόνιος* e colui che possiede le virtù teoretiche *θεῖος*: nel primo caso la disposizione dell'anima razionale umana raggiunge il livello delle anime demoniche e nel secondo raggiunge il livello delle anime divine. Si può inoltre individuare un secondo significato in questo epiteto. Giamblico ritiene che i grandi filosofi, come Pitagora per esempio, siano stati mandati agli uomini dagli dèi per comunicare quelle verità che essi hanno potuto conoscere prima che le loro anime scendessero nel mondo del divenire, quando erano al cospetto degli dèi stessi, e che loro, a differenza di tutti gli altri, non hanno dimenticato. L'epiteto *θεῖος* dunque potrebbe possedere questo profondo significato.<sup>17</sup>

Giamblico è detto anche *μέγας*,<sup>18</sup> *θαυμαστός*.<sup>19</sup> Siriano afferma che un'esposizione esatta del problema delle Idee si trova in Plotino e in Giamblico, elogiato tra l'altro per la sua precisione.<sup>20</sup> Nella biografia di Isidoro, scritta da Damascio e conservataci da Fozio, si trovano numerosi elementi che documentano l'alta considerazione riservata a Giamblico: Isidoro gli rende onori divini<sup>21</sup> e si

<sup>12</sup> Cf. *supra* nota 3.

<sup>13</sup> Syr., *In Metaph.*, p. 103.6-7 Kroll (*CAG VI 1*): *καὶ ταῦς τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου περὶ αὐτῶν τούτων πραγματεῖαις* (“e ai trattati del divino Giamblico su questi stessi temi”).

<sup>14</sup> Simpl., *In Phys.*, p. 639.22-23 Diels (*CAG IX*): *τὸ δὲ αὐτὸ δεῖξω τὸν θεὸν Ἰάμβλιχον μαρτυρόμενον* (“mostre-rò che il divino Giamblico attesta la stessa cosa”); p. 642.17-18: *καὶ ὑπὸ τοῦ Θεοφράστου καὶ τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου μαρτυρόμενον* (“che è attestato da Teofrasto e dal divino Giamblico”); Simpl., *In Cat.*, p. 2.9-10 Kalbfleisch (*CAG VIII*): *μετὰ τούτων δὲ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος πολύστιχον καὶ αὐτὸς πραγματεῖαν εἰς τοῦτο τὸ βιβλίον κατεβάλετο* (“dopo di lui, il divino Giamblico ha prodotto anche lui un trattato su questo libro”).

<sup>15</sup> Philop., *In An. Pr.*, p. 26.4-5 Wallies (*CAG XIII 2*): *οἱ δὲ γε ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν φασιν, ὡς ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος* (“dicono gli interpreti più acuti, come il divino Giamblico”).

<sup>16</sup> G. Fowden, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), p. 33-59, p. 36. Sull'appellativo “θεῖος” in generale, cf. O. Weinreich, “Antikes Gottmenschentum”, *Neue Jahrbuch für Wissenschaft* 6 (1926), p. 633-51; L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, Höfels, Wien 1935; G.A. Paterson, *The 'Divine Man' in Hellenistic Popular Religion*, Diss., Drew University, Madison NY 1983.

<sup>17</sup> Cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I: Introduction, Première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch), Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990, p. 5-6 e n. 16; D.J. O' Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Appendix I. *The Excerpts from Iamblichus' On Pythagoreanism V-VII in Psellus*, Clarendon, Oxford 1989, p. 88.

<sup>18</sup> Ammon., *In De Int.*, p. 202.17 Busse (*CAG IV 5*): *καὶ μάλιστα βλέπων ὁ μέγας Ἰάμβλιχος* (“e soprattutto guardando il divino Giamblico”); e qualche linea prima, p. 202.4: *ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος*; Dam., *De Princ.*, II, p. 1.7 Westerink - Combès: *ὁ μέγας Ἰάμβλιχος*; II, p. 100.11-12: *συγχωρητέον ταῦτα ἀξιούντι τῷ μεγάλῳ Ἰαμβλίχῳ* (“bisogna convenire con il grande Giamblico che crede ciò”) e altrove, e più volte anche nell'*In Parm.*

<sup>19</sup> Eun., *Vitae Soph.*, p. 18.

<sup>20</sup> Syr., *In Metaph.*, p. 8.17-18 Kroll: *ὁ βουλόμενος ἐκ τῶν Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ περὶ ἰδεῶν πεφιλοσοφημένων*; p. 26.21-23: *ἐζητήται καὶ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν φιλοσόφων, τοῖς Πυθαγορείοις φημί καὶ Παρμενίδῃ καὶ τῷ Πλάτῳ καὶ τοῖς ὕστερον τῆν ἐκείνων θεωρίαν ἐξηπλωκόσιν Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ καὶ Πορφυρίῳ* (“era ricercato anche dai filosofi più antichi, cioè dai pitagorici, da Parmenide, da Platone, e da coloro che spiegarono in seguito la loro teoria, Plotino, Giamblico e Porfirio”).

<sup>21</sup> Dam., *Vita Isid.*, § 36, p. 60.3-8 Zintzen: “Fra i filosofi antichi egli divinizza Pitagora e Platone (...), tra quelli di età più recente, Porfirio, Giamblico, Siriano e Proclo; e dice che gli altri vissuti nell'intervallo di tempo fra i primi e secondi hanno accumulato un abbondante tesoro di scienza divina”. Per la presenza di notizie sui neoplatonici nell'opera di Fozio, mi sia consentito rinviare al mio articolo, L.I. Martone, “Il neoplatonismo pagano nella *Bibliotheca* di Fozio”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 98 (2006), p. 619-49.



artiene alle sue “mirabili concezioni”;<sup>22</sup> a lui, che si stava allontanando dalla direzione della scuola, Proclo consiglia di non dimenticare il lavoro critico di Giamblico.<sup>23</sup> L’allievo di Damascio, Prisciano Lido, annovera Giamblico fra i migliori interpreti di Aristotele.<sup>24</sup> Simplicio dichiara espressamente di scrivere il suo commento alle *Categorie* in stretto rapporto con quello scritto da Giamblico; egli sottolinea l’importanza di Giamblico anche nel suo commento alla *Fisica*.<sup>25</sup> Anche nel commento al *De Anima* dello pseudo-Simplicio si legge che Giamblico ha una visione precisa e chiara non solo del testo aristotelico, ma dell’intera materia trattata.<sup>26</sup> Proclo scrive: ὁ πάντας ἐν πᾶσιν ὀλίγου δέω φάναι κρατῶν Ἰάμβλιχος, “poco manca che io chiami Giamblico vincitore su tutti in tutte le cose”.<sup>27</sup> Giovanni Filopono annovera Giamblico fra gli esegeti più precisi.<sup>28</sup>

Continuare a sostenere – come oggi ancora accade – che la reputazione di Giamblico presso i tardi neoplatonici fosse legata solo alle sue pratiche magiche significa non tener conto di tutte queste espresse dichiarazioni sulla sua importanza come filosofo. Egli introdusse infatti varie innovazioni dottrinali, la più importante delle quali fu proprio la definitiva e completa integrazione della tradizione pagana, con la corrispettiva prassi rituale, all’interno della filosofia; tenere scissi questi due aspetti della sua figura appare quindi fuorviante. Giamblico, introducendo nuovi principî dialettici e facendo ricorso a una coerente ermeneutica dei testi di Platone, sviluppò nuovi modi di analisi in ogni campo dell’indagine filosofica. Proclo avrebbe dato una veste ancor più sistematica a questi stessi elementi.<sup>29</sup> Come Crisippo aveva dato una nuova forma allo stoicismo e aveva formulato risposte definitive a molti problemi lasciati insoluti dai suoi predecessori, così Giamblico diede una nuova forma al neoplatonismo, determinante per le successive generazioni: perciò K. Praechter lo ha definito un “Crisippo neoplatonico”, il secondo fondatore della scuola.<sup>30</sup>

Tutto indica quindi che Giamblico diede un nuovo impulso al neoplatonismo, grazie a cui tale filosofia poteva svilupparsi per altri tre secoli e fare i conti con la crescente influenza del Cristianesimo.<sup>31</sup>

<sup>22</sup> Dam., *Vita Isid.*, § 33, p. 58.3-5 Zintzen: “Egli si atteneva alle idee pure di Platone, ma non secondo la maniera abituale a molti filosofi, e, dopo Platone, alle mirabili concezioni di Giamblico”.

<sup>23</sup> Dam., *Vita Isid.*, §150, p. 204.1-5 Zintzen: “E Proclo aggiungeva alle speranze riposte in lui il fatto di non disprezzare i principî di Platone, di non volgere le spalle al giudizio di Giamblico, né a quello di Plutarco, e di non ambire a nulla più che al bene comune”.

<sup>24</sup> Prisc. Lyd., *Metaphrasis in Teophrastum*, p. 32.33-35 Bywater (*CAG Suppl.* I 2): διακέκριται μὲν οὖν ταῦτα σαφέστερον παρὰ τοὺς γνησίους τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγηταῖς, τῷ τε Ἰαμβλίχῳ καὶ τῷ Νεστοροῦ Πλουτάρχῳ φημί.

<sup>25</sup> Simpl., *In Phys.*, p. 792.20 Diels: Μετὰ δὲ τὸν Πλωτῖνον καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἡμῖν ἤκετο φῶς ἀνάψων καὶ αὐτὸς ἡμετέρας νοήσεσι.

<sup>26</sup> Ps.-Simpl., *In De An.*, p. 1.10-14 Hayduck (*CAG XI*): τελεωσαμένου δὲ τὴν Περὶ ψυχῆς πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὡς τῷ ἀρίστῳ τῆς ἀληθείας κριτῆ δοκεῖ τῷ Ἰαμβλίχῳ, πολλή ἡ τῶν τὰ ἐκείνου σαφηνιζόντων πρὸς ἀλλήλους διαφωνία οὐ περὶ τὴν τῆς Ἀριστοτελικῆς λέξεως μόνον ἔρμηνείαν, ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτὰ τὰ πράγματα μάλιστα.

<sup>27</sup> Procl., *In Tim.*, III, p. 34.5 Diehl.

<sup>28</sup> Cf. *supra* nota 15.

<sup>29</sup> Esempi sono la distinzione tra il ‘principio ineffabile’ e l’Uno; la dottrina delle ‘enadi’; la distinzione tra regno ‘intelligibile’ e ‘intellettivo’; l’importante posto assegnato al corpo celeste (*quinta essentia*) nell’emanazione del mondo sensibile dall’intelligibile; la dottrina su fato e provvidenza, e sul male come *παρῶστασις*.

<sup>30</sup> Nel classico studio: K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliacon für Carl Robert*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1910, p. 105-56, in part. p. 143.

<sup>31</sup> “At this point the history of Greek philosophy would have come to an end but for the introduction of new methods, both theoretical and practical, by the Syrian Iamblichus”. Così E.R. Dodds, che, nell’introduzione alla sua edizione degli *Elementi di Teologia* di Proclo (Proclus, *Elementatio theologica. The Elements of Theology*, text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>, p. XIX) fornisce un eccellente resoconto dell’influenza di Giamblico nel tardo neoplatonismo. Uno sguardo più ampio è dato da A.C. Lloyd, *The Later Neoplatonists. Porphyry and Iamblichus*, in A.-H. Armstrong (ed.),

Eppure, fra i tanti elogi, non mancano voci contrastanti, spesso provenienti da chi, per altri versi, continua a lodare il filosofo di Calcide: Elia (o Davide),<sup>32</sup> per esempio, che pure riconosce a Giamblico il merito di aver chiarito numerosi punti delle *Categorie* aristoteliche, allo stesso tempo lo accusa di aver manipolato la verità al punto di aver negato la critica di Aristotele alla dottrina platonica delle Idee.<sup>33</sup> Anche il maestro di Simplicio, Ammonio, e il discepolo di Ammonio, Filopono, sembrano aver assunto nei suoi confronti una posizione più scettica, o almeno più distaccata. Benché non sia agevole distinguere le concezioni di questi due filosofi (Filopono pubblicò la maggior parte delle opere di Ammonio giunte sino a noi in un modo tale che è spesso poco chiaro che cosa debba essere attribuito all'uno e che cosa all'altro), i riferimenti a Giamblico sono scarsi, e non sono generalmente caratterizzati da quell'ammirazione di cui abbiamo parlato.<sup>34</sup>

## 2. Lo stato degli studi sulla figura e l'opera di Giamblico

Per lungo tempo, gli studi sulla figura e l'opera di Giamblico hanno riprodotto un'immagine altrettanto contraddittoria. Fino agli anni '70 è prevalsa fra gli studiosi una concezione sostanzialmente negativa del filosofo siriano:<sup>35</sup> il suo pensiero era assunto come esempio del modo in cui le credenze religiose (per non dire superstiziose) avevano invaso e corrotto la filosofia greca pagana, e Giamblico era indicato come il responsabile dell'incidenza di elementi irrazionali nella filosofia di Proclo e dei suoi successori. Potremmo ricordare a titolo di esempio il giudizio di J. Bidez, che lo definisce “le mystérieux théosophe”,<sup>36</sup> o rileggere le parole di G. Faggin nell'*Enciclopedia Filosofica*, che danno un'idea del giudizio comunemente diffuso.<sup>37</sup> Con queste parole Larsen riassume il tono generale degli studi da lui consultati:

Jamblique représente la période décadente du néo-platonisme où le travail philosophique se désagrège en subtilités et en arguties scolastiques et est remplacé par une religiosité et une mystique fanatiques et pleines de spéculations, dont l'intérêt principal se porte sur les religions étrangères et le culte, en insistant sur les initiations et la théurgie, c.à.d. sur des actes du culte dont le but principal est d'influencer les puissances supérieures. La vie intellectuelle grecque serait ici tellement éloignée de sa ligne originelle qu'elle n'aurait plus le droit de retenir notre attention.<sup>38</sup>

---

*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1967, p. 269-325, da R.T. Wallis, *Neoplatonism*, Duckworth, London 1972, p. 94-137, e da Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 1-34.

<sup>32</sup> I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. VII, n. 2, intende restituire l'attribuzione a Davide; nell'*Appendice*, p. 195-203, tuttavia A.H. Mahé ammette che l'attribuzione a Davide non risolverebbe tutti i problemi sollevati dall'attribuzione a Elia. Cf. R. Goulet, s.v. “Elias”, in *DPhA* III [2000], p. 57-66, in part. p. 60-5.

<sup>33</sup> Elias, *In Cat.*, p. 123.1-3 Busse (*CAG* XVIII 1): Δεῖ αὐτὸν μὴ συμπάσχειν αἰρέσει τινί, ὃ πέπονθεν Ἰάμβλιχος· οὗτος γὰρ προσπάσχει τῷ Πλάτωνι συνδιδῶσι τῷ Ἀριστοτέλει ὅτι οὐκ ἀντιλέγει τῷ Πλάτωνι διὰ τὰς ἰδέας.

<sup>34</sup> Per maggiori dettagli, cf. H.J. Blumenthal, “John Philoponus: Alexandrian Platonist?”, *Hermes* 114 (1986), p. 327-8.

<sup>35</sup> Per una rassegna degli studi su Giamblico fino agli anni '70, cf. il *Bibliographical Survey* di S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, p. 7-13, in part. p. 7-8, e Larsen *Jamblique de Chalcis*, p. 9-21.

<sup>36</sup> Cf. J. Bidez, “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des études grecques* 32 (1919), p. 29-40, in part. p. 29 e p. 36-8.

<sup>37</sup> G. Faggin, s.v. “Giamblico”, in AA.VV., *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. III, p. 128: “Con Giamblico si rompe definitivamente quell'accordo fra razionalismo ed esigenze mistiche, che era stato al centro della sistemazione plotiniana: (...) in Giamblico si ha il sopravvento, sotto gli influssi pitagorico-caldaici, delle peggiori elucubrazioni dell'epoca. La semplicità e l'equilibrio dell'indagine plotiniana sono perduti per sempre”.

<sup>38</sup> Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 20-1.

L'esposizione piú completa del 'classico' giudizio negativo su Giamblico si trova nella *Filosofia dei Greci* di Zeller, e forse non si sbaglia se si suppone che il giudizio comune abbia fortemente risentito dell'eredità lasciata da questo grande studioso.<sup>39</sup> Riguardo al *De Anima*, tuttavia, Zeller nota che questa doveva essere "tra le opere piú notevoli di Giamblico".<sup>40</sup>

Larsen critica apertamente la concezione di Zeller, mettendo in evidenza come in essa giochi un ruolo fondamentale non tanto la riflessione sugli scritti del filosofo, quanto il ritratto lasciatoci da Eunapio. L'interesse per il divino appartiene piú a Eunapio che a Giamblico: Larsen mostra come l'attenzione per i miracoli ecc. non rivesta nelle *Vitae* un ruolo eccezionalmente riferito al solo Giamblico, ma sia un carattere generale che si ritrova lungo tutta l'opera di Eunapio. Probabilmente questi si collega agli sforzi riformatori dell'imperatore Giuliano, volti a ravvivare la cultura e la religione greche, ponendo in risalto le figure piú significative in questo senso.<sup>41</sup>

Oltre a ciò, ha contribuito a diffondere una tale interpretazione lo stato estremamente frammentario della produzione giamblicea cosí come è giunta sino a noi: infatti, molto della produzione piú strettamente filosofica è andato perduto per tradizione diretta, pur lasciando tracce significative nelle opere dei pensatori successivi. Gli studi dunque si sono concentrati in maniera predominante su opere che manifestano prevalentemente gli interessi religiosi e soteriologici del filosofo tardo-antico, finendo cosí con l'attrarre tutta l'attenzione esclusivamente su questi aspetti. Giamblico viene presentato pertanto o come teorico di un rituale religioso e di una demonologia, o come portavoce di dottrine filosofiche precedenti, totalmente privo di originalità.<sup>42</sup>

Tuttavia, alcuni, come Dodds,<sup>43</sup> si rendono conto della necessità di non separare i due lati della figura di Giamblico, il teurgo e il filosofo, ma la loro voce rimane per lungo tempo isolata, cosí come quella di K. Praechter.<sup>44</sup>

Nel 1953 Festugière aggiunge al terzo volume del suo *La Révélation d'Hermès Trismégiste* un'appendice contenente una traduzione francese annotata dei frammenti del *De Anima* di Giamblico trasmessi dall'*Anthologion* di Stobeo.<sup>45</sup> Lo studio di Festugière costituisce un contributo

<sup>39</sup> Cf. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 6 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 4-8: "Egli deve però questa sua autorità non tanto ai suoi meriti scientifici quanto al suo temperamento di teologo, alle rivelazioni del mondo superiore che si credeva di trovare in lui, al contatto con Dei e demoni che gli si attribuiva, ai miracoli, dei quali già i suoi piú intimi conoscenti narravano i particolari piú strabilianti. Anche il frequente epiteto di Divino che gli danno in seguito i neoplatonici si riferisce senza dubbio a questo fatto. Come filosofo non lo possiamo equiparare a Porfirio. Né le reliquie delle sue opere numerose, né le notizie che abbiamo della sua dottrina giustificano l'immensa ammirazione con cui parlano di lui i suoi successori".

<sup>40</sup> Cf. G. Martano, "Giamblico e la Scuola di Atene", in Zeller - Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, vol. III, p. 7 e n. 7.

<sup>41</sup> Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 23-4: "De fait, Eunape dans son œuvre ne concentre pas non plus son attention sur Plotin, Porphyre et Jamblique mais au contraire sur les 'renovateurs' de la culture et de la religion grecques qui les suivront. (...) C'est pourquoi il n'est pas justifiable de transférer la conception de base d'Eunape sur Jamblique et de reprendre tout simplement à son compte l'appréciation d'Eunape sur Jamblique. En fait, c'est ce qu'a fait Zeller".

<sup>42</sup> La posizione seguita era quella, per esempio, di I. Bywater e di E. Rohde. I. Bywater, "On a Lost Dialogue of Aristotle", *Journal of Philology* 2 (1869), p. 55-61, in part. p. 55, scrive a proposito del *Protreptico*: "It would perhaps be difficult to imagine a book more singularly devoid of any literary or philosophic merit of its own; it is the most shameless of centos, about one-third of it being a plagiarism from Plato, while for another third the compiler is manifestly indebted to some Peripatetic archetype". E. Rhode, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum* 26 (1871), p. 554-76 e Id., "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum*, 27 (1872), p. 23-61 (= Id., *Kleine Schriften* II, p. 102-72) dichiara che Giamblico lavorava "con forbici e colla".

<sup>43</sup> Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, p. XIX: "Mystagogue and thaumaturgist though he was, and in intellectual quality immeasurably inferior to a Poseidonius or a Plotin, his contribution to the final shaping of Neoplatonism is no less than theirs".

<sup>44</sup> Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, p. 105-56, in part. p. 143.

<sup>45</sup> A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, I-IV, Paris 1944-1954 (rist. in un unico vol. Les Belles Lettres, Paris 2006), vol. III (1953), Appendice I, p. 177-264. Una traduzione francese del *De Anima* si trova anche in

fondamentale per la conoscenza della filosofia di Giamblico, nonostante egli consideri il trattato sull'anima essenzialmente come una dossografia: soltanto in occasione di qualche δόξα, a suo avviso, Giamblico rivelerebbe, in modo molto discreto, la sua opinione:

D'une manière générale, on peut dire que le Περὶ ψυχῆς de Jamblique n'est qu'une suite de δόξαι, à l'exemple des *Placita* d'Aétius et de quantité d'autres manuels hellénistiques. C'est seulement à l'occasion de l'une ou l'autre δόξα, par une voie détournée et toujours discrète, que Jamblique fait connaître sa propre opinion (...). Le ton est partout empreint de la sérénité du sage; la polémique, quand il y en a, reste modérée. Il semble qu'on entende déjà un historien moderne de la philosophie qui se borne à décrire toutes les voies diverses que les hommes ont tentées pour atteindre à la vérité, sans prendre parti, sinon, de loin en loin, par quelques mots d'approbation ou de blâme.<sup>46</sup>

Un primo passo verso la riabilitazione di Giamblico come filosofo è stato compiuto con la pubblicazione di *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* a opera di J.M. Dillon:<sup>47</sup> vengono raccolti per la prima volta i numerosi passi tramandati dai neoplatonici successivi, che ripropongono esplicitamente la dottrina giamblicea su problemi filosofici sollevati dai dialoghi di Platone, e che pertanto possono essere considerati con un ampio margine di probabilità come direttamente tratti dai perduti commenti di Giamblico su quegli stessi dialoghi. La raccolta di Dillon ha cambiato la prospettiva d'indagine sulla questione, indicando il modo più valido con cui tentare il recupero della filosofia giamblicea. Tuttavia, occorre tener presente che, sebbene i passi siano tutti descritti e numerati come 'frammenti', è di fatto probabile che molti di essi non contengano gli *ipsissima verba* di Giamblico. Le 'testimonianze' (come più correttamente forse andrebbero considerate) raccolte da Dillon, comunque, mostrano la presenza delle dottrine giamblichee nel pensiero dei suoi successori: compito degli studiosi rimane quello di districare tali idee da quelle degli altri pensatori, ponendo come premessa (in modo che non sia solo un limite) che, se un recupero terminologico è dubbio, una ricostruzione dottrinale appare difficile ma non impossibile, come dice R.T. Wallis.<sup>48</sup>

Altre testimonianze sono state raccolte da B.D. Larsen in appendice al suo *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*.<sup>49</sup> Quest'opera, dedicata all'esegesi giamblicea dei testi aristotelici, ne consente un recupero migliore, grazie a un "fortunate historical accident":<sup>50</sup> la fonte privilegiata è Simplicio, il quale, diversamente dagli altri autori della sua stessa epoca, adotta l'uso di includere lunghe citazioni letterali delle opere da lui utilizzate. Tuttavia anche per questa raccolta valgono le stesse precauzioni espresse per quella di Dillon.

Un punto della situazione degli studi è stato fatto per la prima volta nel 1990, con una conferenza internazionale dal significativo titolo *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*.<sup>51</sup> Un

*Jamblique. Traité de l'Âme et fragments divers*, trad. par E. Lévêque, in *Plotin, Les Ennéades*, I-III, trad. par M.N. Bouillet, Paris 1857-1861, in part. vol. II (1859), p. 625-61 (rist. anast. Vrin, Paris 1981, p. 625-72).

<sup>46</sup> Festugière, *Révélation*, vol. III (1953), p. 21.

<sup>47</sup> J.M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973 (*Philosophia Antiqua*, 23).

<sup>48</sup> Wallis, *Neoplatonism*, p. 100.

<sup>49</sup> Larsen, *Jamblique de Chalcis*, Appendice: *Testimonia et fragmenta exegetica*.

<sup>50</sup> S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, p. 8.

<sup>51</sup> Gli articoli presentati in quell'occasione sono stati pubblicati in H.J. Blumenthal - E.G. Clark (ed.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, London 1993.

importante risultato è stata la comprensione della teurgia (da sempre l'aspetto considerato più sconveniente) all'interno del pensiero filosofico di Giamblico: essa deriverebbe da una nuova concezione dell'anima individuale. A questa infatti Giamblico attribuisce un posto più in basso nella gerarchia degli esseri rispetto a quello assegnatole da Plotino, e in questo senso le pratiche magiche diventano lo strumento con cui l'uomo può accedere alla realtà superiore. Così, anche un'opera precedentemente considerata come l'antitesi del pensiero filosofico, il *De Mysteriis*, viene ora considerata come preziosa testimonianza dei dibattiti che avvenivano fra i filosofi neoplatonici, liberandone finalmente la valutazione da giudizi (e pregiudizi) moderni.<sup>52</sup> Inoltre, il processo di recupero delle testimonianze su Giamblico viene ampliato da P. Huby, che rivolge la sua analisi alle opere di Prisciano Lido.<sup>53</sup> Tuttavia, il bilancio della conferenza è stato considerato provvisorio, tanto che, cinque anni dopo, ne è stata organizzata un'altra, incentrata proprio sulla "hard philosophy" giamblicea e pertanto intitolata *Iamblichus: The Philosopher*.<sup>54</sup> Viene rivalutato il ruolo di Giamblico in campi come la metafisica, la logica, la matematica, ma, per la psicologia, ci si chiede ancora se si debba considerarlo un filosofo o un semplice dossografo.<sup>55</sup> A. Charles-Saget conclude il suo articolo sull'argomento considerando Giamblico come più di un dossografo, ma meno di un filosofo, a causa dell'uso che fa delle immagini mitiche: se il "progresso" dei Fisici ionici era consistito nell'abbandonare le genealogie esiodee o omeriche, Giamblico avrebbe compiuto il percorso inverso: "La piété peut se substituer à la pensée".<sup>56</sup>

Nel 2002 vengono pubblicate due opere molto importanti per la conoscenza della dottrina dell'anima nel platonismo: il sesto volume di *Der Platonismus in der Antike* di H. Dörrie e M. Baltes,<sup>57</sup> e l'edizione del *De Anima* di Giamblico, con traduzione inglese e commento, a cura di J.F. Finamore e J. M. Dillon (qui abbreviata in F-D).<sup>58</sup>

L'edizione curata da Finamore e Dillon è preceduta da una ventina di pagine introduttive, in cui si tratta delle notizie biografiche sul filosofo, si presenta brevemente il contenuto dell'opera e si affronta la questione dell'identità dello pseudo-Simplicio, una delle fonti più importanti per la ricostruzione dell'opera giamblicea; a tal riguardo, gli autori propendono per la tesi di C. Steel secondo cui l'autore del commento al *De Anima* è Prisciano Lido, ma su questo argomento ritorna lo stesso Steel nell'appendice alla traduzione italiana del suo *The Changing Self*.<sup>59</sup> Per quanto riguarda invece gli

<sup>52</sup> Cf. A. Smith, "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*", in Blumenthal - Clark (ed.), *The Divine Iamblichus*, p. 74-86.

<sup>53</sup> P.M. Huby, "Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus", in Blumenthal - Clark (ed.), *The Divine Iamblichus*, p. 5-13.

<sup>54</sup> H.J. Blumenthal - J.F. Finamore (ed.), *Iamblichus: The Philosopher*, Second International Conference on Iamblichus held at Liverpool, September 1995, pubblicato come volume 8 (1997) della rivista *Syllecta Classica*. L'espressione "hard philosophy" compare nell'Introduzione, p. vii.

<sup>55</sup> Cf. A. Charles-Saget, "Jamblique, Doxographie et Philosophie dans le *Traité de l'Âme*", *Syllecta Classica* 8 (1997), p. 121-6.

<sup>56</sup> Charles-Saget, "Jamblique, Doxographie et Philosophie", p. 126.

<sup>57</sup> H. Dörrie (†) - M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Band 6: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Band 6. 1: Bausteine 151-168; Band 6. 2: Bausteine 169-181. Text, Übersetzung, Kommentar, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2002.

<sup>58</sup> Iamblichus, *De Anima*. Text, Translation and Commentary by J.F. Finamore and J.M. Dillon, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002 (*Philosophia Antiqua*, 92).

<sup>59</sup> C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel 1978, p. 261-85. Trad. it. *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, a cura di L.I. Martone, Edizioni di Pagina, Bari 2006 (*Biblioteca filosofica di Quaestio*, 2).

aspetti relativi ai manoscritti e alla costruzione dell'edizione stessa, a ciò è dedicata nell'introduzione la sola pagina 24. Come si è già detto, il *De Anima* di Giamblico ci è stato conservato da Stobeo, nel suo *Anthologion*: restano tredici frammenti, conservati tutti, tranne due (1, 48, 8 e 3, 25, 6), in un unico capitolo (1, 49) dell'edizione di Stobeo a opera di Wachsmuth, pubblicata nel 1894. Finamore e Dillon dichiarano che la tradizione manoscritta per la ricostruzione dell'opera giamblichea è relativamente semplice, perché i manoscritti di primaria importanza sono soltanto due: il *Farnesinus*, Napoli, Bibl. Nazionale III D 15 (F) del XIV secolo, e il *Parisinus graecus* 2119 (P), del XV secolo. Gli editori hanno ricontrollato il testo di P,<sup>60</sup> e su questa base si sono resi conto che l'edizione di Wachsmuth è inappuntabile; pertanto, dichiarano, "we have reprinted Wachsmuth's text, with a few changes", cambiamenti peraltro quasi tutti basati sui suggerimenti proposti da Festugière nella sua traduzione dell'opera di Giamblico. Uno studio di C. D'Ancona mette l'accento su varie questioni del trattato giambliceo, mostrando la rilevanza del ruolo di Giamblico nella riformulazione del pensiero tardo-antico<sup>61</sup> e notando la presenza nel volume di Finamore e Dillon di "un certain nombre d'inexactitudes",<sup>62</sup> ma non si sofferma su ciò; quel che pone maggiormente in risalto è la necessità di affrontare la questione della struttura dell'opera, che Finamore e Dillon riprendono, senza sottoporla a discussione, da Festugière.

### 3. La struttura del *De Anima*

#### 3.1. Gli estratti di Stobeo

I frammenti del *De Anima* di Giamblico sono giunti fino a noi nella compilazione di Giovanni Stobeo, che nel V secolo estrasse brani dalle opere di scrittori e filosofi greci. Non sappiamo quasi nulla della sua vita. Il Patriarca Fozio ci dice che egli compilò la sua antologia per l'educazione del figlio Settimio.<sup>63</sup> In epoca posteriore a Fozio, l'opera di Stobeo venne divisa in due parti distinte: le *Eclogae Physicae et Ethicae* (che comprendono i primi due libri dell'opera originaria) e il *Florilegium* (gli ultimi due libri della collezione).<sup>64</sup> Molti dei passi del *De Anima* di Giamblico derivano dalle *Eclogae*.

I frammenti riportati da Stobeo danno l'impressione che l'opera nella sua forma originaria costituisse un'ampia collezione di estratti che presentavano varie teorie sull'anima. Che questa sia un'impressione sbagliata e che l'opera di Giamblico non fosse un semplice florilegio, è quanto risulta dalle affermazioni dello stesso Giamblico riportate da Stobeo e da ciò che conosciamo del suo pensiero dalle opere di altri testimoni. Infatti, lo stesso Giamblico afferma che la sua intenzione, nella raccolta del materiale, è di prendere in considerazione le opinioni note e, a partire da quelle, di studiare il tema dell'anima (c. 7, p. 30.23-27 F-D):

<sup>60</sup> Tuttavia F è considerato più accurato da Wachsmuth, che lo definisce *longe melior*, giudizio ripreso da Finamore e Dillon; v. anche J. Mansfeld - D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, p. 198, che nel loro studio su Stobeo lo giudicano "of better quality and more complete than P".

<sup>61</sup> C. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), p. 617-40, in part. p. 639.

<sup>62</sup> D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 639, n. 42.

<sup>63</sup> Phot., *Bibliotheca*, cod. 167, 112a 16-17. Cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 196-7 e 205-6.

<sup>64</sup> Cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 196-8. La questione di come Stobeo strutturò la sua opera e l'esame dei rapporti con le precedenti antologie vanno al di là degli scopi di questo studio. Per questo tema, cf. il capitolo su Stobeo di Mansfeld - Runia, *ibid.*, p. 196-271, e R.M. Piccione, "Caratterizzazione di lemmi nell'*Anthologion* di Giovanni Stobeo", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 127 (1999), p. 139-75.

Περὶ δὴ ταύτας τὰς δόξας ὁ τε Πλάτων αὐτὸς καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὁ τε Ἀριστοτέλης καὶ ἀρχαῖοι πάντες, ὧν ὀνόματα μεγάλα ἐπὶ σοφία ὑμνεῖται, τελέως ἐπιστρέφονται, εἴ τις αὐτῶν τὰς δόξας ἀνιχνεύει μετ'ἐπιστήμης· ἡμεῖς τε περὶ αὐτὰς τὴν μετ'ἀληθείας πραγματείαν πᾶσαν πειρασόμεθα ἐνστήσασθαι.

A tali opinioni si rivolgono completamente lo stesso Platone, Pitagora, Aristotele e tutti gli antichi, di cui si celebrano i grandi nomi per la loro sapienza, [come appare evidente] se si segue con rigore scientifico la traccia delle loro dottrine. Noi cercheremo di basare su di esse tutto questo trattato, conforme alla verità.

Secondo il metodo caratteristico di Aristotele, Giamblico – che forse non a caso, nello stesso passo, designa la sua opera con un termine aristotelico come *πραγματεία*<sup>65</sup> – intende raccogliere le opinioni dei filosofi precedenti, prima di esporre la propria teoria sull'anima; sfortunatamente, la parte più propriamente giamblichea non appare nella sua forma completa in Stobeo. Tuttavia, come afferma Festugière, “le véritable exposé” di Giamblico si può recuperare dai riferimenti e dalle citazioni riportate dai filosofi successivi, come Proclo, Simplicio e Prisciano.<sup>66</sup> Ciò significa che Stobeo (o la sua fonte) preferì estrapolare dall'opera giamblichea i passi dossografici, poiché la trattazione dello stesso Giamblico aveva un carattere tale – e cioè probabilmente un carattere di così ampio respiro – che semplicemente non era idonea a far parte di un'antologia.<sup>67</sup>

Non è possibile stabilire con precisione quanta parte dell'opera sia andata perduta. Festugière ha sicuramente ragione nel dire che, nella parte precedente i primi frammenti riportati da Stobeo, è andata perduta solo una prefazione, che probabilmente conteneva un'invocazione alla divinità (forse Hermes), secondo un uso consueto nella tarda antichità; è quanto le definizioni elementari e le constatazioni all'inizio dei frammenti in Stobeo ci inducono a credere.<sup>68</sup> Di contro, quando Festugière parla di un “*extrait continu*”<sup>69</sup> dell'opera di Giamblico in Stobeo, ciò si presta a equivoci. Stobeo introduce, sí, nel suo capitolo (I, 49) tredici passi dell'opera di Giamblico uno di seguito all'altro; ma, come afferma Larsen, “il est tout à fait certain qu'il faut admettre des passages intermédiaires de bien plus d'importance entre chacun des 13 extraits de Jamblique”.<sup>70</sup> Infatti possiamo constatare da un confronto con le opere conservate fino a noi come sia un procedimento costante in Stobeo l'uso di ‘saltare’ interi brani.<sup>71</sup> Da ciò si può concludere quindi che i capitoli dossografici conservati in Stobeo svolgevano nell'opera giamblichea, con ogni probabilità, una funzione introduttiva e propedeutica, oltre a fornire una vasta base scientifica: sono citati non solo Platone e Aristotele, ma anche l'intera serie di fonti antiche, dagli Egizi ai Caldei, fino a Orfeo; sono spesso chiamati in causa atomisti, ‘fisici’, stoici, epicurei, peripatetici, pitagorici, esponenti del neopitagorismo e del medio platonismo, e gli immediati predecessori, Plotino, Amelio e Porfirio. Appare probabile pertanto che Giamblico avesse distinto accuratamente i capitoli nei quali riportava le opinioni altrui e i capitoli che contenevano la sua trattazione. Se è così, dobbiamo concludere che l'opera fosse particolarmente estesa: solo tramite

<sup>65</sup> Su *πραγματεία* come termine tecnico nel Liceo, cf. per es. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 1966, p. 41.

<sup>66</sup> Cf. Festugière, *Révélation*, note complémentaire, p. 252 ss.

<sup>67</sup> Cf. le osservazioni di Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 198-9.

<sup>68</sup> Cf. Festugière, *Révélation*, p. 177, n. 2.

<sup>69</sup> Cf. Festugière, *Révélation*, p. 237, n. 5.

<sup>70</sup> Cf., Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 199.

<sup>71</sup> Cf. per es. le citazioni del *Fedone* di Platone in I, 49, 56-58 Wachsmuth, dove il § 56 è tratto da Plat., *Phaed.* 63 B-C; il § 57 da 80 D - 82; il § 58, da 107 B - 114 D; lo stesso per le citazioni da Porfirio in I, 49, 17-23 Wachsmuth (= W).

una ricerca vasta e approfondita dei dati in questione Giamblico avrebbe potuto rispondere all'attesa che produce nel lettore esponendo il suo materiale di base, e dare equilibrio all'opera.

### 3.2. *La struttura*

A questo punto, sembra opportuno affrontare la questione se sia possibile recuperare la struttura originaria dell'opera nelle sue grandi linee, partendo dagli estratti di Stobeo. In primo luogo, riportiamo i frammenti nell'ordine in cui si trovano nell'*Anthologion*, insieme ai titoli, posti da Stobeo o aggiunti dall'editore, all'inizio delle sezioni:

1, 48	Περὶ νοῦ 8 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς	2, 1	Περὶ τῶν τὰ θεῖα ἐρμηνευόντων, καὶ ὡς εἶη ἀνθρώποις ἀκατάληπτος ἢ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια
1, 49, 1	Περὶ ψυχῆς 32 < Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς > 33 Ἐν ταύτῳ· περὶ δυνάμεων ψυχῆς 34 Ἐν ταύτῳ· περὶ πλήθους δυνάμεων 35 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν κατ'οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν προστιθεμένων αὐτῇ δυνάμεων 36 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς 37 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς 38 Ἐν ταύτῳ· περὶ μέτρου ψυχῆς 39 < Ἐν ταύτῳ· περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν > 40 Ἐν ταύτῳ 41 Ἐν ταύτῳ 42 < Ἐν ταύτῳ > 43 Ἐν ταύτῳ· περὶ θανάτου 65 < Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς > 67 Ἐν ταύτῳ	16 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς 2, 31 Περὶ ἀγωγῆς καὶ παιδείας 32 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς 3, 25 Περὶ μνήμης 6 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς	

Il titolo con il nome di Giamblico e l'indicazione dell'opera da cui sono tratti gli *excerpta* compare per la prima volta in 1, 48, 8, in una sezione Περὶ νοῦ. Tale sezione inizia con brani del *Filebo* e del *Fedro*, prosegue con Porfirio, ἐκ τῶν Πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν, con lo ps.-Archita ἐκ τοῦ Περὶ νόου καὶ αἰσθάσιος e si conclude con un brano Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς, finito il quale, a partire dal capitolo 1, 49, Stobeo raccoglie i brani Περὶ ψυχῆς. Egli riporta parti di Aezio, del *Fedro*, del *Fedone*, del *Cratilo*, poi di nuovo del *Fedro*, un breve passo di Erodoto e poi nuovamente il *Fedone*, poi Porfirio ἐκ τῶν Πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν e Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων; quindi un brano intitolato Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς ἐκ τοῦ Περὶ ἀνθρώπου φύσιος,<sup>72</sup> poi torna a Platone con un brano del *Timeo* e uno della *Repubblica*, alla fine del quale inizia la parte che gli studiosi unanimemente attribuiscono a Giamblico.<sup>73</sup> L'opera appartiene a un'epoca successiva a Porfirio, dato che quest'ultimo vi si trova citato; il lemma è andato perduto (come forse anche un capitolo),

<sup>72</sup> Il passo è riportato anche in H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, nr. 1), p. 48-50.

<sup>73</sup> Sulla disposizione del materiale da parte di Stobeo, cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 213-7; per la disposizione all'interno dei capitoli, p. 218-24; Piccione, "Caratterizzazione di lemmi nell'*Anthologion*", p. 139-75. Cf. inoltre Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 201.



poiché immediatamente prima si trova il brano estratto dalla *Repubblica* di Platone (441 C); gli altri passi esplicitamente attribuiti al *De Anima* giamblico presentano gli stessi caratteri stilistici di 1, 49, 32-43 e 65 e 67; infine, si potrebbe aggiungere l'affinità tra questi passi e le testimonianze di altri neoplatonici che espongono la dottrina giamblica. Anche il lemma del cap. 39 non compare nei manoscritti, ma è stato trasposto da Wachsmuth da p. 379.11; ugualmente il lemma del cap. 65 non è riportato in FP (P ha Πλωτίνου καὶ ἐτέρων), ed è stato aggiunto da Wachsmuth, sulla scorta di Canter.

Sulla base dei frammenti di Stobeo, si è cercato di individuare la struttura originaria dell'opera. Larsen, il quale considera in primo luogo il frammento piú lungo (1, 49, 32-43), riconosce cinque gruppi di argomenti, da lui cosí definiti<sup>74</sup>:

περὶ δυνάμεων ψυχῆς	des facultés et des aptitudes de l'âme
περὶ ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς	de l'action de l'âme
περὶ μέτρου ψυχῆς	de la mesure de l'âme
περὶ καθόδου τῶν ψυχῶν	de la descente des âmes
περὶ θανάτου	de la mort

All'interno di questi gruppi, Larsen distingue ancora altre due parti: la prima, che comprende i primi tre argomenti, è elaborata secondo il modo di pensare aristotelico, mentre la seconda, sulla discesa dell'anima e la morte, è visibilmente determinata dalla tradizione pitagorico-platonica. Egli nota infatti che nella prima parte è rappresentata tutta la tradizione greca, con molti riferimenti diretti ad Aristotele e ai peripatetici; di contro, non si trova alcun riferimento ad Aristotele o ai peripatetici nella parte sulla discesa dell'anima, ma sono menzionati i pitagorici, i platonici, la scuola di Tauro e i medio-platonici, e un posto importante è occupato da Plotino. Egli nota tuttavia che i peripatetici sono citati di nuovo nei capitoli sulla morte (1, 49, 42a-43).

Per quanto riguarda i brani piú brevi (1, 48, 8; 49, 65, 67; 2, 1, 16; 2, 32; 3, 25, 6) Larsen riconosce che questi non possono trovare una collocazione esatta; egli tenta tuttavia di ricostruirla prendendo in considerazione le fonti citate: nel cap. 1, 48, 8 sono citati gli stoici, Platone, Pitagora, i peripatetici e i platonici, quindi il capitolo deve appartenere al primo gruppo di argomenti. Nei capitoli 1, 49, 65 e 67 Larsen nota che sono citati "Plotin, les platoniciens, les pythagoriciens, les 'anciens': Platon, Plutarque, Porphyre, Plotin et Numénius"; conclude quindi che questi passi appartengono all'ultima parte dell'opera di Giamblico e devono eventualmente essere considerati come facenti parte di un sesto gruppo di argomenti all'interno della sezione pitagorico-platonica dell'opera. Per quanto riguarda il capitolo 2, 1, 16, dapprima Larsen afferma che potrebbe essere collocato "dans la partie ultérieure de l'ouvrage de Jamblique", ma subito dopo riconosce che, poiché Giamblico tratta qui di questioni generali e poiché è citato soltanto Eraclito, non ha elementi sufficienti per collocare questo frammento. Ciò vale anche per il capitolo 2, 31, 32 che tratta in un modo molto generale di un problema di educazione, e che egli non può collocare in un modo preciso. Per ciò che concerne infine l'ultimo frammento, 3, 25, 6, Larsen dichiara di non avere alcun dubbio sulla sua collocazione: "le chapitre principal de Stobée indique la première partie de l'ouvrage, et bien que le fragment n'apporte pas de références aux sources, son emplacement indique son contenu: il s'agit de δυνάμεις de l'âme". Larsen tiene conto anche delle testimonianze indirette sulla filosofia giamblica, alcune

<sup>74</sup> Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 200-5; per i cinque argomenti individuati, cf. p. 210.

delle quali presenti nella raccolta di Festugière,<sup>75</sup> e afferma che, poiché esse affrontano questioni importanti di ordine metafisico, come la natura intermedia dell'anima, dovevano trovare posto nell'ultima parte dell'opera.

La ricostruzione di Larsen ha il merito di porre l'accento sulle fonti impiegate da Giamblico, ma allo stesso tempo risulta riduttiva quando si basa solo su questo criterio. In effetti, Larsen non si propone di approfondire la questione della struttura dell'opera, essendo la sua indagine incentrata più che altro sul carattere generale di quest'ultima.<sup>76</sup> La divisione in due parti, di tipo aristotelico l'una e di tipo platonico-pitagorico l'altra, appare piuttosto artificiosa: le due prospettive sono inscindibili fra loro in tutte le parti dell'opera. Inoltre, occorrerebbe tener maggiormente conto delle formule impiegate dallo stesso Giamblico. Ad esempio, il cap. 6, p. 30, 1-2 F-D, si apre con le seguenti parole: Ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ'αυτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν, διακρίνοντες καὶ ἐπ'αὐτῆς ἐν τάξει τὰς περὶ ψυχῆς πάσας δόξας, con cui Giamblico introduce la parte contenente la sua personale dottrina, recuperabile in buona sostanza dalle testimonianze di altri neoplatonici.

Larsen comunque dimostra di tenere presente la ricostruzione di Festugière, che è la seguente:<sup>77</sup>

Section I: L'âme et ses puissances

1. Nature de l'âme
  - A. âme composée d'atomes
  - B. âme forme du corps
  - C. âme essence mathématique
    - a. âme figure géométrique
    - b. âme nombre
    - c. âme harmonie
  - D. âme substance incorporelle
  - E. âme corporelle
2. Sur les puissances de l'âme
  - A. nature des puissances
  - B. distinction des puissances
  - C. sur le nombre des puissances
  - D. sur les puissances qui tiennent à l'essence de l'âme et sur les adventices
  - E. sur la mémoire
  - F. sur l'intellect
3. sur les activités de l'âme
4. sur la mesure de l'âme

Section II: Descente des âmes

- I. point de départ et buts de la descente
  1. points de départ
  2. buts de la descente
- II. L'union de l'âme avec le corps
  1. diverse selon la diversité des âmes
  2. diverse selon la diversité des buts
  3. diverse selon les genres de vie différents des âmes avant la descente
- III. Temps et modes de l'incorporation
  1. temps de l'incorporation
  2. modes de l'incorporation
    - A. comment l'âme entre dans le corps
    - B. comment l'âme se sert du corps
    - C. comment l'âme s'unit aux dieux

<sup>75</sup> Cf. Festugière, *Révélation*, p. 252 ss., con analisi dei passi di Procl., *In Tim.*, III, p. 333.28 Diehl; Ps.-Simpl., *In De An.*, p. 5.38; p. 89.22 ss.; p. 237.37 ss.; p. 240.33 ss.; p. 131.1 ss.; Prisc. Lyd., *Metaphr. in Theophr.*, p. 32.13 ss. Bywater.

<sup>76</sup> Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 203-4: "Cependant ici, nous ne devons pas examiner de plus près la question d'une division supplémentaire dans la structure, mais au contraire d'après la structure fondamentale, revenir à la question du caractère de l'œuvre".

<sup>77</sup> Festugière, *Révélation*, p. 177 ss.

## Section III: Vie de l'âme dans le corps

1. choix du genre de vie à la puberté
2. sur la mort
- A. problème essentiel
- B. questions subsidiaires
  - a. cause de la mort
  - b. sort des parties du composé
    1. sort de l'intellect
    2. sort des puissances irrationnelles
    3. sort des substances intermédiaires

## Section IV: Eschatologie

1. jugement, châtement et purification
  - A. nature de ces opérations
  - B. causes efficientes de ces opérations
  - C. causes finales de ces opérations
  - D. termes extrêmes de ces opérations
2. récompense des âmes

La ricostruzione di Festugière muove da questo presupposto: l'opera giamblichea rappresenta un esempio della trattazione scolastica dei problemi sull'anima, la sua natura e il suo destino, nel contesto storico e culturale che era stato, un secolo prima di Giamblico, quello nel quale Tertulliano aveva scritto il suo *De Anima*.<sup>78</sup> Di conseguenza, il trattato giambliceo doveva riprodurre la struttura dell'omonimo trattato di Tertulliano:<sup>79</sup> come quest'ultimo, che si divide in quattro parti principali – natura dell'anima, incarnazione, destino dell'anima incarnata, escatologia – il *De Anima* di Giamblico avrebbe raccolto e discusso le δόξαι, sostenute dai filosofi dell'Antichità, sulla natura dell'anima, le ragioni e i modi della sua incarnazione, la sua vita con il corpo e la sua separazione da esso, e infine il suo destino nell'aldilà.

Tertulliano testimonia della maniera scolastica di trattare dell'anima nel periodo compreso fra Aezio e Plotino: è radicato nel "cadre purement scolaire" delle questioni tradizionalmente sollevate a proposito dell'anima a partire dal II sec. d. C., che venivano costruite sulla base degli scritti medio-platonici e degli scritti ermetici, nei quali Festugière sottolineava l'"absence de tout élément vraiment néoplatonicien". Ciò non ha impedito evidentemente a Festugière di mettere in parallelo questa o quella dottrina o opinione di Giamblico con Plotino; ma, essendo tale la sua visione d'insieme, egli concentrava la sua attenzione sulla "koinè philosophique" medioplatonica che, a suo avviso, determina le linee guida sia del *De Anima* di Tertulliano che di quello di Giamblico. Secondo la ricostruzione di Festugière, quindi, il frammento che nel *De Anima* di Giamblico si presentava per primo doveva essere il lungo frammento sulla natura dell'anima e sulla sua incarnazione; all'interno di questa trattazione si collocava il frammento sulla memoria e quello sull'intelletto, e veniva in seguito il frammento sul destino dell'anima nell'aldilà. Già Larsen esprime un giudizio per molti aspetti condivisibile sulla ricostruzione di Festugière:

<sup>78</sup> Festugière, *Révélation*, p. 1-2: "Ce petit traité – scil. il *De Anima* di Tertulliano – se date précisément du début du III<sup>e</sup> siècle, entre 210 et 213. Il se place donc entre les *Placita* d'Aétius, l'*Epitomé* d'Arius Didyme, le *Didaskalikos* d'Albinus [*re vera*: Alcinoos] d'une part, et, d'autre part, Plotin et son école. (...) Il est donc intéressant de considérer le *de anima* en relation avec ces autres écrits et de faire le départ entre ce qui revient à Tertullien lui-même et ce qu'il emprunte à cette sorte de *koinè* philosophique dont usait, en ce temps, un homme de moyenne culture. Je voudrais montrer ici que le cadre, purement scolaire, du traité de Tertullien est le même que celui de la gnose hermétique dans le *Poimandrès*".

<sup>79</sup> Festugière, *Révélation*, p. 3: "Dans ses lignes générales, ce plan, où, après avoir défini l'âme, (...) on la suit depuis son lieu d'origine durant tout le cours de son aventure terrestre jusqu'à sa remontée au ciel, s'inspire du platonisme et il doit avoir été classique dans les écoles. Car, d'une part, nous le retrouverons exactement semblable dans le π. φυχῆς de Jamblique. Et, d'autre part, c'est à ce plan que se sont conformés aussi les hérétiques dualistes que Tertullien se propose de combattre".

Festugière donne une interprétation malheureuse de l'ouvrage de Jamblique, en faisant entrer les fragments du *De Anima* en appendice à un ouvrage sur Hermès le Trismégiste. Le contenu des fragments, aussi bien que la structure de l'ouvrage que nous pouvons reconstituer sur cette base, ne nous autorise pas à comprendre le caractère de l'œuvre à partir de la littérature hermétique. On remarque encore que Festugière considère la dernière section du *De Anima* comme une section qui traite de l'eschatologie, terme admissible en liaison avec la tradition hermétique, mais très douteux vu les fragments que nous possédons de l'ouvrage de Jamblique. Le fait que Stobée place des citations de la littérature hermétique immédiatement après celle de Jamblique, ne compte pas ici, car si nous examinons le contexte chez Stobée, nous remarquons aussi qu'immédiatement avant Jamblique, c'est Platon qui est cité. Les documents doxographiques que Jamblique donne lui-même dans les fragments, situent l'ouvrage dans la tradition de la philosophie grecque et pas seulement dans la tradition hellénistique. Bien au contraire, c'est la philosophie grecque ancienne et ses représentations classiques qui donnent leur empreinte au portrait. Tandis qu'il était pleinement autorisé dans le cas du *De Mysteriis Aegyptiorum*, de considérer le rapport et la liaison avec la littérature hermétique, on peut dire au contraire du *De Anima* qu'il est très spécialement un *ouvrage philosophique*.<sup>80</sup>

Come si è detto sopra, Finamore e Dillon condividono il fatto che l'opera giamblicea si inserisca in "the true philosophical tradition" (...). Iamblichus clearly highlights his view that the ancient Greek philosophers and the even more ancient religious authorities had held the true conception of things – and that he himself is squarely in their camp". Di conseguenza, il suo progetto è mostrare "that he has reached back past the mistaken views of the Platonists, Peripatetics and Stoics to the original font of all wisdom". Il centro della dottrina di Giamblico, che si ricollega a questa fonte di saggezza spesso disconosciuta anche dagli stessi filosofi platonici, consiste nel fatto che "since the activities of the human soul differ when it intelligizes above and when it acts in a body, the very essence of the soul is double. The human soul is both Intellect-like and animal-like, but is neither permanently". Di conseguenza e giustamente, Finamore e Dillon affermano:

The implications of this theory are far-reaching. If what it is to be a human soul necessarily involves two aspects, higher and lower, then the human soul must live two lives. It must engage in intellectual acts as well as in acts in Nature. Therefore, every human soul must descend into a body, or part of its essence would be unfulfilled, which is impossible. Further, in order to be fully human, the soul must ascend again, either after death or in this life through theurgy. In this way, theurgy takes on exceptional importance in Iamblichus' philosophy. It is not some adventitious magical adjunct that can be jettisoned from human life. Theurgy is a fully natural part of the human condition, inherent in Nature, existing for those wise enough to utilize it so that they may raise their souls to the highest aspect and fulfill their role as true mediatory entities.<sup>81</sup>

Se Finamore e Dillon hanno ragione nell'affermare che la teologia di Giamblico si radica nella sua dottrina dell'anima, ne consegue che il suo *De Anima* riveste una grande importanza per lo studio del platonismo post-plotiniano. È quanto sottolinea C. D'Ancona.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 204-5.

<sup>81</sup> Finamore - Dillon, Iamblichus. *De Anima*, p. 16.

<sup>82</sup> D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 620: "En ce domaine, les chercheurs sont d'accord pour dire que certains parmi les développements les plus significatifs de ce courant philosophique ont été déclenchés par la division jambliquéenne du  $\nu\omicron\zeta$  de Plotin en deux ordres distincts de réalités divines: les principes intelligibles d'un côté, les intellects et

Pur presentando l'opera giamblichea in una prospettiva piú ampia, Finamore e Dillon mantengono la ricostruzione della struttura operata da Festugière, con la sola aggiunta di ulteriori suddivisioni:<sup>83</sup>

Sezione	Wachsmuth / Hense	Tema trattato secondo F-D
1	I, 362.24-363.10	Criticism of some Aristotelian terminology
2-9	I, 363.11-367.9	Previous 'incorrect' definitions of soul
10-13	I, 367.10-370.13	General discussion of the powers of soul
14	III, 608.25-609.3	Discussion of individual power: memory
15	I, 317.20-318.15	Discussion of individual power: intellect
16	I, 370.14-372.2	Activities of the soul
17-24	I, 372.3-375.28	Acts of the soul
25	I, 376.1-377.10	The number of soul in existence
26-27	I, 377.11-379.10	Descent of souls
28-33	I, 379.11-382.16	Embodiment
34	I, 382.17-24	Souls' association with the gods
35	I, 382.25-383.14	What makes life valuable
36	I, 383.15-384.18	Death
37	I, 384.19-28	The fate of soul after death
38	I, 385.1-10	The substances intermediate between body and soul
39-46	I, 454.10-457.6	The judgment, punishment, and purification of soul
47-53	I, 457.7-458.21	The soul's ultimate reward
54-55	II, 6.9-11; II, 207.15-18	Two short fragments of a general nature

La struttura dell'opera, secondo i due editori, è quindi questa: all'inizio, una prima sezione è dedicata alla natura dell'anima e comprende delle sotto-sezioni dossografiche (l'anima come composto di atomi, forma del corpo, essenza matematica, armonia, essenza incorporea, altre opinioni); segue poi una seconda sezione sulle potenze dell'anima, che esamina come esse appartengano all'anima, come si differenzino le une dalle altre, quante esse siano, quali esse siano: è qui che Finamore e Dillon inseriscono, al seguito di Festugière, i due brevi frammenti sulla memoria e l'intelletto. La terza sezione è consacrata alle *ἐνέργειαι* dell'anima, la quarta ai suoi *ἔργα*. La quinta sezione esamina il numero delle anime, poi la sesta sezione analizza la loro discesa nei corpi: questa sezione si divide a sua volta in tre parti principali, dedicate rispettivamente ai differenti tipi di discesa, all'unione dell'anima con il corpo, al movimento e ai modi di questo incontro. Infine, l'ultima sezione è dedicata all'escatologia: giudizio e ricompensa delle azioni buone o cattive, purificazione dell'anima. Come riassumono gli stessi editori (p. 13): "Iamblichus

---

les âmes intellectives de l'autre. De même, le refus de Jamblique d'accepter la théorie plotinienne de l'âme 'non-descendue' allait entraîner des conséquences importantes: si en effet l'âme n'appartient pas de droit au monde intelligible, pour être capable d'y remonter, elle devra faire appel au pouvoir divin de la théurgie. L'un et l'autre point de doctrine étant enracinés dans la doctrine de l'âme humaine soutenue par Jamblique dans ce traité, il faut discuter en détail la relation du *De Anima* jambliquéen avec le platonisme de son époque. Comme nous allons le voir, la plupart des thèses de Jamblique se comprennent mieux sur l'arrière-plan des innovations de Plotin, de leurs interprétations par Porphyre, et des efforts de Jamblique pour résister aux conséquences des unes comme des autres, qu'il considère comme intenable".

<sup>83</sup> Cf. Finamore - Dillon, Iamblichus, *De Anima*, p. 11-12.

moves from the doctrines of Aristotle and others, to a discussion of the soul's essence, powers, acts and activities, to a consideration of the soul's journey in and out of the body, and finally to its post-corporeal reward": esattamente l'ordine che Festugière aveva ricostruito grazie al confronto con il *De Anima* di Tertulliano. Nonostante le premesse, infatti, Finamore e Dillon affermano (p. 13): "Iamblichus himself is not concerned with a thorough investigation of his predecessors' thoughts. This fact becomes most clear in the case of Plotinus, whose rich and textured philosophy of soul is often reduced to oversimplifications that seem to do no more than make Plotinus look wrong. What interests Iamblichus is his own theory and its relation to Plato and what he sees as the ancient religious tradition". Lo studio di C. D'Ancona, tuttavia, ha messo in evidenza come la presenza di Plotino nello scritto giamblico sia spesso tacita, ma sostanziale. Ciò rende opportuno riconsiderare sotto una nuova luce la questione della struttura del trattato, tenendo in considerazione non solo la prospettiva dossografica pre-plotiniana, la cui importanza è indubitabile, ma soprattutto la presenza dei testi di Plotino e di Porfirio.

#### 4. Per una ridiscussione della struttura del *De Anima*

##### 4.1. I frammenti di incerta collocazione (cap. 54 e 55 F-D)

Nell'edizione di Finamore e Dillon, gli ultimi due frammenti sono definiti "incertae sedis", poiché non si riesce a darne una collocazione precisa. Il primo dei due frammenti – che nell'edizione suddetta è il n° 54 – riporta l'affermazione di Eraclito, secondo cui le credenze umane sono come giochi di bambini.<sup>84</sup> Probabilmente una tale considerazione, resa autorevole dall'attribuzione a Eraclito, si trovava all'inizio del *De Anima*: prima di addentrarsi nella sua trattazione, Giamblico poteva aver invitato a riflettere sui limiti della conoscenza umana, superabili con l'aiuto degli dèi, in maniera analoga a quello che leggiamo all'inizio della *Vita di Pitagora*.<sup>85</sup>

Il secondo frammento – n° 55 – afferma la necessità per i discepoli di seguire i consigli del maestro. Anche questo frammento ha il carattere di una massima inseribile nei contesti più diversi. Tuttavia Finamore e Dillon (p. 228, nota 97) notano che Giamblico impiega il termine ἀκρόασις solo in contesti pitagorici: probabilmente nel *De Anima* egli poneva come esempio di un buon rapporto tra discepolo e maestro quello tra Pitagora e i suoi seguaci, che lo ascoltavano fedelmente. Forse tale riferimento si trovava all'interno di una critica ai filosofi che deviavano dal vero insegnamento di Platone e Pitagora. Critiche del genere sono frequenti nel *De Anima*, ma forse la frase aveva il valore di un precetto metodologico che Giamblico poteva aver rivolto a se stesso: nel cap. 7 egli dichiara di volersi attenere alle opinioni di "Platone, Pitagora, Aristotele e tutti gli antichi, di cui si celebrano i grandi nomi per la loro sapienza" e di voler seguire "con rigore scientifico la traccia delle loro dottrine": probabilmente la frase era inserita qui.

##### 4.2. La prima sezione: La natura dell'anima (cap. 1-9 F-D)

Nella prima sezione si nota l'impiego non solo del *De Anima* di Aristotele, ma anche di vari trattati plotiniani e delle *Sententiae* di Porfirio. In particolare, l'ordine degli argomenti presenta una stretta relazione con l'articolazione del trattato IV 7[2] di Plotino.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Fr. 70 DK: come notano Finamore - Dillon, *Commentary*, p. 227, Giamblico è la sola fonte di questo frammento eracliteo.

<sup>85</sup> Iambl., *De Vita Pyth.*, I 1, p. 5.4-9 Deubner; Giamblico sta naturalmente riprendendo Plat., *Tim.* 27 C 1-3.

<sup>86</sup> Cf. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 625.

Plotino discute lungamente le dottrine dell'anima che considera inaccettabili (capitoli 2-8<sup>5</sup>), prima di impostare la ricerca della definizione corretta: la sola capace, ai suoi occhi, di dare supporto alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Nella sua argomentazione, il passaggio dalla prima fase (confutazione) alla seconda (ricerca della buona definizione) è marcato dalla frase: ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεταί οὔτε ἀπόλλυται (IV 7[2], 9.1-2).

A sua volta, Giamblico discute dapprima la dossografia aristotelica sull'anima (c. 1, p. 26.2-12 F-D), poi la teoria degli atomisti (c. 2, p. 26.13-18 F-D), in seguito quella di anonimi aristotelici (c. 3, p. 26.19-24 F-D), e ancora, la definizione dell'anima come μαθηματικὴ οὐσία (c. 4, p. 28.1-15 F-D), infine la teoria dell'anima-armonia (c. 5, p. 28.16-24 F-D). Può quindi dedicarsi alla *pars construens*: Ἴθι δὴ ὄν ἐπὶ τὴν καθ' αὐτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν (c. 6, p. 30.1 F-D).

Le opinioni materialistiche, presentate da Giamblico nei capitoli 8 e 9, andrebbero a mio avviso collocate dopo il cap. 2, per varie ragioni. In primo luogo, in tal modo si ricostituirebbe una sequenza logica nell'ordine con cui Giamblico organizza le *doxai* precedenti. Queste, infatti, appaiono classificate secondo livelli ontologici ascendenti: dopo aver presentato l'anima come un ente composto di atomi, come risultante da caratteristiche fisiche, come *eidōs* del corpo, e come una sostanza matematica (di seguito: figura, numero, armonia), egli passa a considerare quelle opinioni che intendono l'anima come una sostanza incorporea, esponendo solo alla fine l'opinione piú elevata, la propria. Non avrebbe senso, quindi, ritornare a esporre dottrine materialistiche.<sup>87</sup> Inoltre, il cap. 8 riporta una citazione testuale da Arist., *De Anima* I 2, 405 b 23-29,<sup>88</sup> passo che si trova dopo *De An.* I 2, 404 a 1-3, citato nel cap. 2 di Giamblico.<sup>89</sup> Un'analoga costruzione si ha nel trattato plotiniano IV 7[2]: prima si fa riferimento agli atomisti (3.1-2: Εἰ δὲ τις μὴ οὕτως, ἀλλὰ ἀτόμους ἢ ἀμερῆ συνελθόντα ψυχὴν ποιεῖν τῆ ἐνώσει λέγοι καὶ ὁμοπαθεία ...), poi si considerano altre dottrine materialistiche, tra cui quelle che attribuiscono all'anima un corpo sottilissimo come l'aria o lo pneuma (3.25-27: Λυθῆσεται τε καὶ τόδε τὸ ξύμπαν, εἴ τις αὐτὸ πιστεύσειε σώματος συνέρξει, διδούς αὐτῷ ψυχῆς τάξιν μέχρι τῶν ὀνομάτων, ἀέρι καὶ πνεύματι σκεδαστοτάτῳ ...).

Struttura: nella prima sezione, potremmo ipotizzare il seguente ordine: cap. 54 in apertura, cap. 1-2-8-9-3-4-5-6; lacuna piuttosto ampia, nella quale Giamblico argomentava la sua opinione; cap. 7 e cap. 55.

#### 4.3. La seconda sezione: Le potenze dell'anima (cap. 10-25 F-D)

La prospettiva su cui si incentra tutta questa parte dell'opera dedicata alle *dynamēis* dell'anima si può ricondurre al trattato I 1[53] di Plotino, sul κοινόν di anima e corpo (cf. Plat., *Alc.* I 130 A 7 - C 7), al trattato IV 8[6], in cui Plotino parla della natura "anfibia" dell'anima (cf. Plat., *Phaed.* 109 A 8 - 110 B 4), e allo scritto di Porfirio *Sulle potenze dell'anima*.

<sup>87</sup> Cf. Steel, *The Changing Self*, p. 23, n. 1.

<sup>88</sup> Arist., *De An.* I 2, 405 b 23-29: ὅσοι δ' ἐναντιώσεις ποιῶσιν ἐν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστᾶσιν· οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἐν τι τούτων τιθέασιν. Διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὀνομάσται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν, <διὰ τὸ> διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχὴν. Cf. Iamb., *De An.*, cap. 8, p. 32.1-5 F-D: Τινὲς δὲ τῶν φυσικῶν σύνδοτον τῶν ἐναντίων συνυφαίνουσιν, οἷον θερμοῦ καὶ <ψυχροῦ>, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ. Καὶ γὰρ τὸ ζῆν ἀπὸ τοῦ ἀναζεῖν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ καὶ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ ἀναψύχεσθαι ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ὀνομάσθαι ἀποφαίνονται, καὶ ἅμα ἐπ' ἀμφοτέρων <...> ἢ τὸν ἀναπνεόμενον ἀέρα ψυχὴν νομίζουσιν.

<sup>89</sup> Arist., *De An.* I 2, 404 a 1-3: ἀπειρῶν γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει. Cf. Iamb., *De An.*, cap. 2, p. 26.17-18 F-D: Ταῦτα τοίνυν ἀπειρα ἔχειν σχήματα, ἐν δὲ αὐτῶν εἶναι τὸ σφαιροειδές, ἀπὸ δὴ τῶν σφαιροειδῶν ἀτόμων εἶναι τὴν ψυχὴν.

All'interno di questa seconda sezione, viene inserito da Festugière e da Finamore e Dillon il passo sulla memoria (cap. 14 F-D) che, secondo questi studiosi, faceva parte di un'analisi delle varie potenze dell'anima. Il passo recita: "Essendo queste le potenze più comuni, ci sono anche altre potenze dell'anima ad essa proprie, ma che non ne costituiscono una parte essenziale, come la memoria, che è ritenzione di un'immagine" (Τούτων οὐσῶν τῶν κοινοτάτων δυνάμεων εἰσὶ καὶ ἄλλαι τῆς ψυχῆς δυνάμεις, κατ'αὐτὴν μὲν, οὐ μὴν συμπληρωτικαὶ αὐτῆς, ὡς ἡ μνήμη κατοχῆ οὐσα φαντάσματος).

In Plotino, IV 3[27], che affronta varie questioni sull'anima, la sezione dedicata alla memoria (cap. 25) si colloca (riassumendo al massimo) dopo la discussione del modo in cui l'anima può essere detta dividersi in parti,<sup>90</sup> e dopo l'esame di come essa proceda verso il corpo di cui si prende cura, di come essa sia presente nel corpo (cap. 21)<sup>91</sup> e infine (cap. 24) del posto in cui sarà dopo la sua separazione dal corpo (le anime, dopo la purificazione, tornano ἐν τῷ θεῷ). Nel cap. 25 Plotino si chiede se le anime che lasciano il nostro mondo abbiano o meno la capacità di ricordare, e introduce un'importante distinzione tra ἀνάμνησις e μνήμη (l. 37). La 'reminiscenza' è un possesso che l'anima ha da sempre e che rimane nell'anima per sempre: quando è in questo mondo, essa non perde tale possesso anche se non sempre lo mette in atto (cf. *Menone, Fedone, Fedro, Timeo*); la memoria invece, essendo relativa agli eventi, è connessa al tempo. La memoria relativa agli eventi, quindi, non può appartenere ai principi intemporalmente per natura (l'Intelletto, l'Anima e le anime separate dal corpo); nel vivente, la memoria appartiene all'anima, così come le appartengono il ragionamento, la capacità di sintesi e qualsiasi altra attività intellettuale, perché "non si tratta di impressioni, come per esempio sulla cera". Si coglie qui una polemica anti-stoica: si tratta "piuttosto di qualcosa di simile a un atto del pensiero, seppure inerente a dati sensibili" (26.30-32: ὅτι μὴδ'ὠθισμὸς, μὴδ'ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ'ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν). La memoria è qualcosa di stabile, e non può quindi derivare dal corpo, che è instabile e sfuggente per natura; il corpo anzi è un ostacolo ed è più che altro causa di oblio: Plotino fa l'esempio delle amnesie che sono causate dall'assunzione di certe sostanze; una volta interrotte queste e cessati i loro effetti, la memoria ritorna. Segue un inciso: in tal senso potrebbe intendersi anche il significato del fiume Lete (26.55: διὸ καὶ ὁ τῆς Λήθης ποταμὸς οὗτος ἂν ὑπονοεῖτο, ripresa di Plat., *Resp. X*, 621 C 1-2). Quindi, nell'uomo ci sono due tipi di memoria: quella di eventi e di realtà sensibili, da un lato, e quella delle conoscenze di carattere intelligibile, dall'altro. Quanto più l'anima umana si concentra su queste ultime, tanto meno attiva è la memoria di eventi e di realtà sensibili. L'anima che pratica la filosofia durante la vita terrena, una volta separata dal corpo, torna nell'intelligibile, ove non esercita più la memoria. Infatti, il modo di conoscenza che essa possiede quando si trova nel mondo intelligibile è commisurato alla natura dei suoi oggetti, e dato che la νόησις è per natura intemporale, l'anima che conosce noeticamente non può far altro che νοεῖν, e quindi non ha più memoria, non soltanto per quanto riguarda le cose terrene, ma in generale (IV 4[28], 1.1-14).<sup>92</sup>

Torniamo al passo di Giamblico. Forse non è un caso se questo passo, nella sua collocazione originaria nell'ambito dell'*Anthologion* di Stobeo, si trovava subito prima di una parte che tratta dell'oblio, περὶ λήθης. Occorre quindi chiedersi perché Stobeo lo avesse collocato in questo

<sup>90</sup> L'anima è indivisibile in quanto è una sostanza spirituale che trascende la dimensione del continuo spaziale propria del mondo sensibile; è divisibile in quanto contenuta in tutte le parti della realtà divisibile, ma è presente tutta intera in ciascuna di queste parti.

<sup>91</sup> Qui compare un paragone dell'anima con il pilota di una nave che viene ripreso da Giamblico nel cap. 16.

<sup>92</sup> Una sintesi di un trattato complesso come è IV 3 si trova in Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1[53]*, introd., testo greco, trad. e commento di C. Marzolo, prefazione di C. D'Ancona, Plus, Pisa 2006, p. 17, n. 57.



punto. Giamblico afferma che la memoria non è *συμπληρωτική* dell'anima: Festugière nota che questo aggettivo compare con Epicuro e gli stoici per indicare ciò che contribuisce essenzialmente a costituire una cosa; ma questo termine compare anche in Plotino,<sup>93</sup> con lo stesso significato, cioè in contrapposizione a 'accidentale' (*κατὰ συμβεβηκόως*), come termine che indica ciò che è costitutivo di una sostanza, come il calore per il fuoco. Il termine quindi insiste, per così dire, sul legame tra l'anima e la memoria: un legame che, stando all'insegnamento di Plotino, si scioglie con la morte. È probabile quindi che il passo in questione facesse parte originariamente del discorso sulla sorte dell'anima dopo la separazione dal corpo, cioè si trovasse nella quarta sezione, tra il cap. 37 e il cap. 38. In tale sezione, infatti, Giamblico parla delle cause della morte, e poi passa ad analizzare la sorte delle varie parti del composto umano. Il passo è molto lacunoso in questo punto, tanto che è probabile che Giamblico qui trattasse prima della sorte della ragione, poi della sorte delle potenze irrazionali (*ἐκάστη δύναμις ἄλογος*), poi delle sostanze intermedie tra corpo e anima (queste due parti ci sono giunte), e infine della sorte del corpo. Avrebbe potuto parlare qui della sorte della memoria individuale dopo la morte.

Anche il cap. 15, che tratta dell'intelletto, è stato posto nella seconda sezione da Festugière, ma anche in questo caso la ricostruzione è discutibile. In effetti, il discorso verte sulla collocazione dell'intelletto rispetto all'anima: "molti dei platonici" fanno entrare nel corpo anche l'intelletto insieme all'anima, sin dal primo istante dell'ingresso di quest'ultima, e non pongono assolutamente alcuna differenza fra l'anima da una parte e il suo intelletto dall'altra (questo è uno dei motivi principali dell'allontanamento di Giamblico da Plotino). Inoltre, nella prima parte del passo ci si chiede "come sorge in noi la ragione". Giamblico riferisce l'opinione di quei platonici e pitagorici secondo cui la ragione è presente sin dai primi giorni di vita, anche se non è attiva. Nel loro commento, Finamore e Dillon (p. 118) rinviano a *Tim.*, 43 D - 44 A e a un passo di Proclo che riprende il verbo utilizzato qui da Giamblico, *ἡσυχάζειν*.<sup>94</sup> Tuttavia, nessuno dei due passi può spiegare la *doxa* che Giamblico riporta qui: Giamblico parla dei *discepoli* di Platone, non di Platone stesso, e Proclo non può di certo essere fonte di Giamblico per ovvie ragioni cronologiche. Inoltre, Finamore e Dillon osservano che "it is not clear what Iamblichus has in mind here in the *De Anima* when he refers to Pythagoras" e constatano che questa dottrina non compare nello pseudo-Timeo di Locri. Ora, se si apre il trattato IV 8[6] di Plotino, si trova la fonte della *doxa* di Giamblico: Plotino rivolge alla tradizione filosofica della Grecia antica la questione "perché l'anima si unisce al corpo?" e presenta le opinioni di Eraclito, di Empedocle e di Pitagora, approvandole, ma anche affermando che Platone è molto più chiaro e convincente. La sua esposizione della dottrina di Platone si conclude con l'osservazione che non c'è contraddizione se Platone sottolinea tanto gli aspetti positivi della discesa dell'anima quanto quelli negativi. Nel suo riassunto delle tesi del *Fedro* e del *Fedone*, Plotino sottolinea anche che l'anima, una volta caduta quaggiù e imprigionata nel corpo, non può utilizzare la ragione sin dall'inizio, ma deve cominciare con la percezione.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Esattamente nove volte, in Plot., II 6[17] *Sulla sostanza e la qualità* (1.6; 1.30-31; 2.5); VI 2[43] *I generi dell'essere* (14.15; 14., 19; 15.9); VI 3[44] *I generi dell'essere* (4.22); VI 7[38] *Come sia nata la molteplicità delle Idee; sul Bene* (3.26).

<sup>94</sup> Questi passi di Platone e di Proclo sono citati da Festugière, *Révélation*, p. 198, n. 2.

<sup>95</sup> Cf. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 630. Cf. Plot., IV 8[6], 4.25-27, trad. in C. D'Ancona (ed.), Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]), *Plotiniana arabica* (Pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco"), Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina), p. 123-4: τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἀμεινον ἀναδραμούση· εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὕσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργούσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῶ ἐνεργεῖν καταρχάς. "Per l'anima era del tutto migliore la situazione precedente, quando percorreva le altezze. Dunque, una volta che è caduta, è prigioniera e si trova in catene, e siccome non può operare subito con l'intelletto, agisce attraverso la sensazione".

L'idea di una gradualità nello sviluppo delle potenze dell'anima si trova espressa anche nel cap. 31: Giamblico esprime quella che, dal modo in cui la introduce (Γένοιτο δ' ἄν καὶ ἄλλη τις δόξα οὐδέπω καὶ νῦν ῥηθεῖσα ...), sembra essere la sua opinione, cioè che il corpo, al momento opportuno, diventa atto a partecipare prima alla vita vegetativa, poi alla sensazione, poi alla vita appetitiva, in seguito all'anima razionale, e solo infine all'anima intellettiva. Varie ragioni lasciano pensare che questo cap. 15 si collocasse originariamente prima del cap. 31: entrambi i capitoli trattano dell'unione dell'anima con il corpo; la fonte del cap. 15, cioè il trattato di Plotino IV 8[6], inizia presentando le opinioni di Eraclito, di Empedocle e di Pitagora, che vengono citati anche da Giamblico poco prima, nel cap. 27; il cap. 31 si apre con una lacuna che gli editori non riescono a quantificare; infine, nel cap. 31, p. 58.19 F-D, si legge un τσσαῦτα che gli editori non sanno giustificare in riferimento a un elenco di tre sole opinioni.<sup>96</sup>

Struttura: la presenza dei trattati plotiniani è notevole: Giamblico dimostra di impiegare I 1[53]; IV 3[27]; IV 7[2]; IV 8[6]; V 1[10]. La sezione presenta una sostanziale coerenza interna, tanto che si può pensare che questa parte sia stata riportata da Stobeo senza grossi tagli o salti. Data la corrispondenza testuale con l'opera plotiniana, i capitoli 14 e 15 potrebbero trovare una collocazione diversa da quella proposta da Festugière: il cap. 14, sulla memoria, potrebbe far parte del discorso sulla sorte dell'anima dopo la separazione dal corpo, cioè trovarsi nella quarta sezione, dopo il cap. 38; il cap. 15, sull'intelletto, potrebbe collocarsi prima del cap. 31, nella parte sull'unione dell'anima con il corpo e sullo sviluppo progressivo delle facoltà.

Ordine proposto: 10-13; 16-25; spostamento dei cap. 14 e 15 nelle sezioni successive.

#### 4.4. La terza sezione: *La discesa delle anime* (cap. 26-34 F-D)

La frase finale del cap. 32 (ll. 9-13), che riguarda il modo in cui l'anima entra nel corpo, è stata trasposta da Wachsmuth dalla lin. 23 alla lin. 8 di p. 382. Festugière (p. 226, n. 1 e n. 2) la ricolloca alla lin. 23, dove essa si trova nei manoscritti, perché a suo avviso l'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν (lin. 14) può riferirsi soltanto a ἀπὸ τῶν ἐκτός (p. 381.17) e a ἀπὸ τοῦ παντός (p. 381.24).<sup>97</sup> Finamore e Dillon condividono le spiegazioni di Festugière (p. 167), poiché tale frase "represents a third theory of how the soul enters the body". Tutti gli studiosi fanno riferimento a Plot., IV 3[27], 3 e 23, passi già indicati. Tuttavia, se si considera attentamente il contenuto della frase, e anche degli stessi passi plotiniani, si ha il dubbio che la trasposizione di Wachsmuth debba essere mantenuta. Nella frase di Giamblico si afferma che, entrando nel corpo, l'anima diventa principio del movimento di quest'ultimo, ma le potenze dell'anima stessa restano indipendenti (ἀπολύτους εἶναι) dal corpo individuale: non sono legate a esso di necessità. Il problema del *modo* in cui l'anima entra nel corpo sembra passare in secondo piano rispetto a quello del *rapporto* tra l'anima e il corpo, della questione se l'anima sia indipendente o meno dal corpo che essa rende animato, problema su cui verte appunto il capitolo successivo di Giamblico, oltre ai passi di Plotino sopra citati. L'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν, infine, potrebbe riferirsi alle parti corporee che mettono in movimento il

<sup>96</sup> Finamore e Dillon sembrano ritenere che τσσαῦτα non sia appropriato per una enumerazione di soli tre punti, ma naturalmente τσσαῦτα non significa qui "di un numero così grande..." bensì semplicemente "tali e tanti sono" i punti sollevati.

<sup>97</sup> Si noti qui che anche Lévêque interrompe la frase in questo punto (cf. Jamblique, *Traité de l'Âme et fragments divers*, p. 652), benché egli, a differenza di Festugière, riferisca l'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν agli organi corporei: "Les plus purs des Platoniciens, comme Plotin, disent que, dans les individus, le mouvement vital est commandé par le corps organisé, soumis pour la génération aux facultés qui se servent de lui comme d'instrument, mais que ces facultés sont séparables des corps individuels".

corpo vivente (ed essere collegato quindi a τοῦς ὀργάνους, p. 60.22 F-D), come i nervi, mentre le potenze indipendenti sono ad esempio quelle razionali, non collocabili in una sede organica. Ad ogni modo, se si preferisce salvaguardare l'interpretazione di Festugière, si potrebbe tuttavia modificare la ripartizione in capitoli e ritenere questa frase come un'introduzione al capitolo seguente.

Festugière (p. 13 e p. 228, n. 2) nota che il cap. 34 (che tratta di come l'anima si unisce agli dèi) non corrisponde a passi paralleli in Tertulliano e Aezio; tuttavia lo colloca in tale posizione, probabilmente per creare un contrasto tra una parte relativa all'unione dell'anima con il corpo e una relativa all'unione dell'anima con gli dèi. Finamore e Dillon (p. 171-2) introducono questo passo dicendo: "Iamblichus turns from the soul's association with the body to its association with the gods"; poi però, riflettendo sulla collocazione di Festugière, affermano: "we do the same, but suspect that it is a paragraph from elsewhere in the *De Anima* that Stobaeus has placed here". Sembra plausibile che il passo in questione si collochi nella quinta sezione, sulla vita dell'anima dopo la morte, in particolare al cap. 47, p. 72 F-D: qui infatti il passo presenta una lacuna seguita da εἰς ἀγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχάς, che conteneva un'opinione attribuita agli antichi;<sup>98</sup> a questa, Giamblico contrappone la posizione di Plutarco e Porfirio, i quali mantengono l'anima ἐπὶ τῆς οικείας τάξεως. Appare probabile quindi che Giamblico discutesse lì la possibilità di un'unione delle anime con le classi superiori. Il cap. 34 inoltre si integra concettualmente, come peraltro notano anche Finamore e Dillon, con il cap. 50 e il cap. 53.

Si è già detto di come Giamblico abbia sostenuto per primo l'idea dell'anima come essere intermedio tra mondo materiale e mondo intelligibile, e di come egli abbia sottolineato l'importanza della teurgia, che può elevare l'anima umana, sebbene entro certi limiti. Nel cap. 50 Giamblico contrappone l'opinione di Numenio di "un'unione e un'identità senza distinzione fra l'anima e i suoi stessi principi" a quella, sostenuta dall'autorità degli antichi, che "tale naturale congiunzione avvenga secondo una sostanza diversa". L'anima rimane separata *nella sostanza* rispetto agli dèi, anche se, come Giamblico afferma nel cap. 53, una volta che si sia liberata dal mondo del divenire, o durante i rituali ascetici, essa può "amministrare l'universo insieme agli dèi".<sup>99</sup>

Struttura: anche in questa sezione appare evidente l'influenza dei trattati plotiniani, in particolare di IV 3[27], 9 e di IV 8[6], che Giamblico impiega come base teorica per le sue classificazioni.

Ogni capitolo affronta un aspetto specifico dell'unico tema, la discesa delle anime nei corpi, e ognuno sembra concluso in sé, tanto che in questo caso non risulta affatto chiaro il criterio in base al quale Stobaeo ha costruito gli estratti. Il cap. 34 potrebbe collocarsi nella quinta sezione.

Ordine proposto: 26-30; 15; 31-32a-33-32b; spostamento del cap. 34 nella quinta sezione.

#### 4.5. La quarta sezione: vita e morte (cap. 35-38 F-D)

Finamore e Dillon (p. 63) intitolano questa sezione, che comprende i cap. 35-38, "Life and Death", e la dividono in quattro sottosezioni, così intitolate:

A. The Choice of a Way of Life (cap. 35)

B. On Death (cap. 36)

<sup>98</sup> Cf. *De Oraculis Chaldaicis*, ed. W. Kroll, Koebner, Breslau 1894 (Breslauer Philologische Abhandlungen, VIII 1; rist. anast. Olms, Hildesheim 1962), fr. 138, secondo cui le anime dei teurghi esistono ἀγγελικῶς ἐνὶ χώρῳ.

<sup>99</sup> Su questo passo, cf. J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chicago Cal. 1985 (American Classical Studies, 14), p. 153-5.

C. The Soul After Death (cap. 37-38).

La ripartizione di Festugière, che intitola questa sezione “*Vie de l’âme dans le corps*”, è molto più articolata:

1. Choix du genre de vie à la puberté (p. 382.25-383.14 W = cap. 35, p. 62.8-20 F-D)
2. Sur la mort
  - A. Problème essentiel (p. 383.15-24 W = cap. 36, p. 64.1-8 F-D)
  - B. Questions subsidiaires
    - a. Cause de la mort (p. 383.25-384.19 W = cap. 36, p. 64.8-26 F-D)
    - b. Sort des parties du composé humain
      - b.1. Sort de l’intellect (<...>)
      - b.2. Sort des puissances irrationnelles (p. 384.19-29 W = cap. 37, p. 66.1-8 F-D)
      - b.3. Sort des substances intermédiaires (p. 385.1-11 W = cap. 38, p. 66.9-17 F-D)

La ripartizione di Festugière, oltre a consentire una migliore comprensione del testo, rispecchia una divisione che Giamblico stesso dimostra di avere presente quando distingue tra *κεφάλαιον* e *μέρη δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ κατὰ τὰ εἶδη διαίρεσις* (cap. 36, p. 64.7-8 F-D). Inoltre, tale ripartizione pone maggiormente in risalto la necessità di ipotizzare una lacuna tra i cap. 36 e 37, che doveva essere piuttosto ampia, per dare completezza alla sezione. La parte mancante (b.1.) avrebbe dovuto trattare della sorte dell’anima razionale dopo la morte<sup>100</sup> e forse anche della sorte del corpo, come suppone lo stesso Festugière (p. 19); volendo completare quindi la ricostruzione di Festugière, e tenendo presente un ordine discendente, che Giamblico è solito seguire, si potrebbe aggiungere un quarto punto (b.4.) intitolato “*sorte del corpo*”, e supporre qui pertanto un’altra lacuna.

Ma il titolo proposto da Festugière per l’intera sezione sembra attinente soltanto al primo capitolo. Anche il titolo “*Choix du genre de vie à la puberté*” deve essere modificato: Festugière è influenzato dal confronto con la struttura del *De Anima* di Tertulliano, una parte del quale (cap. 37-41) tratta della pubertà (quattordici anni) come momento in cui l’anima acquisisce il senso del peccato, da cui risulta il valore etico della scelta; lo stesso accade in Aezio (V, 23).<sup>101</sup> Nel passo di Giamblico (cap. 35), invece, non viene precisato il momento in cui avviene la scelta, soprattutto per quanto riguarda l’opinione di Platone.

Come si è detto, Festugière (p. 235, n. 1) ipotizza all’inizio del cap. 37 una lacuna piuttosto ampia: l’espressione *τοὺς δὲ* iniziale dimostra che doveva esserci un altro gruppo di opinioni filosofiche; inoltre, l’argomento trattato è diverso dal precedente: si tratta ora di sapere che cosa accade, con la morte, alle diverse parti del composto umano e specialmente alle diverse parti dell’anima. Nel testo così come è giunto sino a noi, si parla delle potenze irrazionali e delle sostanze intermedie tra corpo e anima. Giamblico segue un ordine discendente, e quindi bisogna supporre all’inizio un paragrafo sulla sorte del *νοῦς* o del *λόγος*.

Su questa ricostruzione di Festugière, Finamore e Dillon (p. 181) non sono d’accordo. Essi ritengono probabile che la lacuna sia molto meno consistente e che sia stata dovuta a un errore del copista, che sarebbe passato per omoteleuto da un *τοὺς δὲ* che si trovava all’inizio della frase perduta al *τοὺς δὲ* con cui si apre il cap. 37. Essi suppongono che Giamblico, nel passo perduto, avrebbe potuto

<sup>100</sup> Forse anche del corpo, come suppone lo stesso Festugière, *Révélation*, p. 19; in questo caso, però, non vi sarebbe un ordine discendente (che Giamblico è solito seguire) dalla facoltà più elevata, il *νοῦς* o *λόγος*, a quelle più in contatto con il corpo.

<sup>101</sup> Cf. Festugière, *Révélation*, p. 3 e 13-4.

sviluppare maggiormente la terza possibilità enunciata nel cap. 36, ossia che l'anima sopravviva alla morte del corpo, riportando le teorie di platonici che potrebbero essere stati proprio i seguaci di Plotino: "hence the error would have been caused by skipping from one τὸς δὲ περὶ Πλωτῖνον to another". A loro avviso, nel cap. 36 "Stobaeus again has edited Iamblichus' text roughly"; egli infatti "includes only views in which the soul is afforded no life after its separation from the body. Iamblichus would certainly have gone on to discuss other views of death in which the soul survived" (p. 177).

L'ipotesi di Finamore e Dillon presenta tuttavia alcune difficoltà:

1) la frase perduta avrebbe dovuto iniziare probabilmente con un τὸς μὲν, data la correlazione, cosa che indebolisce l'ipotesi di omoteleuto;

2) gli stessi editori ricordano il modo "grossolano" con cui Stobaeo è solito costruire i suoi estratti: la causa della lacuna potrebbe quindi essere stata, ancora una volta, la disattenzione di Stobaeo;

3) gli atomisti rappresentano adeguatamente la terza possibilità enunciata nel cap. 36: essi ritengono che gli atomi che compongono l'anima continuino a esistere dopo l'uscita dal corpo; ciò che muore è quel particolare composto di corpo e anima, mentre gli atomi dell'anima si dissolvono nell'aria, ma non vengono distrutti.

Se non è possibile stabilire con precisione l'ampiezza della lacuna sulla base di questi soli elementi, si può però ricostruirne in una certa misura il contenuto, tenendo presente in particolare un passo del *Commento al Timeo* di Proclo: III, p. 234.9-237.1 Diehl. Qui Proclo commenta il passo di *Timeo* 41 D 1-2, in cui il demiurgo affida agli dèi creati il compito di creare gli esseri viventi tessendo il mortale con la parte immortale e divina che è in ognuno di essi. Proclo si interroga su quale sia la parte immortale e quale sia quella mortale, elencando varie opinioni a riguardo. La prima opinione è quella di Attico e di Albino (p. 234.9-18), per i quali solo la λογικὴ ψυχὴ è immortale, mentre ἡ ἄλογος ζῶν σύμπασα e τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς esistono solo in connessione con la εἰς γένεσιν ῥοπήν τῆς ψυχῆς, ossia la sua vita nel corpo. La seconda scuola di pensiero è rappresentata da οἱ περὶ Πορφύριον (p. 234.18-32 Diehl), ritenuti μετρίωτεροι καὶ πράοτεροι rispetto ai primi. Essi affermano che l'ὄχημα e l'ἄλογος ψυχὴ non si distruggono, ma si risolvono nei loro elementi costitutivi e in un certo modo si dissolvono (ἀναλύεσθαι) nelle sfere celesti, da cui erano stati originariamente composti durante la discesa dell'anima; nella risalita essi cessano di esistere come una cosa composta e non preservano la loro identità (ιδιότητα). Infine, Proclo espone la teoria dei τρίτοι, tra cui vi è lo stesso Giamblico (p. 234.32-235.9 = Iambl., *In Tim.* fr. 81 Dillon), secondo cui sia l'ὄχημα sia l'ἄλογος ψυχὴ sopravvivono intatti senza dissolversi nelle sfere, in quanto prendono origine dagli dèi stessi. L'unico elemento θνητόν è il corpo, fatto di materia.

Sulla base di ciò e di quanto si è detto precedentemente, questa sezione potrebbe ricostruirsi come segue:

1. Scelta di un genere di vita (cap. 35)
2. La morte (cap. 36)
3. Lacuna: sorte della ragione
4. Sorte delle potenze irrazionali
5. Sorte delle sostanze intermedie: dottrina dell'ὄχημα-πνεῦμα.
6. Lacuna: sorte del corpo.

Forse nell'ambito di questa discussione, Giamblico avrebbe potuto svolgere una riflessione sulla sorte della memoria. Cf. quanto si è detto a proposito del cap. 14.

Ordine proposto: 35-38; 14.

#### 4.6. La quinta sezione: Giudizio, condanna e purificazione (cap. 39-53 F-D)

Il titolo di questa sezione, secondo quanto si legge nell'apparato di Wachsmuth (p. 454.10), non è riportato nei manoscritti; solo P ha Πλωτίνου καὶ ἐτέρων, titolo forse basato sulle prime parole del passo qui considerato. Wachsmuth inserisce (seguendo la congettura di Canter) <Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς>. <sup>102</sup> Festugière intitola questa sezione "Eschatologie", e aggiunge titoli per ogni passo, come fanno anche Finamore e Dillon. I cap. 39-46 sono intitolati <1. Giudizio, condanna e purificazione> sulla base delle linee 2-3 del cap. 40 F-D: τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως. Lévêque divide l'intera sezione in due parti: la prima (= cap. 39-46) è intitolata "De la Purification", la seconda (= cap. 47-52) "De la Récompense". Festugière (p. 15) spiega tale ripartizione come segue: "si Tertullien a ajouté une IV<sup>e</sup> section relative à l'eschatologie, c'est que cette section terminait aussi les traités de l'âme inspirés du platonisme. L'exemple de Jamblique confirme cette vue. Car, si les gnostiques dualistes dérivent du platonisme, dont l'eschatologie est une pièce capitale, Jamblique est éminemment un Πλατωνικός. C'est donc aux manuels de philosophie platonicienne, comme il en a existé un bon nombre dès le II<sup>e</sup> siècle, que remonte en dernière analyse la section eschatologique". Come vedremo, la riflessione sulla κάθαρσις, che viene intesa come raggiungibile dall'anima anche durante la vita terrena e non solo dopo la morte, occupa largo spazio anche in Plotino, in particolare I 2[19], e in Porfirio (*Sent.* 32); per questo ho preferito non intitolare l'intera sezione "Escatologia", come aveva fatto Festugière.

Nel cap. 47, in apparato (p. 72), l. 3, Finamore e Dillon scrivono: "locus mutilatus. Lacunam post σώματος statuit Wachsmuth". Festugière suggerisce (p. 245, n. 1) di completare il testo, "exempli gratia", come segue: <οἱ μὲν πρεσβύτεροι λέγουσι πορεύεσθαι αὐτὰς εἰς θεοὺς μὲν καὶ θείας ψυχάς>. Wachsmuth (p. 457) suppone la presenza di una seconda lacuna dopo ψυχάς, poiché la serie dei κρείττονα γένη si compone abitualmente di dèi, angeli, demoni ed eroi, ma, nota Festugière, è a rigore possibile che Giamblico abbia indicato soltanto i primi due termini della serie. Finamore e Dillon (p. 203) preferiscono conservare il testo così come si presenta nei manoscritti, nonostante riconoscano che esso è "sketchy and disjointed". Ripercorriamo la loro discussione a riguardo (p. 205-7).

In primo luogo, essi riconoscono i vantaggi dell'integrazione di Festugière: fornisce la necessaria particella μὲν, aggiunge un verbo principale, e conserva la lezione dei manoscritti εἰς ἀγγέλους (corretta in ἰσαγγέλους da Usener, correzione accolta da Wachsmuth). Tuttavia, essa solleva dei problemi:

I. la frase successiva (τὸ ὅλον δὴ τοῦτο οἱ πρεσβύτεροι) diventa superflua dopo l'aggiunta di οἱ μὲν πρεσβύτεροι λέγουσι. Commentano Finamore e Dillon (p. 205): "Iamblichus could of course be summarizing the ancients' doctrine, but a summary would suggest that the doctrine was lengthier than the one presented here".

II. Festugière non spiega perché Giamblico abbia menzionato gli dèi qui (εἰς θεοὺς μὲν καὶ θείας ψυχάς). Finamore e Dillon pensano che ciò possa essere dovuto al fatto che più avanti, nel cap. 53, Giamblico afferma: "Una volta che si siano liberate dal mondo del divenire, secondo gli antichi esse amministrano l'universo insieme agli dèi". Ma, a loro avviso (p. 206), ciò non è necessario: "Iamblichus may well be considering a passage from *Chaldaean Oracles* (fr. 138)". La fonte di questo frammento è Olimpiodoro, *In Phaed.* 10, p. 14.8-10 Westerink, in cui si discute l'argomento degli opposti (*Phaed.* 69 E 6 - 72 E 3): la vita sorge continuamente dalla morte e ritorna a essa; Olimpiodoro sostiene che Platone non credeva che le anime potessero rimanere in eterno nei regni superiori, e adduce a

<sup>102</sup> Stranamente Finamore e Dillon, che pure riportano in apparato quanto detto sopra, pongono il titolo tra parentesi quadre, come se esso si trovasse nei manoscritti di Stobeo.

sostegno di ciò gli *Oracoli*: (...) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν αἰεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν· περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον ‘ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ’ (“ma egli non intende dire che le anime dei teurghi rimangano sempre nell’intelligibile, bensì che anch’esse scendono nel divenire: riguardo a ciò dicono gli *Oracoli*: ‘in un luogo angelico’”). Olimpiodoro potrebbe riferirsi qui a Giamblico il quale, sulle anime pure dei teurghi, afferma nel cap. 29, che scendono “per la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo”. Finamore e Dillon collegano a questo il passo di *De Myst.* II, 2, in cui Giamblico differenzia le attività di demoni, eroi ed anime, e afferma che queste ultime, pur essendo le più coinvolte con il regno materiale, sono anche in grado di ascendere con l’aiuto degli dèi “al rango superiore, che è quello degli angeli” (*De Myst.* II, 2, 69,11-12: ἐπὶ μείζονά τε τάξιν τὴν ἀγγελικὴν ἀναγομένη), senza per questo perdere la loro identità di anime umane. Quindi, tornando al passo di Olimpiodoro, l’interpretazione di Finamore e Dillon (p. 207)<sup>103</sup> è la seguente: “thus, if this is Iamblichus’ attempt to interpret the Oracle, it seems that he does so by taking the words ‘angelic space’ in the Oracle as equivalent to ‘angelic order’ and then arguing that the human soul ascends to, exists at, and descends from this order because of the soul’s purity without itself actually becoming an angel”.

Di conseguenza, la lacuna in questione avrebbe potuto alludere a questa dottrina (F-D, p. 207): “thus, the sentence in the *De Anima* alludes to pure souls only and discusses their τὰξίς after death”. La lacuna potrebbe dunque essere riempita semplicemente con un infinito come ἐξέλθεῖν: “this would have the benefit of connecting the two halves of the sentence: ‘Concerning the souls’ reward, which they attain subsequently, when they depart from the body, <that they depart> to angels and angelic souls, this is in general the opinion of the ancients”<sup>104</sup>. Questa è quindi l’ipotesi di Finamore e Dillon; tuttavia, essi stessi si rendono conto dei suoi limiti (*ibid.*, p. 207): “There are two problems: the placements of δέ and the brevity of the doctrine of the ancients. Rather, it seems that much more is missing in the lacuna, including an earlier μέν clause, perhaps discussing the views of some Platonists on the rank to which souls attain after purification, and / or more information about the doctrine of the ancients, perhaps along the lines of *De Myst.* 2.2, where Iamblichus explains that souls do not become literally angelic”.

Vi sarebbe in realtà un terzo problema: gli stessi editori riconoscono, prima di addentrarsi nella discussione della lacuna, che (p. 203) “if this part of the *De Anima* follows directly on Iamblichus’ discussion of judgment, punishment, and purification, then the reward is not simply for the highest class of pure souls that have led a good (philosophical) life and have undergone punishment, judgment, and purification”. Vi sarebbe quindi una contraddizione. Inoltre, nelle prime parole del cap. 47, si precisa che la ricompensa riguarda le anime “in seguito, una volta che siano uscite dal corpo” (εἰσαῦθις, ἐπειδὴν ἐξέλθωσι τοῦ σώματος), mentre l’ascesi dei teurghi può compiersi, sebbene temporaneamente, anche durante la vita.

Questi problemi potrebbero trovare forse una soluzione con l’ipotesi che in questo punto si inserisca concettualmente quello che nell’edizione F-D è il cap. 34, una collocazione che – come si è visto – suscitava perplessità tanto in Festugière, quanto in Finamore e Dillon. In quel capitolo Giamblico discute la possibilità per le anime di unirsi agli dèi, sicuramente la ricompensa più alta che esse possano ottenere, e presenta delle posizioni contrastanti: alcuni ritengono impossibile che

<sup>103</sup> Cf. anche Finamore, *Iamblichus*, p. 154-5.

<sup>104</sup> È singolare che Lévêque, che non prende affatto in considerazione l’esistenza di una lacuna in questo passo, traduca come segue (Jamblique, *Traité de l’Ame et fragments divers*, p. 660): “Les anciens ne sont pas du tout d’accord sur la récompense que reçoivent les âmes lorsqu’elles sortent de leurs corps et qu’elles vont parmi les âmes angéliques”.

gli dèi si mescolino alle anime quando esse sono ancora contenute nei corpi (τῶν μὲν λεγόντων ἀδύνατον μίγνυσθαι θεοὺς ταῖς κατεχομέναις ψυχᾶς ἐν τῷ σώματι); altri affermano che ciò possa accadere, ma solo per le anime pure, anche se esse soggiornano nei corpi per la maggior parte del tempo (τῶν δὲ διατεινομένων μίαν εἶναι κοινήν πολιτείαν τῶν καθαρῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρέβουσιν); altri ancora suppongono che esse siano in relazione con i soli demoni o anche con gli eroi (οἱ δὲ μόνους δαίμοσιν ἢ καὶ ἥρωσιν ὑποτιθέασιν αὐτὰς εἰς κοινήν συνουσίαν); mentre altri – e qui veniamo al cap. 47 – pensano che, una volta che le anime siano uscite dal corpo, possano elevarsi verso gli angeli e le anime angeliche (εἰς ἀγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχὰς). In questo modo:

A. verrebbero risolti i due problemi lasciati insoluti dall'ipotesi di Finamore e Dillon: verrebbe riassunta una dottrina di una certa lunghezza e vi sarebbe inserita anche la particella μὲν (cap. 34, l. 3).

B. il riferimento all'uscita dai corpi (εἰσαϋθις, ἐπειδὴν ἐξέλθωσι τοῦ σώματος) si spiegherebbe con il fatto che prima si presentano le posizioni che tengono conto della circostanza che l'unione avvenga o meno quando le anime sono ancora unite ai corpi (...ταῖς κατεχομέναις ψυχᾶς ἐν τῷ σώματι ... καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρέβουσιν); probabilmente, proprio il fatto che solo l'ultima frase tratti delle anime liberate dai corpi potrebbe aver spinto il copista a separare questa dalla parte precedente, ponendo all'inizio Περὶ τῆς ἐπικαρπίας τῶν ψυχῶν.

C. il riferimento ai demoni e agli eroi, oltre che agli dèi, ricostituirebbe l'intera serie dei κρείττονα γένη, che Wachsmuth riteneva necessaria, senza dover supporre la presenza di una seconda lacuna.

Il cap. 49 contiene una sola frase: "<...> Il *Timeo* di Platone le riconduce anche nella loro salita nello stesso modo in cui sono state sparse differentemente dal Demiurgo, le une sul sole, le altre sulla terra, senza che ciascuna valichi il confine della propria casa secondo la semina del Demiurgo". Festugière sposta questa frase alla p. 457.11 W (= cap. 47, p. 72.4 F-D). Egli nota (p. 245, n. 1) che nella frase precedente su Porfirio (cap. 48, p. 72.12 F-D) il pronome αὐτὰς designa non le anime, ma le δυνάμεις ο ἐνέργειαι inferiori dell'anima, mentre in questo passo il soggetto sono le anime (ἐσπάρησαν ... ἄλλαι μὲν ... ἄλλαι δὲ); inoltre qui si tratta, come all'inizio del cap. 47, del luogo in cui si recano le anime dopo la morte, e infine, secondo la costruzione antitetica di tutto il brano, ci si aspetterebbe, prima di ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίος, un'indicazione su ciò che dicono gli antichi. Pertanto l'ipotesi di Festugière è la seguente (p. 245): "Si, en revanche, on transpose cette phrase après la phrase initiale dont la conclusion est τὸ ὅλον δὴ τοῦτο οἱ περσβύτεροι, on obtient un sens excellent: 'Les Anciens disent qu'après la mort les âmes vont qui chez les dieux qui chez les anges...; quant au *Timée* de Platon, il fait remonter les âmes aux lieux où le Démonieur les a semées avant leur descente'. Après quoi Jamblique ajoute: 'Plutarque, Porphyre et les Anciens font garder à l'âme le rang qui lui revient: en revanche Plotin...'. Étant donné le mauvais état du texte, il ne paraît pas imprudent d'opérer ici une transposition".

Finamore e Dillon (p. 208) obietano "first that if the sentence should be transposed, it should not be transposed to this place, and second that the topics of the *Timaeus* sentence and those here [cioè la posizione di Plutarco, Porfirio ecc. sulla τάξις dell'anima] are different enough than no transposition should take place". In effetti, Giamblico non avrebbe contrapposto l'opinione degli antichi a quella di Platone, dato che egli afferma il sostanziale accordo tra il filosofo e la tradizione antica. Inoltre, appare preferibile collocare la frase sul *Timeo* dopo quella su Plotino (p. 457.13-14 W), per due motivi: in primo luogo, la frase del *Timeo* forma un contrasto migliore con quella di Plotino piú che con quella riferita agli antichi; in secondo luogo, viene risolto il seguente problema testuale: alla p. 72.17 F-D (= p. 458.1 W), i manoscritti leggono τὸν ὄρον τῆς οἰκείας, ma il femminile τῆς οἰκείας non ha alcun nome a cui riferirsi; perciò Festugière suggerisce di correggere in τὸν ὄρον τῆς οἰκείας,



e Finamore e Dillon accolgono questo suggerimento, sebbene con qualche esitazione.<sup>105</sup> Tuttavia notano (p. 209): “The phrase ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως (‘in its proper order’) appears in the sentence before the one about Plotinus (457.11 W) and τάξεων is clearly the understood referent of πάντων τούτων in the sentence about Plotinus (457.13 W). If we place the *Timaeus* sentence after these, then τῆς οἰκείας in that sentence has a referent (τάξεως)”.

Perché allora gli editori non traspongono in quel punto la frase del *Timeo*? Perché (p. 209) “the topic of the *Timaeus* sentence is not the same as that of the other sentences under consideration”. Infatti, secondo la loro ricostruzione, la frase incompleta sull’opinione degli antichi che le anime risalgano fino “agli angeli e alle anime angeliche”, e le due frasi seguenti, sulla conservazione da parte dell’anima della sua τάξις, trattano la questione se l’anima possa superare il suo rango e diventare qualcosa di più alto di un’anima umana, cioè un’anima angelica, o qualcosa di più basso, cioè un’anima animale, possibilità che Giamblico esclude (cf. cap. 6); “in the *Timaeus* sentence, however, it is no longer a question of the human soul remaining what it is but of the human soul’s ascent to another τάξις”. La conclusione di Finamore e Dillon è dunque la seguente (p. 215-6): “Festugière was wrong to transpose this sentence. As it now stands, however, there is no logical place for it. It does not belong in section 47 because it does not concern the soul remaining in its own τάξις. It does not belong in section 48 because it does not concern the question of which parts of the soul belong properly to the disembodied, purified soul. It is therefore a fragment without a home. It does, however, belong to a discussion of the soul’s post-mortem reward”.

Tuttavia la discussione del *Timeo* che si è appena esaminata si può collegare con quanto lo stesso Giamblico dice a proposito dei punti di partenza della discesa delle anime, al cap. 26, p. 52.15-25 F-D, che è opportuno rileggere:

Tuttavia il *Timeo* sembra rappresentare molto diversamente la prima venuta all’esistenza delle anime: il Demiurgo le dissemina fra tutte le classi superiori, attraverso tutto il cielo, in tutti gli elementi dell’universo. Così la semina delle anime da parte del Demiurgo sarà ripartita fra le creazioni divine e coesisterà con esse la prima processione delle anime, che ha con sé i ricettacoli per le anime stesse: l’Anima universale [avrà per ricettacolo] il mondo intero, le anime degli dèi visibili le sfere celesti, quelle degli elementi gli elementi stessi, ai quali anche sono state assegnate delle anime con un’estrazione a sorte per ognuna. Da questi luoghi dunque avvengono tutte le discese delle anime, a partire da tutte le estrazioni a sorte, come intende dimostrare saggiamente l’ordinamento del *Timeo*.

Proprio a partire dall’esegesi del *Timeo*, in particolare di *Tim.* 41 D - 42 A, Giamblico ricostruisce la gerarchia delle anime, dall’anima ipercosmica alle anime animali. Allo stesso modo, nel cap. 49, Giamblico riprende tale ordinamento (διάταξις) del *Timeo* ripercorrendolo al contrario, in quanto riferito non più alla ἀάθοδος, ma alla ἄνοδος delle varie anime: “Il *Timeo* di Platone le riconduce anche nella loro salita nello stesso modo in cui sono state sparse in modo diverso dal Demiurgo” (ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Τίμαιος ἤπερ ἐσπάρησαν διαφερόντως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ). Anche nella terminologia si nota il parallelismo tra i due passi: ἐσπάρησαν διαφερόντως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ (p. 49.15-16 F-D) e διαφερόντως ... τὸν δημιουργὸν διασπείροντα (p. 26.15-16 F-D); τὸν ὄρον τῆς οἰκείας ἐκάστην πρὸς τῆς δημιουργικῆς καταβολῆς (p. 49.17-18 F-D) e ἡ σπορὰ ἡ δημιουργικὴ ... συνεκλήρωθησαν καθ’ ἐκάστην τοιαύτην λῆξιν (p. 26.18-23 F-D). Che quindi in questo passo Giamblico tratti dell’ascesa dell’anima umana a un’altra τάξις non è certo; la prospettiva sembra anzi più ampia.

<sup>105</sup> Cf. Finamore - Dillon, Iamblichus, *De Anima*, p. 217: “We also hesitantly adopt Festugière’s alteration (p. 246 note 2) of FP’s οἰκείας (‘one’s own’, with no referent) to οἰκίας (‘abode’)”.

A questo punto possiamo chiederci se la trasposizione della frase suggerita da Festugière non sia valida. In effetti, il riferimento al *Timeo* di Platone non deve essere considerato solo in contrasto con quanto detto dagli antichi; potrebbe anzi essere portato a sostegno delle dottrine di questi ultimi. Si ricostituirebbe così “le sens excellent” indicato da Festugière. Ma anche la collocazione dopo la frase su Plotino, che Finamore e Dillon avrebbero accolto se non fosse stata in contrasto con la loro interpretazione, potrebbe restituire un buon senso.

I capitoli 51-53 sono brevi e discontinui. Finamore e Dillon (p. 221) considerano i capitoli 51 e 52 separatamente rispetto al cap. 53. In tal modo, sorgono due difficoltà: in primo luogo, non c'è la consueta dicotomia tra i platonici e gli antichi, la cui opinione Giamblico proclama di seguire; in secondo luogo, l'unico ‘contrasto’ (se di contrasto si può parlare) esistente è tra Porfirio (cap. 51) e i platonici (cap. 52), il che è piuttosto strano data l'ovvia constatazione che Porfirio è un platonico. Queste difficoltà potrebbero essere facilmente evitate, provando a considerare i capitoli 51 e 52 in stretta connessione con il capitolo 53. In effetti, mantenendo l'assunto che il passo è lacunoso e che risente dello stile riassuntivo di Stobeo, il cap. 53 rappresenta un naturale completamento di quanto contenuto nei capitoli precedenti.<sup>106</sup>

Dopo βίων (cap. 51, l.1 = p. 458.13 W) Wachsmuth segnala una lacuna. Festugière (p. 248, n. 1) suppone che la parte mancante sia <τὴν ἐπικαρπίαν (oppure ἀθανασίαν) διατείνεσθαι λέγουσι> e interpreta il passo come segue: “Pour Porphyre, c'est jusqu'aux vies humaines <que s'étend la récompense (immortalité)>”. Per “vite umane” bisogna intendere la vita razionale dell'anima;<sup>107</sup> Porfirio quindi ritiene che la parte razionale dell'anima raggiunga l'immortalità, mentre le parti irrazionali e il veicolo dell'anima continuano ad esistere dopo la morte del corpo, ma presto si dissolvono nel cielo da cui si sono originati. Questo passo è dunque in stretta relazione con i capitoli 37 e 38. Come si è visto, risultava utile alla comprensione del brano il passo di Proclo tratto dal *Commento al Timeo*, III, p. 234.9-237.1 Diehl; possiamo aggiungere un altro passo,<sup>108</sup> dalla fraseologia simile: quello del commento al *Fedone* di Damascio (1, p. 177.1-5 Westerink), secondo cui ἀπαθανατίζουσιν (...) μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. Ciò induce Finamore e Dillon (p. 222) a supporre la presenza di due lacune nel capitolo che stiamo considerando: la prima sarebbe posta all'inizio, e conterrebbe una frase introduttiva, come ad esempio: “What happens to the disembodied soul after it has been purified?”, la seconda, invece, sarebbe collocata prima di Ἔτι τοίνυν Πορφύριος (p. 458.14 W), e conterrebbe l'opinione degli antichi: “The ancients extend immortality to the irrational soul”. Resta da chiedersi come mai gli editori non abbiano segnalato tali lacune nel testo greco di p. 74. Nella traduzione compare l'indicazione di lacuna all'inizio del capitolo, mentre nulla indica dove gli editori collochino la seconda lacuna. L'ipotesi della prima lacuna potrebbe anche non essere necessaria, poiché l'intera sezione tratta di ciò che accade all'anima disincarnata dopo la purificazione; inoltre, raramente Giamblico pone domande retoriche a inizio di capitolo. La seconda lacuna, invece, appare più probabile, poiché il brano richiede senza dubbio un completamento. Probabilmente però la sua collocazione è un'altra, poiché la frase, interamente dedicata a Porfirio, presenta una continuità che non è sensato interrompere.

Anche tra μένουσαν καθ'ἑαυτὴν ἥτις ἐστίν (cap. 51, ll. 3-4) e Κατὰ δὲ τοὺς Πλατωνικοὺς... (cap. 52) si suppone la presenza di una lacuna, poiché, come scrive Festugière, “il n'y a ni opposition

<sup>106</sup> Gli stessi editori riconoscono (p. 223), che il cap. 52 è collegato più al cap. 53 che al cap. 51, poiché condivide con il cap. 53 l'argomento.

<sup>107</sup> A sostegno di ciò Festugière, *Révélation*, p. 248, n. 1, adduce un passo del cap. 24, p. 50.1-2 F-D: Κατὰ δὲ Ἀριστοτέλην εἶδεσι ζωῆς καὶ ἄλλοις ὄροις ταῦτα (scil. τὰ ἀτακτα κινήματα = ἡ ἄλογος ζωὴ) χωρὶς ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων διακείμεται.

<sup>108</sup> Il passo, assente in Iamblichus, *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, cit. *supra*, nota 47, è citato invece in Finamore e Dillon, p. 222.

ni lien d'aucune sorte entre le fait pour l'âme intellectuelle de devenir semblable à l'Univers et le fait de s'occuper des ψυχα" (p. 248, n. 3). Pertanto egli propone di integrare una frase come <οὐ μὴν τῶν τῆδε ἀξιοῖ αὐτὴν προῖσταναι>, in modo che il passo abbia il significato seguente: "Inoltre Porfirio assimila l'anima all'Universo, rimanendo ciò che essa è di per sé, <ma non pensa che essa presieda alle cose di questo mondo>. Secondo i platonici, [le anime] si prendono cura degli esseri inanimati". Il cambiamento da un soggetto al singolare a uno al plurale non è inconsueto.<sup>109</sup>

Per Finamore e Dillon (p. 223), la cesura è ancora più forte. Il cap. 52, a loro avviso, introduce un nuovo argomento – che cosa facciano le anime disincarnate – che non è collegato al precedente sull'estensione dell'immortalità; esso appare invece collegato al capitolo seguente, di cui condivide l'argomento. A loro avviso, quindi, mancherebbe la prima metà della dicotomia, riguardante gli antichi. Tuttavia, essi non spiegano in cosa questa parte mancante si differenzerebbe rispetto all'opinione degli antichi riportata subito dopo. La ricostruzione di Festugière sembra quindi più lineare: Stobeo potrebbe aver evitato di riportare un concetto già esaminato nel cap. 48, p. 72.7-9 F-D, ossia la tesi di Porfirio, il quale allontana le anime disincarnate dalla προστασία τῶν τῆδε. Egli potrebbe aver aggiunto una nuova dottrina porfiriana, sull'assimilazione delle anime al Tutto. Si è già detto nel commento al cap. 39 che Porfirio nella *Sent.* 32 allude all'ideale platonico dell'assimilazione al dio (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις); questo tema viene sviluppato nella *Sent.* 40, che, come nota Festugière (p. 248, n. 2), contiene un'espressione simile a quella adoperata qui da Giamblico (*Porph.*, *Sent.*, 40.15: ...καὶ τῷ παντὶ ὁμοιωθῆναι τοῦ ὄντος). Porfirio sta dicendo che la conoscenza dell'essere intelligibile si accompagna alla ὁμοίωσις tra oggetto e soggetto,<sup>110</sup> che tuttavia restano distinti; egli adotta quindi una nozione aristotelica (ad es. *Metaph.* Λ 9, 1075 a 3-5). Di conseguenza, per Porfirio l'anima che conosce l'essere "diventa tutto" (*Sent.*, 40.20), ma, potrebbe aver aggiunto qui Stobeo, ciò non significa che essa rimanga legata al mondo materiale. L'ordine che propongo per questi frammenti è quindi il seguente: 39-47a; 34; 47b; 49; 48-53.

<sup>109</sup> Cf. ad es. cap. 46, p. 70.26-27 F-D: gli uni dicono ταύτης ὑπερέχειν τὰς ψυχάς, gli altri περιόδους τῆς ψυχῆς περικοσμίουσ καθάρσεως εἶναι.

<sup>110</sup> Cf. *Porph.*, *Sent.*, 25.4-6: τῷ γὰρ ὁμοίω τὸ ὅμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις. Sulla coppia γνῶσις / ὁμοίωσις, cf. le *Notes* di J. Pépin in Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique. Avec une traduction anglaise de J. Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, I-II, Vrin, Paris 2005 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, 33), t. II, p. 568-71.

## “A servizio della verità”: Didimo il Cieco ‘lettore’ di Aristotele \*

Marco Zambon

### Abstract

The present survey investigates the quotations, references, and mentions of Aristotle’s name and the use of his doctrines in Didymus the Blind’s writings. It is clear from this that the latter had direct knowledge of the *Organon* and probably also of the *Nicomachean Ethics*. It is also possible that Didymus had studied other works of Aristotle, but there is less evidence of this. Almost all of the explicit quotations are found in the commentaries on the *Psalms* and the *Ecclesiastes*, i.e. in Didymus’ lectures; on the contrary, the commentaries composed to circulate in written form make no explicit reference to Aristotle.

Didimo di Alessandria (~ 313-398),<sup>1</sup> grazie alla scoperta del fondo librario di Tura, fatta nel corso della seconda guerra mondiale,<sup>2</sup> è uno dei maestri di età tardo-antica dei quali meglio conosciamo la dottrina, il metodo di lavoro e le preoccupazioni. I suoi trattati dogmatici e gli scritti esegetici offrono una testimonianza preziosa per conoscere l’attività svolta da un filosofo cristiano nell’Alessandria del IV secolo, il modo in cui egli interpretava il proprio compito ecclesiale e le sue relazioni con l’ambiente culturale circostante. In queste pagine, mi propongo di esaminare quali fossero l’estensione e la qualità della sua conoscenza degli scritti e della filosofia di Aristotele; vorrei, inoltre, considerare almeno alcuni aspetti del modo in cui queste conoscenze sono state da lui utilizzate nel lavoro esegetico e dottrinale e nella polemica contro gli ariani. Attraverso lo studio di questo caso particolare sarà possibile conoscere meglio la cultura filosofica di Didimo e le sue convinzioni sull’utilità e i limiti della filosofia dei greci per l’elaborazione di una sapienza cristiana e per la sua difesa contro gli errori degli eretici.

---

<sup>1</sup> Ringrazio Paolo Bettiolo, che ha letto una prima versione di questo testo, per le integrazioni e le correzioni che mi ha suggerito.

<sup>2</sup> Le date sono approssimative: la datazione tradizionale dipende da Pall., *Hist. Laus.* IV 1. Nella notizia a lui consacrata nel *De Vir. ill.* LXIX, composto nel 392/3, Girolamo afferma che Didimo all’epoca viveva ancora e aveva passato gli 83 anni.

<sup>2</sup> Nel 1941 in una cava di calcare a Tura, non lontano dal Cairo, venne trovato un deposito di papiri greci, circa 2000 fogli. I fascicoli sciolti rinvenuti costituivano nel loro insieme otto codici: due codici contenevano scritti di Origene; sei codici contenevano scritti esegetici anepigrafi. Di questi, i commenti a Genesi (GenT), Giobbe (HiT) e a Zaccaria (ZaT) furono assegnati a Didimo sulla base delle convergenze con gli scritti di altri autori, che sicuramente dipendevano da Didimo (Procopio di Gaza, Girolamo e le catene esegetiche). I commenti ai Salmi (PsT) e all’Ecclesiaste (EcclT) ponevano dei problemi di attribuzione, perché il loro stile era molto diverso, e assai peggiore, rispetto a quello dei frammenti delle catene esegetiche tratti da commenti di Didimo. In realtà, i testi di Tura sono trascrizioni di lezioni tenute da Didimo, non commenti scritti per essere pubblicati; questa interpretazione, avanzata da A. Gesché, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes” découvert à Toura*, J. Dukulot, Gembloux 1962, p. 331-51 e p. 409-17; A. Kehl, *Der Psalmenkommentar von Tura Quaternio 9*, Westdeutscher Verlag, Köln - Opladen 1964, p. 39-47 è accolta dalla generalità degli studiosi: cf. W. Bienert, “Allegoria” und “Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, De Gruyter, Berlin - New York 1972, p. 23 e p. 26-8; E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l’interpretazione dei Salmi*, Japadre, Roma - L’Aquila 1988, p. 95-103. Contrario P. Nautin, “Compte rendu de Gesché, *La christologie*”, *Revue de l’histoire des religions* 166 (1964), p. 232-3. Sui ritrovamenti a Tura: R.A. Layton, *Didymus the Blind and his Circle in Late Antique Alexandria. Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 2004, p. 1-4; Prinzivalli, *Didimo il Cieco*, p. 10-7; L. Koenen - L. Doutreleau “Nouvel inventaire des Papyrus de Toura”, *Recherches de science religieuse* 55 (1967), p. 547-64; L. Koenen - W. Müller - Wiener, “Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Tura”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), p. 41-63.

## 1. La formazione culturale e filosofica di Didimo

### 1.1. La testimonianza degli antichi

Didimo godeva presso gli antichi di grande fama per la sua erudizione.<sup>3</sup> Non conosciamo dettagli circa i suoi studi: le fonti antiche ne esaltano l'eccezionalità, per aver appreso a fondo le scienze sacre e profane malgrado fosse cieco dall'infanzia, ma non menzionano i suoi maestri, né precisano tempi e modi della sua formazione. Rufino, che trascorse presso di lui complessivamente otto anni,<sup>4</sup> lo descrive come un filosofo competente in tutti gli ambiti delle scienze ed eminente tra gli intellettuali alessandrini della sua epoca:

(...) in breve tempo, istruito da Dio, giunse a una così grande conoscenza scientifica delle realtà umane e divine, da diventare maestro nella scuola della chiesa, con l'approvazione del vescovo Atanasio e di altri membri sapienti della chiesa di Dio. Non solo, ma raggiunse anche nelle altre discipline, nella dialettica, nella geometria, nell'astronomia e nell'aritmetica, una preparazione tale che nessun filosofo, proponendogli questioni concernenti una di queste scienze, poté mai prevalere su di lui o metterlo in difficoltà; anzi, appena riceveva la sua risposta, subito lo considerava un maestro anche nella disciplina sulla quale lo aveva interrogato.<sup>5</sup>

Si tratta di una descrizione schematica e idealizzata, ma trovo interessante che, volendo riassumere in una formula il percorso intellettuale di Didimo, Rufino parli dell'acquisizione da parte sua della "conoscenza delle cose umane e divine". Egli lo qualifica in tal modo come un filosofo, usando una definizione di 'filosofia' di origine stoica, divenuta in età imperiale patrimonio comune a tutte le scuole.<sup>6</sup> Un altro elemento che merita di essere osservato è che, secondo Rufino, Didimo era un intellettuale particolarmente autorevole, ma non certo l'unico che nella chiesa di Alessandria potesse essere definito sapiente.<sup>7</sup>

Socrate Scolastico, nella propria *Historia ecclesiastica*, propone un quadro del tutto simile della cultura di Didimo:

Avendo, infatti, fin da bambino delle buone disposizioni naturali e avendo ricevuto in sorte un'anima eccellente, superava con le sue capacità anche coloro che vedevano benissimo. Apprese perfettamente

<sup>3</sup> Evagrio, che fu forse anche suo uditor per qualche tempo, lo chiama "maestro grande e gnostico" (*Gnostico* 48: SC 356, p. 186; cit. da Socr., *HE* IV 23, 70); Hier., *In Os.* prol.: "vidi Didymum et eum frequenter audivi, virum sui temporis eruditissimum".

<sup>4</sup> Rufin., *Apol. contra Hier.*, II 15: "Ego, qui sex annis Dei causa demoratus sum, et iterum, post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi erat Didymus, de quo tu solo te iactas, et ubi alii nihilominus illo non inferiores (...)".

<sup>5</sup> Rufin., *HE* II 7 (salvo diversa indicazione, le traduzioni sono mie). Cf. anche Hier., *De Vir. ill.*, LXIX: "Didymus alexandrinus (...) dialecticam quoque et geometriam, quae vel maxime visu indigent, usque ad perfectum didicerit".

<sup>6</sup> La "divinarum humanarumque rerum eruditio" della quale parla Rufino è la ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν menzionata da Didimo in EcclT 29, 25-26; 34, 24 (cf. *infra* nota 318); 226, 7; la formula risale agli stoici (*SVF*, II, 35-36. 1017; cf. anche 4 Mac 1, 16), ma è largamente attestata in età imperiale: cf. Alc., *Didask.*, I, p. 152.5-6 Hermann - Whitaker e i luoghi citati nella nota corrispondente.

<sup>7</sup> Sull'ambiente intellettuale cristiano all'epoca di Didimo: E. Prinzivalli, *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo*, in Ead., *Magister Ecclesiae: il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2002, p. 33-64. Cf. anche il passo di Rufino cit. alla nota 4 e Sozom., *HE* III 15.9-10: "C'erano nelle chiese anche molti altri, oltre a questi, capaci di insegnare e di discutere delle sacre Scritture. Enumerarli tutti sarebbe un'impresa. Non sembri irritante se menziono con lode alcuni capi o aderenti delle cosiddette eresie: riconosco, infatti, che sono ammirevoli per la loro eloquenza e per l'abilità nei discorsi; quanto alle dottrine, li giudichino coloro ai quali spetta farlo".

e con facilità le regole della grammatica e anche più in fretta si impadronì della retorica. Passato agli studi filosofici, imparò in un modo ammirevole la dialettica e si pose nell'anima l'aritmetica, la musica e le altre discipline dei filosofi, in modo tale ch'egli poteva affrontare senza incertezza anche quelli che avevano condotto questi studi con l'aiuto degli occhi. Non soltanto, conobbe anche i divini oracoli dell'Antico e del Nuovo Testamento con tale precisione da pubblicare molti libri (...).<sup>8</sup>

La cecità di Didimo è in tutti i testimoni antichi un motivo per enfatizzare la straordinarietà e il carattere miracoloso della sua preparazione,<sup>9</sup> tanto più ch'egli si muoveva in un ambiente culturale ricco di maestri illustri. Quel che qui interessa rilevare è, da una parte, la completezza del *curriculum* di studi attribuito a Didimo – dalla grammatica, alla retorica, alle discipline matematiche fino alla filosofia e allo studio della Scrittura – dall'altra, la precisa conoscenza che gli viene riconosciuta della dialettica o, come scrive Teodoro di Cirro, “dei sillogismi di Aristotele e dell'eloquenza di Platone”, da lui appresi “come armi a servizio della verità contro la menzogna”.<sup>10</sup>

L'ampiezza e l'accuratezza della sua formazione culturale, soprattutto in campo filosofico, la sua familiarità con la versione dei LXX delle Scritture (non conosceva l'ebraico) e con gli scritti esegetici di Filone di Alessandria e di Origene, possono far supporre che l'ambiente di origine di Didimo fosse una facoltosa famiglia cristiana alessandrina, capace di procurargli i mezzi materiali e i maestri per ricevere un'istruzione altamente qualificata. È stata anche ipotizzata una sua formazione in ambiente monastico,<sup>11</sup> ma mi chiedo se un simile *curriculum* potesse essere percorso, già nei primi decenni dell'età costantiniana, in tale contesto.

L'esame degli scritti di Didimo, in particolare delle lezioni sui Salmi e sull'Ecclesiaste, tenute per discepoli destinati a una formazione culturale e spirituale alta, documentano che la fama di erudizione del maestro alessandrino era meritata e si fondava su un'educazione del tutto omogenea a quella dei suoi contemporanei pagani e su uno studio della filosofia che, se non aveva certo l'obiettivo di far di lui un commentatore di Platone o di Aristotele, lo qualificava, però, come un filosofo professionista.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Socr., *HE IV* 25, 4-6; cf. anche Sozom., *HE III* 15, 1-3: “(...) in lui dimorava una multiforme sapienza, poeti e oratori, astronomia, geometria e numeri e le opinioni dei filosofi. Di tutte queste cose acquisì la conoscenza soltanto tramite l'intelletto e l'ascolto (...)”.

<sup>9</sup> Cf. Rufin., *HE II* 7: “velut lampadam quandam divina luce fulgentem Didymum Dominus accendit”; Hier., *Ep.* 112, 4: “Didymum videntem meum”. Vari autori antichi menzionano un aneddoto relativo a una visita resa a Didimo dal monaco Antonio. Le fonti su Antonio non riportano questo episodio: lo esclude Layton, *Didymus the Blind*, p. 23; lo ritiene plausibile E. Prinzivalli (ed.), *Didimo il Cieco. Lezioni sui salmi. Il Commento ai salmi scoperto a Tura*, Paoline, Milano 2005, p. 15-6. Anche se non fosse storico, questo aneddoto mostra il rapporto esistente tra Didimo e gli ambienti monastici origenisti. Cf. Rufin., *HE II* 7: “hunc etiam beatus Antonius cum fidei Athanasii testimonium laturus adversum Arrianos de Thebaide Alexandriam descendisset, magnificis consolatus est verbis: ‘nihil te’, inquit, ‘offendat, o Didyme, quod carnalibus oculis videris orbatus, desunt enim tibi illi oculi, quod mures et muscae et lacertae habent; sed laetare, quia habes oculos, quos angeli habent, et quibus Deus videtur, per quos tibi magnum scientiae lumen accenditur’; Hier., *Ep.* 68, 2; Pall., *Hist. Laus.* IV 3; Socr., *HE IV* 25, 3, 9-10; Sozom., *HE III* 15, 5.

<sup>10</sup> Theodor., *HE IV* 26, 3-4: “Didimo, privato fin da bambino del senso della vista, fu istruito nella poesia e nella retorica; acquisì per mezzo dell'udito l'aritmetica, la geometria e l'astronomia, i sillogismi di Aristotele e l'eloquenza di Platone e imparò queste cose non come se fossero la verità, ma come armi della verità contro la menzogna. E anche della Scrittura apprese non soltanto la lettera, ma anche il senso profondo”. La caratterizzazione di Aristotele e Platone come maestri, rispettivamente, di rigore logico e di eloquenza si trova anche in chiave negativa, per esempio in Greg. Naz., *Or.* 32, 25: (...) τῶν Ἀριστοτέλους τεχνῶν τὴν κακοτεχνίαν, ἢ τῆς Πλάτωνος εὐγλωττίας τὰ γοητεύματα.

<sup>11</sup> Come suggerisce L. Doutreleau nell'introduzione a ZaT (SC 83, p. 14).

<sup>12</sup> Didimo riteneva che il compito proprio dell'uomo sia dedicarsi alla filosofia, cioè alla vita teoretica e allo studio della Scrittura. Commentando Qo 3, 9, in EcclT 82, 24-26 osserva: “Anche se si dovrebbe filosofare, dedicarsi a Dio e perseguire le cose di Dio, poiché gli uomini si sono poco curati di tutto ciò, Dio ha dato loro molte cose delle quali essi hanno bisogno,

Furono proprio la familiarità con la cultura filosofica ellenica, insieme alla profonda assimilazione da parte sua della teologia di Origene,<sup>13</sup> ad esporlo, all'epoca del II concilio ecumenico di Costantinopoli (553), alla condanna per eresia insieme, appunto, a Origene ed Evagrio Pontico.<sup>14</sup>

### 1.2. *Tracce della formazione letteraria, scientifica e filosofica negli scritti di Didimo*

Numerosi indizi negli scritti di Didimo confermano quanto gli storici antichi attestano circa la sua buona cultura generale. Trattandosi per la gran parte di opere dedicate all'esegesi biblica, è soprattutto la sua formazione letteraria e grammaticale ad emergere.<sup>15</sup>

Didimo conosceva e applicava, sia pure in modo non sistematico, i metodi di analisi e di lettura correnti nelle scuole: esaminava, prima della lettura di un testo, un certo numero di questioni introduttive concernenti in particolare titolo, destinatari e autore;<sup>16</sup> nelle lezioni sui Salmi sono esposte le ragioni della disposizione non cronologica dei salmi<sup>17</sup> e si trovano con una certa frequenza considerazioni su chi sia il parlante e a chi si rivolga.<sup>18</sup> Didimo non si preoccupava solo di illustrare il significato spirituale di un passo, troviamo talvolta cenni a questioni legate allo stabilimento del testo corretto;<sup>19</sup> esaminava anche problemi di lettura e di interpunzione;<sup>20</sup> studiava tutta una serie di fenomeni grammaticali: per esempio, i diversi significati delle preposizioni<sup>21</sup> o l'uso del singolare o del plurale.<sup>22</sup>

---

in modo tale che, essendo occupati in esse, non si volgano alla malvagità". EcclT 165, 17-18: "La vita in senso vero e proprio è proprio questo: vivere secondo filosofia e virtù". Di Giobbe scrive in HiT 92, 3-7: "È chiaro ch'egli non si lasciò sopraffare dagli affanni a causa di quanto gli era capitato, ma anche nelle sue disgrazie continuava a nutrire desiderio e amore celeste per la contemplazione di Dio". Sull'equiparazione del cristianesimo con la vera filosofia cf. W.A. Löhr, "Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", *Vigiliae Christianae* 64 (2010), p. 160-88.

<sup>13</sup> Didimo compose un commento all'opera più discussa di Origene, il *De Principiis*, nel quale difendeva l'ortodossia del maestro: Hier., *Apol. adv. Ruf.*, II 11. 16: "Et in ipsis περὶ ἀρχῶν quos tu interpretatus es libris, breves dictavit commentariolos".

<sup>14</sup> In realtà, Didimo non è menzionato nella condanna contro la dottrina origenista formulata nell'*Epistola a Mena* di Giustiniano (543; cf. DS 403-411), né nella condanna dei tre capitoli del concilio di Costantinopoli II del 553 (DS 433, che però è esplicito nel condannare Origene e i suoi aderenti). Tuttavia, già all'epoca della prima disputa origenista, alla fine del IV sec., Rufino rinfacciava a Girolamo di aver coincolto anche Didimo nell'accusa di eresia lanciata contro Origene: Rufin., *Apol. contra Hier.*, II 28: "et Didymum ipsum hunc (...) perversum doctorem criminari, et inter haereticos censoria tua, ut ais, virgula segregas". La dipendenza di Origene, Evagrio, Didimo dalla filosofia greca divenne poi un luogo comune nella letteratura antiorigenista, cf. Cyr. Scyth., *Vita Cyr.*, p. 230.11-14 Schwartz: (i monaci origenisti) "non hanno appreso queste dottrine da Dio (...), ma da Pitagora e Platone, da Origene, Evagrio e Didimo hanno ricevuto questi insegnamenti abominevoli ed empî"; *V. Sabae*, p. 128.25-29 Schwartz: "Nonno (...) coltivava le dottrine dei greci senza Dio, dei giudei e dei manichei, i miti inventati da Origene, Evagrio e Didimo a proposito della preesistenza"; da lui viene anche la notizia della condanna esplicita di Didimo a Costantinopoli: p. 191.1-6 "riunitosi, dunque, a Costantinopoli il quinto santo ed ecumenico concilio, sottoposero a comune ed universale condanna Origene e Teodoro di Mopsuestia e le cose dette da Evagrio e Didimo a proposito della preesistenza e dell'apocatastasi, alla presenza e con l'approvazione dei quattro patriarchi". Sulla condanna dei tre autori cf. F.R. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Aschendorff, Münster 1899, p. 67-98; A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris 1962, p. 147-59; H. Crouzel, "Les condamnations subies par Origène et sa doctrine", in W.A. Bienert - U. Kühneweg (ed.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven University Press - Peeters, Leuven 1999, p. 311-5.

<sup>15</sup> Cf. il passo di EcclT 94, 12-16 cit. a nota 133 e l'esame condotto da L. Doutreleau sul ZaT (SC 83, p. 109-12).

<sup>16</sup> Cf. in EcclT tutto il commento a Qo 1, 1 e in particolare EcclT 7, 32-8, 12; HiT 1, 1-8; 7, 26-32 (titolo); 7, 32-8, 10; ZaT I 6 (autore).

<sup>17</sup> PsT 106, 18-109, 4.

<sup>18</sup> Cf. ad es. PsT 1, 12-17; 24, 6-13 (cit. a nota 226); 149, 20-29; 200, 16-18; 281, 11-16.

<sup>19</sup> Ad es. PsT 64, 20-23; 110, 23-111, 9; EcclT 311, 22-24.

<sup>20</sup> PsT 18, 14-17; 35, 17-36, 14; 134, 19-22; 138, 29-139, 1; 231, 15-20; EcclT 172, 5-15.

<sup>21</sup> PsT 2, 20-25; 210, 32-34.

<sup>22</sup> PsT 182, 23-27; ZaT II 339; III 220.

Didimo accordava uno spazio molto ampio all'etimologia, che spesso gli offriva un ausilio per la comprensione del senso spirituale di un passo biblico. Prediligeva l'esame etimologico dei nomi di persona e di luogo ebraici (Gerusalemme, Giacobbe, Israele, Davide ecc.),<sup>23</sup> ma in alcuni casi proponeva etimologie anche per dei nomi greci.<sup>24</sup> All'istruzione letteraria ricevuta da Didimo rinviano, infine, anche pochi cenni ad autori tipici della scuola: Omero<sup>25</sup> e Isocrate.<sup>26</sup>

Nella spiegazione dei testi, Didimo sfruttava spesso le possibilità di interpretazione simbolica non solo dei nomi di luogo, di persona o di popolazione, ma anche di altri elementi: i numeri, le caratteristiche di metalli, piante e animali, le parti del corpo, i mestieri o i manufatti, i fenomeni atmosferici e le realtà fisiche. Una lettura, spesso allegorizzata, di realtà così disparate suppone una certa familiarità con un arsenale di conoscenze letterarie, storiche, biologiche e naturalistiche che in alcuni casi emerge con maggiore evidenza e ampiezza nel discorso del maestro.<sup>27</sup>

Sono frequenti, per esempio, le considerazioni sul significato simbolico dei numeri.<sup>28</sup> In un'occasione, parlando della conoscenza per astrazione, cita la definizione di linea come una lunghezza priva di estensione;<sup>29</sup> in altri casi troviamo esempi tratti dalla geometria.<sup>30</sup>

Talvolta si intrattiene, anche a lungo, sulla cosmologia; per esempio, mette a confronto la concezione del mondo che si trova nella Scrittura con quella che hanno i greci,<sup>31</sup> oppure interpreta il mito di Castore e Polluce come immagine dei due emisferi della terra,<sup>32</sup> confronta il ciclo solare diurno con il processo di illuminazione dell'anima,<sup>33</sup> esamina le ragioni a favore dell'ipotesi che in entrambi gli emisferi vi sia lo stesso numero o un numero differente di stelle.<sup>34</sup> Interpretando i 'giorni piccoli' di cui parla la profezia di Zaccaria (4, 10), si oppone alla concezione – sostenuta per esempio da Taziano – secondo la quale prima della fine del mondo Dio abbrevierebbe la durata del giorno rispetto a quella attuale.<sup>35</sup>

Un lungo *excursus* cosmologico è dedicato alla spiegazione di Qo 3, 16 ("e ancora ho visto sotto il sole il luogo del giudizio, e là si trova l'empio, e il luogo della giustizia, e là si trova il pio"). Didimo approfitta di questo passo per illustrare la collocazione dell'Ade sotto il cielo della luna e per spiegare il destino delle anime dopo la morte. Spiega che, se l'Ade si trova sotto la luna, allora a maggior ragione si troverà anche sotto il sole, sia che quest'ultimo si trovi – secondo l'opinione comune – nel quarto cielo, avendo tre pianeti che lo accompagnano al di sotto e tre al di sopra, sia che si trovi – secondo

<sup>23</sup> Cf. GenT 139, 4-13; EcclT 7, 29-32; HiT 136, 18-137, 2; PsT 130, 15; 295, 14-15.

<sup>24</sup> EcclT 91, 2-3 (ἄδης); PsT 82, 21-24 (ἀρετή); ZaT I 391 (ἔποψ) e V 59 (δορκάς). Cf. *infra* nota 37.

<sup>25</sup> EcclT 354, 27-355, 1, in cui cita *Od.* 10, 510 a proposito dei salici.

<sup>26</sup> In EcclT 42, 23-29, commentando Qo 2, 9, Didimo cita, sia pure in modo approssimativo, un passo di Isocr., *Ad Demon.*, 18 che richiama un'altra volta in EcclT 148, 3-11.

<sup>27</sup> Cf. per il ZaT l'esame condotto da L. Doutreleau (SC 83, p. 114-18).

<sup>28</sup> Cf. GenT 34, 7-13. 25-29 (sul 6 inteso come numero perfetto); 183, 16-184, 23 (sul 7); PsT 88, 18-24; 303, 22-304, 13 (sul 6 e sul 7); GenT 35, 15-36, 11; ZaT I 17-19 (sui numeri 12, 24, 36); ZaT I 15; III 64-66. 68. 72 (sul 4, 10, 7000, 144.000); PsT 156, 17-157, 7 (sul 31); 186, 13-21 (sul 30, 60, 100) ecc.

<sup>29</sup> PsT 25, 29-26, 1: ὅταν οὖν λέγωμεν ὅτι ἡ γραμμὴ μῆκος ἀπλατές ἐστίν, ἡ αἰσθητὴ οὐκ ἔστιν ἀπλατής. πάντως ἔχει πλάτος, λόγῳ δὲ ἀφαιροῦμεν. Aul. Gell., *Noct. Att.* I 20, 9 l'attribuisce ad Euclide; la si trova anche in Arist., *Top.* VI 8, 143 b 11; Sext. Emp., *Adv. geom.*, III 37.

<sup>30</sup> EcclT 208, 22-25 (osserva che la figura disegnata è solo un'ombra dell'ente geometrico reale che essa rappresenta); 224, 13 (falso diagramma).

<sup>31</sup> PsT 66, 8-18: entrambe le tradizioni pensano che la terra non sia appoggiata su qualcosa di solido, ma abbia in se stessa il principio della propria consistenza.

<sup>32</sup> PsT 178, 3-7; la medesima interpretazione di trova in Phil. Alex., *De Decal.*, 12, 56.

<sup>33</sup> EcclT 13, 11-17.

<sup>34</sup> EcclT 216, 13-217, 3.

<sup>35</sup> ZaT I 321-324.



l'opinione alternativa espressa da 'Aristotele' nel *De Mundo*<sup>36</sup> – nel secondo cielo dal basso. In ogni caso, l'aria al di sotto della luna non è illuminata e perciò l'Ade è detto "non-visibile".<sup>37</sup> Il fatto che la Scrittura collochi l'Ade sottoterra non smentisce quanto detto, perché, se è sottoterra, è anche sotto la luna e sotto il sole. Nell'Ade si raccolgono le anime razionali, le sole capaci di avere una vita autonoma separata dal corpo; l'anima irrazionale perisce invece con il corpo. Qui le anime soggiornano in un luogo adatto alla condizione di cui si sono rivestite: se sono leggere, perché rivestite di buone azioni, stanno in alto; se sono appesantite dal peccato, scendono in basso (Didimo fa l'esempio di Lazzaro e del ricco epulone). Anche il Cristo, dopo la morte, ha compiuto una sorta di viaggio astrale nell'Ade, come è testimoniato dall'*Apocalisse di Elia*.<sup>38</sup>

All'ambito della biologia appartengono le considerazioni svolte da Didimo sullo sviluppo dell'embrione, un tema che aveva conseguenze rilevanti sulla dottrina psicologica e antropologica.<sup>39</sup> Commentando, per esempio, il verso "come non conosci le ossa del feto nel grembo della gravida, così non potrai conoscere le opere di Dio" (Qo 11, 5), Didimo espone le teorie dei fisici circa la formazione degli organi del feto: il cibo digerito si trasforma in sangue, mentre ciò che non è stato digerito viene espulso. Il sangue si condensa in carne, mentre da quel che ne resta si formano capelli, peli e unghie. Sottolinea che delle ossa i biologi non sanno descrivere l'origine, confermando quanto dice la Scrittura nel passo appena citato e nei Salmi: "non ti fu nascosto il mio osso, che tu facesti nel nascondimento" (Sal 138, 15). Quanto alla formazione dell'embrione, esso deriva dallo sperma rappreso, che, condensandosi, si trasforma in φύσις, la quale a sua volta si trasforma in carne, fino a che l'embrione, divenuto un essere vivente, può essere partorito.<sup>40</sup>

Altri indizi delle sue conoscenze naturalistiche sono offerti da Didimo nelle considerazioni svolte a proposito dello scaro (un pesce noto anche come 'pappagallo marino'), del cervo, del mandorlo. A proposito del primo, Didimo menziona l'opinione dei dotti, secondo i quali, se uno scaro viene catturato e riesce a liberarsi, per quel giorno in quel punto nessun altro pesce della sua specie può essere catturato; come se quei pesci avessero un linguaggio e il primo segnalasse agli altri il pericolo.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Cf. § 3.4.

<sup>37</sup> Questa etimologia si trova in Plat., *Phaed.* 80 D; 81 C 5-6; *Crat.* 403 A 5-8; 404 B 1-4 (contestata); *Gorg.* 493 B 4-5; cf. anche in Orig. apud Phot., *Biblioth.* cod. 234, p. 299 a 5-6 Bekker.

<sup>38</sup> EcclT 92, 5-10; sul soggiorno delle anime dei defunti nel sottosuolo cf. ZaT IV 77. L'*Apocalisse di Elia* (citata anche in EcclT 235, 24-28) non è l'unico scritto extracanonico citato da Didimo, il quale, per esempio, si riferisce anche a un libro in cui si parla di Enoch (ZaT I 342), a un *Libro del testamento* (GenT 119, 1-2), all'*Ascensione di Isaia* (EcclT 92, 5; 235, 26-28; 329, 22; PsT 99, 13-16), al *Vangelo degli Ebrei* (PsT 184, 10), al *Pastore di Erma* (PsT 267, 4-7), agli *Atti di Giovanni* (ZaT IV 210). Sul canone biblico di Didimo cf. B.D. Ehrman, "The New Testament Canon of Didymus the Blind", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 1-21; D. Lührmann, "Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos von Alexandrien", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), p. 231-49.

<sup>39</sup> B. Pouderon, *L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des premiers Pères et ses implications théologiques*, in L. Brisson - M.-H. Congourdeau - J.-L. Solère (ed.), *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Vrin, Paris 2008, p. 157-83.

<sup>40</sup> EcclT 324, 24-325, 15; anche PsT 329, 25; in HiT 276, 27-277, 11 il processo di condensazione del seme nell'utero, che precede la formazione dell'embrione, è descritto con l'immagine ippocratica del condensarsi del latte in formaggio; l'una e l'altra immagine si trovano anche, sia pure in termini diversi da quelli descritti da Didimo, in Aristotele: *Hist. an.*, III 22, 523 a 20-25; *De Gen. an.*, I 20, 729 a 9-12; II 3, 737 a 14-15; II 4, 739 b 20-22; IV 4, 771 b 18-24; IV 4, 772 a 22-23. La denominazione di φύσις per indicare il primo stadio di formazione del futuro embrione è stoica: *SVF*, II, 743. 745.

<sup>41</sup> EcclT 286, 13-16 (a proposito di Qo 9, 12: "come i pesci catturati in una rete malvagia"): "bene è stato detto da persone esperte – se poi sia vero non lo so, ma è stato comunque ben detto: se uno scaro, dice, dopo essere stato preso in una rete, riesce a fuggire, è impossibile per quel giorno che in quel luogo si riesca a trovare un altro pesce della stessa specie. Come a dire (...) con un qualche segno loro proprio danno indicazioni agli assenti". L'editore del testo rinvia ad Athen., *Deipnosoph.* 331 D (= Arist., fr. 300 Rose); anche Plut., *De Soll. an.*, 25, 977 C.

Quanto ai cervi, ne parla commentando Sal 41, 2 ("come una cerva desidera le fonti delle acque, così la mia anima ti desidera, o Dio"). Didimo accenna al significato simbolico della cerva: è un animale che uccide i serpenti (i peccati) e, dopo averlo fatto, ha sete e cerca una sorgente per bere e ripulirsi dal loro veleno. Inoltre, quando invecchia e perde le corna, si nasconde, fino a quando non le siano ricresciute.<sup>42</sup> Commentando il verso di Qo 12, 5 "il mandorlo fiorirà", Didimo osserva che, secondo i naturalisti, il mandorlo fiorisce prima di tutti gli altri alberi e sfiorisce per ultimo. Perciò il bastone del sacerdote è fatto con il suo legno, per significare la sua lunga durata da Mosè fino alla venuta di Cristo.<sup>43</sup>

Didimo ha usato ampiamente e consapevolmente dottrine filosofiche, sia come ausilio alla comprensione delle Scritture, sia per argomentare le proprie tesi dottrinali. Il principio che lo guidava è quello secondo il quale la ricchezza dei pagani va messa a servizio della verità.<sup>44</sup> Egli ha certamente conosciuto maestri di filosofia e intrattenuto con loro un confronto dottrinale. Nel *Commento ai Salmi*, per esempio, cita due volte un aneddoto in cui riferisce la richiesta da parte di un filosofo, curioso di sapere in base a quali argomenti scritturistici i cristiani possono sostenere che l'anima è una realtà intelligibile e incorporea.<sup>45</sup>

Le dottrine filosofiche si presentano quasi sempre nei suoi scritti in un quadro nel quale elementi platonici, peripatetici e stoici si mescolano e si armonizzano con elementi scritturistici e della tradizione ecclesiale. Per lo più tale armonizzazione non è opera di Didimo, ma era già stata compiuta dalle sue fonti, in primo luogo Filone e Origene.

Nel corso delle lezioni di Didimo si incontra abbastanza frequentemente la menzione di filosofi e sapienti greci: Zenone di Elea,<sup>46</sup> i pitagorici,<sup>47</sup> Leucippo e Prodicò,<sup>48</sup> Protagora,<sup>49</sup> Socrate,<sup>50</sup> Isocrate,<sup>51</sup>

<sup>42</sup> PsT 296, 20-31. Per questo passo l'editore rinvia ad Arist., *Hist. an.*, IX 5, 611 a 25-27 e osserva che Didimo dipende probabilmente da una fonte intermedia (o è stato indotto in errore dalla memoria oppure dall'ascolto del testo), perché cita un proverbio ("guai alle cerva che non hanno le corna": οὐαὶ ἐλάφοις κέρατα οὐκ ἐχούσαις) inteso da Aristotele in un senso diverso: quando si vuole indicare un luogo impervio si dice "là dove le cerva perdono le corna" (οὐ αἶ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσι).

<sup>43</sup> EcclT 356, 9-19. Cf. anche in PsT 28, 15-20 un cenno alla generazione spontanea del verme come immagine della nascita verginale del Cristo (cf. Arist., *Hist. an.*, V 19, 550 b 30 - 551 a 28).

<sup>44</sup> GenT 227, 6-12: Abramo che entra in Egitto è immagine di chi si serve della cultura profana per ricavarne elementi utili a servizio del Cristo: "Il virtuoso entra in Egitto servendosi spesso della cultura estranea, per ricavarne qualcosa di utile, come fece anche il beato Paolo, pronunciando il detto di Arato 'Di lui siamo stirpe' (At 17, 28), in modo da poter fare anche le cose successive, e anche l'espressione 'al Dio sconosciuto' (At 17, 23) e 'i cretesi mentono sempre' (Ti 1, 12); così ci esorta anche a 'rendere ogni pensiero prigioniero per l'obbedienza al Cristo' (2 Cor 10, 5)".

<sup>45</sup> PsT 34, 8-35, 5: "Una volta, per esempio, interrogato da un filosofo se ho degli argomenti tratti dalla Scrittura per dire che l'anima è incorporea, gli dissi che (...)". Il medesimo aneddoto è ripetuto a proposito di Sal 35, 9 a p. 239, 14-19: "Una volta, per esempio, siccome un greco mi domandava: 'Da dove nella vostra Scrittura trae gli argomenti per dimostrare, diciamo, che l'anima è intelligibile? Giacché tutte le cose che vi si dicono a suo riguardo sono proprie anche dei corpi', gli dicevo proprio questo: (...)".

<sup>46</sup> PsT 217, 33-218, 3 (narra un episodio che lo riguarda, ma non lo nomina esplicitamente).

<sup>47</sup> EcclT 79, 24-80, 1.

<sup>48</sup> EcclT 15, 26-16, 2. 11; cf. G. Binder - L. Liesenborghs, "Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos", *Museum Helveticum* 23 (1966), p. 37-43.

<sup>49</sup> PsT 222, 18-29; P. Woodruff, "Didymus on Protagoras and the Protagoreans", *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), p. 483-513.

<sup>50</sup> EcclT 37, 11-14; 86, 9-14: parlando degli usi diversi del termine 'amore', Didimo menziona gli scritti erotici di un Leucippo (nominato anche in 15, 27: è uno sconosciuto o è l'atomista presocratico?) e li paragona con il discorso ben diverso scritto da Socrate sull'amore. Se dice che anche Socrate ha scritto sull'amore, evidentemente lo conosceva ben poco, anche se gli era presente la dottrina espressa nel discorso di Diotima del *Simposio* (cf. quanto scrive di Giobbe nel passo citato sopra alla nota 12).

<sup>51</sup> EcclT 42, 23-29; 148, 3-11.

Epicuro e Democrito,<sup>52</sup> Musonio,<sup>53</sup> il *corpus* ermetico,<sup>54</sup> Porfirio.<sup>55</sup> L'orizzonte del pensiero di Didimo è sostanzialmente platonico, come mostrano alcune delle dottrine fondamentali che lo costituiscono: la dottrina della bipartizione della realtà in sfera intelligibile e sensibile, l'immortalità e separazione dell'anima razionale, la tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile, la dottrina del corpo come strumento dell'anima, l'affermazione dell'identità di unità, essere e bene, la dottrina del Logos come cosmo intelligibile, la dottrina della partecipazione, la dottrina del carattere naturale dei nomi. Egli sembra, però, aver avuto una conoscenza molto modesta del testo dei dialoghi (sono rare e molto brevi le citazioni o le allusioni a passi platonici); Didimo aveva, invece, familiarità con il platonismo contemporaneo, mediato forse dagli autori cristiani che sono stati le sue fonti, primo fra tutti Origene.

Un discorso analogo può essere fatto per i temi dottrinali stoici che ricorrono nell'opera di Didimo: si va dall'impiego di terminologia di origine stoica (nozioni comuni, egemonico, *ἰδίως ποιόν*), all'uso di dottrine tipicamente stoiche: alcuni procedimenti logici, la dottrina della mescolanza, quella della coimplicazione e predominanza delle virtù, la distinzione tra veri beni e *ἀδιάρροα*, la dottrina della *προπάθεια*. Riesce difficile stabilire se le conoscenze della tradizione stoica da parte di Didimo dipendessero almeno in parte da un accesso diretto alle fonti o fossero mediate da autori pagani o cristiani che le avevano già incluse nel proprio arsenale concettuale.

Un posto privilegiato spetta, come adesso vedremo, ad Aristotele, soprattutto al suo *corpus* logico:<sup>56</sup> troviamo negli scritti del maestro alessandrino sia l'uso pacifico di dottrine di provenienza aristotelica (distinzione tra atto e potenza, distinzione tra i diversi tipi di mutamento, distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche), sia citazioni testuali o menzioni esplicite di Aristotele o di suoi scritti. Si tratta di una presenza relativamente diffusa e di una conoscenza precisa, che mi pare possibile soltanto ammettendo uno studio sistematico di almeno una parte degli scritti di Aristotele.

Nulla sappiamo circa le scuole e i maestri presso i quali Didimo ha conseguito questa formazione. Certamente, Alessandria era, anche prima di Ammonio di Ermia, un centro di studi aristotelici; ne fa fede la breve notizia che Eusebio di Cesarea dedica ad Anatolio nella propria *Historia ecclesiastica*:

(Anatolio) veniva anch'egli da una famiglia alessandrina e, per la sua eloquenza e cultura nella filosofia dei greci, aveva conseguito il primato tra i più illustri dei nostri contemporanei, in quanto aveva raggiunto il vertice dell'aritmetica e della geometria, dell'astronomia, delle altre discipline – sia della dialettica, sia della fisica – e delle dottrine retoriche. Perciò anche si dice ch'egli sia stato ritenuto dai suoi concittadini degno di essere posto a capo della scuola aristotelica ad Alessandria.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> EcclT 209, 25-210, 22; per Epicuro EcclT 24, 7-8; 209, 26-27; G. Binder - L. Koenen - L. Liesenborghs, "Ein neues Epikurfragment bei Didymos dem Blinden", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967), p. 38-44.

<sup>53</sup> EcclT 128, 12-14.

<sup>54</sup> EcclT 167, 14-23; il medesimo luogo del *CH* è citato anche in PsT 88, 8-18; cf. A. Camplani, "Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana", in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, I, Leuven U. P., Leuven 2003, p. 31-42.

<sup>55</sup> PsT 308, 10-14; HiT 280, 1-281, 5; G. Binder, "Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), p. 81-95; Ph. Sellew, "Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation", *Harvard Theological Review* 82 (1989), p. 79-100; A. Carlini, "La polemica di Porfirio contro l'esegesi 'tipologica' dei cristiani", *Studi classici e orientali* 46 (1996), p. 385-94.

<sup>56</sup> M. Frede, "Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs", in O. Bruun - L. Corti (ed.), *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, p. 135-73, qui p. 145; Layton, *Didymus the Blind*, p. 27-9; D.T. Runia, "Festugière Revisited: Aristotle in the Greek *Patres*", *Vigiliae Christianae* 43 (1989), p. 1-34, qui p. 10.

<sup>57</sup> Eus., *HE* VII 32, 6. Cf. anche Hier., *Vir. ill.*, LXIII: "Anatolius alexandrinus, Laodiceae Syriae episcopus, sub Probo

Anatolio è vissuto nella seconda metà del III secolo, ma il percorso formativo nella *παιδεία* dei greci che Eusebio gli attribuisce è del tutto comparabile con quello che anche Didimo attraversò un po' più di cinquant'anni dopo: grammatica e retorica, scienze matematiche, dialettica, fisica. Per quanto si tratti, sia nel caso di Anatolio, sia in quello di Didimo, di notizie assai rapide, è interessante constatare che la competenza filosofica dei due autori sia stata circoscritta a un ambito che sembra escludere le dottrine metafisiche e la teologia dei greci.

Il cenno alla decisione da parte dei suoi concittadini di mettere Anatolio a capo di una scuola di orientamento aristotelico mostra che ad Alessandria vi era almeno un'istituzione espressamente orientata allo studio di Aristotele. In effetti, all'inizio e poi verso la metà del IV secolo abbiamo notizia che anche Ario, Aezio ed Eunomio ricevettero ad Alessandria una formazione negli studi aristotelici.<sup>58</sup> Non deve essere trascurata nemmeno la notizia relativa allo studio della retorica: una conoscenza di base almeno della dottrina logica di Aristotele poteva essere mediata, infatti, anche dai corsi di retorica.<sup>59</sup>

Pur nell'assenza di informazioni precise, è dunque ragionevole supporre che Didimo si trovasse ad Alessandria nella condizione ottimale per poter ricevere una formazione filosofica che includesse anche lo studio diretto degli scritti di Aristotele e, verosimilmente, dei suoi commentatori. Che questo non fosse un percorso scontato per un intellettuale cristiano, almeno nella prima metà del IV secolo, lo può mostrare, fra altri, il caso di Eusebio. Malgrado la sua vasta erudizione e l'interesse da lui dimostrato per la filosofia greca, volendo prendere posizione nei confronti di Aristotele, nel libro XV della *Praeparatio evangelica*, composta tra il 313 e il 323 circa, egli – o per noncuranza nei confronti di questo autore o per l'oggettiva mancanza di copie dei suoi scritti nella biblioteca di Cesarea e per la difficoltà di procurarsene – si è basato per intero sulle affermazioni violentemente polemiche del platonico Attico, risolvendo l'esame della dottrina aristotelica in una caricatura della biografia, dell'etica, della teologia, della psicologia e della cosmologia dello Stagirita.<sup>60</sup>

---

et Caro imperatoribus floruit, mirae doctrinae vir in arithmetica, geometria, astronomia, grammatica, rhetorica, dialectica. Cuius ingenii magnitudinem de volumine quod super pascha composuit, et de decem libris arithmeticae institutionis intelligere possumus”.

<sup>58</sup> Socr., *HE* I 5, 2: “Ario, però, uno tra i presbiteri a lui soggetti, uomo non ignaro delle chiacchiere dialettiche (ὄν ἀμοιροῦς διαλεκτικῆς λέσχης)”; II 35, 4-5: “Anche prima Aezio era amante delle contese (ἐριστικὸς ἄνθρωπος) e si dava a difendere con ardore la dottrina di Ario. Dopo essere stato istruito per breve tempo ad Alessandria, rientrò e, capitato ad Antiochia di Siria, la città da cui proveniva, venne ordinato diacono da Leonzio, allora vescovo di Antiochia”. Sozom., *HE* III 15, 7-8: “In questo periodo era ammirato dagli eretici anche Aezio, un dialettico, abile nei sillogismi, addestrato alle dispute verbali e appassionatissimo di esse! (...). Si diceva che era andato ad Alessandria per apprendere le dottrine di Aristotele e aveva frequentato i maestri che le insegnavano”. Ad Alessandria Eunomio divenne discepolo di Aezio (Greg. Nyss., *C. Eun.*, I 51; Philost., *HE* III 20).

<sup>59</sup> Frede, “*Les Catégories*”, p. 139-41, cita il caso di due contemporanei di Didimo: Agostino (*Conf.* IV 16, 28-30) ricordava di aver letto e capito da solo, verso i vent'anni, non solo tutti i libri che riuscì a procurarsi sulle arti liberali, ma anche “aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias”, che i suoi maestri di retorica nominavano con tale orgoglio, da fargli credere si trattasse di un'opera di valore straordinario; Girolamo (*Epist.* 50, 1) ironizzava contro un monaco, suo detrattore, che – senza aver letto le *Categorie*, il *De Interpretatione*, gli *Analitici* e nemmeno i *Topici* di Cicerone – si prendeva il lusso di criticare lui, che aveva tradotto i commenti di Alessandro, si era fatto introdurre alla logica da un maestro esperto che gli aveva spiegato l'*Isagoge* di Porfirio, aveva studiato le Scritture facendosi guidare dalle esegesi di Gregorio Nazianzeno e Didimo, e aveva studiato l'ebraico.

<sup>60</sup> Cf. Runia, “Festugière Revisited”, p. 19.

## 2. Il posto di Aristotele nella letteratura cristiana antica

### 2.1. Fino al IV secolo

Nella letteratura cristiana antica, Aristotele occupa una posizione ambivalente: una lunga stagione, durata almeno fino a tutto il IV secolo, di diffidenza e di condanne – probabilmente anche di ignoranza – nei confronti del suo pensiero e in particolare della dialettica (della quale egli era considerato dai più l'inventore o il maggior esponente)<sup>61</sup> è stata seguita da un periodo nel quale egli è stato apprezzato proprio come maestro di logica, di una dottrina etica equilibrata e anche per le sue posizioni su questioni scientifiche (basti citare i nomi di Boezio, Giovanni Filopono, Sergio di Res'ayna e, più tardi, Massimo il Confessore).<sup>62</sup>

Non è questo il luogo per ripercorrere nemmeno a grandi linee la storia della recezione patristica del pensiero e dell'opera di Aristotele,<sup>63</sup> ma qualche cenno almeno ad alcuni autori, soprattutto legati alla tradizione teologica alessandrina, sarà utile per meglio comprendere le peculiarità di Didimo e il contesto culturale e teologico nel quale egli si mosse.

Aristotele è stato apprezzato dagli scrittori alessandrini soltanto per alcune tesi singole: per esempio, per la sua concezione della virtù come medietà<sup>64</sup> o per la critica rivolta alle pratiche divinatorie.<sup>65</sup> Clemente Alessandrino, che è tra gli autori cristiani antichi uno dei più aperti a una valutazione positiva dell'insieme della filosofia greca,<sup>66</sup> riconosceva che Platone e Aristotele hanno condannato la σοφιστικὴ τέχνη,<sup>67</sup> identificava l'epoptica di Platone e la metafisica di Aristotele con la teologia mosaica.<sup>68</sup> Mostrava, inoltre, un vivo apprezzamento per la dialettica:

<sup>61</sup> A questo proposito, va osservato che nelle prese di posizione patristiche, si nota una costante identificazione della dialettica (intesa come l'insieme della dottrina logica) con Aristotele; qualche volta, accanto al suo, compare il nome di Crisippo e della scuola stoica: cf. Clem. Alex., *Strom.* VII 16, 101, 4 (cf. *infra* nota 72); Bas., *Adv. Eun.*, I 5: "Davvero abbiamo bisogno dei sillogismi di Aristotele e di Crisippo per imparare che l'Ingenerato non è stato generato né da se stesso, né da un altro?"

<sup>62</sup> La distinzione di due fasi nella recezione di Aristotele da parte dei Padri, che ha nel V sec. il suo punto di svolta, è indicata da Frede, "Les *Catégories*", p. 137-8.

<sup>63</sup> La letteratura su questo tema è molto ricca, le panoramiche più ampie si leggono in: J. de Ghellinck, "Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle", *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930), p. 5-42; A.J. Festugière, *Excursus C: Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, in Id., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Gabalda, Paris 1932, p. 221-63; Runia, "Festugière Revisited"; S. Lilla, *Aristotelismo*, in *Dizionario patristico di antichità cristiane*, ed. A. Di Berardino, I, Marietti, Casale Monferrato 1983, col. 349-363; L.J. Elders, *The Greek Christian Authors and Aristotle*, in L.P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C. 1994, p. 111-42; Frede, "Les *Catégories*"; J. Zachhuber, "Das Universalienproblem in der griechischen Patristik und im frühen Mittelalter", *Millennium* 2 (2005), p. 137-74. Malgrado i secoli trascorsi, ho trovato utili le raccolte di passi patristici che si trovano in Dionysii Petavii *Opus de theologicis dogmatibus*, I, Ex typographia Andreae Poleti, Venetiis 1745, p. 7-14; Ioannis Launoi *De varia Aristotelis in academia Parisiensis fortuna*, Sumptibus Samuelis Hannaveri, Vitembergae apud Saxones 1720, p. 131-86.

<sup>64</sup> Phil. Alex., *Migr. Abr.*, 146-147: "Meglio camminare lungo la via intermedia, che è la via regia verso la verità [Nm 20, 17]. (...) perciò alcuni, che perseguono una filosofia moderata e civile, hanno detto che le virtù sono delle medietà e le hanno poste nel mezzo (...), è utile ciò che si trova nel mezzo tra i due ed è equamente mescolato". Sull'importanza di questo tema per Didimo cf. sotto § 4.2.

<sup>65</sup> Orig., *CC* II 13; VII 3; Eus., *Praep. Evang.* IV 2, 13; 3, 14.

<sup>66</sup> Cf. Clem. Alex., *Strom.* I 16, 80, 5: la filosofia prepara alla ricerca della verità; 20, 99, 1: la filosofia corrisponde a una sorta di economia salvifica parallela a quella biblica; VI 8, 67, 1; 17, 153, 1: è un primo passo verso la filosofia di Cristo; VI 10, 80, 5: alcuni cristiani temono la filosofia come i bambini temono gli spettri.

<sup>67</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 8, 39, 2; 17, 87, 3.

<sup>68</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 28, 176, 2.

Il ragionamento condotto nel corso della ricerca mediante domande e risposte bussava alla porta della verità a partire dai fenomeni e, aperta la porta che gli fa da ostacolo, grazie all'indagine si produce la contemplazione scientifica.<sup>69</sup>

Con un'immagine che è insieme biblica e platonica, Clemente scriveva che la filosofia greca è un recinto di difesa posto intorno alla vigna del Signore, cioè intorno alla verità, per sventare gli attacchi dei sofisti.<sup>70</sup> È comunque interessante il fatto che per Clemente Aristotele fosse soprattutto l'esponente di una filosofia naturale (nei confronti della quale egli aveva anche obiezioni);<sup>71</sup> il dialettico per eccellenza era, invece, Crisippo, mentre solo a Platone spettava appieno il titolo di filosofo.<sup>72</sup>

Riferendosi a Clemente, Girolamo descriveva in questi termini il contenuto degli, oggi perduti, *Stromata* di Origene:

Origene, imitandolo, scrisse dieci *Stromati*, mettendo a confronto tra loro le opinioni dei filosofi e dei cristiani e confermando tutte le dottrine della nostra religione con argomenti presi da Platone, Aristotele, Numenio e Cornuto.<sup>73</sup>

Si tratta di un'indicazione estremamente generica: non è escluso che Origene possa aver fatto nei propri *Stromata* un uso positivo di argomenti che conosceva come aristotelici. Le affermazioni esplicite ch'egli fa su Aristotele e la sua scuola negli scritti conservati sono, però, assai rare e – se si considerano le opere di sicura attribuzione – limitate al *Contra Celsum*. Esse, inoltre, non sono quasi mai lusinghiere per lo Stagirita, né dimostrano interesse particolare o una conoscenza accurata del filosofo;<sup>74</sup> anzi, sofisti, epicurei e peripatetici sono stati da lui sommariamente liquidati come

<sup>69</sup> Clem. Alex., *Strom.*, VIII 1, 1, 3.

<sup>70</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I 20, 100, 2: "Poiché, dunque, l'insegnamento del Salvatore è perfetto e in nulla mancante, dato che è 'potenza e sapienza di Dio' [1 Cor 1, 24], quando sopraggiunge la filosofia ellenica, essa non rende più forte la verità, ma rende impotenti contro di essa gli attacchi dei sofisti e sventa gli agguati degli ingannatori contro la verità; perciò la filosofia è stata detta in modo appropriato 'siepe e recinto' della vigna"; cf. Is 5, 2 e Plat., *Resp.* VII, 534 E 2-3; Alc., *Didask.*, VII.

<sup>71</sup> Ad es., per la sua negazione della dottrina della provvidenza nel mondo sublunare: cf. Clem. Alex., *Protr.*, V 66, 4: "Il capostipite di questa scuola, non avendo conosciuto il Padre di tutte le cose, ritiene che il cosiddetto 'supremo' sia l'anima dell'universo; questo significa che, supponendo che l'anima del mondo sia un dio, egli s'infilza con le sue stesse mani. Infatti, lui che limita la provvidenza fino alla luna, poi, considerando il mondo un dio, contraddice se stesso, affermando che ciò che non ha parte al divino è un dio"; anche *Strom.*, V 14, 90, 3 (cit. più avanti, nota 81). È però indicativo della moderazione di Clemente il modo in cui reagisce alla dottrina peripatetica dei tre beni *ibid.*, IV 26, 166, 1: invita a usare dei beni materiali e del corpo con moderazione e prudenza, al modo in cui un viaggiatore alloggia in un luogo lungo il proprio percorso, ma non si lascia distogliere dal raggiungere la meta.

<sup>72</sup> Clem. Alex., *Strom.*, VII 16, 101, 4: "(...) se uno si mette al seguito di Iscomaco, quello ne farà un contadino (...); e Crisippo ne farà un dialettico, Aristotele un fisico e Platone ne farà un filosofo (...)".

<sup>73</sup> Hier., *Epist.*, 70, 4.

<sup>74</sup> *Clob* fr. 110 contiene un'allusione al *De Int.* 3, 16 b 6: ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν; *Sel. in Ps.* (PG 12, 1053) cita la definizione aristotelica di τέλος: "A causa dei salmi che recano come titolo 'per il fine', ho scelto le definizioni del termine, che in Aristotele sono queste: 'fine è ciò in vista del quale sono le altre cose, mentre quello non è in vista di nulla', oppure: 'ciò per cui si fanno le altre cose, mentre quello vien fatto per nessun altro scopo'". In CCI 65, Origene afferma che l'invito, fatto da Gesù ai discepoli, di fuggire dalle città nelle quali saranno perseguitati corrisponde alla condotta di Aristotele, che fuggì da Atene per sottrarsi a una possibile condanna; in CCI 12 afferma che Aristotele ha peccato contro la provvidenza un poco meno di Epicuro (su questo punto anche II 13, III 75, VIII 45); IV 56 critica la dottrina del quinto elemento; V 45 critica la dottrina del carattere convenzionale dei nomi; II 12, III 13 ricorda il tradimento compiuto da Aristotele nei confronti di Platone. Il cap. XXVI della *Philocalia* riporta una lunga discussione critica nei confronti di coloro che ritenevano confermata anche dalla Scrittura la dottrina dei tre generi di beni (dell'anima, del corpo, esterni).

ψευδοδοξοῦντες<sup>75</sup> e l'indicazione da parte sua del carattere umano della filosofia aristotelica suona piú come una critica che come un riconoscimento.<sup>76</sup>

Sia pure con sfumature diverse, il giudizio complessivo su Aristotele, anche da parte degli intellettuali cristiani piú preparati filosoficamente e piú aperti alla cultura ellenica è stato severamente critico e si può riassumere citando il breve sommario fatto da Gregorio Nazianzeno nel primo dei *Discorsi teologici* contro gli eunomiani:

[Dirigi i tuoi attacchi] contro la meschina provvidenza di Aristotele, i suoi stratagemmi, i morti ragionamenti sull'anima, le sue dottrine solo umane.<sup>77</sup>

Gregorio ha enumerato qui i temi della polemica antiaristotelica piú comuni anche tra i filosofi non cristiani (si pensi al caso di Attico). Ad Aristotele si attribuiva anzitutto la dottrina secondo la quale la provvidenza non si estenderebbe alla sfera sublunare.<sup>78</sup> Si tratta di un tema che troviamo anche in Didimo. Commentando Sal 35, 6 ("Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi"), egli criticava appunto questa dottrina:

Dice: "fino alle nubi la tua verità". Non bisogna prestare ascolto a coloro che eliminano la provvidenza dalla terra e dicono ch'essa è limitata ai confini della luna sulla base del fatto che è stato detto: "la tua verità fino alle nubi".<sup>79</sup>

In realtà, questa dottrina non si trova in Aristotele, ma può essere rintracciata nel trattato pseudo-aristotelico *De Mundo*, che era considerato autentico dagli antichi.<sup>80</sup> Il nesso tra una cattiva comprensione di questo versetto del salmo 35 e la dottrina (pseudo)-aristotelica della provvidenza si trova già in Clemente, convinto della dipendenza dei greci dalla rivelazione biblica, lo si ritrova nei *Selecta in Psalmos* attribuiti a Origene ed è dall'una o dall'altra di queste fonti che verosimilmente anche Didimo ha ricavato questa interpretazione.<sup>81</sup>

Gregorio ricordava anche i "morti ragionamenti" di Aristotele sull'anima, cioè la dottrina della mortalità dell'anima individuale, una tesi che anche Didimo menziona, senza però attribuirgli in

<sup>75</sup> CC II 27.

<sup>76</sup> In CC I 10, indica la ragione per la quale le persone seguono Aristotele: "perché la dottrina peripatetica è la piú umana (ἀνθρωπικώτατον) e riconosce con benevolenza maggiore rispetto alle altre scuole i beni umani".

<sup>77</sup> Greg. Naz., *Orat.*, 27, 10: Ἀριστοτέλους τὴν μικρολόγον πρόνοιαν, καὶ τὸ ἐντεχνον, καὶ τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους, καὶ τὸ ἀνθρωπικὸν τῶν δογμάτων.

<sup>78</sup> Cf. Runia, "Festugière Revisited", p. 18.

<sup>79</sup> PsT 233, 25-27 "καὶ ἕως τῶν νεφελῶν", φησίν, "ἡ ἀλήθειά σου". οὐ προσεκτέον τοῖς αἵρουσιν τὴν πρόνοιαν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ λέγουσιν αὐτὴν περιορίζεσθαι μέχρι τῶν σελήνης ὄρων διὰ τοῦ εἰπεῖν· "ἡ ἀλήθειά σου ἕως τῶν νεφελῶν".

<sup>80</sup> Cf. ps.-Arist., *De Mundo*, 2, 392 a 31 (cf. *infra* nota 219); 6, 397 b 30 - 398 a 1. La tesi che il *De Mundo* sia in realtà autentico è esposta in E.P. Bos, "Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo)-Theology (Clem. *Protrept.* 5, 66, 4)", *The Classical Quarterly* 43 (1993), p. 177-88; Id., "God as 'Father' and 'Maker' in Philo of Alexandria and its Background in Aristotelian Thought", *Elenchos* 24 (2003), p. 311-32, che discute il passo di Clem. Alex., *Protr.*, V 66, 4 (cf. sopra nota 71).

<sup>81</sup> Clem. Alex., *Strom.*, V 14, 90, 3: "Ad Aristotele venne in mente di far scendere l'azione della provvidenza solo fino alla luna a partire da questo salmo: 'Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi'. Prima della venuta del Signore, infatti, non era ancora stato svelato il senso manifesto dei misteri profetici"; (Orig.) *Sel. in Psalmos* (PG 12, 1316): "Signore, nel cielo la tua misericordia e la tua verità fino alle nubi ecc. A partire da qui alcuni, ingannandosi, affermarono che le cose al di sotto della luna sono sottratte alla provvidenza; uno di questi è Aristotele". Ricavo queste notizie da Runia, "Festugière Revisited", p. 15.

modo esplicito a qualcuno.<sup>82</sup> Le “dottrine troppo umane” sono certamente da intendersi come l’insegnamento etico di Aristotele, in particolare la dottrina secondo la quale la felicità dipende in primo luogo, ma non soltanto, dalla pratica della virtù, perché si può essere veramente felici solo se si è in possesso in misura sufficiente anche dei beni del corpo e di quelli esterni.

Sul carattere umano si questa concezione della felicità abbiamo visto sopra come si erano espressi Filone Alessandrino e Origene.<sup>83</sup> Confrontando l’etica ebraica con le principali correnti filosofiche greche, Eusebio, a proposito di Aristotele, scriveva:

Che, dunque, l’etica sia stata da loro [i.e. gli ebrei] praticata con zelo prima di ogni altra cosa – e con le opere assai prima che con le parole – potresti apprenderlo esaminando i fatti che riguardano quegli uomini, dal momento ch’essi considerarono e perseguirono come bene supremo e termine ultimo della vita beata la pietà e l’amicizia con Dio che si ottiene mediante la correzione dei costumi, non certo il piacere del corpo proposto da Epicuro e neanche i tre generi di beni proposti da Aristotele, che ha stimato i beni del corpo e quelli esterni sullo stesso piano di quelli dell’anima (...).<sup>84</sup>

Anche Didimo è ritornato spesso su questo tema polemico, opponendo alla dottrina dei tre beni la distinzione stoica tra realtà eticamente rilevanti (virtù e vizio) e realtà indifferenti e sostenendo l’autosufficienza della virtù.<sup>85</sup>

La critica che più ci interessa qui è, però, quella formulata da Gregorio col termine τὸ ἔντεχνον, con cui indicava gli stratagemmi argomentativi della logica aristotelica. Spesso, infatti, Aristotele è identificato dagli scrittori cristiani come l’inventore di una tecnica che, addestrando i suoi cultori all’abilità e alla sottigliezza argomentativa, invece che all’ascolto della verità, ha generato ogni sorta di eresie.<sup>86</sup> Polemisti ed eresiologi collegavano abitualmente l’insorgere delle eresie all’influsso delle diverse scuole della filosofia ellenica e ad Aristotele veniva addebitata in modo particolare l’introduzione nella teologia cristiana di sottigliezze sofistiche e di un gusto puramente verbale per la discussione.

Così, per esempio, Ireneo accusava i valentiniani di aver accolto il gusto aristotelico per il “minutiloquium” e per la “subtilitatem circa quaestiones”.<sup>87</sup> Ippolito indicava in Aristotele l’iniziatore

<sup>82</sup> Un esempio tra i moltissimi della critica contro Aristotele su questo punto: Greg. Nyss., *Dial. de anima et res.* (PG 46, 52): ὅσα θ’ ὁ μετ’ ἐκεῖνον (i.e. Πλάτωνα) φιλόσοφος ὁ τεχνικῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν (...) θνητὴν εἶναι διὰ τούτων τὴν ψυχὴν ἀπεφύλατο. Sia la critica per aver profanato la dignità dell’anima dichiarandola mortale, sia l’accusa di essere un miope osservatore dei fenomeni naturali si leggono anche, un paio di secoli prima, in Attico *ap. Eus., Praep. Evang.*, XV 9, 8-9: “(...) invece, quanto Platone aveva reso venerabile l’anima, dichiarandola principio della generazione, discendenza divina e reggente di ogni cosa, tanto quello [Aristotele] si mise d’impegno a eliminarla e disonorarla e poco ci manca che dicesse che l’anima non è nulla (...); lo scribacchino – come lo chiamano – della natura”. In XV 13, 1-2 Attico se la prende con la “speciosa e miserevole puntigliosità (λεπτῆ καὶ ταπεινῆ δριμύτητι)” di Aristotele, con la quale è forse capace di conoscere i fatti della terra, ma incapace di comprendere la dottrina platonica delle idee. Per Didimo, cf. GenT 102, 4-8 (cf. *infra* nota 259); in EcclT 102, 22-103, 1 attribuisce a “quasi tutti gli eretici” la dottrina che l’anima, seminata insieme al corpo, sia destinata a perire con esso: σχεδὸν πάντες οἱ κακόδοξοι τοῦτο φρονοῦσιν.

<sup>83</sup> Aristotele stesso riconosceva, ma dando a questa espressione un valore positivo, che la vita conforme alla virtù etica era una vita umana, mentre quella condotta secondo intelletto era simile a quella degli dèi (EN, X 8, 1178 a 9-10).

<sup>84</sup> Eus., *Praep. Evang.*, XI 4, 1; a XV 3, 1 cita l’opinione di Attico sul medesimo tema: “Aristotele dice che non si può essere felici se non anche grazie al benessere del corpo e all’abbondanza dei beni esterni, senza i quali la virtù non giova a nulla”. Sulla mortalità dell’anima individuale e sull’etica di Aristotele cf. anche Hipp., *Ref.*, I 20, 5-6.

<sup>85</sup> Cf. sotto § 3.3. e § 4.2.

<sup>86</sup> Il pregiudizio contro la dialettica è antico e diffuso anche tra autori non cristiani: cf. Phil. Alex., *Quod omnis probus*, 12; Sen., *Ep. ad Luc.*, 82, 19; Max. Tyr., *Diss.*, I 8; A. Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque. II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, II, Études Augustiniennes, Paris 1985, qui I, p. 140.

<sup>87</sup> Ir., *Adv. haer.*, II 14, 5.



della dialettica, colui che ha trasformato la filosofia in una tecnica di ragionamento; e di Basilide diceva che adottò le dottrine di Aristotele, non quelle di Cristo.<sup>88</sup> Anche Eusebio cita uno scritto anonimo di polemica contro Artemone (prima metà del III sec.), nel quale l'eresia di questo autore e dei suoi fautori era collegata all'abbandono della tradizione di fede e alla passione per la logica:

Senza alcun timore, essi hanno contraffatto le divine Scritture, hanno violato la regola dell'antica fede e hanno ignorato Cristo, ricercando non ciò che dicono le divine Scritture, ma esercitandosi con zelo nell'indagare quale figura di sillogismo si potesse trovare a conferma del loro ateismo. E qualora si proponga loro un'espressione della divina Scrittura, esaminano se si possa comporre in uno schema sillogistico congiuntivo o disgiuntivo. Inoltre, abbandonate le sante Scritture di Dio, si dedicano alla geometria, perché sono della terra, parlano delle cose della terra e ignorano colui che viene dall'alto. Alcuni di loro, per esempio, studiano con zelo la geometria di Euclide e ammirano Aristotele e Teofrasto, alcuni altri addirittura quasi adorano Galeno. Coloro che abusano delle arti degli increduli a sostegno del punto di vista della loro eresia e che svendono la fede semplice delle divine Scritture per mezzo delle astuzie degli atei, che bisogno c'è di dire che nemmeno si avvicinano alla fede?<sup>89</sup>

L'autore citato da Eusebio metteva in stretto rapporto l'interesse per la logica e la geometria con l'abbandono delle Scritture e della tradizione di fede. Coltivare lo studio di Euclide, Aristotele, Teofrasto e Galeno,<sup>90</sup> tentando di adattare le affermazioni della Scrittura agli schemi delle diverse figure sillogistiche, equivaleva per l'anonimo a una forma di ateismo. Eusebio non era certo pregiudizialmente ostile alla cultura ellenica, ma senza dubbio condivideva con l'anonimo la diffidenza verso un uso della filosofia autonomo rispetto al quadro normativo della Scrittura e della tradizione di fede e la logica sembrava a entrambi, appunto, una tecnica argomentativa del tutto indifferente alla questione della verità.<sup>91</sup>

Queste valutazioni sono il risultato di una conoscenza seria dell'opera di Aristotele o dipendono dall'uso di fonti indirette e ideologicamente condizionate?

Per rispondere a questa domanda si devono considerare due ordini di problemi: uno è, almeno per i primi due secoli, sapere che tipo di opere di Aristotele fosse accessibile alla maggior parte dei lettori non specialisti, visto che il *corpus* così come lo leggiamo oggi – entrato in circolazione all'inizio

<sup>88</sup> Hipp., *Ref.* I 5: ἤρξαν Σωκράτης μὲν ἠθικῆς, Ἀριστοτέλης δὲ διαλεκτικῆς; I 20: Ἀριστοτέλης τούτου [i.e. Platone] γενόμενος ἀκροατῆς εἰς τέχνην τὴν φιλοσοφίαν ἤγαγεν καὶ λογικώτερος ἐγένετο; VII 14, 1: Ἐπειδὴ οὖν ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις ἐξ ἐκτεθείμεθα τὰ τοῖς πρότερον δοκοῦντα, δοκεῖ νῦν καὶ τὰ Βασιλείδου μὴ σιωπᾶν ὄντα Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ. I. Müller, *Hippolytus, Aristotle, Basilides*, in L.P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1994, p. 143-57; E.P. Bos, "Basilides as an Aristotelianizing Gnostic", *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 44-60.

<sup>89</sup> Eus., *HE*, V 28, 13-15.

<sup>90</sup> Galeno, evidentemente, qui è citato non tanto in quanto medico, ma come autore dell'*Introduzione alla logica*: la logica che il polemista antiartemone ha in mente è, infatti, debitrice tanto della tradizione peripatetica quanto di quella stoica (come mostra anche la menzione dei sillogismi congiunti e disgiunti).

<sup>91</sup> Cf. anche il famoso giudizio di Tert., *De Praescr.*, VII 2: "Ipsae denique haereses a philosophia subornantur (...). Miserum Aristotelen! Qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractauerit (...). Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?". Malgrado la dichiarata avversione di Tertulliano per Aristotele, J. Moffat, "Aristotle and Tertullian", *The Journal of Theological Studies* 17 (1916), p. 170-1 ha fatto notare che il famoso paradosso del *De Carne Christi* 5 ("credibile est, quia ineptum est") corrisponde a un argomento esposto da Arist., *Rhet.* II 23, 1400 a 5-9, relativo ai fatti che "appaiono essere avvenuti, anche se erano incredibili".

dell'età imperiale – si è affermato gradualmente, con un processo che dura almeno fino al II secolo. I Padri sono tra i testimoni della circolazione delle opere perdute di Aristotele<sup>92</sup> e anche negli scritti di Didimo si trova un passo che sembra riconducibile, probabilmente attraverso una fonte intermedia, al *De Philosophia* di Aristotele.<sup>93</sup> Non si può escludere che la scarsa conoscenza degli scritti esoterici che si constata negli scrittori cristiani dipendesse in una prima fase non tanto, o non solo, da disinteresse, ma dall'effettiva difficoltà di accesso a quei testi.<sup>94</sup>

L'altro problema da prendere in considerazione è costituito dal genere letterario degli scritti e dalle preoccupazioni dottrinali degli scrittori cristiani: essi erano nella grande maggioranza dei casi assai poco disposti a mostrarsi in debito verso la cultura pagana. Ciò rende meno probabile ch'essi si riferissero in modo esplicito a dottrine aristoteliche o, più in generale, filosofiche in scritti omiletici, esegetici o dogmatici; infatti, un qualche riconoscimento esplicito del valore della sapienza ellenica si riscontra quasi soltanto in scritti apologetici.<sup>95</sup> Quindi è possibile che, a fronte di una scarsa attestazione esplicita, la conoscenza di Aristotele e della filosofia fossero più ampie di quanto non sembri sulla base della documentazione che possediamo.<sup>96</sup> Come vedremo di seguito, le poche menzioni esplicite del nome di Aristotele e dei titoli di suoi scritti e i casi più interessanti di uso di dottrine aristoteliche si riscontrano nelle lezioni tenute da Didimo sui Salmi e sull'Ecclesiaste, non nei commentari biblici da lui scritti per la pubblicazione. Forse, se possedessimo anche per altri scrittori cristiani testi paragonabili a EcclT e a PsT, il nostro giudizio sulla loro conoscenza dell'opera di Aristotele potrebbe cambiare.

## 2.2. Aristotele nel dibattito sull'arianesimo

Nel corso del IV secolo, un aspro conflitto oppose i fautori della dottrina dell'uguaglianza di natura del Figlio con il Padre, proclamata nel 325 al concilio di Nicea, a teologi di orientamento diverso.<sup>97</sup> Uno degli aspetti caratteristici di questo conflitto è stato l'aggravarsi anche del pregiudizio nei confronti di Aristotele, a causa dell'identificazione di Ario e, soprattutto, di Aezio ed Eunomio (i capi del movimento anomeo dopo la metà del secolo) come suoi seguaci.<sup>98</sup> Ho già accennato alla

<sup>92</sup> Cf. L. Alfonsi, "Traces du jeune Aristote dans la *Cohortatio ad gentiles* faussement attribuée à Justin", *Vigiliae Christianae* 2 (1948), p. 65-88; Id., "Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora", *Vigiliae Christianae* 7 (1953), p. 129-42; Id., "Echi del giovane Aristotele in Taziano", *Revue des études augustiniennes* 2 (1956), p. 251-6. Si veda inoltre J.H. Waszink, "Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian", *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 137-49. Runia, "Festugière Revisited", p. 19 fa riferimento in particolare alla teologia cosmica probabilmente esposta nel *De Philosophia*.

<sup>93</sup> GenT 91, 28-92, 7. La risposta di Adamo a Dio, "ho sentito la tua voce e mi sono nascosto" (Gen 3, 10), è l'espressione della presa di coscienza del peccatore della presenza di Dio nel cosmo: "Quando infatti osserva il percorso ordinato del sole, il moto dei cieli, i cambiamenti della luna, il sorgere delle stelle ai tempi stabiliti e riflette che colui che guida e ordina questo universo è il creatore di tutte le cose, che percorre tutte le cose, allora ode la voce di Dio, che non si produce come articolazione di un suono (*κατὰ πρόσφορον*), ma è impressa nella ragione, perché nulla è nascosto a Dio, ma tutto è posto sotto il suo governo (*οὐκ ἀνομιάν*)". Gli editori rinviano ad Arist., *De Philos.*, fr. 13, p. 81-82 Ross (= Cic., *De Nat. deor.*, II 37, 95-96 e Phil. Alex., *Leg. all.*, III 97-99). Didimo si riferisce spesso alla possibilità, offerta a tutti gli uomini, di conoscere il Creatore a partire dall'ordine della creazione: EcclT 9, 1-3: "rispetto alle creature intelligibili e invisibili, la creazione visibile di Dio è cosa di poco conto. Essa è però in se stessa grande: 'dalla grandezza della bellezza e delle creature si contempla, infatti, per analogia il loro artefice' [Sap 13, 5]"; anche 88, 29-89, 9; 208, 16-20; 229, 22-230, 3; 275, 25-276, 28; PsT 84, 16-85, 3; 151, 9-21; 153, 26-30.

<sup>94</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 17.

<sup>95</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 13-4.

<sup>96</sup> È quanto osserva, limitatamente allo studio delle *Categorie*, Frede, "Les *Catégories*", p. 136.

<sup>97</sup> Per la connessione tra problema trinitario e questioni di logica cf. Zachhuber, "Das Universalienproblem", p. 141-2.

<sup>98</sup> Cf. Runia, "Festugière Revisited", p. 23; E. Vandebussche, "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius

conoscenza che Socrate Scolastico attribuiva ad Ario delle “chiacchiere dialettiche” e non è casuale che, descrivendo l’inizio della disputa di Ario con il vescovo di Alessandria, lo storico ne abbia presentato la tesi fondamentale citando questo sillogismo:

[Ario] si oppose con veemenza alle affermazioni del vescovo e disse: “se il Padre ha generato il Figlio, il Generato ha avuto un principio della propria esistenza; da questo risulta chiaro che c’è stato un momento in cui il Figlio non c’era ancora; ne segue di necessità ch’egli ha la propria sostanza a partire dal non essere”.<sup>99</sup>

Anche di Aezio Socrate ricorda, in termini estremamente sprezzanti, il compiacimento nell’uso della dottrina aristotelica delle *Categorie* (studiata ad Alessandria), ch’egli per altro – secondo lo storico – avrebbe mal compreso e applicato alla teologia cristiana senza avere alcuna conoscenza profonda né delle Scritture, né della tradizione.<sup>100</sup> Il medesimo giudizio di condanna colpisce Eunomio, segretario e discepolo di Aezio;<sup>101</sup> egli, divenuto vescovo di Cizico, avrebbe “ucciso coloro che lo avevano accolto”, suscitando disordine e turbamento in mezzo a loro a causa dei suoi ragionamenti dialettici.<sup>102</sup> Sozomeno lo definisce in termini lapidari: “un tecnico delle parole, amante delle dispute e dei sillogismi”.<sup>103</sup>

La reazione da parte dei difensori della dottrina nicena seguiva due direzioni complementari, che si colgono chiaramente anche nelle osservazioni di Socrate appena citate: da una parte, l’affermazione che gli eretici hanno conosciuto poco e capito poco della dialettica e di Aristotele, assai meglio conosciuti dagli ortodossi (per non parlare delle Scritture e della tradizione di fede cristiana); dall’altra, la svalutazione del filosofo e della filosofia e la rivendicazione di un modo di conoscere e comunicare la verità alternativi a quelli usati dai sapienti greci.<sup>104</sup> Così Gregorio di Nazianzo poteva affermare di

---

le ‘technologue’”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 40 (1944/45), p. 47-72; de Ghellinck, “Quelques appréciations”, p. 10-14; 19-20.

<sup>99</sup> Socr., *HE I* 5, 2 cf. nota 58.

<sup>100</sup> Socr., *HE II* 35, 6. 10. Il giudizio polemico di Socrate non corrisponde alla finezza argomentativa che molte delle 47 tesi del *Syntagmaton* di Aezio rivelano (il testo è conservato da Epiph., *Pan.* LXXXVI 11).

<sup>101</sup> Cf. L. Parmentier, “Eunomios tachygraphe”, *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 33 (1909), p. 238-45.

<sup>102</sup> Socr., *HE IV* 7, 10. A V 25, 2 Socrate cita anche un Teofronio, istruito da Eunomio nell’arte del disputare, il quale, dopo aver appreso in modo abborracciato le *Categorie* e il *De Interpretatione*, scrisse un’opera intitolata *Esercitazione dell’intelletto*.

<sup>103</sup> Sozom., *HE VI* 26, 3: τεχνίτης λόγων καὶ ἐριστικὸς καὶ συλλογισμοῦς χαίρων. Anche se di tono completamente diverso, il resoconto dello storico ariano Filostorgio su Aezio ed Eunomio conferma la loro formazione e abilità logica; cf. J.M. Prieur, “Aèce selon l’*Histoire ecclésiastique* de Philostorge”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 85 (2005), p. 529-52; Id., “Eunome selon l’*Histoire ecclésiastique* de Philostorge”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 86 (2006), p. 171-82; sul sistema di Eunomio cf. J. Daniélou, “Eunome l’arien et l’exégèse néo-platonicienne du *Cratyle*”, *Revue des études grecques* 69 (1956), p. 412-32; M.R. Barnes, “Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: Two Traditions of Transcendent Causality”, *Vigiliae Christianae* 52 (1998), p. 59-87; R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>104</sup> Socr., *HE I* 8, 14-17 riferisce un episodio che precedette il concilio di Nicea: “Poco prima che i vescovi si riunissero in un solo luogo, i dialettici facevano delle gare preparatorie di discorsi e, siccome attiravano molte persone per il piacere di ascoltare i loro ragionamenti, un laico, confessore della fede, che aveva mente pura, si oppose ai dialettici e disse loro: ‘Il Cristo e gli apostoli non ci hanno trasmesso la dialettica, né un vuoto inganno, ma la nuda conoscenza, custodita dalla fede e dalle buone opere’. Quando disse queste cose, i presenti ne furono ammirati e lo approvarono, i dialettici, prudentemente, tacquero, avendo ascoltato la semplice parola della verità. Così dunque fu messa a tacere la confusione sollevata dalla dialettica e il giorno dopo i vescovi si riunirono insieme”.

voler insegnare “al modo del pescatore (Pietro) e non di Aristotele” e, come nell'accademia platonica era vietato l'accesso a chi era ignaro di geometria, così dichiarava vietato l'accesso alla chiesa ai moabiti e agli ammoniti, cioè a coloro che usavano la dialettica.<sup>105</sup>

Malgrado l'insistenza delle fonti su questo punto, non pare tuttavia che gli argomenti addotti da Ario e dai suoi discepoli nella disputa trinitaria abbiano un colorito specificamente aristotelico.<sup>106</sup> Essi hanno certamente ricevuto una formazione anche nello studio della logica e ne hanno ritenuto legittima l'applicazione alla soluzione di alcuni problemi teologici. Se non si può escludere uno studio diretto da parte loro del testo aristotelico, questo studio non emerge in modo evidente da quanto sappiamo della loro dottrina; meno ancora emerge una qualche dipendenza della loro dottrina da una prospettiva filosofica specificamente aristotelica.<sup>107</sup>

### 2.3. Eresia e filosofia: la posizione di Didimo

Limitero le mie considerazioni su questo punto al caso specifico della polemica antiariana e alle opere di attribuzione sicura, evitando in questa sede di utilizzare il *De Trinitate* e gli ultimi due libri del *Contra Eunomium* di Basilio, perché non tutti gli studiosi sono d'accordo nell'attribuire a Didimo questi scritti.<sup>108</sup>

Didimo non connette mai in modo esplicito Aristotele all'arianesimo o all'eresia in generale, ma usa assai frequentemente l'immagine del sofista e del ragionamento fallace del sofista per qualificare gli eretici e i loro argomenti. Costoro sono avversari anche peggiori dei filosofi pagani, perché più prossimi, giacché usano le medesime Scritture.<sup>109</sup> Alla ricchezza di risorse dialettiche dei sofisti egli oppone la ricchezza di sapienza di chi si attiene alla norma di fede della chiesa.<sup>110</sup>

L'eresia non nasce, però, dall'applicazione alla Scrittura e alla tradizione di fede dei metodi propri della ricerca filosofica, ma dalla loro applicazione errata.<sup>111</sup> Didimo descrive in modi diversi questo

<sup>105</sup> Greg. Naz., *Or.* 23, 12: “Vi ho proposto queste brevi riflessioni filosofiche in forma di insegnamento, ma non di contraddittorio; al modo del pescatore, non di Aristotele; in termini spirituali, non con un'arte dannosa; come si usa nella chiesa e non sulle piazze; per la vostra utilità e non per fare un discorso d'apparato”; cf. anche *Or.* 42, 18.

<sup>106</sup> Cf. per Eunomio le conclusioni di Daniélou, “Eunome l'arien”, p. 431.

<sup>107</sup> Questa è la conclusione di Frede, “Les Catégories”, p. 153-4. Per il rapporto di Ario con la tradizione platonica contemporanea cf. E.P. Meijering, “HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ Ο ΥΙΟΣ. A Discussion on Time and Eternity”, *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 161-8.

<sup>108</sup> L'abate Mingarelli aveva attribuito a Didimo un anonimo trattato *De Trinitate* da lui scoperto nel 1759 (cf. *PG* 39, p. 139-216). L. Doutreleau, “Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle?”, *Recherches de science religieuse* 45 (1957), p. 514-57 aveva messo in dubbio tale attribuzione (cf. anche l'introduzione al *ZaT* in *SC* 83, p. 126-8); poi si è ricreduto (cf. l'introduzione al *De Spiritu sancto* in *SC* 386, p. 42). Gli argomenti contro tale attribuzione sono esposti anche da M. Simonet, “Didymiana”, *Vetera Christianorum* 21 (1984), p. 129-55 (ora in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 393-412). Sui libri IV e V del *Contra Eunomium* di Basilio vi è un accordo pressoché unanime tra gli studiosi nel considerarli pseudo-basiliani (per ragioni di dottrina e per la loro forma: si tratta, infatti, di una serie di sillogismi, estranea allo stile di Basilio), ma la loro attribuzione a Didimo rimane del tutto ipotetica (un breve *status quaestionis* si può leggere nell'introduzione al *Contra Eunomium* basiliano curata da B. Sesboüé, *SC* 299, p. 61-4).

<sup>109</sup> Cf. *In Ps.* fr. 817 Mühlenberg (su *Sal* 78, 4).

<sup>110</sup> Cf. *De Spir.* 172: “Procul hinc absint dialecticorum tendiculae et sophismata a veritate pellantur (...)”; *EccI* 108, 10-15: ὅταν οὖν ἴδῃς ἑτερόδοξον δοκοῦντα εἶχειν πλῆθος λόγων (...) ἐξανιστάμενον κατὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τοῦ πλῆθος σοφίας ἔχοντος (...); 122, 8-9: ὅταν ἴδῃς οὖν τινὰ ἑτερόδοξον (...) πνευματικὸν πλοῦτον ἀπὸ σοφισμάτων καὶ ἐριστικῶν (...); 228, 1-2: commentando il senso spirituale di *Qo* 7, 26, spiega che la donna che ha nel suo cuore una rete è l'eresia, che inganna e intrappola gli sprovveduti; in *PsT* 248, 11-15 contrappone il destino del semplice, che resta fedele alla tradizione, all'effimero successo dell'eretico: “Anche se gli eretici sono ricchi e sembra siano forti con le parole, abili nei ragionamenti dialettici e nel costruire sofismi e ragionamenti eristici, la loro ricchezza svanisce in fretta”; *In Ps.*, fr. 529 Mühlenberg: (...) τοὺς αἰρετικὸὺς λόγους ὄντας σοφίσματα; fr. 1192.

<sup>111</sup> Evidentemente, per smascherare l'errore, occorre una competenza tecnica uguale o superiore a quella dell'eretico. Una cosa, infatti, è riconoscere un sofista e guardarsi dai suoi inganni, un'altra è riuscire a mettere a nudo le sue argomentazioni.

errore: esso può consistere nel porre principi errati, dai quali necessariamente derivano conseguenze contraddittorie e perciò false.<sup>112</sup> Un esempio è offerto dalla tesi di Ario secondo la quale la sostanza del Padre precede quella del Figlio. Da questo principio derivano altre conseguenze errate: il Figlio, in questo caso, non sarebbe eterno, quindi sarebbe una creatura e, come tale, soggetto a mutamento e alterazione e la sua sostanza non potrebbe essere divina.<sup>113</sup>

Oppure l'errore che genera l'eresia sta nel metodo: esso consiste in una cattiva divisione. In realtà, questo errore non è soltanto logico, ma anche etico, perché la cattiva divisione operata dall'eretico frantuma l'unità e l'armonia della verità. L'eretico è come colui di cui si parla in Qo 10, 9-10: divide il legno, ma, se gli sfugge l'ascia, si mette in pericolo; chi con procedure logiche spacca il patrimonio della verità, mette in pericolo se stesso.<sup>114</sup> Didimo paragona gli eretici anche a dei mugnai che non separano nel modo dovuto il fior di farina dalla crusca, sicché producono una farina di cattiva qualità, che non può essere offerta in sacrificio.<sup>115</sup>

L'oggetto su cui si compie la divisione errata è la Scrittura, che viene interpretata superficialmente, in modo parziale e unilaterale.<sup>116</sup> Commentando Qo 10, 9-10 ("chi toglie pietre si farà male con esse"), Didimo spiega che chi toglie pietre dall'edificio dottrinale ed etico della chiesa danneggia se stesso e si rende meritevole di essere punito.<sup>117</sup> Questa è precisamente la colpa ch'egli rimprovera ad ariani e manichei<sup>118</sup> e il segno ch'essi sono le prime vittime del loro errore è dato dalle divisioni che li oppongono gli uni agli altri, così come sono in lotta tra loro i filosofi pagani.<sup>119</sup> Commentando Sal 21, 19 ("Hanno contato le mie ossa, si dividono le mie vesti"), Didimo spiega che le ossa sono il significato profondo della Scrittura, che può essere frainteso dagli eretici, ma non spezzato; le vesti, invece, sono la lettera della Scrittura, che viene tirata dagli eterodossi nelle direzioni più diverse, per farla corrispondere alle loro errate convinzioni. Questo è ciò che fanno gli ariani, quando pretendono di leggere in Prov 8, 22 ("Il Signore mi ha creato come principio della sue vie") la conferma alla loro dottrina della natura creaturale del Figlio.<sup>120</sup>

---

EclT 231, 6-10: "Altro è sapere che uno è un sofista, altro è riuscire a bloccare i suoi sofismi. Chi, infatti, bada a se stesso, per non cadere vittima di un sofisma, sa di aver a che fare con un sofista; ma non è affatto detto che sappia confutarne i sofismi".

<sup>112</sup> HiT p. 92, 19-25: "Per ogni dottrina e per ogni concezione vi sono principi che, se sono ben posti, ogni cosa ne deriva secondo ragione. Ma se i principi non sono ben posti, ne seguono molti errori. E l'esempio siano le eresie"; 213, 26-29: "questa contraddizione dipende dall'aver posto un principio errato, il che accade a tutte le eresie".

<sup>113</sup> HiT 92, 25-93, 5.

<sup>114</sup> EcclT 303, 1-2: 'σιδήριον' δὲ λέγει τὸν ἀποσχίζοντα τὰ τῆς ἀληθείας σύμφωνα λόγῳ σοφιστικῶ καὶ ἐριστικῶ. In GenT 141, 21-23, interpretando allegoricamente i mestieri dei figli di Lamech, aveva spiegato che Tobel, che lavora il ferro, è un sofista.

<sup>115</sup> EcclT 346, 3-9. Un altro esempio è offerto da Caino, del quale Dio non ha accettato l'offerta: le parole di Gen 4, 7 ("se rettamente hai presentato l'offerta, ma non hai fatto rettamente la divisione [δέλτης], non hai forse peccato?") possono essere riferite sia a una procedura logica errata, sia – come spiega Didimo – al fatto che Caino ha tenuto per sé gli animali migliori e offerto a Dio quelli più deboli (GenT 123, 17-21).

<sup>116</sup> EcclT 214, 28: πολλοὶ ἐντυγχάνουσιν ταῖς γραφαῖς καὶ νοοῦσιν αὐτὰς ὡς οὐ δεῖ. καὶ οὐκ ἄλλος αὐτοὺς δέεστροψεν ἢ ἡ αὐτῶν βραθυμία; a un altrimenti sconosciuto autore ariano di nome Seras rimprovera di esser l'unico ad avere uno spirito così povero da aver interpretato il Cantico solo nel senso letterale: EcclT 6, 14-15.

<sup>117</sup> EcclT 301, 25-302, 4.

<sup>118</sup> EcclT 302, 12-16: (...) πολλοὶ τὰ ῥήτὰ ἀπὸ τοῦ εἰρμοῦ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς γραφῆς ἐξείρουν καὶ εἰς ἄλλα μεταφέρουσιν νοήματα ἀσεβῆ (...).

<sup>119</sup> EcclT 117, 16-22: Didimo, in un testo molto rovinato, discute Qo 4, 4 in riferimento ai conflitti che dividono tra loro gli eretici e i filosofi greci: "Quando vi è rivalità tra i malvagi e l'uno voglia primeggiare sull'altro (...) spesso gli eretici parlano contro altri eretici (...) questo è frequente soprattutto nella filosofia dei greci (...) sicché nulla è in accordo". A proposito di Qo 6, 3, ricorda il caso di Ario, che è stato un maestro fortunato e ha generato con la propria dottrina molti figli, ma tutti lo hanno abbandonato e nessuno lo ha odiato più dei suoi discendenti: EcclT 169, 21-26.

<sup>120</sup> PsT 39, 19-40, 4: "Diciamo che la Scrittura ispirata da Dio è essa stessa corpo del Salvatore e le ossa di questo corpo

Un errore che Didimo addebita in modo particolare a Eunomio consiste nella pretesa di uscire dai limiti imposti alla conoscenza umana e di poter conoscere Dio così come Egli conosce se stesso. A proposito di Qo 7, 16 (“Non far troppo il sapiente, per non cadere in confusione”), osserva:

Non esercitarti in ragionamenti al di là del dovuto, non andare oltre a ciò che è permesso agli uomini. Tali sono quelli che dicono che conosciamo Dio così come Egli conosce se stesso. Costoro fanno troppo i sapienti e per questo cadono in confusione, escono di senno, vengono a trovarsi fuori da una considerazione razionale.<sup>121</sup>

Da questo atteggiamento dipende l'uso sbagliato del metodo dialettico. Il verso successivo a quello appena citato, infatti, (Qo 7, 17: “non essere empio”) offre a Didimo l'occasione per precisare che non si può applicare la dialettica a qualsiasi oggetto. Il procedimento dialettico suppone, infatti, che si seguano entrambi i corni di un problema e li si sviluppi per esaminarne le conseguenze.<sup>122</sup> Se si fa questo tipo di ricerca su questioni naturalistiche o matematiche, non vi è pericolo; ma se si domanda se Dio abbia un principio o no, se esista o no, uno dei due termini della questione espone all'empietà chi lo dovesse sostenere:

Diciamo che esiste un oggetto di conoscenza a proposito di Dio perseguendo il quale commettiamo empietà. Se conosciamo e vogliamo possedere ciò che Dio ci ha manifestato, non riceviamo alcun danno. Se, però, vogliamo avere intelligenza anche delle cose che noi non possiamo raggiungere, cadiamo in confusione e commettiamo una grande empietà.

Si può dire anche questo: se un problema pertinente a un altro ambito di conoscenza ci appare difficile e oscuro, se svolgi un'indagine dialettica su di esso, non ti danneggia: bisogna condurre l'indagine in entrambe le direzioni. Qualora, però, il discorso riguardasse Dio e colui che vuol sapere ciò che riguarda Dio si avventurasse anche nelle cose che non può [conoscere], costui commette una grande empietà, eccedendo il limite del dovuto. (...) Se vogliamo fare una ricerca sugli astri e dire se sono in numero pari o dispari, non commettiamo una grande empietà. Bisognerebbe non fare ricerca sulle cose che non sappiamo, tuttavia non commettiamo una grande empietà. (...) l'indagine è svolta a scopo di esercizio. (...) Se, però, uno dicesse: ricerchiamo se Dio è senza principio o non senza principio, la seconda alternativa dell'indagine porta con sé una grande empietà. E, per esempio, anche la teoria della dialettica dice che non tutti i problemi sono dialettici. Le questioni che comportano un castigo non sono un problema dialettico. Infatti, le questioni dialettiche vengono indagate in entrambe le direzioni. Ma nessuno vuole sottoporre a questo tipo di indagine la questione se Dio esista o non esista, o se le leggi si debbano osservare oppure no. Questi problemi, infatti, in uno dei due termini opposti, comportano un castigo.<sup>123</sup>

---

sono i pensieri vigorosi (εὐτονα νοήματα) e le considerazioni concernenti gli altri pensieri trascendenti. Le vesti sono invece le parole. Il *logos* intelligibile si riveste, infatti, di parole. E anche se hanno contato le sue ossa, non le hanno però divise; solo le hanno viste come esse non sono (...) si dividono dunque le vesti del *logos* tutti gli eterodossi, i seguaci di false opinioni. Tirano le parole là dove essi vogliono e se le appropriano, come per esempio l'espressione: ‘Il Signore mi ha creato come principio delle sue vie’ [Prov 8, 22]. Gli ariani tirano come vogliono questa espressione e la considerano loro proprio patrimonio. I membri della chiesa, a loro volta, la ricevono così come la propone la Sapienza che dice queste cose, ed altri ancora portano altre interpretazioni. E si può constatare che le medesime espressioni sono usate da quasi tutti gli eretici in modi affatto diversi. Essi, infatti, le hanno divise, hanno spogliato le parole dal *logos* e le hanno trascinate, nude del *logos*, al loro proprio volere”.

<sup>121</sup> EcclT 215, 24-26: πέρα τοῦ δέοντος μὴ σοφίζου, μὴ ἔξω τοῦ ἐφειμένου τοῖς ἀνθρώποις γίνου. οἳ οἱ εἰσιν οἱ λέγοντες, ὅτι οὕτως ἴσμεν τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπίσταται. οὗτοι περισσὰ σοφίζονται. διὸ καὶ ἐκπλήττονται, ἔξω φρενῶν γίνονται, ἔξω θεωρίας λογικῆς εὐρίσκονται.

<sup>122</sup> Arist., *Top.* I 2, 101 a 35: πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι.

<sup>123</sup> EcclT 216, 6-217, 10: εἴπομεν, ὅτι ἔστιν τι γνωστὸν τοῦ θεοῦ, ᾧπερ ἐὰν ἐπῶμεν, ἀσεβοῦμεν. ἐκεῖνο δέ, ὁ

Per opporsi a Eunomio, Didimo arriva a sostenere una tesi che, almeno nella formulazione che qui le viene data, suona assurda in bocca a un filosofo: non si dovrebbe fare ricerca su ciò che ignoriamo (anche se, nel caso di oggetti naturali, farlo non comporta una grande empietà). Il punto non sta qui, come si vedrà nel passo che segue, ma nel sapere che le risorse della dialettica non sono applicabili indiscriminatamente a qualunque tipo di oggetto e che l'uso della dialettica è buono solo se motivato dal desiderio di conoscere la verità.<sup>124</sup> Non si può sostenere neppure in via di ipotesi e per puro esercizio argomentativo che Dio non esista o che abbia un principio. Dio, però, non solo può essere, ma deve essere oggetto di ricerca; anzi, Didimo sostiene che non si possiede mai in senso proprio Dio, ma si è sempre nello stato di ricerca. E, diversamente da quanto pensa Eunomio, la conoscenza che se ne può avere non è mai identica a quella che egli ha di se stesso, ma è parziale, anche per i perfetti e anche nel compimento escatologico.<sup>125</sup> Dio si dà a conoscere alle creature, ma esse conoscono non lui in se stesso, bensì soltanto ciò che di lui è loro accessibile, cioè il fatto che è creatore, provvidente, non soggetto a cambiamento e mutamento. La perfezione per la creatura consiste nel porsi interamente nella ricerca di Dio:

Dio è sempre nello stato d'essere cercato, anche se qualcuno lo trovasse, giacché è stato detto: “È trovato da coloro che lo cercano” [Sap 1, 1-2]. In un certo senso, dunque, egli si trova sempre nello stato di essere cercato. È possibile, però, trovarlo secondo la conoscenza parziale e secondo la profezia parziale [1 Cor 13, 9], ed ancora è oggetto di ricerca. Ma cercare Dio è di per sé utile. La perfezione consiste nell'essere interamente dediti a ricercare Dio. Anche se Eunomio vaneggia, dicendo che conosciamo Dio così come egli stesso si conosce. Colui che conosce Dio così come Dio stesso si conosce non conosce in modo parziale e coloro che hanno detto “conosciamo in modo parziale” mentono. Colui che conosce Dio come egli conosce se stesso non è alla ricerca di lui, ma lo ha posseduto e lo possiede. Dicono perciò il falso quelli che la pensano così (...). Tuttavia, anche se egli si è offerto per essere conosciuto dalla creatura per quanto le è possibile, noi ne abbiamo afferrato ciò che è conoscibile, “perché ciò che di Dio è conoscibile è manifesto in esso” [Rm 1, 19]: non lui

---

ἐφανέρωσεν ἡμῖν ὁ θεός, ἐὰν γιγνώσκωμεν καὶ θέλωμεν ἔχειν, οὐ βλαπτόμεθα. ἐὰν δὲ κάκεῖνα τὰ μὴ ἐφικτὰ ἡμῖν θέλωμεν νοεῖν, ἐκπληττόμεθα καὶ ἀσεβοῦμεν πολὺ. δυνατὸν δὲ καὶ τοῦτο λέγειν· εἴ ποτέ τι τῶν ἄλλων δυσχερὲς ἡμῖν καὶ δυσσεύρετον φαίνεται, περὶ τούτου δὲ ἐπιχειρήσεις, οὐ βλέπτει· ἐπιχειρητέον εἰς ἐκάτερα. ὅταν δὲ περὶ Θεοῦ ἢ ὁ λόγος καὶ εἰς ἐκεῖνα χωρῆ ὁ θέλων εἰδέναι περὶ Θεοῦ, ἂ μὴ δύναται, ἀσεβεῖ πολὺ πέρα τοῦ δέοντος χωρῶν. (...) ἐὰν θέλωμεν περὶ τῶν ἀστέρων ἐπιχειρεῖν καὶ λέγειν, πότερον περιττοὶ ἢ ἄρτιοι, οὐκ ἀσεβοῦμεν πολὺ. ἔδει μὲν μὴ ἐπιχειρεῖν, περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν. ὅμως οὐκ ἀσεβοῦμεν πολὺ. (...) γυμνασίας ἕνεκα ἢ ἐπιχειρήσεις γέγονεν. (...) εἰ μὲντοι λέγοι τις, ὅτι ζητήσομεν πότερον ὁ θεός ἀναρχος ἢ οὐκ ἀναρχος, τὸ ἕτερον τοῦ ἐπιχειρήματος πολλήν ἀσέβειαν φέρει. ἀμέλει γοῦν καὶ αὐτὸς ὁ τῆς διαλεκτικῆς λόγος λέγει μὴ πάντα προβλήματα εἶναι διαλεκτικά. οἷς γὰρ κόλασις ἐπέεται, οὐκ ἔστιν διαλεκτικόν. τὰ γὰρ διαλεκτικά εἰς ἐκάτερα ἐπιχειρεῖται. οὐδεὶς ἐπιχειρεῖν θέλει, πότερον ἔστιν θεός ἢ οὐκ ἔστιν ἢ πότερον φυλακτέοι οἱ νόμοι ἢ οὐ· ταῦτα γὰρ κόλασιν ἐπομένην ἔχει ἐν θατέρω μορίῳ τῆς ἀντιφάσεως.

<sup>124</sup> P<sup>s</sup>T 278, 29-34: commentando il verso ἐν ἐλεγμοῖς ὑπὲρ ἀνομίας ἐπαίδευσας ἄνθρωπον (Sal 38, 12), Didimo parla del valore pedagogico delle confutazioni. A questo proposito, mette a confronto il comportamento dei dialettici del passato, veri dialettici, e dei dialettici odierni, che sono piuttosto dei sofisti. Mentre i primi cercavano in entrambe le direzioni, esploravano cioè una tesi e il suo opposto, in modo da riconoscere la verità e confutare l'errore, i sofisti contemporanei, che non sono veri dialettici, non hanno lo scopo di conoscere il vero, ma di prevalere e perciò pongono delle premesse fallaci, si attengono ostinatamente ad esse e in tal modo seminano contesa e inganno.

<sup>125</sup> HiT 105, 23-32: “E segue ‘una voce notturna’, cioè una grande mancanza di chiarezza, per la quale accade a chi ha iniziato a intendere qualcosa dei giudizi di Dio di tremare e temere. Non soltanto, anche le ossa di un tale uomo sono sconvolte, cioè le facoltà della sua anima. Ogni ragionamento umano, infatti, è troppo debole per avere una intelligenza esatta delle cose di Dio”. L'uomo con le proprie facoltà di comprensione arriva a percepire un'eco non della natura, ma dell'azione ordinatrice di Dio (p. 106, 23-26): θαυμαστά γὰρ τινα καὶ ἀπηχρήματα τῆς διοικήσεως τῆς ἀπὸ Θεοῦ δέχεται συνέσει τις χρώμενος.

in senso assoluto, ma ciò che di lui è conoscibile. Conosciamo di lui che è creatore, provvidente, immutabile, inalterabile.<sup>126</sup>

Didimo, contro Eunomio, ammette per le creature la possibilità di conoscere positivamente ciò che Dio mostra di essere nei loro confronti (creatore e provvidente) e di attribuirgli per privazione una serie di predicati negativi (immutabilità, inalterabilità, incorporeità, immortalità). Le creature razionali sanno che cosa siano la mutevolezza, la corporeità ecc. e attribuiscono a Dio i corrispondenti predicati negativi per privazione e non perché esse lo conoscano così come egli sa, positivamente, di se stesso in che senso è immortale o incorporeo.<sup>127</sup>

In un'altra occasione, Didimo formula, in termini ch'egli stesso definisce sconcertanti, una riflessione sul modo in cui la medesima verità è presente in Dio e nelle creature. Al modo in cui in un orologio si deposita, per così dire, la scienza dell'orologiaio ed essa può essere appresa da un altro che studi accuratamente il modo in cui l'orologio è costruito, così la verità prototipica che è il Cristo può essere accolta per partecipazione dalle creature come un sigillo nella cera. Sicché la verità è in un certo senso la medesima e in un altro non è la medesima, perché nelle creature non vi si trova allo stesso modo in cui si trova nel Creatore.<sup>128</sup>

Vi sono certamente dei limiti da non superare nell'uso di determinati strumenti di conoscenza e vi sono dei limiti anche nella capacità umana di conoscere, ma Didimo nutre una fondamentale fiducia sia nella ragione, sia nella sapienza ellenica e non si lascia mai andare a una polemica pregiudiziale contro i filosofi. La filosofia dei pagani, anche con i suoi errori, ha per lui una funzione propedeutica e positiva: gli uomini, infatti, non avrebbero attribuito dignità divina alle cose del mondo, se non avessero avuto connaturata in se stessi la nozione dell'esistenza del vero Dio. L'esperienza di ciò che è derivato e negativo, l'errore, l'idolatria, possono essere lo stadio preliminare per recuperare la conoscenza di ciò che è autentico e originario: anche Abramo, prima di generare Isacco da Sara, generò Ismaele dalla schiava.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> PsT 51, 3-18: ὁ θεὸς αἰεὶ ἐν τῷ ζητεῖσθαι ἐστίν· κἀν γὰρ εὕρη τις· εἴρηται γάρ· “εὐρίσκειται τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν” [Sap 1, 1-2]. τρόπον οὖν τινα αἰεὶ ἐν τῷ ζητεῖσθαι ἐστίν· ἔστιν δὲ εὐρεῖν αὐτόν κατὰ τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν καὶ κατὰ τὴν ἐκ μέρους προφητεῖαν [1 Cor 13, 9], καὶ πάλιν ζητούμενός ἐστιν· καὶ αὐτὸ δὲ τὸ ἐκζητῆσαι τὸν θεὸν ὠφελεῖ· τελειότες ἐστὶν τὸ ὅλως ἐν τῷ ἐκζητεῖν θεὸν εἶναι· κἀν μαίνηται δὲ Εὐνόμιος λέγων, ὅτι οὕτω τὸν θεὸν ἐπιστάμεθα ὡς αὐτὸς ἑαυτόν· ὁ ἐπιστάμενος τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτόν ἐπίσταται ὁ θεός, οὐκ ἐκ μέρους γινώσκει, καὶ ψεύδονται οἱ εἰρηκότες· “ἐκ μέρους γινώσκωμεν” [1 Cor 13, 9]. ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ὡς αὐτὸς ἑαυτόν ἐπίσταται, οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἐκζητεῖν αὐτόν· ἔσχεν γὰρ αὐτόν καὶ ἔχει· ψεύδη οὖν λέγουσιν οἱ οὕτω φρονοῦντες (...). ὅμως κἀν κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ γενέσει φύσει εἰς εὕρεσιν αὐτόν παράσχη, τὸ γνωστὸν αὐτοῦ κατελήφαμεν, “διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτῷ” [Rm 1, 19], οὐχ ἀπλῶς αὐτός, ἀλλὰ τὸ γνωστὸν· γινώσκωμεν αὐτόν, ὅτι δημιουργός ἐστιν, ὅτι προνοητής, ὅτι ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος.

<sup>127</sup> PsT 52, 3-13: “Anche se abbiamo, dunque, una conoscenza di Dio e anche se essa è perfetta, la possediamo a partire da negazioni, dicendo ch'egli è incorporeo. Ma l'incorporeo è la negazione del corpo. Egli è immortalità, privo di principio, inalterabile. Anche se alla fine delle cose possediamo una conoscenza perfetta riguardo a Dio, essa non è quella che Dio stesso possiede di se stesso: egli, infatti, non sa di essere ingenerato a partire dalla sottrazione del generato, come vogliono gli eunomiani; non è per privazione della morte ch'egli sa di essere immortale. Invece noi sappiamo che cosa sia l'immortalità per privazione delle cose che conosciamo. Non siamo in grado di intuire con una conoscenza positiva ciò che è detto in senso opposto alla morte, e lo diciamo soltanto per privazione della morte, per negazione della morte; e così tutti gli altri predicati, come 'invisibile'. Non sappiamo in virtù di una qualche affermazione ch'egli è invisibile, ma, poiché sappiamo che cosa sia il visibile, avendo percezione sensibile e vista, per privazione di questa condizione, apprendiamo anche l'invisibile”.

<sup>128</sup> PsT 235, 8-28.

<sup>129</sup> EcclT 275, 25-276, 28, commentando Prov 5, 18-20, spiega che la donna amata dalla giovinezza, quella che dà molti figli, è la virtù etica. Dopo una lacuna, sono citati Ario ed Eunomio e la loro dottrina che il Figlio sia tale per adozione: Didimo obietta che prima del figlio adottivo c'è il figlio naturale e si sa che cosa sia il figlio adottivo solo perché si conosce



A partire da questa posizione appare chiaro perché l'esistenza dell'errore sia considerata da Didimo fisiologica e inevitabile: egli insegna, infatti, che vi sono pseudoprofeti e pseudoapostoli soltanto nel tempo e fino a quando vi sono profeti e apostoli che insegnano la verità.<sup>130</sup>

### 3. L'uso degli scritti di Aristotele da parte di Didimo

C'è un testo nel quale Didimo rivendica, almeno in modo implicito, la propria competenza nello studio della logica. Mentre commenta un passo del libro dell'Ecclesiaste [EcclT 3, 17] – “c'è un momento per ogni cosa (πρᾶγμα) e per ogni creatura (ποίημα)” – un uditore gli domanda spiegazioni circa le ragioni dell'impiego, che sembrerebbe superfluo, di due termini equivalenti, πρᾶγμα eποίημα.<sup>131</sup> Il maestro risponde in questo modo:

Qui il termine ‘πρᾶγμα’ può voler dire ‘le occupazioni’, mentre il termine ‘ποίημα’ indica l'uomo che agisce. Anche i grammatici, infatti, chiamano gli accidenti πράγματα. Essi dicono, pertanto, che il nome indica un corpo (σῶμα) o un'azione (πρᾶγμα); indica un corpo, per esempio una pietra, un uomo, oppure un'azione, per esempio l'educazione, la giustizia. Essi chiamano ‘corpo’ la sostanza e ‘azione’ gli accidenti, in quanto non hanno studiato la logica in modo sistematico.<sup>132</sup>

Il passaggio è uno dei tanti esempi del metodo di lavoro esegetico attestato dai commenti ai Salmi e all'Ecclesiaste: la spiegazione del maestro è spesso interrotta, ma anche sollecitata, dalle domande di chiarimento degli uditori su ogni particolare del testo. Esso è interessante, perché non solo testimonia la conoscenza da parte di Didimo della teoria grammaticale,<sup>133</sup> ma anche il possesso da parte sua di una competenza ulteriore, che i grammatici non sempre possedevano, derivante da uno studio tecnico della logica.

---

quello naturale, così come gli uomini non sarebbero caduti nell'errore di divinizzare la creazione, se non avessero saputo che Dio c'è. Poi aggiunge che c'è una filosofia naturale, che non si apprende, e che si riassume in Sap 13, 5; questa sapienza conforme alle nozioni comuni è la “moglie della giovinezza” ed è conforme anche a quella mandata da Dio. Chi si unisce a quest'ultima ottiene molti figli. Ma occorre rivolgersi per un poco anche alla donna straniera, cioè alla sapienza dei pagani (cf. *infra* nota 311).

<sup>130</sup> EcclT 356, 19-26 (su Qo 12, 5: “il mandarloro sarà in fiore”): “Bisogna dire anche questo: mentre c'è un insegnamento vero, ce ne sarà anche uno falso e frutto di inganno. È quello che dicevo: al tempo dei profeti si trovano anche i falsi profeti; il male, infatti, scimmiotta il vero. Da quando è stato annunciato il Cristo grazie alla sua venuta, è stato anche annunciato che molti falsi cristi sarebbero venuti. Diciamo quindi questo: se quelle erano le piante delle altre dottrine, esse sia fioriscono dopo la dottrina vera, sia sfioriscono prima. Una volta, infatti, ch'essa si sia manifestata, quelle si spengono. Questa è dunque la verga che ha distrutto le altre verghe, quelle dei falsi apostoli e dei falsi profeti” (cf. *infra* nota 321).

<sup>131</sup> Così, infatti, traduce la versione della Conferenza episcopale italiana: “c'è un tempo per ogni cosa e per ogni azione”. Dal punto di vista di un esegeta antico, ovviamente, non è ammissibile che nella Scrittura vi siano ridondanze prive di una ragione profonda.

<sup>132</sup> EcclT 94, 12-16; cf. anche PsT 42, 7-28 (cf. *infra* nota 230).

<sup>133</sup> In nota l'editore, M. Gronewald, rinvia all'*Ars grammatica* di Dionisio il Trace, che propone la medesima distinzione tra σῶμα e πρᾶγμα, facendo gli esempi della pietra e dell'educazione: Ὀνομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν, σῶμα ἢ πρᾶγμα σημαῖνον. σῶμα μὲν οἶον λίθος, πρᾶγμα δὲ οἶον παιδεία (Dion. Thrax, *Ars gramm.* ap. *Grammatici Graeci*, I, p. 24.3-4 Uhlig); Anon. *Supplementa artis Dionysianae vetusta*, ap. *Grammatici Graeci*, I, p. 132.6-9 Uhlig; ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶν λέξις οὐσίαν ἰδίαν σώματος ἢ πράγματος σημαίνουσα, χωρὶς χρόνου πτώσεων ἐπιδεικτική, οἶον Ὀμηρος, Πάρις.

### 3.1. Riferimenti nominali e citazioni dalle *Categorie*

Il modo piú sicuro per verificare la fondatezza di questa rivendicazione consiste nel ricercare nelle opere di Didimo anzitutto i luoghi nei quali Aristotele viene menzionato o nei quali si trovano citazioni e rinvii espliciti ai suoi scritti.<sup>134</sup> Seguendo l'ordine tradizionale del *corpus*, comincio da una citazione tratta dalle *Categorie*, che si trova nel *Commento all'Ecclesiaste*:

Noi, perlomeno a volte, siamo in disaccordo con noi stessi, quando diciamo: “È forse questo? È forse quello?”. Questo, però, è proprio di chi non ha capito. Per questo è detto: “colui che ascolta si è acquietato” (*De Int.* 3, 16 b 21). Quando egli non sia piú condotto verso molte cose, ma conosca ciò che il parlante gli manifesta, si acquieta, non è piú turbato. E, per esempio, quel famoso filosofo chiama ‘turbamento’ l’insensatezza: “non ci turbino, infatti, le parti delle sostanze” (*Cat.* 5, 3 a 29).<sup>135</sup>

Didimo sta commentando il verso: “Ecco, questo trovai che ha fatto Dio: l’uomo retto, ma essi hanno cercato molti ragionamenti”.<sup>136</sup> Il maestro sviluppa la propria interpretazione in base all’opposizione uno-molteplice. Satana, come Proteo, ha molti volti; lo stesso si può dire del sofista: indossa molte maschere. L’uomo, però, ha in quanto tale un solo volto, quello fatto a immagine di Dio e in virtù del quale è un essere razionale. È il peccato a moltiplicarne gli aspetti, rendendolo simile alla volpe, al serpente, al leone, al cane. Lo scopo da raggiungere è, dunque, quello di deporre la molteplicità (la *πολυτροπία*), per diventare – stabiliti nell’identità e nell’unità – dei *μονότροποι*, uomini unificati nella proprio condotta, dal momento che “Dio fa abitare i *μονότροποι* nella sua casa” (*Sal* 67, 7).<sup>137</sup> Questa condizione di unificazione in se stessi e concordia con gli altri è la condizione originaria nella quale l’uomo è stato posto da Dio.

Giunto al termine della spiegazione, Didimo introduce a conferma di quanto ha detto una doppia citazione, tratta dal *De Interpretatione* e dalle *Categorie*: anche Aristotele, non nominato esplicitamente, ma indicato come “quel famoso filosofo”, ha detto qualcosa di analogo, affermando che la comprensione produce nell’anima uno stato di quiete che dissipa il turbamento causato dalla molteplicità delle parti delle sostanze.<sup>138</sup> In realtà, la prima citazione è introdotta da un semplice “è

<sup>134</sup> Mi sembra ragionevole considerare come rinvii espliciti tutti i passi nei quali Didimo, pur non citando in senso stretto, mostra di essere consapevole di riferire dottrine altrui, perciò anche i luoghi nei quali egli usa perifrasi come “quel filosofo”, “uno degli antichi”, “è stato detto” ecc.

<sup>135</sup> *EccI* 232, 21-26: *καὶ ἡμεῖς γοῦν ἐνίοτε εἰς ἑαυτοὺς ἀσύμφωνοί ἐσμεν λέγοντες· ἄρα μὴ τοῦτο ἐστίν, μὴ ἐκεῖνο; τοῦτο δὲ μὴ νενοηκότος ἐστίν. διὰ τοῦτο λέγεται· “ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν”* (*De Int.* 3, 16 b 21) *ὅταν μηκέτι εἰς πολλὰ φέρηται, ἀλλὰ γινῶ ἐκεῖνο, ὃ δηλοῖ ὁ ἀπαγγέλλων, ἡρεμεῖ, οὐκέτι ταράττεται. ἀμέλει γοῦν ὁ φιλόσοφος ἐκεῖνος τὴν ἀνοησίαν παραχρῆν λέγει· “μὴ ταραττέτω γὰρ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν”* (*Cat.* 5, 3 a 29).

<sup>136</sup> *Qo* 7, 29: *πλὴν ἰδέ, τοῦτο εὔρον, ὃ ἐποίησεν ὁ θεός σὺν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς.*

<sup>137</sup> *EccI* 232, 14-22: “(...) Come si dice in un salmo: ‘Dio fa abitare gli uomini unitari (*μονοτρόπους*) in una casa’ [*Sal* 67, 7], coloro che vi abitano piamente, secondo virtù e secondo la fede della chiesa, sono uomini unitari, ‘stabiliti nel medesimo intelletto e nel medesimo pensiero’ [1 *Cor* 1, 10], in modo tale che ciascuno sia unitario. Secondo un altro significato, dirai che tutti hanno un unico modo di vivere. Di coloro che si attengono in questo modo all’idea si dice che ‘una sola è l’anima e uno solo il cuore dei credenti’ [*At* 4, 32], non nel numero, ma nell’identità. Questa identità, però, è la condizione primitiva”. La medesima dottrina è enunciata anche in *PsT* 43, 4-9.

<sup>138</sup> La stessa dottrina è esposta in termini assai simili, ma senza rinvii espliciti agli scritti di Aristotele, in *EccI* 293, 11-13: “E poiché spesso abbiamo ricavato anche da altre parti le nozioni delle cose buone, abbiamo detto di colui che non comprende subito ciò che ode che è turbato. Colui che ha fermato il proprio pensiero verso ciò che gli vien detto è in quiete. Ma l’essere in quiete è lo stare fermi sulla cosa. Colui che è turbato ha sempre un’intellezione difettosa”.

detto”, formula che molto spesso Didimo usa per riferirsi anche alla Scrittura.<sup>139</sup> Soltanto la citazione tratta dalle *Categorie* è segnalata come un esempio (ἀμέλει γοῦν)<sup>140</sup> tratto dalle parole del filosofo greco.

Il riferimento ad Aristotele arriva, comunque, alla fine della spiegazione del testo biblico e, rispetto allo svolgimento dell’esegesi proposta da Didimo, non ha grande rilievo: funziona piuttosto come la conferma, data anche da un’*auctoritas* esterna, alla tesi sostenuta dal maestro. La cosa interessante è che tale conferma è, per così dire, estorta ad Aristotele con la forza, perché le parole citate da Didimo hanno, nel loro contesto originario, un senso assai diverso da quello che il commentatore cristiano lascia supporre.

Il primo passo appartiene al cap. III del *De Interpretatione*, nel quale si discute del verbo e delle sue proprietà; le parole citate da Didimo<sup>141</sup> indicano soltanto che il verbo, come il nome, preso per se stesso ha la capacità di significare qualcosa e perciò provoca un arresto nel flusso dell’anima. L’uso che ne fa Didimo, opponendo la quiete di chi comprende alla discordia con se stesso di chi non ha intellesione richiama, però, almeno in parte, una definizione data nel *De Anima*: ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει (*De An.* I 3, 407 a 32-33). Il secondo passo viene dal cap. 5 delle *Categorie*,<sup>142</sup> dedicato alla discussione della sostanza, e affronta una possibile obiezione contro la tesi che la sostanza non è in un soggetto. Didimo ha trasformato questi due passi in argomenti a sostegno della propria esegesi, sottraendoli al loro contesto per inserirli nel proprio (operazione ch’egli spesso compie – e in alcuni luoghi anche teorizza – per poter ricavare il senso spirituale di un testo biblico).<sup>143</sup>

Un’altra allusione alle *Categorie* si trova nel *Commento ai Salmi*. Didimo sta spiegando il verso “tutte le cose sono vanità, ogni uomo vivente”.<sup>144</sup> Osserva che esso può intendersi o: “tutte le cose sono vanità, anche ogni uomo vivente”; oppure: “tutte le cose sono vanità, mentre ogni uomo è vivente”. Un uditore, riferendosi alla prima interpretazione indicata, gli domanda come sia possibile che la sostanza umana sia qualificata come un nulla e Didimo spiega che questa designazione vale non in senso assoluto, ma in rapporto con la sostanza di Dio:

Domanda: la sostanza (si può definire ‘vanità’)?

– Anche nel caso in cui un uomo viva una vita superiore a quella che potrebbe vivere in quanto mortale, in confronto con l’eminenza e la grandezza della vita divina e di Dio stesso, la fonte della vita, non è che un nulla. Le cose piccole e quelle che, più piccole, sono chiamate ‘nulla’ sono dei relativi. Il piccolo non ha una quantità definita: è detto, infatti, così in comparazione con ciò che è più grande. Diciamo a volte

<sup>139</sup> Ad es. in EcclT 152, 7; 157, 10; 170, 5; 194, 1; 206, 26; 227, 13; 316, 8. 15; 319, 4 e in numerosi altri luoghi di questo e di altri scritti di Didimo.

<sup>140</sup> Sulla formula ἀμέλει γοῦν Runia “Festugière Revisited”, p. 15 osserva: “Didymus cannot resist bringing his philosophical training to bear on the task of interpreting the holy word, but is clearly hesitant to do it too overtly”. Si tratta, però, di un’espressione di uso molto frequente negli scritti di Didimo (il TLG offre oltre 200 occorrenze) e forse, più che l’esitazione del maestro, gli serve soltanto a introdurre un esempio.

<sup>141</sup> Arist., *De Int.* 3, 16 b 19-21: αὐτὰ μὲν οὖν καθ’αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι. – ἴστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἡρέμησεν, – ἀλλ’εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὕτω σημαίνει (“E così i verbi detti per se stessi sono nomi e significano qualcosa; colui che li dice infatti vi arresta il processo del pensiero e si ferma colui che ascolta, ma non significano ancora se ciò di cui si parla è o non è” (trad. Zadro).

<sup>142</sup> Arist., *Cat.* 5, 3 a 29-31: μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μὴ ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι (“Non ci turbi il fatto che le parti delle sostanze sono negli interi come in soggetti, come se fossimo perciò costretti ad affermare che esse non sono sostanze”).

<sup>143</sup> Ha ragione Frede, “Les *Catégories*”, p. 146, secondo il quale questo accostamento dei due passi suppone una conoscenza diretta dei testi da parte di Didimo, giacché nessun autore di manuali avrebbe potuto metterli insieme in questo modo.

<sup>144</sup> Sal 38, 6: πλὴν τὰ σύνπαντα ματαιότης, πᾶς ἄνθρωπος ζῶν.

che ciò che è largo un palmo è più grande di ciò che è largo un dito. E, per esempio, nelle *Categorie* hai una piccola montagna e un grande chicco di miglio (*Cat.* 6, 5 b 22).<sup>145</sup>

Anche in questo caso, la spiegazione di Didimo è sollecitata da una richiesta di chiarimento da parte di un uditore, perplesso per il fatto che un ente, l'uomo, possa essere definito 'nulla'.<sup>146</sup>

Oltre al fatto che le *Categorie* qui sono richiamate in modo esplicito, anche se non viene menzionato il nome di Aristotele, un altro punto merita di essere sottolineato, perché è caratteristico dello stile didattico di Didimo. L'argomento di Didimo – l'uomo è chiamato 'vanità', cioè 'nulla', non in se stesso, ma in rapporto alla grandezza di Dio – non richiederebbe ulteriori precisazioni. Didimo, però, approfitta dell'occasione per chiarire che le nozioni di 'piccolo' e 'grande' appartengono alla categoria dei relativi (τῶν πρὸς τί ἐστίν) e cita brevemente un esempio fatto da Aristotele nelle *Categorie*. Il *Commento ai Salmi* è la trascrizione, per forza parziale, di lezioni orali (si noti la seconda persona singolare, usata per introdurre l'esempio aristotelico), la rapidità del cenno fa, però, pensare che non solo il maestro, ma anche i suoi uditori abbiano presente il testo aristotelico in modo sufficientemente preciso da non richiedere altri dettagli.<sup>147</sup>

Sempre dalle *Categorie* proviene un altro passo, questa volta introdotto da una delle non numerose menzioni esplicite del nome di Aristotele. Si tratta di una pagina molto rovinata, nella quale è contenuto il commento a Qo 4, 3 ("Felice più di questi due [i.e. i morti e i vivi] colui che non è ancora nato e non ha visto l'opera malvagia che si compie sotto il sole"). Didimo interpreta il verso in termini morali: colui che non è nato nella carne – cioè non conosce il peccato, per non averne mai fatto esperienza – è migliore sia di colui che è ormai morto – cioè dal peccato si è convertito alla virtù – sia di colui che ancora vive nella carne, cioè persevera nel peccato.

Ancora una volta, è al termine della spiegazione del versetto che Didimo cita Aristotele, là dove il filosofo osserva che spesso i relativi sono simultanei – come il doppio e il mezzo – ma che a volte non è così, come nel caso della scienza e dell'oggetto della scienza: non si dà la prima senza il secondo, ma si può benissimo dare il secondo senza la prima. Il testo di Aristotele è questo:

Il conoscibile, se viene tolto, toglie insieme anche la conoscenza, mentre la conoscenza [se viene tolta] non toglie insieme anche il conoscibile: se, infatti, non vi è il conoscibile, non vi è nemmeno conoscenza, giacché non sarà più conoscenza di alcunché; se, invece, non vi è conoscenza, nulla impedisce che vi sia il conoscibile. Per esempio, la quadratura del cerchio: se ammettiamo che sia un conoscibile, di esso non vi è ancora conoscenza, mentre il conoscibile esiste. E ancora, se si toglie l'essere vivente, non vi è conoscenza, ma di conoscibili possono esservene molti.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> PsT 276, 7-10: ἐπερ(ο)·ή οὐσία: — κἀν ζῆ ὁ ἄνθρωπος ἐτέρως ἢ ὡς ἂν ζήσαιεν θνητός, ὡς πρὸς τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ μέγεθος τῆς θείας ζωῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, τῆς πηγῆς τῆς ζωῆς, οὐθέν ἐστίν. τὰ μικρὰ καὶ τὰ οὐθέν μικρότερα λεγόμενα τῶν πρὸς τί ἐστίν. οὐκ ἔχει δὲ περιωρισμένον ποσὸν τὸ μικρόν· ἀναφορᾶ γὰρ τῆ πρὸς τὸ μεῖζον λέγεται. λέγομεν οὖν μεῖζον ἐνίοτε τὸ παλαισιταῖον τοῦ δακτυλίου. ἀμέλει γοῦν ἔχεις ἐν κατηγορίαις μικρὸν ὄρος καὶ μεγάλην κέγγρον.

<sup>146</sup> L'opposizione tra l'essere trascendente di Dio e la creatura, che per rapporto a lui nemmeno si può dire che sia, è più volte formulata da Filone: *Quod deter.* XLIV 160; *De Vita Mos.* I 75; *De Ios.* XXII 126; *De Opif.* II 12. Il tema è ampiamente svolto da Plutarco nel discorso di Ammonio: *De E* 17-20 (391 F-393 B); questo lungo passo è a sua volta interamente citato da Eus., *Praep. Evang.*, XI 11. Il testo di riferimento per tutti questi autori è Plat., *Tim* 27 D - 28 A.

<sup>147</sup> Cf. Arist., *Cat.* 6, 5 b 16-22: οὐδὲν γὰρ αὐτὸ καθ'αὐτὸ μέγα λέγεται ἢ μικρόν, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον ἀναφέρεται, οἷον ὄρος μὲν μικρόν λέγεται, κέγγρος δὲ μεγάλη τῶ τῆν μὲν τῶν ὁμογενῶν μεῖζον εἶναι, τὸ δὲ ἔλαττον τῶν ὁμογενῶν οὐκοῦν πρὸς ἕτερον ἢ ἀναφορᾶ, ἐπεὶ εἶγε καθ'αὐτὸ μικρόν ἢ μέγα ἐλέγετο, οὐκ ἂν ποτε τὸ μὲν ὄρος μικρόν ἐλέγετο, ἢ δὲ κέγγρος μεγάλη.

<sup>148</sup> Arist., *Cat.* 7, 7 b 27-35: ἔτι τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀναίρεθὲν συναναίρεῖ τὴν ἐπιστήμην, ἢ δὲ ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητὸν

Il testo di Didimo è interrotto da troppe lacune per poter essere tradotto in modo da ricavarne un discorso compiuto: quel che ne resta è comunque sufficiente per riconoscere la citazione delle *Categorie*, seguita da alcune spiegazioni.

Ἀριστοτέλης λέγει [...] | [ 30 ] κύκλ[...]. ..... .. κε...[.....] | [..... ..] “ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμός”, οὗ λέγει “εἶγε ἔστιν ἐπιστητόν” | [..... ..] ἀνη, προηγουμένως περὶ αὐτοῦ ἔλεγεν, ἀλλ’ ὅτι τέως εν[...].[...] | [..... ..] “εἶγε ἐπιστητόν” οὖν “ἔστιν, ἐπιστήμη δὲ αὐτοῦ οὐπω”. μὴ γὰρ λέγει ὅτι [γ]εγήσεται | [..... ..] “ὁ]ὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἐπιστήμη”. διὰ δὲ τὸ εἰπεῖν “εἶγε”, ὡς ἐγ[δεχο]με[..... ..] ἔστιν ἐπιστητόν. καὶ ὧδε οὖν ἐὰν λέγη· “ὅς οὐπω γέγονεν”, [το]ῦτο | [..... ..] ἦν ὅτι γενήσεται.<sup>149</sup>

Il rapporto del passo aristotelico con il versetto che è oggetto di commento non mi è chiaro, anche a causa dello stato lacunoso del testo: Didimo sembra voler dire che colui che non è nato nella carne non ha conoscenza del male, anche se il conoscibile – il male – non per questo è tolto. Se è così, il riferimento ad Aristotele rimane, come nei casi visti in precedenza, piuttosto estrinseco rispetto alla comprensione del passo biblico e la sua motivazione va cercata in una preoccupazione didattica del maestro, che approfitta della possibilità di richiamare agli studenti un punto di dottrina, prima di passare a un altro lemma.

Per quanto sia un dettaglio, si può anche osservare che Didimo cita il testo di Aristotele con una variante (ἐπιστήμη δὲ αὐτοῦ οὐπω anziché οὐδέπω) che potrebbe essere dovuta all’assimilazione del passo aristotelico al testo dell’Ecclesiaste che sta commentando (ὅς οὐπω γέγονεν) – dopo tutto Didimo citava a memoria –, ma è attestata anche in Olimpidoro e Simplicio.<sup>150</sup>

### 3.2. Riferimenti nominali e citazioni dal *De Interpretatione*

Oltre alle *Categorie*, un altro testo che, come abbiamo già visto, Didimo cita – riferendosi ora al titolo, ora all’autore – è il *De Interpretatione*. La menzione esplicita del titolo del trattato si legge in un passo del *Commento all’Ecclesiaste* nel quale si spiega il verso 3, 7: “C’è un tempo per tacere e uno per parlare”. Didimo commenta dicendo che, se le parole che uno intende pronunciare sono dannose, è meglio tacere; mentre il momento di parlare viene quando Dio ispira una parola di istruzione. Se, inoltre, un maestro dispone di parole sapienti, ma non è capace di esporre il proprio insegnamento ai più semplici e solo costoro siano presenti, anche in questo caso è tempo per lui di tacere. In conclusione, esistono modi diversi di tacere e di parlare e la sapienza consiste nel saper riconoscere il momento opportuno per fare l’una o l’altra cosa.

Alla fine di questa spiegazione, interviene la domanda di un uditore, che chiede come mai il tacere sia stato indicato prima del parlare, mentre in precedenza le coppie messe in opposizione (nascere / morire, piantare / sradicare, uccidere / curare, distruggere / edificare ecc.) erano presentate secondo un ordine consequenziale. Didimo gli spiega che la successione può essere dettata o dalla priorità rispetto al fine o dall’effettivo accadere di una cosa. A questo proposito, richiama un passo del *De*

---

οὐ συναναίρεῦ· ἐπιστητοῦ γὰρ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, – οὐδενὸς γὰρ ἔτι ἔσται ἐπιστήμη, – ἐπιστήμης δὲ μὴ οὔσης οὐδὲν κωλύει ἐπιστητόν εἶναι· οἷον καὶ ὁ τοῦ κύκλου τετραγωνισμὸς εἶγε ἔστιν ἐπιστητόν, ἐπιστήμη μὲν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν οὐδέπω, αὐτὸ δὲ τὸ ἐπιστητόν ἔστιν. ἔτι ζώου μὲν ἀναίρεθέντος οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, τῶν δ’ ἐπιστητῶν πολλὰ ἐνδέχεται εἶναι. Frede, “Les *Catégories*”, p. 143-4 sostiene che è improbabile che un testo del genere fosse citato in un manuale, il che fa supporre che Didimo abbia letto direttamente le *Categorie*.

<sup>149</sup> EcclT 116, 14-21.

<sup>150</sup> Mi rifaccio alle indicazioni dell’apparato critico dell’edizione oxoniense di Minio-Paluello.

*Interpretatione*, in cui Aristotele distingue il rapporto tra atto e potenza a seconda del tipo di ente al quale ci si riferisce; il testo citato è questo:

Appare quindi chiaro dalle cose dette che quello che è di necessità è in atto; sicché, se le cose eterne vengono prima, anche l'atto viene prima rispetto alla potenza. E alcune cose sono atti senza potenza, come per esempio le sostanze prime; altre cose sono [atti] insieme alla potenza e tali cose per la loro natura vengono prima, ma nel tempo vengono dopo; altre cose ancora non sono mai atti, ma sono soltanto potenze.<sup>151</sup>

Aristotele traccia in termini molto rapidi una gerarchia a tre livelli tra gli esseri, in base alla presenza della potenza e al suo rapporto con l'atto: ciò che non ha potenza (le cose necessarie, che sono eterne e solo in atto); ciò che è accompagnato dalla potenza (le realtà fisiche, nelle quali solo dal punto di vista temporale si dà priorità della potenza rispetto all'atto); ciò che è pura potenza e non passa mai all'atto. Didimo non cita alla lettera il testo di Aristotele, ma – con un metodo usuale nella letteratura esegetica e nella pratica scolastica di ogni epoca – ne fa una parafrasi. Essa conserva la successione dei tre gradi descritti da Aristotele, amplificando notevolmente i primi due punti:

Ciò che è primo e ciò che viene prima, dunque, assumilo a volte in rapporto con l'obiettivo, a volte in rapporto all'azione. Lo dico attingendo al *De Interpretatione*; parlando dell'atto e della potenza, dice: le cose eterne – dice – quelle necessarie, hanno eterno anche l'atto. E questi atti eterni, necessari, sono privi di potenza: non li precede una potenza, ma sono atti fin dall'inizio. E, sotto questo rispetto, l'atto viene per primo, è anteriore nell'onore: infatti, non è l'atto a esistere grazie alla potenza, ma la potenza grazie all'atto; alcune cose, infatti, hanno la potenza che viene per prima nel tempo, e l'atto che viene dopo. Invece, nelle cose necessarie l'atto è in modo principale ed è primo. Esso, infatti, costituisce il fine. Nelle cose che hanno l'atto insieme alla potenza, la potenza viene per prima nel tempo e l'atto viene dopo. Per un aspetto, dunque, l'atto si dice che viene prima e per un altro che viene dopo: in quanto esso è causa delle potenze – la potenza, infatti, c'è in virtù dell'esistenza dell'atto – l'atto viene per primo, ma nel tempo viene per prima la potenza. Inoltre – dice – altre sono soltanto potenze, che non passano mai all'atto.<sup>152</sup>

La parafrasi di Didimo esplicita tre punti che non si trovano nel passo del *De Interpretatione*, ma mi paiono derivare dalla discussione su atto e potenza che si trova in *Metafisica* Θ 8-9 e Λ 6-7 e 9: il

<sup>151</sup> Arist., *De Int.* 13, 23 a 21-26: Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὄν κατ'ἐνέργειαν ἐστίν, ὥστε εἰ πρότερα τὰ αἴδια, καὶ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα. καὶ τὰ μὲν ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαι εἰσιν, οἷον αἱ πρῶται οὐσίαι, τὰ δὲ μετὰ δυνάμεως, ἃ τῇ μὲν φύσει πρότερα, τῷ χρόνῳ δὲ ὕστερα, τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαι εἰσιν ἀλλὰ δυνάμεις μόνον.

<sup>152</sup> EcclT 80, 1-14: τὸ πρῶτον οὖν καὶ τὸ πρότερον ὅτε μὲν κατὰ τὸν σκοπὸν λάμβανε, ὅτε δὲ κατὰ τὸ πρᾶγμα. καὶ λέγω ἀπὸ τῶν Περι ἑρμηνείας· περὶ ἐνεργείας καὶ δυνάμεως λέγων λέγει ὅτι· τὰ αἴδια, φησίν, τὰ ἀναγκαῖα, αἴδιον ἔχει τὴν ἐνέργειαν· καὶ ἄνευ δυνάμεως εἰσιν αἱ ἐνέργειαι αὐταὶ αἱ αἴδιοι, αἱ ἀναγκαῖαι· οὐχ ἡγεῖται αὐτῶν δυνάμεις, ἀλλὰ ἀρχῆθεν ἐνέργειαι εἰσιν. καὶ πρότερα ἐστὶν κατὰ τοῦτο ἡ ἐνέργεια, τῇ τιμῇ πρότερα ἐστίν· οὐ γὰρ ἡ ἐνέργεια διὰ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ ἡ δύναμις διὰ τὴν ἐνέργειαν· ἓνια γὰρ τῷ χρόνῳ προτέραν ἔχουσιν τὴν δύναμιν, ὕστεραν δὲ τὴν ἐνέργειαν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀναγκαίων προηγουμένως καὶ πρώτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· αὕτη γὰρ ἐστὶν τὸ τέλος. ἐπὶ δὲ τῶν μετὰ δύναμιν ἐχόντων τὴν ἐνέργειαν χρόνῳ ἐστὶν ἡ δύναμις πρότερα καὶ ἡ ἐνέργεια ὕστερα. κατὰ τι οὖν ἡ ἐνέργεια λέγεται πρότερα καὶ κατὰ τι ὕστερα· καθ'ὃ μὲν αὕτη αἰτία ἐστὶν τῶν δυνάμεων – ἔνεκα γὰρ τοῦ ὑπαρχθῆναι τὴν ἐνέργειαν ἡ δυνάμις ἐστὶν –, πρότερα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, τῷ δὲ χρόνῳ ἡ δύναμις. ἀλλὰ δέ, φησίν, δυνάμεις εἰσιν μόνον εἰς ἐνέργειαν οὐ μεταπίπτουσαι (...).

fatto che l'atto sia superiore alla potenza per onore (*Metaph.* Θ 9, 1051 a 4-5), che esso sia il fine della potenza (*Metaph.* Θ 8, 1050 a 9-10), che l'atto in quanto causa sia anteriore alla potenza, anche se nel tempo le è successivo (*Metaph.* Θ 8, 1049 b 3-11-12; *Metaph.* Λ 6, 1072 a 3-4).<sup>153</sup>

Anche in questo caso colpisce una certa sproporzione tra l'occasione costituita dalla domanda e la spiegazione che viene offerta. Chi pone la domanda sembra voler osservare che, mentre le coppie di azioni opposte (nascere/morire ecc.) sono presentate nella lista del Qo in un ordine per cui il secondo membro può essere o di fatto è conseguente al primo, la spiegazione di Didimo ha indicato per la coppia silenzio-parola non una relazione di consequenzialità, ma soltanto le circostanze in cui l'uno o l'altra sono appropriati. Il maestro aveva spiegato l'opportunità dell'uno o dell'altra in funzione della qualità dei contenuti da comunicare e dei destinatari ai quali essi erano rivolti. In risposta alla richiesta dell'uditore, Didimo ha riformulato la spiegazione, introducendo la relazione tra atto e potenza: il silenzio può essere inteso come potenza della parola e questo spiega il fatto che venga per primo, al modo in cui, nelle cose che hanno insieme atto e potenza, la potenza precede cronologicamente l'atto. Ancora una volta, l'appello ad Aristotele sembra nascere dal gusto per la completezza dell'informazione scientifica, forse anche da un certo compiacimento erudito, ma non essere davvero necessario ai fini della spiegazione del testo biblico.

Un altro rinvio, questa volta implicito, al *De Interpretatione* contiene anche la menzione indiretta dell'autore, indicato come "il filosofo pagano" (ὁ ἔξω φιλόσοφος).<sup>154</sup> Didimo sta commentando Qo 7, 25: "Ho girato intorno, io e il mio cuore, per conoscere e per esaminare e cercare sapienza e giudizio; e per conoscere la stoltezza dell'empio, la sua molestia e il suo errare".<sup>155</sup> La parola 'molestia' – che nella forma ὀχληρία è attestata solo in questo passo dell'*Ecclesiaste* e nei successivi commentatori cristiani del testo – richiama alla memoria di Didimo il termine, di uso molto più comune in età ellenistica e imperiale, ἐνόχλησις, che si legge anche in Aristotele. Dice Didimo:

La stoltezza e l'empietà sono anche una molestia. E, per esempio, il filosofo pagano ha parlato delle molestie dei sofisti.<sup>156</sup>

Il passo al quale Didimo allude è con ogni probabilità questo:

E la contraddizione sia questo: un'affermazione e una negazione che si contrappongono. E dico che si contrappongono l'affermazione e la negazione della medesima cosa rispetto alla medesima cosa; non, però, intesa in senso omonimo e quante altre distinzioni di questo tipo abbiamo fatto in rapporto alle molestie dei sofisti.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> Anche Ammonio commenta il medesimo passo cf. *In De Int.*, p. 248.30 Busse (*CAG IV*).

<sup>154</sup> Questa formula è di uso comune tra gli scrittori cristiani; cf. Greg. Thaum. [?], *Paneg. orat.*, 10: πρὸς τοὺς ἔξω φιλοσόφους; il titolo dell'operetta polemica di Ermia nota come *Irrisio gentilium philosophorum* (διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων); Greg. Nyss., *Adv. Eun.*, I 1, 186: τῶν ἔξω τῆς πίστεως πεφιλοσοφηκότων; *De Vita Mos.*, II 115: πάντα ὅσα παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἐκκλησίας σπουδάζετα; *Dial. de an. et res.* (PG 46, 49): ἡ ἔξω φιλοσοφία; *Apol. in hexaem.* (PG 44, 65): τὰ ποικίλα μαθήματα τῆς ἔξω φιλοσοφίας; Didym. [?] *De Trin.* (PG 39, 965): ἐν βιβλίοις τῶν ἔξω φιλοσοφημάτων.

<sup>155</sup> Ἐκύκλωσα ἐγὼ καὶ ἡ καρδία μου τοῦ γινῶναι καὶ τοῦ κατασκέψασθαι καὶ ζητῆσαι σοφίαν καὶ ψῆφον καὶ τοῦ γινῶναι ἀσεβοῦς ἀφροσύνην καὶ ὀχληρίαν καὶ περιφοράν.

<sup>156</sup> *EccI T 226, 23-24*: ἡ ἀφροσύνη καὶ ἀσέβεια καὶ ὀχληρία εἰσὶν. ἀμέλει γοῦν καὶ ὁ ἔξω φιλόσοφος τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις εἶρηκεν.

<sup>157</sup> *Arist., De Int.* 6, 17 a 33-37: καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι· λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, – μὴ ὁμώνυμωσ δέ, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιοῦτων προσδιοριζόμεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις.

A rigore, Didimo non nomina Aristotele e l'espressione σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις gli potrebbe essere nota anche da un'altra fonte;<sup>158</sup> ma la familiarità del maestro alessandrino con il *De interpretatione* è sufficientemente sicura per ritenere che questo sia il passo al quale Didimo stava pensando.

Mentre nei casi precedenti ho sottolineato una certa incoerenza tra la spiegazione del testo biblico e i riferimenti ai luoghi aristotelici, qui mi sembra che, almeno dal punto di vista di Didimo e dei suoi uditori, vi siano ragioni più forti per mettere in rapporto il versetto dell'*Ecclesiaste* con le parole del *De Interpretatione*. Didimo, infatti, mette in rapporto la "stoltezza dell'empio" con le "molestie dei sofisti" sulla base di uno schema di pensiero consolidato e diffuso – come abbiamo già visto – che associa (auto)inganno, empietà e sottigliezza sofistica con l'eresia (soprattutto ariana).<sup>159</sup>

Il commento a questo versetto è interessante e offre un saggio significativo del procedimento interpretativo e dell'orizzonte filosofico di Didimo (forse anche dei problemi pratici dipendenti dalla sua cecità),<sup>160</sup> su cui vale la pena di soffermarsi. Il versetto è suddiviso in due lemmi: uno commenta la parte positiva ("Ho girato intorno, io e il mio cuore, per conoscere e per esaminare e cercare sapienza e giudizio") e uno commenta quella negativa ("e per conoscere la stoltezza dell'empio, la sua molestia e il suo errare"). Nel commento alla prima parte, Didimo – partendo dall'equiparazione del cuore con l'intelletto – esamina il senso del suo moto circolare:

È già stato detto spesso che il cuore indica l'intelletto. L'intelletto non procede in obliquo e nemmeno in linea retta, ma si volge attorno a se stesso. Proprio come anche alcuni pagani hanno detto che le intellezioni sono come delle ruote e dei cerchi che girano. Quando, infatti, l'intelletto si tende verso le cose esterne e vuole accogliere un'impressione delle realtà sensibili, non è presso di sé, non si volge attorno a se stesso. Quando, invece, si dedica all'attività intellettiva e volge a se stesso la propria attenzione, egli stesso è l'oggetto e il soggetto dell'intellezione. L'intelletto in atto, infatti, possiede sempre l'intellezione e non accade che si riversi verso le cose esterne.<sup>161</sup>

Questo testo mostra bene in che modo idee provenienti dalla tradizione filosofica sono integrate

<sup>158</sup> La stessa espressione si trova anche in Gal., *De Diff. pulsuum*, p. 499.19; p. 725.10 Knobloch; Alex. Aphr., *In Metaph.*, p. 269.31; p. 270.31 Hayduck (*CAG I*); Them., *In Phys. paraphr.*, p. 7.14 Schenkl (*CAG V*).

<sup>159</sup> Cf. sopra § 2.3.

<sup>160</sup> Didimo sta commentando le parole del versetto: καὶ τοῦ γυνῶναι ἀσεβοῦς ἀφορσύνην καὶ ὀχλήριαν; ma – alle righe 226, 19-22 – commenta un'espressione che nel testo biblico non c'è: "e per conoscere per mezzo dell'empio l'allegrezza (καὶ τοῦ γυνῶναι δι' ἀσεβοῦς εὐφορσύνην)": "(l'*Ecclesiaste*) dice questo: se so chi è l'empio e mi tengo lontano da lui, conosco l'allegrezza. Infatti, l'espressione 'per mezzo' si deve intendere così: per mezzo della legge si ha la conoscenza del peccato. Chi conosce la legge, per mezzo di essa conoscerà il peccato e, ovviamente, anche la virtù; ma la questa, perché la compia, quello, perché lo fugga". Potrebbe essere che Didimo ricordasse male il passo che gli era stato letto e che aveva appena commentato o abbia capito male una ripetizione nella lettura del lemma da parte del lettore, pensando a una variante del testo; come spesso di fronte a un caso simile, ha commentato senza porsi problemi le diverse forme in cui il testo si presenta, ricavando da ciascuna un insegnamento.

<sup>161</sup> EcclT 225, 13-21: ἡ καρδία πολλάκις ἤδη εἴρηται ὅτι τὸν νοῦν σημαίνει. ὁ νοῦς δὲ οὐ λοξῶς οὐδὲ εἰς εὐθεῖαν χωρεῖ, ἀλλὰ περὶ ἑαυτὸν στρέφεται. αὐτίκα γοῦν καὶ τινες τῶν ἔξω εἰρήκασιν, ὅτι αἱ νοήσεις ὡσπερ τροχοὶ εἰσιν καὶ κύκλοι στρεφόμενοι. ὅταν γὰρ ὁ νοῦς περὶ τὰ ἔξω τείνη ἑαυτὸν καὶ τῶν αἰσθητῶν θέλη φαντασίαν δέχασθαι, οὐκ ἔστιν περὶ ἑαυτὸν, οὐ στρέφεται περὶ ἑαυτὸν. ὅταν δὲ νοῦς καὶ ἑαυτῷ ἐπιστάνῃ, αὐτός ἐστιν καὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον. ὁ γὰρ κατ' ἐνέργειαν νοῦς αἰεὶ τὸ νοεῖν ἔχει, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε γεῖται ἐπὶ τὰ ἔξω. La stessa dottrina è esposta in *In Ps.* fr. 963 Mühlenberg (Sal 100, 2: διεπορευόμενῃ ἐν ἀκακίᾳ καρδίας μου ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου μου): "Di quelli che camminano secondo gli atti dell'intelletto, quanti si muovono nel vizio finiscono fuori di se stessi, perché hanno ammirato appassionatamente le cose sensibili. Si usa perciò dire che costoro sono fuori di sé e dissennati. Chi, invece, si muove con innocenza, cioè con virtù, in ciò che va fatto e pensato, si volge girando attorno a se stesso; diventando tutto dedito all'intelletto e alla cura dell'uomo interiore, cammina con l'attitudine migliore in mezzo alla propria casa".



nella lettura del testo biblico. Il cuore è equiparato all'intelletto o all'egemonico, adottando una concezione stoica;<sup>162</sup> il movimento dell'intelletto intorno a se stesso corrisponde a un'immagine usata da Platone per descrivere sia il moto dell'universo, come quello "più vicino a intelletto e pensiero" (*Tim.* 34 A 3-5), sia il moto dell'anima (*Tim.* 37 A 5; *Leg.* X, 898 A 3-6); le annotazioni relative all'attualità dell'intelletto e alla coincidenza in esso di pensato e pensante richiamano, invece, Aristotele (*Metaph.* Λ 7, 1072 b 19-21; 9, 1075 a 3-5). Questa sintesi non è certamente opera di Didimo: formulazioni vicine a quelle usate da lui si trovano, infatti, nella letteratura neoplatonica; per esempio, nella distinzione fatta da Porfirio tra la percezione sensibile e l'attività dell'intelletto:

(...) la facoltà rappresentativa (*φαντασία*) si dirige sempre verso ciò che è esterno (*ἐπὶ τὸ ἔξω*) (...). Nel caso dell'intelletto, invece, l'apprensione non si opera in questo modo, ma quando esso si rivolge a se stesso e contempla se stesso. (...) in tal modo è intelletto e intelligibile. Quella contempla tendendosi verso l'esterno, mentre l'intelletto contempla raccogliendosi su se stesso.<sup>163</sup>

Porfirio riformula una dottrina plotiniana:

La contemplazione deve essere lo stesso che il contemplato e deve "l'Intelletto essere lo stesso che l'intelligibile" (Arist., *Metaph.* Λ 7, 1072 b 21-22) (...). Ma se intellesione e intelligibile sono lo stesso – l'intelligibile infatti è un'attività; non è certo una potenzialità, né quindi qualcosa di non intelligibile, e non è privo di vita (...); se è così, allora l'intelligibile è anche sostanza prima; e se è attività, attività prima e bellissima, sarà intellesione e intellesione sostanziale.<sup>164</sup>

Diversamente da Didimo, i platonici attribuiscono il moto circolare non all'intelletto, ma all'anima cosmica e al cosmo stesso, che imitano in questo modo l'immobilità dell'intelletto. Una formulazione più vicina, almeno nei termini usati, a quella di Didimo mi sembra di trovarla in Proclo:

Il cerchio è immagine dell'intelletto: è immobile, infatti, con il suo centro, procede in avanti con le sue potenze generative e si converte a se stesso con la conoscenza che lo avvolge allo stesso modo da ogni parte. E il centro è immagine dell'intelligibile che sta in esso, indivisibile e desiderabile, i raggi che si dipartono dal centro assomigliano alle sue potenze infinite, mediante le quali l'intelletto produce tutta la molteplicità degli intelligibili che si trovano in lui; la circonferenza, mediante la quale si riavvolge di nuovo verso il centro e lo circonda da ogni parte, assomiglia alle intellezioni rivolte verso l'uno e l'intelligibile.<sup>165</sup>

Si veda anche quello che Proclo scrive nel *Commento al Timeo* a proposito dell'immagine platonica del "cerchio ben rotondo" (*κύκλος εὐτροχος*; Plat., *Tim.* 37 C 1-2), alla quale anche Didimo allude nel passo che stiamo esaminando:

<sup>162</sup> L'equiparazione cuore-intelletto è ricorrente in Didimo: p.e. EcclT 33, 1; 44, 15-21; 98, 12-14; 165, 25; 315, 6-9; 337, 19-20; PsT 53, 18; 84, 25; 100, 28; 179, 14; 246, 16; 265, 20; 276, 26; 289, 16; 333, 16. La dottrina che colloca nel cuore l'egemonico, la parte razionale e direttiva dell'anima, è di origine stoica (*SVF*, II, 228; 235; 761; 809-811; 822; 837-839; 901-902), mentre Plat., *Tim.* 44 D 4-5 pone l'intelletto nella testa.

<sup>163</sup> Porph., *Sent.*, 43, p. 55.6-19 Lamberz; cf. anche 44, p. 57.1-6 Lamberz.

<sup>164</sup> Plot., V 3[49], 5.21-37 (trad. Guidelli).

<sup>165</sup> Procl., *In Remp.*, II, p. 46.18-27 Kroll.

“Ben rotonda” è la facoltà intellettuale, che nel proprio movimento da un punto all’altro non ha impedimenti e ha forma circolare nel proprio passare, vigore nelle intellezioni, perfezione, attività rivolta al divino, conformità al bene e si muove attorno all’intelligibile come attorno al proprio centro.<sup>166</sup>

Si tratta di un esempio soltanto, ma la somiglianza nei temi e nel lessico tra il testo di Didimo e quello di alcuni dei maggiori platonici che lo hanno preceduto e seguito mi sembra mostri che Didimo aveva conoscenze filosofiche aggiornate e non limitate a quanto egli poteva ricavare dagli autori cristiani precedenti o all’uso della dottrina dell’*Organon* di Aristotele per la difesa dell’ortodossia e per lo studio logico-grammaticale del testo biblico.

Tornando al *De Interpretatione*, un’altra citazione del trattato – senza però un rinvio esplicito né al titolo, né all’autore – si legge nel commento al salmo 41. Didimo ne sta spiegando il verso 7-8: “da un piccolo monte, l’abisso chiama l’abisso al fragore delle tue cascate”.<sup>167</sup> La sua interpretazione si coglie con sufficiente chiarezza, anche se il testo è molto rovinato: il “piccolo monte” è il Logos divino, divenuto uomo e resosi perciò visibile, appunto come un monte (Mi 4, 1-2; Is 2, 2-3); “l’abisso che chiama l’abisso” sono i giudizi misteriosi di Dio (che sono “come il grande abisso”: Sal 35, 7): essi rimangono oscuri (ἄβυσσος [...] ἀσαφῶς κειμένη), fino a quando non vengano resi udibili dal “fragore delle cascate” – i profeti e gli apostoli – che traducono e chiariscono tali abissi con il proprio insegnamento (ἐρμηνεύειν τὴν ἄβυσσον διδασκαλίας τρόπῳ [...] σαφηνίσουσιν αὐτὴν ἐν διδασκαλίας τρόπῳ).<sup>168</sup>

Al termine di questa spiegazione, probabilmente sollecitato dal tema del rapporto tra l’oscurità dei giudizi di Dio e la funzione chiarificatrice della parola profetica e apostolica, Didimo aggiunge una considerazione che sembra diretta a precisare la natura carismatica di tale funzione; citando san Paolo (2 Cor 12, 4), dice infatti:

Ora, ci sono “parole ineffabili che a un uomo non è lecito pronunciare”; chi è stato rapito “nel paradiso” le dirà.<sup>169</sup>

Se capisco bene, Didimo intende dire che il compito di spiegare e insegnare gli oscuri giudizi di Dio è riservato a coloro – appunto profeti e apostoli – che hanno vissuto un’esperienza di rivelazione come quella descritta da Paolo ai cristiani di Corinto.

A questo punto, Didimo aggiunge una precisazione tecnica, per spiegare il senso del termine ῥήματα usato dall’apostolo:

ῥήματα γοῦν εἰσιν [.....] ὁμωνυμία δὲ εἰσιν τὰ ῥήματα. τότε μάλιστα ῥήματα λέγονται ..... “ἔστιν δὲ νόημα ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν ἄνευ τοῦ ἀληθῆς ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἡδὴ τὸ νόημα ᾗ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον” (*De Int.* 1, 16 a 9-11).<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Procl., *In Tim.*, II, p. 312.22-26 Diehl.

<sup>167</sup> PsT 302, 19-20: ἀπὸ ὄρους μικροῦ ἄβυσσος πρὸς ἄβυσσον ἐπικαλεῖται εἰς φωνὴν τῶν καταρακτῶν σου. L’edizione della LXX curata da A. Rahlfs e le traduzioni moderne dal testo masoretico connettono l’espressione ἀπὸ ὄρους μικροῦ al versetto precedente (“per questo di te mi ricordo, dalla terra del Giordano e dell’Ermon, da un piccolo monte”). L’interpunzione seguita qui da Didimo è confermata anche da *In Ps.* fr. 430 Mühlenberg.

<sup>168</sup> PsT 302, 20 - 303, 18.

<sup>169</sup> PsT 303, 18-19: ἄρρητα εἰσιν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. ὁ γὰρ ἀρπαγεις “εἰς τὸν παράδεισον” ἐρεῖ αὐτά.

<sup>170</sup> PsT 303, 19-21. Prinzevalli, *Lezioni sui salmi*, p. 769-70, ne dà la seguente traduzione, con alcune integrazioni:

Anche se il testo è lacunoso, si capisce che il maestro invita a tener presente che il termine *ῥήματα* è usato da Paolo in senso equivoco (*ὁμωνυμία δὲ εἰσιν τὰ ῥήματα*). Esso, pertanto, non va preso nel significato preciso di ‘verbo’, ma in senso ampio, come equivalente anche di ‘nome’ (*ὄνομα*) e di ‘discorso’ (*λόγος*), a comprendere cioè tutte e tre le forme del pensiero e della parola descritte all’inizio del *De Interpretatione* come dotate di significato, ma non sempre passibili di essere vere o false:

C’è nell’anima un pensiero che talvolta è privo del [dire] il vero o mentire, talvolta invece è già il pensiero al quale è necessario che competa una di queste due cose.<sup>171</sup>

Didimo avrebbe potuto benissimo limitarsi a chiarire che il termine *ῥήμα* equivale al termine *λόγος*, o eventualmente a *νόημα*, senza chiamare in causa le definizioni del *De Interpretatione*.<sup>172</sup> Il fatto, invece, che abbia offerto questa precisazione – senza però menzionare né Aristotele, né l’opera che citava – e abbia richiamato in modo un po’ approssimativo il testo, senza poi spiegarlo, suppone sia in lui, sia nei suoi uditori una familiarità con questo tipo di questioni e con la letteratura che ne trattava tale da rendere sufficiente un rapido cenno. Anche perché la citazione del *De Interpretatione* è stata suggerita a Didimo dalla citazione di un passo paolino che non era immediatamente in rapporto con la spiegazione del versetto salmico oggetto di esegesi.

Una verifica interessante è offerta dal confronto con l’esegesi di questo stesso verso data in un frammento del *Commento ai Salmi* (quello composto da Didimo per la pubblicazione, non il testo delle lezioni del PsT) conservato dalle catene. La dottrina presentata è la medesima, ma qui è assente sia la citazione di 2 Cor 12, 4, sia – a maggior ragione – ogni riferimento alla dottrina aristotelica (va detto, però, che tale assenza potrebbe dipendere non da Didimo, bensì dal catenista):

Le cascate di Dio sono i profondissimi discorsi che lo riguardano oppure i divini profeti. L’insegnamento di Gesù, essendo un abisso, chiama l’abisso dell’antica Scrittura. Forse, poiché i giudizi di Dio sono un grande abisso [Sal 35, 7], [il Salmista] mostra che questi giudizi sono collegati ad altri giudizi e quelli ad altri ancora e tutti ricevono la propria causa dal Logos di Dio, che è detto “piccolo monte”: il Dio-Logos – dice – è infatti una grande montagna, ma diventa un piccolo monte a causa dello svuotamento volontario al quale si è sottoposto per noi.<sup>173</sup>

---

“Sono parole [dal momento che hanno la possibilità di dichiarare il vero o il falso]. Sono dette ‘parole’ in senso equivoco. Allora soprattutto si dicono ‘parole’ [se sono pensieri]. ‘Ma a volte si dà nell’anima un pensiero senza il vero o il falso, a volte invece un pensiero nel quale è necessario che ci sia l’uno o l’altro’”.

<sup>171</sup> Didimo cita evidentemente a memoria, perché omette o modifica alcuni elementi del testo aristotelico: *ἔστι δέ, ὡσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ὃ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ.*

<sup>172</sup> È quello che aveva fatto a p. 7, 20-26, spiegando il titolo del libro (*ῥήματα ἐκκλησιαστοῦ*) e chiarendo che qui il termine *ῥήματα* è da intendersi come sinonimo di *λόγοι*, anche se col primo termine si intende piuttosto un insegnamento preparatorio e col secondo la dottrina destinata ai progrediti.

<sup>173</sup> Fr. 430 Mühlenberg: *Καταρράκται τοῦ θεοῦ οἱ περὶ αὐτοῦ βαθύτατοι λόγοι ἢ οἱ θεῶι προφήται. ἢ τοῦ τοίνυν Ἰησοῦ διδασκαλία ἄβυσσος οὕσα ἐπικαλεῖται τὴν ἄβυσσον ἐκ τῆς παλαιᾶς γραφῆς. τάχα δὲ καί, ἐπεὶ τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ ἄβυσσός ἐστιν πολλή, παρίσταται ὅτι τὰ κρίματα ἐτέρων ἤρτηται κριμάτων κάκεῖνα ἄλλων πάντων ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, ὃ εἴρηται μικρὸν ὄρος, τὴν αἰτίαν ἐχόντων ὄρος γὰρ μέγα, φησίν, ὁ θεὸς λόγος, ὄρος δὲ μικρὸν δι’ ἣν ὑπέμεινεν ἐθελούσιον κένωσιν δι’ ἡμᾶς.*

Il passo del *De Interpretatione* che abbiamo appena discusso viene citato anche nel *Commento all'Ecclesiaste*.<sup>174</sup> Didimo commenta il verso Qo 8, 5: “Chi custodisce il comandamento non conoscerà parola malvagia (ῥῆμα πονηρόν)”. Il problema che Didimo discute a proposito di questo testo è la sua apparente contraddizione con quanto insegna Aristotele, che una sola è la scienza dei contrari, sicché chi custodisce il comandamento, e dunque conosce la parola buona, dovrebbe anche conoscere la parola cattiva:

Ecco: colui che conosce il bene conosce allo stesso tempo anche il male. Qui, però, il termine ‘conoscere’ non indica il ‘fare uso’, ma soltanto il ‘conoscere’. (...) Se, dunque, colui che conosce il bene conosce anche il male e *vice versa*, come mai qui dice che colui che custodisce il comandamento non conosce parola malvagia? Eppure il comandamento è parola buona. Colui che conosce la parola buona, inoltre, conosce anche la parola malvagia; [l'Ecclesiaste] dice, però, che colui che custodisce il comandamento non conosce parola cattiva, cioè non dice che non la conosce, ma che non ne fa uso.<sup>175</sup>

La dottrina aristotelica secondo la quale una sola è la scienza dei contrari, poiché essi appartengono a un medesimo genere,<sup>176</sup> impone a Didimo, che si riferisce spesso ad essa,<sup>177</sup> di cercare una spiegazione a questo verso, nel quale al giusto sembra essere attribuita l'ignoranza del male. La soluzione ch'egli propone è basata sulla distinzione tra la conoscenza e l'esperienza del male. Infatti, spesso nella Scrittura il termine ‘parola’ è utilizzato per indicare l'azione: il giusto, poiché conosce il bene, sa che cosa sia il suo contrario, il male; ma non compie il male, non ne ha esperienza.<sup>178</sup>

Tutta l'ultima parte della spiegazione di questo versetto è dedicata al chiarimento del senso in cui si deve intendere il termine ‘parola’ (ῥῆμα) usato dall'Ecclesiaste:

E non dirò nulla di sorprendente. Infatti anche “nell'anima” c'è una parola: “il pensiero che è privo del dire la verità o del mentire; talvolta, invece, [il pensiero] al quale di necessità già appartiene una delle

<sup>174</sup> Non è possibile stabilire una cronologia nemmeno relativa tra i due scritti: in entrambi Didimo polemizza contro Apollinare e contro gli eunomiani, il che fa pensare che EccLT e PsT risalgano a un'epoca posteriore al 367 (quando Eunomio è subentrato ad Aezio alla guida del movimento antiniciano) e al 377, quando Apollinare fu condannato per le sue dottrine. Un cenno in PsT 266, 28 all'interpretazione di un passo di Zaccaria potrebbe alludere a ZaT, l'unico scritto databile con certezza al 386, e collocare quindi le lezioni sui salmi dopo quella data, ma non mi sembra un indizio molto solido. Ci si deve accontentare di collocare i due testi in una data abbastanza vicina l'uno all'altro, verosimilmente negli anni '70: cf. Prinzivalli, *Lezioni sui salmi*, p. 26.

<sup>175</sup> EccLT 236, 1-13: ἰδέ· ὁ ἐπιστάμενος τὸ ἀγαθὸν εὐθέως οἶδεν καὶ τὸ κακόν. τὸ ἐπίστασθαι δὲ ὧδε οὐ τὸ χρᾶσθαι σημαίνει, ἀλλὰ τὸ εἰδέναι μόνον. (...) εἰ οὖν ὁ εἰδὼς τὸ ἀγαθὸν οἶδεν καὶ τὸ κακὸν καὶ ἐνπαλιν, πῶς ἐνταῦθα λέγει τὸν φυλάττοντα ἐντολὴν μὴ γινώσκειν ῥῆμα πονηρόν; καίτοι ἡ ἐντολὴ ἀγαθὸν ἐστὶν ῥῆμα. ὁ δὲ τὸ ἀγαθὸν ῥῆμα εἰδὼς οἶδεν καὶ τὸ πονηρὸν ῥῆμα· λέγει δὲ τὸν φυλάττοντα ἐντολὴν μὴ γινώσκειν ῥῆμα πονηρόν, τούτεστιν οὐ λέγει οὐκ ἐπίστασθαι, ἀλλὰ μὴ χρᾶσθαι.

<sup>176</sup> Il tema ricorre spesso nel *corpus* aristotelico, a titolo di esempio: *Metaph.* Θ 2, 1046 b 7-24; I 4, 1055 a 31-32; K 3, 1061 a 18-19; *An. Pr.* I 1, 24 a 21; *Top.* I 10, 104 a 15-17; I 14, 105 b 5-6.

<sup>177</sup> Cf. EccLT 46, 22; 226, 9-18; 332, 13; PsT 154, 3; 231, 12-13; 260, 11; ZaT II 362.

<sup>178</sup> EccLT 236, 17-19: ὁ δὲ τὴν ἐντολὴν φυλάττων, ἐπεὶ οὐκ ἔχει τῆς ἐναντιότητος τῆς ἐντολῆς πεῖραν, οὐ γινώσεται τὸ ῥῆμα τὸ πονηρόν. λέγεται δὲ πολλάκις τὸ ῥῆμα ἀντὶ αὐτοῦ τοῦ πράγματος. Il medesimo passo è commentato negli stessi termini anche in ZaT II 361-362: “Dunque, come è possibile conoscere al modo di un sapere al quale si oppone l'ignorare – così si può avere o non avere conoscenza tramite l'esperienza (...). Questa differenza si estende anche agli uomini: nell'Ecclesiaste, per esempio, è detto: ‘Chi custodisce il comandamento non conoscerà parola malvagia’, cioè non avrà una disposizione morale conforme a una parola malvagia, pur essendo la parola malvagia conosciuta dal punto di vista intellettuale da colui che custodisce il comandamento, che è parola di Dio. Infatti, poiché è una sola la scienza dei contrari, chi conosce la parola buona conosce anche quella ad essa contraria”.

due cose” (*De Int.*, 5, 16 a 9-11) cioè il dire la verità o il mentire. Vedi che chiama il pensiero “parola”, dal momento che cade sotto la definizione della conoscenza di quest’ultima; “la parola, infatti, è ciò che indica il tempo” (*De Int.*, 7, 16 b 6), ed è la parola ciò in cui si trova il dire la verità o mentire. Poiché, dunque, anche i pensieri sono tali, li chiameremo “parole”.<sup>179</sup>

Qui i conti non tornano: o il trascrittore non ha riportato in modo del tutto fedele la spiegazione di Didimo, oppure – piú verosimilmente – il maestro si è confuso. Citando a memoria, ha probabilmente creduto di riferire in modo fedele le parole di Aristotele dicendo: “nell’anima c’è una parola (ῥῆμα): [cioè] il pensiero (νόημα) che è privo del dire la verità o del mentire ecc.”. Subito dopo, infatti, commenta dicendo che Aristotele chiama il pensiero “parola”. Dopo di che cita correttamente la definizione che nel terzo capitolo del *De Interpretatione* viene data del termine ῥῆμα, solo che esso, nel trattato aristotelico, ha il significato preciso di ‘verbo’ e non quello generico, inteso da Didimo per le necessità della sua esegesi, di ‘parola, discorso’. Un ulteriore slittamento avviene quando Didimo afferma che nella parola/verbo si trovano la verità o la falsità, perché questo è positivamente escluso da Aristotele, il quale attribuisce questa caratteristica, nel quarto capitolo del trattato, soltanto al discorso enunciativo (λόγος ἀποφαντικός).<sup>180</sup>

In conclusione, mi sembra che Didimo abbia ragionato partendo dall’identificazione della parola biblica ῥῆμα con il termine λόγος – che si presta ad essere inteso nel senso di ‘parola, pensiero, conoscenza’ – e abbia pensato al testo di Aristotele sulla base di questa sovrapposizione tra νόημα, ῥῆμα e λόγος. Questo gli ha permesso di interpretare il testo nei termini descritti: chi osserva la Legge ha, in un certo senso, conoscenza del male, perché, avendo scienza del bene, ha anche quella del male; ma, in un altro senso, non lo conosce, perché non ne fa esperienza, fosse anche soltanto pensandolo. Il riferimento al *De Interpretatione* è fatto qui non solo in modo un po’ gratuito, come altre volte ho osservato, ma decisamente errato.

Come nella discussione di Sal 41, 7-8 vista sopra, anche qui Didimo – proseguendo nell’esame del senso da dare al termine ῥῆμα – cita il passo paulino di 2 Cor 12, 4:

Sapendo ciò, il divino apostolo dice di “aver udito parole indicibili”. Qui sembra vi sia una contraddizione, a meno che non assumiamo i termini ‘parola’ (ῥητόν) e ‘indicibile’ (ἄρρητον) secondo significati differenti. Sono indicibili nella misura in cui sono dette soltanto nell’intelletto ed è Dio che le fa entrare nella mente. Esse hanno, però, la proprietà del vero o del mentire, sicché sotto questo aspetto sono anche parole (ῥήματα). Sono indicibili, perché non vengono dette mediante sillabe, non è possibile scriverle o inciderle. Per il fatto di non essere pronunciate mediante sillabe sono indicibili. Se, infatti, ciascuna delle cose che dico è un dicibile (ῥητόν) – giacché lo pronuncio mediante una voce articolata – il pensiero che la voce non esprime è una parola indicibile (ἄρρητον ῥῆμα). Possiede, infatti, o il vero o il falso. Sono indicibili per quanto riguarda il fatto di non poter essere pronunciate mediante sillabe ed espressioni verbali articolate, ma per il fatto di avere il vero o il falso sono parole.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> EcclT 236, 21-26: καὶ οὐ παράδοξον ἐρῶ. καὶ γὰρ “ἐν τῇ ψυχῇ” ἔστιν ῥῆμα· “τὸ ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι νόημα. ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη ὑπάρχειν θάτερον” (*De Int.* 1, 16 a 9-11), ἢ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. ἰδὲ νόημα ῥῆμα καλεῖται, ἐπεὶ ὑποπίπτει τῷ ὀρισμῷ αὐτοῦ γνώσεως· “ῥῆμα γὰρ ἔστιν τὸ προσσημαῖνον χρόνον” (*De Int.*, 3, 16 b 6), καὶ ῥῆμά ἐστιν, ἐν ᾧ ἔστιν ἀληθεῦσαι ἢ ψεύσασθαι. ἐπεὶ οὖν καὶ νοήματά εἰσιν τοιαῦτα, ῥήματα αὐτὰ ἐροῦμεν.

<sup>180</sup> Arist., *De Int.* 4, 17 a 2-3.

<sup>181</sup> EcclT 237, 1-10: τοῦτο οὖν ὁ θεὸς ἀπόστολος ἐπιστάμενος λέγει “ἀκηροένα ἄρρητα ῥήματα”. καὶ δοκεῖ ἀντίφασις εἶναι, εἰ μὴ κατὰ ἄλλο καὶ ἄλλο σημαίνόμενον λάβωμεν τὸ ῥητόν καὶ ἄρρητον. ἄρρητά ἐστιν, παρ’ ὅσον ἐν νῷ μόνῳ ὀμιλοῦνται καὶ θεὸς ἐνίησιν αὐτὰ τῇ διανοίᾳ. καὶ ἔχουσιν τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεύδεσθαι, ὥστε καὶ κατὰ

In questo passo Didimo seguita a ragionare a partire dall'identificazione di ῥῆμα e λόγος ἀποφαντικός, ripetendo due volte che ciò che Paolo ha udito nell'estasi si può a buon diritto definire 'parola', dal momento che può comunicare sia il vero, sia il falso. L'affermazione paolina gli pone un ulteriore problema, poiché sembra vi sia contraddizione nell'affermare di aver udito un ῥῆμα (quindi ῥητόν) che è, però, ἄρρητον. Didimo scioglie la contraddizione affermando che i termini vanno presi non come la negazione l'uno dell'altro, ma in due sensi distinti:<sup>182</sup> la parola udita da Paolo è indicibile nel senso che non è formulata mediante l'articolazione di sillabe ed è stata comunicata da Dio soltanto all'intelletto dell'apostolo. Essa rimane, però, parola, non perché sia un suono articolato o una parola scritta, ma perché è capace di veicolare un contenuto di verità (o, eventualmente, un contenuto falso).

Un altro aspetto merita di essere osservato: Didimo, qui e in altri luoghi, combina espressioni e dottrine provenienti dalla tradizione aristotelica, platonica e stoica; come esempio per queste ultime, si considerino la distinzione tra formulazione interiore (ἐν νῶ μόνῳ ὁμιλοῦνται ... μὴ προφέρεσθαι διὰ συλλαβῶν) e articolazione esterna, vocale o scritta, di un λόγος (γραφήναι καὶ χαραχθῆναι ... προφέρομαι γὰρ αὐτὸ διὰ ἐνάριθρου φωνῆς),<sup>183</sup> la definizione del linguaggio umano come 'voce articolata';<sup>184</sup> l'idea, più volte usata da Didimo, che il pensiero sia un discorso interiore dell'anima.<sup>185</sup>

Lo stesso intreccio di elementi è mostrato da un altro passaggio del *Commento all'Ecclesiaste*, nel quale Didimo commenta Qo 3, 18-19: "Ho detto nel mio cuore riguardo al linguaggio (περὶ λαλιᾶς) dei figli degli uomini che Dio li giudicherà, per mostrare che essi sono bestie". Didimo aveva osservato, nel corso della spiegazione, che il termine 'linguaggio' era stato usato in modo improprio applicandolo anche ai versi degli animali.<sup>186</sup> Rispondendo alla domanda di un uditore, che gli chiedeva spiegazioni sul passo "per mostrare che essi sono bestie", ritorna sulla distinzione tra linguaggio umano e linguaggio animale. Ancora una volta, il testo è molto lacunoso, ma permette di riconoscere alcuni elementi significativi:

Secondo la lettera: nel nostro "cuore" – dice –, che è l'intelletto, "ho detto riguardo al linguaggio dei figli degli uomini". Mentre la bestia (...) dire riguardo al linguaggio che emettono gli uomini stessi. Anche le bestie (...) una voce che indica le cose e i pensieri (...) un verso privo di significato.<sup>187</sup>

---

τοῦτό εἰσιν καὶ ῥήματα. ἄρρητά εἰσιν οὐ λεγόμενα διὰ συλλαβῶν, οὐχ οἷά τε ὄντα γραφήναι καὶ χαραχθῆναι. τῷ δὲ μὴ προφέρεσθαι διὰ συλλαβῶν ἄρρητά ἐστίν. εἰ δὲ ἕκαστον, ὃν λέγω, ῥητόν ἐστίν – προφέρομαι γὰρ αὐτὸ διὰ ἐνάριθρου φωνῆς – τὸ μέντοι νόημα, ὃ οὐχ ὑποβάλλει ἢ φωνή, ἄρρητον ῥημά ἐστίν. ἔχει γὰρ τὴ τὸ ἀληθές ἢ τὸ ψεῦδος. ἄρρητά εἰσιν παρὰ τὸ μὴ ἔχειν διὰ συλλαβῶν καὶ λέξεων ἐνάριθρον προφέρεσθαι, τῷ δὲ ἔχειν τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος ῥήματα εἰσιν.

<sup>182</sup> In varie occasioni Didimo si preoccupa di sciogliere le contraddizioni apparenti del testo biblico; p.e. EcclT 9, 17-19. 27. 29 spiega come sia possibile che il Qo sia contemporaneamente destinato a principianti e progrediti: "Quando cose diverse, migliori e peggiori, siano dette dalla medesima persona appaiono in opposizione. Non è possibile essere nello stato di conoscere insieme e nel medesimo momento entrambe le cose. (...) Se dunque fossero riferite ad uno solo e medesimo e nel medesimo tempo, sarebbero in contrasto. Ma dette a una moltitudine, non vi è contrasto". HiT 262, 26-263, 3: se Giobbe dice a volte di essere peccatore, altre volte di essere giusto, non si contraddice, perché la prima affermazione è rivolta a Dio, la seconda agli amici.

<sup>183</sup> Cf. SVF, II, 135; 223.

<sup>184</sup> Cf. Phil. Alex., *De opif.*, 126; *De Somn.*, I 29; Diog. Laert., *Vitae*, VII, 55.

<sup>185</sup> Cf. HiT 103, 27-20: "ἀληθινόν" δὲ "ῥῆμα" νοεῖν δεῖ τὸ ἀπὸ διαθέσεως προῖον ἀψευδοῦς· ἐστὶ γὰρ καὶ ἐν ψυχῇ λόγος; PsT 28, 8-9: ἡ νόησις γὰρ λόγος ἐστὶν ψυχῆς, φωνή ἐστὶν τοῦ ἔσω ἀνθρώπου; Plat., *Soph.* 263 E 3-4; *Theaet.* 189 E 6 - 190 A 7; *Phil.* 38 E 1-4.

<sup>186</sup> EcclT 95, 6-7: καταχρηστικώτερον οὖν τῶν κτηνῶν ἐνταῦθα εἴρηται 'λαλιὰ' ἢ ἐξήχησις.

<sup>187</sup> EcclT 98, 12-16: "κατὰ τὸ ῥητόν." ἐν τῇ καρδίᾳ", φησίν, τῇ ἡμετ[έρα, ἡτίς ἐστίν] ὁ νοῦς, "εἶπον περὶ λαλιᾶς τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων". τοῦ κτήνου[ς] .... .. περὶ] λαλιᾶς εἶπεῖν, ἧς αὐτοὶ προφέρονται οἱ ἄνθρωποι. καὶ τὰ κτήνη ο.[..... ἐγγράμ]ματον φωνὴν σημαντικὴν πραγμάτων καὶ νοημάτων τ[..... ..] μόνον ψόφον ἄσημον.

In queste parole ritroviamo idee di origine stoica ed aristotelica, come l'equiparazione tra cuore e intelletto;<sup>188</sup> la distinzione tra linguaggio umano, inteso come λόγος ἐγγράμματος<sup>189</sup> e φωνή σημαντική<sup>190</sup> (in particolare σημαντική πραγμάτων καὶ νοημάτων);<sup>191</sup> la definizione dei versi degli animali come ψόφοι ἀγράμματοι.<sup>192</sup>

Un ultimo esempio – interessante per l'analisi del rapporto tra pensiero e linguaggio, nella quale Didimo mescola elementi aristotelici ed elementi stoici – proviene dal *Commento ai Salmi* e ci riporta all'inizio del *De Interpretatione*. Commentando il salmo 44, 3 Didimo cita anche Sal 61, 12: “una volta ha parlato Dio, queste due cose ho udito”. E spiega:

[Dice:] “queste due cose ho udito”, perché tu ne prenda in considerazione anche di più di queste due. Le cose stanno così, ed è chiaro per la maggioranza, ma vediamo ugualmente: il pensiero (νόημα) non è identico al dicibile (λεκτόν). Il pensiero è prodotto dell'attività dell'intelletto e di esso è simbolo la voce (φωνή). “Le cose dette con la voce sono simboli delle affezioni dell'anima” (*De Int.*, 1, 16 a 3-4). Mentre il dicibile è quella cosa che sussiste in coordinazione con la facoltà di rappresentazione in colui che si accinge a parlare. Infatti, il pensiero, dal momento che è privo di materia e puro, non esprime [linguisticamente] alcunché riguardo a se stesso. Non gli si accoppia nessuna delle cose che sono collegate all'espressione verbale, così che esso sia reso manifesto. Quindi c'è anche il dicibile: esso sussiste in modo coordinato con la facoltà di rappresentazione di colui che pensa. Perciò io ho pensato e in conseguenza si produce una rappresentazione del modo in cui bisogna esprimerlo. Le rappresentazioni concomitanti, dunque, si producono a partire da un unico pensiero, sussistono a partire dal *logos* di Dio e perciò “queste due cose ho udito”. E il pensiero capace di esprimere ad altri ciò che è stato pensato è un argomento difficile.<sup>193</sup>

Didimo usa la nozione stoica di λεκτόν per esprimere una dottrina che non è stoica e nello stesso tempo introduce un elemento che come tale non è esplicitato dal *De Interpretatione*. Il processo di formulazione linguistica di un pensiero è presentato da Didimo come il risultato di tre passaggi: all'inizio si trova l'attività noetica; essa è propria dell'essere razionale nella sua condizione originaria di separazione dal corpo ed è perciò priva di qualunque rapporto con la corporeità, non si distende nel tempo e non è rivolta verso l'esterno. Per dirlo con le parole di Didimo, non le si accoppia “nessuna delle cose che sono collegate all'espressione verbale” ed è pertanto un fatto prelinguistico.

La formulazione di un pensiero per mezzo della voce è, invece, un fatto fisico, appartiene all'essere razionale nella condizione di incorporazione. A questo proposito, Didimo cita Aristotele quando

<sup>188</sup> Cf. sopra nota 162.

<sup>189</sup> Ps.-Plat., *Def.*, 414 C.

<sup>190</sup> Arist., *De Int.*, 4, 16 b 26.

<sup>191</sup> Cf. *SVF*, II, 167-168 e la sintesi di Diog. Laert., *Vitae*, VII, 56 (= *SVF*, III, Diog. Bab. 20).

<sup>192</sup> Arist., *De Int.*, 2, 16 a 28-29.

<sup>193</sup> PsT 335, 14-23: “δύο ταῦτα ἤκουσα”, ἵνα καὶ πλείονα λάβῃς ἢ ταῦτα. ἔχει δὲ οὕτω καὶ σαφὲς μὲν ἐστὶν τοῖς πολλοῖς ὅμως ἴδωμεν· οὐ ταῦτόν ἐστιν νόημα καὶ λεκτόν. νόημά ἐστιν τὸ ἐνέργημα τοῦ νοῦ, οὐπερ σύμβολόν ἐστιν ἢ φωνή. “τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολά ἐστιν τὰ ἐν τῇ φωνῇ” (*De Int.*, 1, 16 a 3-4). λεκτόν δὲ ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ παρυφιστάμενον τῇ φαντασίᾳ τοῦ μέλλοντος εἰπεῖν· μὴ γὰρ τὸ νόημα ἄυλον καὶ καθαρὸν ἐρμηνεύσειν μέλλει τι περὶ αὐτοῦ. οὐ συνδυάζει τι αὐτῷ τῶν ἐκ προφορᾶς συνεζευγμένων ἵνα δηλωθῇ ὅθεν καὶ λεκτόν ἐστιν· παρυφίσταται δὲ τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοοῦτος· διὸ ἐνόησα· παρυφίσταται δὲ μοι φαντασία, πῶς δεῖ αὐτὸ ἐρμηνεύσαι. αἱ παρυφιστάμεναι οὖν φαντασίαι ἀπὸ ἐνόηστος, ἀπὸ τοῦ λόγου θεοῦ ὑφίστανται, καὶ διὰ τοῦτο “δύο ἤκουσα”. καὶ τὸ νόημα τὸ δυνάμενον εἰς ἄλλους ἐρμηνεύσαι τὸ νοηθὲν τῶν δυσχερῶν ἐστὶν.

scrive che la voce è un segno di ciò che si trova nell'anima.<sup>194</sup> Tra questi due estremi si colloca la mediazione del λεκτόν. Esso si colloca al livello della facoltà rappresentativa ed è la formulazione linguistica di un concetto, anteriore alla sua espressione verbale. In tal modo Didimo può spiegare Sal 61, 12: prima c'è il νόημα, poi seguono il λεκτόν e la φωνή.<sup>195</sup>

### 3.3. Riferimenti nominali e citazioni dagli Analitici e dai Topici

La dottrina aristotelica del sillogismo – in particolare quella concernente il sillogismo scientifico –, la dottrina dell'argomentazione dialettica e quella destinata a smascherare le fallacie argomentative, oggetto rispettivamente degli *Analitici primi e secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici* (l'insieme dei testi che dal XII secolo sarà indicato come *logica nova*), non trovano negli scritti di Didimo riscontri testuali sotto forma di citazioni esplicite, se non in pochi casi. Vedremo, però, più sotto che anche questa parte dell'*Organon* gli era familiare abbastanza da poter supporre – anche se con un margine di incertezza un po' più elevato rispetto a *Categorie* e *De Interpretatione* – che ne avesse una conoscenza diretta e non soltanto mediata da maestri o da sintesi manualistiche.

Un passo nel quale Didimo nomina esplicitamente Aristotele e cita insieme il titolo dell'opera alla quale si riferisce, gli *Analitici*, proviene dal *Commento all'Ecclesiaste*. Commentando Qo 3, 3: "c'è un tempo per uccidere e un tempo per guarire", spiega che il "tempo per uccidere" è quello destinato a far morire il peccatore in quanto peccatore:

Ancora, colui che vive così malamente nell'empietà, nell'idolatria, in una dottrina eretica è da uccidere. Egli, però, viene ucciso non in quanto uomo, ma in quanto ha quella determinata caratteristica. Anche Aristotele, per esempio, negli *Analitici* dice che non è la medesima cosa che muoia un uomo e che muoia un musico: infatti, l'uomo, che muore quando l'anima si separa dalla carne, subisce la propria condizione di animale mortale; se, invece, l'essere morto si dice di lui in quest'altro modo, cioè che è morto un musico, questo significa che è morta la musica, anche se l'uomo rimane. (...) Appunto così diciamo anche che il peccatore è perito in quanto giusto, dal momento che è divenuto ingiusto; e diciamo che chi si converte perisce in quanto malvagio, dal momento che viene ritrovato ed è salvato nella virtù.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Didimo cita in modo lievemente variato Arist., *De Int.* 1, 16 a 3-4: "Ἐστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

<sup>195</sup> La stessa dottrina è formulata a proposito del medesimo testo anche in *In Ps.* fr. 635 Mühlenberg (Sal 61, 12-13): "Dal momento che Dio è incorporeo, anzi si trova al di là di ogni sostanza diveniente e di ogni sostanza noetica, non vi è alcunché che sia connesso con lui. Perciò, quando parla, parla una volta sola, cioè in modo unitario e non composto (μονοειδῶς καὶ ἀσυνθέτως), mentre io non lo odo in questo modo. Infatti, ciò che è stato detto da lui una volta sola, io all'atto del mostrarsi l'ho udito come se fossero due cose. Giacché il termine 'queste cose' (ταῦτα) è un dimostrativo. Ciò che Dio dice è dunque di questo tipo: mentre egli parla mediante un'intellezione pura e una voce incomposta, io odo come se le cose dette fossero due, dal momento che alla mia facoltà di rappresentazione si accompagna quello che alcuni chiamano 'dicibile' (λεκτόν), che si trova ad essere indicibile (ἀρρήτου τυγχάνοντος), mentre Dio parla mediante l'intellezione e una voce incomposta. E vedi se non è proprio questo ciò che vuol mostrare l'Apostolo, quando scrive di aver udito 'parole indicibili' (ἄρρητα ῥήματα) [2 Cor 12, 4]; essendo indicibili le cose che ha udito, per il fatto di non consistere di sillabe e suoni vocali, essendo però parole, per il fatto di possedere un pensiero (νόησιν) che ha in sé la verità. Dove infatti si trova la verità, là c'è una proposizione. Ed è necessario che la proposizione consti di nome e verbo (ἐξ ὀνόματος εἶναι καὶ ῥήματος).

<sup>196</sup> EcclT 69, 10-23: πάλιν τὸν οὕτω φαύλως ζῶντα κατὰ ἀσέβειαν, κατὰ εἰδωλοατρίαν, καθ'αἰρετικὴν διδασκαλίαν ἔστιν ἀποκτεῖναι. ἀποκτενέεται δὲ οὐχ ἢ ἀνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἢ ποιός ἐστιν. καὶ ὁ Ἀριστοτέλης γοῦν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς λέγει μὴ ταῦτόν εἶναι ἀποθνήσκειν ἀνθρώπον καὶ ἀποθνήσκειν μουσικόν· ὁ μὲν γὰρ ἀποθνήσκων ἀνθρώπος διαιρουμένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὴν θνητοῦ ζῴου ὑφίσταται κατάστασιν. εἰ δὲ οὕτω περὶ αὐτοῦ τὸ ἀποκτανθῆναι λέγεται, θανεῖν μουσικόν, τοῦτό ἐστιν τὸ ἀποθανεῖν τὴν μουσικὴν, κἂν μένη ὁ ἀνθρώπος. (...) οὕτω γοῦν λέγομεν καὶ τὸν ἀμαρτάνοντα ἀπολωλέναι ἢ δίκαιός ἐστιν ἄδικον γενόμενον, καὶ τὸν μετανοοῦντα ἀπολλύμενον ἢ φαῦλός ἐστιν, εὐρισκόμενον δὲ καὶ σωζόμενον κατὰ ἀρετήν.



Il passo al quale Didimo sta alludendo si trova negli *Analitici primi*: Aristotele illustra le conseguenze errate che si possono trarre da un sillogismo apparentemente costruito in modo regolare, se si attribuisce valore universale a premesse che sono soltanto indeterminate. Uno dei due esempi che fa riguarda appunto Miccalo in quanto uomo e in quanto musicista:

Ancora, siano C Miccalo, B il musico Miccalo e A morire domani. È vero predicare B di C: infatti Miccalo è il musico Miccalo. E anche predicare A di B: domani, infatti, il musico Miccalo potrebbe morire. Predicare, però, A di C è falso. Questo è proprio lo stesso caso di prima: giacché non è vero in universale che domani il musico Miccalo morirà; ma se non si lascia questa universalità, non ci può essere sillogismo.<sup>197</sup>

L'esempio fatto da Aristotele è abbastanza strano, ma serve a mostrare che, malgrado le apparenze, un sillogismo come il seguente è falso:

Miccalo è il musico Miccalo;  
il musico Miccalo morirà domani;  
Miccalo morirà domani.

Dal fatto che domani Miccalo cesserà di fare il musico, e quindi morirà in quanto musico, non è lecito dedurre che Miccalo stesso morirà, perché non si può predicare di Miccalo ciò che può essere predicato del musico Miccalo. Didimo applica questo schema al destino del peccatore, come se si dicesse:

Miccalo è uomo peccatore  
l'uomo peccatore muore  
Miccalo muore.

La conclusione è falsa per le stesse ragioni per le quali era falso il sillogismo degli *Analitici*. Diversamente da Aristotele, però, Didimo è preoccupato non tanto di esaminare le condizioni di validità di un sillogismo, quanto di precisare che, quando la Scrittura parla della morte o dell'uccisione di un uomo, soprattutto se in riferimento a Dio, non intende soltanto la morte fisica<sup>198</sup> (Dio non vuole la morte delle proprie creature), ma indica anche la morte alla giustizia di colui che si abbandona al peccato, oppure la morte al peccato di colui che si converte alla giustizia. Il riferimento ad Aristotele ha anche in questo caso un carattere un po' gratuito: per giustificare la propria esegesi del versetto, a Didimo sarebbe bastato richiamare l'attenzione degli uditori, come fa in numerosi altri casi, sul fatto che la Scrittura adopera i medesimi termini con significati differenti.<sup>199</sup> Proprio questo, però,

<sup>197</sup> Arist., *An. Pr.* I, 33, 47 b 29-37: Πάλιν ἔστω τὸ μὲν ἐφ' ᾧ Γ Μίκαλος, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Β μουσικός Μίκαλος, ἐφ' ᾧ δὲ τὸ Α τὸ φθίρεσθαι αὐριον. Ἀληθές δὲ τὸ Β τοῦ Γ κατηγορεῖν· ὁ γὰρ Μίκαλος ἐστὶ μουσικός Μίκαλος. Ἀλλὰ καὶ τὸ Α τοῦ Β· φθίρειτο γὰρ ἂν αὐριον μουσικός Μίκαλος. Τὸ δὲ γε Α τοῦ Γ ψεῦδος. Τοῦτο δὲ ταῦτόν ἐστι τῷ πρότερον· οὐ γὰρ ἀληθές καθόλου, Μίκαλος μουσικός ὅτι φθίρεται αὐριον· τούτου δὲ μὴ ληφθέντος οὐκ ἦν συλλογισμός.

<sup>198</sup> Ed è interessante che essa venga definita ricorrendo all'idea platonica della separazione dell'anima dal corpo: cf. PsT 222, 16-17 e Plat., *Phaed.* 67 D 4-5; *Gorg.* 524 B 2-4.

<sup>199</sup> Lo studio dei diversi significati di un termine (cf. Arist., *Top.*, I 13, 105 a 23-24) è un metodo molto usato da Didimo per chiarire le difficoltà poste da passi biblici oscuri o in apparente contraddizione con altri. Per esempio, in HiT 76, 13-77, 9 esamina i diversi significati del termine 'eterno' (τὸ αἰώνιον), precisando che esso può indicare l'eternità atemporale di Dio (come in Gen 21, 33), la perpetuità di ciò che resta sempre uguale [2 Cor 4, 18], il secolo presente in opposizione al secolo futuro (Lc 16, 8), la durata di una vita (Dt 15, 17; 1 Cor 8, 13); in GenT 1 B, 13-2 B, 3 dichiara: τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα οὐχ ἔν ἀλλὰ πολλὰ σημαίνει (...) σημαίνει ποτὲ τὴν αἰτίαν ὡς ἐνταῦθα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν (...). Σημαίνει δὲ ποτὲ τὸ τῆς

mi sembra un indizio a favore della conoscenza diretta del testo da parte sua: la distinzione tra i due sensi in cui va inteso il termine 'uccidere' ha probabilmente evocato in lui il ricordo, sia pure poco a proposito, di un passo aristotelico in cui è anche questione, in due sensi diversi, del morire.

Agli *Analitici secondi* riportano altri due passi, provenienti anch'essi dal *Commento ai Salmi* e dal *Commento all'Ecclesiaste*. Nel primo, si tratta del commento al salmo 20, 8: "il re spera nel Signore". Parlando della speranza come attesa di cose future, Didimo distingue l'attesa di chi non sa se qualcosa si verificherà o no da quella di chi sa con certezza che un certo fenomeno, per esempio un'eclissi di sole, si verificherà. Aggiunge che ci sono quattro tipi di problemi ai quali chi ha scienza sa dare risposta. Nelle righe successive applica questo schema alla spiegazione del fenomeno dell'eclissi, dicendo che colui che lo conosce sa che esso esiste, sa che cosa esso sia, sa come avviene e sa per quale causa esso avvenga:

È bene ricordare questo, che sono quattro le questioni alle quali rispondere: due sono semplici e due sono composte.

Semplici sono queste: [A] 'che qualcosa è' e [B] 'che cosa è'.

Poi ci sono quelle composte: [C] 'come è' e [D] 'perché è'.

È proprio, dunque, di colui che ha scienza attendersi ciò che accadrà in modo del tutto conforme al suo sapere. Egli sa, infatti, [A] che esiste l'eclissi e sa [B] che cosa essa sia, cioè il passaggio della luna al di sotto [del sole]. Sa [C] come essa avvenga, cioè che, quando la luna si presenta in posizione perpendicolare sotto il sole, si produce l'eclissi. Ecco il modo in cui essa avviene. [D] La causa è questa: perché il sole nella propria orbita si trova a distanze diverse; inoltre, l'orbita della luna si trova al di sotto di quella del sole (...). È proprio di colui che ha scienza, dunque, conoscere questa attesa infallibile.<sup>200</sup>

La serie dei quattro problemi e l'esempio dell'eclissi, anche se non vi sono né una citazione letterale, né un rinvio esplicito, richiamano il primo capitolo del secondo libro degli *Analitici secondi*, nel quale uno schema di quattro domande è seguito da alcuni esempi, il primo dei quali è appunto quello dell'eclissi. È anche indicativo il modo con il quale Didimo si esprime, richiamando alla memoria dei propri uditori una dottrina che considera evidentemente già loro familiare. Il passo di Aristotele al quale il maestro si riferisce è questo:

Le cose sulle quali si fa la ricerca sono uguali nel numero a quelle che sappiamo. Ne cerchiamo, dunque, quattro:

[1] che (una cosa è tale),

[2] perché (è tale),

---

ἀρχῆς ὄνομα τὴν βασιλείαν (...). In *De Spir.* 254 dichiara che l'esame accorto dei diversi significati del termine 'spiritus' serve a confutare le false conclusioni degli eretici, che giocano proprio sull'equivoco verbale: "(...) Omni itaque studio ac diligenter vocabulum spiritus, ubi et quomodo appellatum sit, contemplantes, eorum sophismata et fraudulentans decipulas conteramus qui Spiritum Sanctum asserunt creaturam"; cf. ZaT I 169-171 per i significati del termine 'carne'.

<sup>200</sup> PsT 19, 22-20, 1: ὑπομνήσαι καλὸν τοῦτο ὅτι τέσσερά ἐστιν τὰ προβλήματα· δύο ἀπλᾶ καὶ δύο σύνθετα. ἀπλᾶ μὲν τὸ ὅτι ἐστὶν καὶ τί ἐστὶν. εἴτα σύνθετα τὸ πῶς ἐστὶν καὶ διὰ τί ἐστὶν. τοῦ ἐπιστήμονος οὖν ἐστὶν προσδοκᾶν ταῦτα τὰ πάντως ἐπιστημονικῶς γενησόμενα. οἶδεν γὰρ καὶ ὅτι ἐστὶν ἔκλειψις καὶ τί ἐστὶν ἔκλειψις ὅτι ὑποδρομὴ σελήνης. καὶ πῶς γίνεται ὅτι, ὅταν κατὰ κάθετον ὑπὸ τὸν ἥλιον ἢ σελήνη γένηται, ἔκλειψις γίνεται. ἰδοὺ τὸ πῶς γίνεται. τὸ δὲ διὰ τί οὕτως, ὅτι κυκλεύων ὁ ἥλιος ἐν διαφόροις γίνεται διαστήμασιν. ἐστὶν δὲ ὑπὸ τὸν ἡλιακὸν κύκλον ὁ τῆς σελήνης. οὐκ αἰεὶ οὖν γίνεται κατὰ κάθετον. οἷον δύο κύκλοι εἰσὶν. ἐὰν ᾧδε γένηται καὶ πάλιν εἰς τὸν ὑποκάτω, κρύπτει τὸ κάτω γινόμενον τὸ ἄνω. λέγουσιν γοῦν ὅτι ἔκλειψις ἐστὶν ἀντίφραξις σελήνης πρὸς τὸν ἥλιον. ἐπιστήμονος οὖν ἐστὶν ταύτην τὴν ἀδιάπτωτον προσδοκίαν εἰδέναι.

[3] se essa esista,

[4] che cosa essa sia.

[1] Quando cerchiamo se una cosa sia tale o tal'altra cosa (ponendo più possibilità), per esempio se il sole abbia delle eclissi oppure no, andiamo in cerca del 'che' una cosa è tale. Segno di questo è il fatto che, una volta trovato che il sole subisce delle eclissi, smettiamo di cercare. Qualora, poi, sappiamo fin dall'inizio che il sole subisce delle eclissi, non cerchiamo se le subisca o no. [2] Quando sappiamo il 'che', invece, andiamo in cerca del 'perché'; per esempio: sapendo che il sole subisce delle eclissi e che la terra si muove, andiamo in cerca del perché il sole subisca le eclissi o del perché la terra si muova. Queste cose stanno, dunque, così. Di altre andiamo in cerca, invece, in un modo diverso: [3] per esempio, se vi siano un centauro o un dio oppure no. Qui il 'se vi siano' lo dico in senso assoluto e non come quando domando se qualcosa è bianco oppure no. [4] Una volta che sappiamo che qualcosa esiste, cerchiamo che cosa essa sia, per esempio che cosa sia il dio o che cosa sia l'uomo.<sup>201</sup>

Il modo in cui Didimo presenta i quattro problemi non è identico al modo in cui essi sono esposti nel testo degli *Analitici*. Egli distingue, anzitutto, due questioni semplici e due complesse: i problemi semplici sono quelli riguardanti un soggetto, a proposito del quale si pone la domanda circa il fatto che esso esista ([A] τὸ ὅτι ἔστιν) e circa la sua natura ([B] τί ἐστίν). Chi ha scienza sa, per esempio, che le eclissi di sole esistono e sa che cosa esse siano. Aristotele aveva formulato questi due problemi ponendo la domanda se una cosa esista ([3] εἰ ἔστιν) e che cosa essa sia ([4] τί ἐστίν), facendo l'esempio del centauro e del dio. Che Didimo preferisca parlare di eclissi è comprensibile: la creatura mitologica poteva anche essere usata come esempio, ma sarebbe stato inappropriato per lui porre in questione l'esistenza e la natura di Dio.

I problemi complessi sono quelli che comportano l'attribuzione al soggetto di un predicato e corrispondono alla domanda se una cosa possieda o no determinate caratteristiche (Didimo la formula chiedendo [C] πῶς ἔστιν) e quale ne sia la causa ([D] διὰ τί ἔστιν). Aristotele aveva formulato il primo problema complesso in termini che, soprattutto a un lettore non più familiare con la sua lingua, potevano sembrare identici alla domanda circa l'esistenza ([1] τὸ ὅτι). La differenza, però, non è solo di terminologia: in Aristotele il problema è se una cosa possieda una determinata caratteristica, per esempio se il sole sia soggetto a eclissi; Didimo, invece, nell'illustrare la domanda [C], circa il "come", descrive il modo in cui avviene il fenomeno dell'eclissi.

È interessante constatare che la medesima inversione nell'ordine di presentazione dei problemi, la classificazione in due problemi semplici e due complessi e alcuni mutamenti terminologici si riscontrano anche nei commentatori di Aristotele contemporanei o successivi a Didimo. Temistio nella *Parafrasi degli Analitici secondi*, scrive:

Segue immediatamente l'indagine circa le differenze tra le cose oggetto di ricerca: queste sono identiche alle cose che si possono conoscere grazie alla ricerca, poiché ogni ricerca viene intrapresa allo scopo di trovare. Facciamo, dunque, la ricerca o a proposito di un oggetto semplice e non composto o

<sup>201</sup> Arist., *An. Post.* II 1, 89 b 23-35: Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσα περ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστίν. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκός ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἐστὶν ἄνθρωπος;

a proposito di un oggetto composto e formulato in una proposizione. Chiamo 'semplice' ciò che è indicato da un'unica categoria, come 'centauro' o 'dio'; composto è invece, per esempio, 'la luna subisce un'eclissi', oppure 'il giusto è per natura'. Se, dunque, dovessimo fare la ricerca a proposito di un oggetto semplice, per prima cosa ricerchiamo se esso esista, poi che cosa esso sia; infatti, prima cerchiamo se esista un dio, poi che cosa sia un dio. Se, invece, facciamo ricerca su un oggetto composto e formulato in una proposizione, per prima cosa cerchiamo se al soggetto appartenga il predicato attribuitogli nella proposizione, poi, una volta che abbiamo appreso ciò, chiediamo perché esso gli appartenga e come. Infatti, una volta appreso che la luna subisce delle eclissi, in seguito ricerchiamo per quale ragione le subisca. Sono dunque quattro problemi: se una cosa esiste, che cosa sia, se questa determinazione appartenga a questa cosa, perché le appartenga; due domande riguardano problemi semplici, due riguardano problemi composti.<sup>202</sup>

Un altro passo nel quale Didimo riprende la successione di problemi elencata negli *Analitici secondi* si trova nel commento a Qo 7, 13: "considera le opere di Dio":

Considera le opere di Dio – questo, infatti, significa il termine 'ecco' – considera anche la loro esistenza, la definizione secondo la quale esistono e, se possibile, anche la loro causa. Sono molte le cose che concorrono a una conoscenza perfetta, e non possono appartenere tutte a tutti: per esempio, dico che c'è Dio o il mondo. Mi basta sapere soltanto, oltre al fatto che esiste, anche che cosa significa il nome che gli è attribuito. Sapere com'è non è di tutti, ma nemmeno dire il 'com'è' è possibile a ciascuno che lo conosce. Questo è possibile soltanto a chi possiede parola e conoscenza. (...) colui che sa perché sia e che è e com'è. E in queste cose non chiunque sappia l'esistenza sa anche com'è e perché è. "Vedi – dunque – le opere di Dio", considerale, conosci che cos'è ciascuna di esse, che esiste, qual è il nome che le è attribuito e come si presentano e perché. Non possederai, infatti, una conoscenza adeguata delle opere di Dio, se ti imbattevi in esse senza avere comprensione. Considera le opere di Dio: ciò che ad altri ha procurato inciampo, ti darà la conoscenza sia dell'artefice sia delle opere fatte.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Them., *In An. Post. paraphr.*, p. 42.2-14 Wallies (CAG V): "Ἐπεταὶ δὲ εὐθὺς ἐπισκέψασθαι τὰς τῶν ζητουμένων διαφορὰς· αἱ δ' αὐταὶ εἰσι καὶ τῶν εὐρισκομένων ἐκ ζητήσεως, ἐπειδὴ πᾶσα ζήτησις εὐρέσεως χάριν. ζητοῦμεν τοίνυν ἢ περὶ ἀπλοῦ τινος καὶ ἀσυνθέτου ἢ περὶ συνθέτου καὶ ἐν προτάσει. καλῶ δὲ ἀπλοῦν μὲν ὁ σημαίνεται ὑπὸ μιᾶς κατηγορίας, οἷον ἱπποκένταυρον ἢ θεόν, σύνθετον δὲ ἄρα ἡ σελήνη ἐκλείπει καὶ τὸ δίκαιον φύσει ἐστίν. εἰ μὲν οὖν περὶ ἀπλοῦ τινος ζητοῖμεν, πρῶτον μὲν εἰ ἔστι ζητοῦμεν, ἔπειτα τί ἐστὶ· πρῶτον μὲν γὰρ ζητοῦμεν εἰ ἔστι θεός, ἔπειτα τί ἐστὶ θεός, εἰ δὲ ὑπὲρ συνθέτου καὶ ἐν προτάσει, πρῶτον μὲν εἰ ὑπάρχει τῷ ὑποκειμένῳ τὸ κατηγορούμενον ἐν τῇ προτάσει, ἔπειτα ὅταν τοῦτο μάθωμεν, διὰ τί οὖν ὑπάρχει καὶ πῶς ὑπάρχει· μαθόντες γὰρ ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει, ἐφεξῆς διὰ τίνα αἰτίαν ἐκλείπει, ζητοῦμεν. τέσσαρα οὖν ἐστίν, εἰ ἔστι, τί ἐστίν, εἰ ὑπάρχει τὸδε τῷδε, διὰ τί ὑπάρχει, δύο μὲν περὶ τῶν ἀπλῶν, δύο δὲ περὶ τῶν συγκειμένων. Cf. anche Herm., *In Plat. Phaedr. scholia*, p. 217.26-28 Couvreur: ὁ φιλόσοφος Ἀριστοτέλης τέσσαρά τινα ἐν παντὶ ζητεῖ λόγῳ· ἀπλᾶ μὲν δύο, τὸ εἰ ἔστι καὶ τὸ τί ἐστὶ, σύνθετα δὲ δύο, ὅτι ἔστι καὶ διὰ τί ἐστίν. Cf. inoltre Asclep., *In Arist. Metaph.*, p. 448.12-15 Hayduck (CAG VI): τέσσαρά εἰσι τὰ προβλήματα, ὡς εἴρηται ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ, τὸ εἰ ἔστι, τὸ τί ἐστίν, ὁποῖόν τι ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶ, ἐπὶ μὲν τῶν ἀπλῶν πραγμάτων τὸ εἰ ἔστι δεῖ ζητεῖν μόνον καὶ τὸ τί ἐστίν, ἐπὶ μὲντοι γε τῶν συνθέτων τὸ ὁποῖόν τι ἐστὶ καὶ τὸ διὰ τί ἐστὶ.

<sup>203</sup> EcclT 210, 24-211, 8: ἐπίστησον τοῖς ποιήμασιν τοῦ θεοῦ – τὸ "ἰδὲ" γὰρ τοῦτο λέγει – ἐπίστησον καὶ τῇ ὑπάρξει αὐτῶν καὶ τῷ λόγῳ, καθ' ὃν εἰσιν, καί, εἰ οἷόν τέ ἐστίν, καὶ τῇ αἰτίᾳ. πολλὰ ἐστίν τὰ συντελοῦντα πρὸς τελείαν γνῶσιν, καὶ οὐ πάντα πᾶσιν δύνανται ὑπάρχειν· οἷον φέρε εἰπεῖν, λέγω εἶναι θεὸν ἢ εἶναι κόσμον. ἀπαρκεῖ μοι πρὸς τῷ "ὅτι ἔστιν" γνῶναι μόνον καὶ τί σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ κείμενον κατ' αὐτοῦ. τὸ "πῶς" δὲ ἐστίν οὐ παντὸς εἰδέναι, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ παντὸς ἐπισταμένου τὸ "πῶς" ἐστίν δυνατὸν εἰπεῖν. τὸ δύνανται ἢ λόγος καὶ γνῶσις ἐστίν. καὶ γὰρ τὸν γ[...].ων θεωρουμένων .η[.] καὶ ε[...].δ[...].ν ὁ μὲν εἰδὼς διὰ τί ἐστίν καὶ ὅτι ἐστίν καὶ πῶς ἐστίν. καὶ ἐν τούτοις οὐ πᾶς ὁ εἰδὼς ὅτι ἐστίν οἶδεν καὶ πῶς ἐστίν καὶ διὰ τί. "ἰδὲ" οὖν "τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ", ἐπίστησον αὐτοῖς, γνῶθι τί ἕκαστον αὐτῶν ἐστίν καὶ ὅτι ἐστίν καὶ τί τὸ ὄνομα κείμενον κατὰ τούτου καὶ πῶς παρέστησαν καὶ διὰ τί. οὐπω γὰρ

In questo passo Didimo accenna a un tema che gli è caro e sul quale torna spesso: la conoscenza e la contemplazione dell'ordine del creato sono un mezzo per giungere al riconoscimento del Creatore. Nell'elenco degli elementi che contribuiscono a conseguire una "conoscenza perfetta" troviamo le domande enumerate da Aristotele nel passo appena esaminato degli *Analitici secondi*. Nel *Commento ai Salmi* era chiaro che Didimo si riferiva a una dottrina codificata ("È bene ricordare che ..."), qui invece le questioni sono semplicemente enumerate (γνώθι τί ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶν καὶ ὅτι ἐστὶν καὶ τί τὸ ὄνομα κείμενον κατὰ τούτου καὶ πῶς παρέστησαν καὶ διὰ τί), secondo la medesima successione vista sopra di questioni semplici (esistenza e natura di una cosa) e complesse (predicati che spettano a una cosa e sua causa), ma con l'inclusione del nome della cosa tra i fattori che portano alla conoscenza. Si tratta di un'inclusione significativa, perché Didimo è fautore della dottrina, non aristotelica, secondo la quale il nome appartiene per natura alle cose e ne rivela l'essenza.<sup>204</sup>

Al secondo libro dei *Topici* rimanda, in modo implicito, un passo del *Commento ai Salmi*, nel quale Didimo spiega il verso "chi ti sarà simile nei tuoi ragionamenti?" (Sal 39, 6). Rispondendo alla domanda di un uditore, egli osserva che il ragionare è una facoltà discorsiva dell'anima e che, mentre si possono sapere molte cose insieme, non si può ragionare su molte cose contemporaneamente:

Ragionamenti sono detti in senso proprio i pensieri che riguardano le cose particolari. Il ragionare è come una conversazione dell'anima e non è possibile formulare verbalmente molte cose insieme, così anche i pensieri relativi alle cose particolari sono detti ragionamenti. È tramandato un luogo comune dialettico che domanda se il sapere sia identico al ragionare e si risponde che non sono la stessa cosa: è infatti possibile sapere contemporaneamente molte cose, ma non ragionare contemporaneamente di molte cose, sicché il sapere non è identico al ragionare.<sup>205</sup>

Un'ultima menzione esplicita di Aristotele pertinente all'*Organon* si trova nel *Commento ai Salmi*, nella spiegazione del salmo 24, 2: "non ridano di me i miei nemici (μηδὲ καταγελασάτωσάν μου οἱ ἐκθροί μου)". Didimo richiama l'attenzione sulla ripetizione del pronome μου e fa intendere che dev'essere considerato in entrambi i casi un genitivo oggettivo: infatti, i cristiani non sono nemici di nessuno, anche se altri sono loro nemici; per questo anche Gesù dà ai propri discepoli non il comando 'amate i nemici', bensì 'amate i vostri nemici' (Lc 6, 27), cioè 'coloro che vi sono nemici'. Non si tratta di amare coloro per i quali i discepoli provano inimicizia, ma di amare coloro che provano inimicizia nei loro confronti.

Detto questo, Didimo conclude la spiegazione del versetto rimarcando la superiorità dell'impegno etico chiesto ai cristiani rispetto a quanto propone Aristotele e fa cenno a un passo dei *Topici*:

---

ἱκανὴν γνῶσιν ἔξεις τῶν τοῦ θεοῦ ποιημάτων, εἰ προσκόψεις αὐτοῖς οὐ συμφρονῶν. ἐπίστησον μὲν τοῖς ποιήμασιν τοῦ θεοῦ· ἃ ἄλλοις προσκοπήν εἰργάσατο, δώσει σοὶ τὴν γνῶσιν καὶ τοῦ ποιούντος καὶ τῶν πεποιημένων.

<sup>204</sup> Cf. GenT 146, 4-9: "Non si ci deve meravigliare se anche i nomi 'Enos' e 'Adamo' indicano l'uomo; presso gli ebrei, infatti, l'uomo ha molti nomi, come anche tra coloro che parlano greco è detto ἄνθρωπον, μέρσα, βροτόν, φῶτα. Questi nomi, che ricadono sotto diverse etimologie, sono imposti per natura e non per convenzione, come già si è detto prima"; PsT p. 60, 7-17, dove cita e commenta la definizione del nome come: κεφαλαϊώδης προσηγορία παραστατικῆ τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου.

<sup>205</sup> PsT 284, 10-15: διαλογισμοὶ κυρίως λέγονται οἱ λογισμοὶ οἱ περὶ τῶν καθέκαστα. ὡσπερ ὁμιλία ἐστὶν ψυχῆς τὸ διαλογίζεσθαι καὶ οὐκ ἐστὶν ἐν προφορᾷ ἅμα πολλὰ εἰπεῖν, οὕτω καὶ οἱ λογισμοὶ οἱ τῶν καθέκαστα διαλογισμοὶ λέγονται. παραδέδοται τόπος ἐπιχειρηματικῶς ἐρωτῶν, εἰ ταυτὸν ἐστὶν τὸ ἐπίστασθαι τῷ διανοεῖσθαι, καὶ εἶρηται, ὅτι οὐ ταυτὸν ἐστὶν· πολλὰ μὲν γὰρ ἐστὶν ἄφνω ἐπίστασθαι, πολλὰ δὲ διανοεῖσθαι οὐχί, ὥστε οὐ ταυτὸν τὸ ἐπίστασθαι τῷ διανοεῖσθαι. Si riferisce ad Arist., *Top.*, II 10, 114 b 32-36.

Quel noto passo che si trova in Aristotele sembra ben detto quanto alla correttezza del comportamento. Parlando di ciò che è in sé e di ciò che è per accidente, diceva: “Vogliamo per sé che gli amici siano giusti, anche se sono distanti. Mentre vogliamo per accidente che i nemici siano giusti, in modo che non ci danneggino” [*Top.*, III 1, 116 a 36-39]. Vogliamo anche questo a motivo di noi stessi. Gli apostoli del Cristo, invece, pregano per i nemici non perché essi non li danneggino, ma perché essi stessi non subiscano danno.<sup>206</sup>

Anche se la citazione è approssimativa, sicuramente fatta a memoria, essa è introdotta in modo corretto ed è chiaramente riconoscibile.<sup>207</sup> Si tratta di un passo del capitolo iniziale del terzo libro dei *Topici*, nel quale Aristotele esamina secondo quali criteri si possa fare la scelta della migliore – cioè di quella preferibile – tra due cose che si assomiglino. Uno dei criteri è che quello che è desiderabile per sé sia preferibile rispetto a ciò che si desidera in vista di altro, dunque per accidente; uno dei due esempi che il filosofo propone è appunto quello della giustizia negli amici e nei nemici:

E ciò che si sceglie per se stesso è preferibile a ciò che è si sceglie a causa di un'altra cosa, per esempio l'essere sano rispetto al fare ginnastica: la prima cosa, infatti, si sceglie per se stessa, la seconda a causa di un'altra. Anche ciò che [si sceglie] in sé [è preferibile rispetto a ciò che si sceglie] per accidente, per esempio il fatto che gli amici siano giusti rispetto al fatto che siano giusti i nemici. La prima cosa, infatti, si sceglie in sé, mentre la seconda per accidente: scegliamo, infatti, per accidente che i nemici siano giusti, in modo che non ci danneggino. Questo criterio è identico al precedente, solo differisce nel modo [della formulazione]. Giacché scegliamo per se stesso il fatto che gli amici siano giusti, anche se a noi non dovesse venirne alcunché e anche se essi si trovassero in India; il fatto che i nemici siano giusti, invece, lo scegliamo a causa di altro, affinché essi non ci causino alcun danno.<sup>208</sup>

Sia pure in termini molto moderati, l'osservazione di Didimo riecheggia la critica rivolta da parte cristiana all'etica di Aristotele per il suo carattere troppo umano; dice, infatti, che il passo è apprezzabile sotto il profilo dell'urbanità nella condotta (*πολιτισμός*), ma richiama l'attenzione dei propri uditori sul fatto che i cristiani pregano per i propri nemici, non per essere al sicuro dalla loro malevolenza, ma preoccupati che essi stessi, a causa della propria malvagità, non danneggino se stessi. Mi sembra degno di nota anche il fatto che Didimo si sia riferito a questo luogo con un'espressione (*ὁ τόπος ἐκεῖνος*) che lascia supporre ch'esso fosse ben presente alla mente dei suoi uditori: o perché era stato già menzionato in precedenza, o perché il maestro supponeva che i discepoli lo conoscessero bene, è comunque un indizio della familiarità di Didimo e della sua cerchia per lo meno con alcune parti del testo di Aristotele.

<sup>206</sup> PsT 77, 7-12: ὁ τόπος ἐκεῖνος ὁ παρὰ Ἀριστοτέλει πῶς ποτε δοκεῖ πρὸς πολιτισμὸν καλῶς ἔχειν. λέγων περὶ προηγουμένου καὶ ἐπομένου ἔλεγεν· προηγουμένως θέλομεν τοὺς φίλους δικαίους εἶναι, κἂν μακρὰν ὄσιν. κατὰ συμβεβηγὸς δὲ τοὺς ἐχθροὺς θέλομεν εἶναι δικαίους, ἵνα μὴδὲν βλάπτωσιν. δι' ἑαυτοὺς καὶ τοῦτο θέλομεν. οἱ δὲ ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ οὐχ ἵνα μὴ βλάπτωσιν αὐτούς, εὐχονται περὶ αὐτῶν, ἀλλ' ἐν ἐκεῖνοι μὴ βλάπτονται. Gronewald - Prinivalli, *Lezioni sui salmi*, nelle note *ad loc.*, rinviando ad Arist., *EN* VIII 3, 1156 a 10-38; VIII 4, 1157 b 1 ss., mentre Runia, “Festugièr Revisited”, p. 29 nota 23, ha riconosciuto che si tratta di una citazione tratta dai *Topici*.

<sup>207</sup> Assai piú incerto è se i *Topici* siano la fonte della conoscenza da parte di Didimo della definizione della linea come “lunghezza senza estensione” in PsT 25, 29-26, 1; cf. note 29 e 299.

<sup>208</sup> Arist., *Top.* III 1, 116 a 29-39: Καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν τοῦ δι' ἕτερον αἰρετοῦ αἰρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ γυμνάζεσθαι· τὸ μὲν γὰρ δι' αὐτὸ αἰρετὸν, τὸ δὲ δι' ἕτερον. καὶ τὸ καθ' αὐτὸ τοῦ κατὰ συμβεβηγὸς, οἷον τὸ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι τοῦ τοὺς ἐχθροὺς. τὸ μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηγὸς· τὸ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς δικαίους εἶναι κατὰ συμβεβηγὸς αἰρούμεθα, ὅπως μὴδὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν. ἔστι δὲ τοῦτο ταῦτο τῷ πρὸ αὐτοῦ, διαφέρει δὲ τῷ τρόπῳ· τὸ μὲν γὰρ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι δι' αὐτὸ αἰρούμεθα, καὶ εἰ μὴδὲν ἡμῖν μέλλει ἔσεσθαι, κἂν ἐν Ἰνδοῖς ὄσιν· τὸ δὲ τοὺς ἐχθροὺς δι' ἕτερον, ὅπως μὴδὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν.

In relazione con le critiche rivolte alla concezione morale aristotelica si può ricordare anche un altro passo del *Commento ai Salmi*, nel quale Didimo spiega il salmo 36, 11: “i miti (πραεῖς), invece, erediteranno la terra”. Dopo aver affermato che il mite è colui che è senza ira, Didimo critica una concezione della mitezza ch’egli considera espressione di uno spirito mondano e non di vera virtù:

I miti, dunque, cioè coloro che possiedono la mitezza, coloro che realizzano compiutamente l’assenza d’ira, erediteranno la terra: infatti, è mite colui che è privo d’ira. Giacché non bisogna prestare ascolto ad altri, che affermano che uno è mite anche qualora si adiri con coloro coi quali ci si deve adirare. Questa mitezza è troppo mondana e retorica. E che dunque? L’uomo buono, infatti, è senza ira; e infatti anche nei versi precedenti si è detto: “cessa dall’ira e abbandona lo sdegno” [Sal 36, 8].<sup>209</sup>

La dottrina criticata è precisamente quella che Aristotele espone nell’*Etica a Nicomaco*, indicando nella mitezza il medio virtuoso tra un eccesso di mansuetudine, per il quale non c’è nome, e un eccesso opposto, che è l’iracondia:

Dunque, colui che si adira per ciò di cui ci si deve adirare e con coloro con i quali ci si deve adirare e, inoltre, nel modo, nel momento e per il tempo in cui lo si deve fare, è lodato: effettivamente costui potrebbe essere mite, se la mitezza è lodata.<sup>210</sup>

Le obiezioni rivolte all’etica di Aristotele, come pure ad altre sue dottrine, sono quelle tradizionali non solo presso gli autori cristiani, ma anche presso i platonici di età imperiale. È, però, degno di nota il fatto che questa critica venga formulata da Didimo in modo anonimo e in termini niente affatto virulenti.

### 3.4. Riferimenti nominali da altre opere del corpus aristotelico

Al di fuori dell’*Organon* sono assai meno frequenti sia le citazioni letterali di testi aristotelici, sia i rinvii espliciti al filosofo. Numerose dottrine aristoteliche sono pienamente integrate nel lessico e nel pensiero di Didimo, ma non è chiaro se esse siano state acquisite soltanto attraverso la mediazione di maestri e manuali o anche attraverso lo studio diretto di opere come la *Fisica*, la *Metafisica* o l’*Etica a Nicomaco*.

Proprio a quest’ultima rinvia un passo del *Commento a Zaccaria*, nel quale, mentre commenta il verso Zc 7, 9 (“pronunciate un giusto giudizio!”), Didimo cita Aristotele, indicandolo prudentemente come “uno degli antichi”:

Accadde a uno degli antichi di dire che il giudice è “giustizia vivente”, cioè sostanziale e sussistente, perfettamente conformato alla giustizia, in modo tale che, come negli altri atti di virtù persegue con giustizia ciò che è giusto, allo stesso modo lo fa anche quando è giudice.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> PsT p. 246, 2-5: οἱ πραεῖς οὖν, τουτέστιν οἱ πραότῃτα ἔχοντες, οἱ ἀοργησίαν κατορθοῦντες, κληρονομήσουσιν τὴν γῆν· πράος γὰρ ἔστιν ὁ ἀοργητός· οὐ γὰρ προσεκτέον ἄλλοις τισὶν λέγουσιν ὅτι ἐκεῖνος πράός ἐστιν, κἂν ὀργίζηται οἷς δεῖ ὀργισθῆναι· πολιτικωτέρα δὲ ἔστιν αὕτη ἢ πραότης καὶ ῥητορική· τί ποτε; ἀοργητός γὰρ ἔστιν ὁ σπουδαῖος· καὶ γὰρ ἐν τοῖς φθάσσασιν στίχοις εἴρηται· “παῦσαι ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἐγκατάλιπε θυμόν”.

<sup>210</sup> Arist., *EN* IV 11, 1125 b 31-33: ὁ μὲν οὖν ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινέεται· πράος δὲ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἢ πραότης ἐπαινέεται.

<sup>211</sup> ZaT II 139: Ἐπὶ λήθην τι νῦν παλαιῶν εἰπεῖν τὸν δικαστὴν ἔμφυχον δίκαιον εἶναι, τοῦτ’ ἔστιν ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον, τελείως κατὰ δικαιοσύνην πεποιωμένον, ἕν ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τῆς ἀρετῆς ἔργοις δικαίως τὸ δίκαιον διώκει, οὕτω καὶ ἐν τῷ δικάζειν.

Il riferimento è a un passo del libro V dell'*Etica a Nicomaco*, nel quale Aristotele ragiona della giustizia regolatrice:

Andare dal giudice è andare alla giustizia; il giudice, infatti, vuol essere come una giustizia vivente.<sup>212</sup>

Al medesimo passo Didimo allude anche nelle lezioni sull'*Ecclesiaste*:

E “beata sei tu, terra della quale il re è figlio di liberi” [Qo 10, 17]. Chi governa non deve essere nella condizione di uno schiavo; e come scrive l’Apostolo: “per il giusto non vi è legge” [1 Tm 1, 9]; il giusto, infatti, non si trova sotto la legge, il giusto è, per così dire, senza la legge, egli è legge per gli altri, è legislatore (...) come abbiamo detto che egli è “giustizia vivente”.<sup>213</sup>

Questa definizione del giudice, che Didimo applica qui all’uomo virtuoso in generale, è stata evidentemente richiamata anche in altre occasioni dal maestro (“come abbiamo detto”); potrebbe benissimo essergli nota anche per via indiretta, ma quanto meno Didimo sa che essa ha per autore un sapiente antico e mi sembra probabile che nel *Commento a Zaccaria* egli non lo abbia nominato, pur conoscendolo, per ragioni di opportunità, trattandosi di un commento destinato alla pubblicazione.

Osservazioni del tutto simili si possono fare anche per un altro rapido accenno all’*Etica*, che si trova nel *Commento a Giobbe*. Didimo spiega i versi Gb 9, 30-31: “Infatti, anche se mi laverò con la neve e mi pulirò con mani monde, mi hai immerso nella sporcizia e la mia veste mi ha in abominio”. Secondo la sua interpretazione, questo passo mostra che fin dalla nascita l’uomo è coinvolto nelle conseguenze del peccato. Didimo gli accosta altri due testi simili: “nessuno è puro dalla sporcizia, nemmeno se di un’ora soltanto fosse la sua vita sulla terra” (Gb 14, 4-5) e “il pensiero degli uomini si volge con sollecitudine al male fin dalla giovinezza” (Gen 8, 21).

A conferma di quest’ultima citazione, riferisce un’opinione tratta dall’*Etica* di Aristotele, ma riferita in forma del tutto anonima: “proprio come è stato detto da un tale, che non bisogna accettare un uditore giovane”.<sup>214</sup> Il passo aristotelico – al quale Didimo allude in termini a dire il vero piuttosto vaghi – si trova in uno dei primi capitoli dell’*Etica a Nicomaco* (I 3), nel quale Aristotele spiega che “il giovane non è un uditore adatto della scienza politica, perché è ancora inesperto delle faccende della vita”.<sup>215</sup> Nelle righe successive Aristotele precisa che il giovane è incline alle passioni e che la giovinezza alla quale si riferisce non è solo quella cronologica, ma anche quella del carattere, il che rende un po’ meno gratuito il riferimento a questo passo da parte di Didimo in un contesto nel quale egli sta ragionando della fondamentale inclinazione di ogni uomo al male.

Un ultimo riferimento nominale ad Aristotele riguarda un trattato, il *De Mundo*, che oggi non si annovera più tra quelli autentici, ma che Didimo e i suoi predecessori e contemporanei ritenevano

<sup>212</sup> Arist., *ENV* 4, 1132 a 20-22: τὸ δ’ ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον· ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἐμψυχον.

<sup>213</sup> EcclT 309, 13-18: καὶ “μακαρία σύ, γῆ, ἥς ὁ βασιλεὺς σου υἱὸς ἐλευθέρων”. [Qo 10, 17] οὐ δεῖ δεδουλωμένον εἶναι τὸν ἄρχοντα· καὶ ὡσπερ ὁ ἀπόστολος γράφει, ὅτι “δικαίω νόμος οὐ κεῖται” [1 Tm 1, 9]· οὐ γὰρ ὑπὸ νόμον ἐστὶν ὁ δίκαιος, ἄνευ τοῦ νόμου ἐστὶν ὁ δίκαιος, ἐν’ οὗτως εἶπω, νόμος ἄλλων ἐστίν, νομοθέτης ἐστίν (...), ὡς εἰρήκαμεν αὐτὸν δίκαιον ἐνψυχον.

<sup>214</sup> HiT 260, 18-19: καθὰ καὶ τινι εἴρηται ἀχροατὴν νέον μὴ παραδέχεσθαι.

<sup>215</sup> Arist., *EN* I 3, 1095 a 2-3: τῆς πολιτικῆς οὐκ ἐστὶν οἰκεῖος ἀχροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων.



senz'altro aristotelico. Nel *Commento all'Ecclesiaste*, spiegando il verso Qo 3, 16 (“e ancora ho visto sotto il sole il luogo del giudizio, e là si trova l'empio, e il luogo della giustizia, e là si trova il pio”), Didimo svolge, come abbiamo già visto sopra,<sup>216</sup> un'ampia digressione cosmologico-escatologica, per illustrare la collocazione dell'Ade. Esponendo due diverse teorie sulla posizione del sole nell'universo, cita l'ordinamento dei pianeti presentato nel *De Mundo* e nomina esplicitamente Aristotele:

“Sotto il sole – dunque – ho visto un luogo, nel quale hanno una collocazione diversa l'empio e il pio”. Forse ora [l'Ecclesiaste] si riferisce all'Ade: se, infatti, esso si trova sotto la luna, è chiaro che si troverà anche sotto il sole; la luna, infatti, è nel primo cerchio a partire dal basso, nel settimo a partire dall'alto. Coloro che si occupano di queste cose, dicono che il sole si trova nella sfera intermedia, in modo tale ch'esso sia come accompagnato da tre e tre astri, tre al di sopra e tre al di sotto. Aristotele, invece, nel *De Mundo* introduce una novità e pone il sole nella seconda sfera a partire dal basso; tutti gli altri, infatti, dicono che il sole, collocato al centro, è come accompagnato da tre pianeti per lato. Comunque, che il sole si trovi nella seconda o nella quarta sfera, la luna è al di sotto di esso.<sup>217</sup>

L'ordinamento planetario, che in questo passo Didimo attribuisce ad Aristotele e considera una novità da lui introdotta, è il cosiddetto ordinamento ‘egiziano’, seguito anche da Platone; mentre lo schema che colloca il sole al centro della serie dei pianeti – divenuto prevalente in età ellenistica – era più recente ed era detto ‘caldaico’.<sup>218</sup> Il passo pseudo-aristotelico al quale Didimo si riferisce è questo:

Contiguo ad esso [i.e. il cielo delle stelle fisse] tiene sempre la propria posizione il cerchio detto di Fenonte e anche di Crono [Saturno], segue quello chiamato col nome di Fetonte e Zeus [Giove], poi il Fiammeggiante, denominato anche coi nomi di Eracle e Ares [Marte], poi lo Splendente, che alcuni chiamano sacro a Hermes e alcuni ad Apollo (Mercurio); dopo il quale c'è il cerchio di Fosforo, che chiamano cerchio di Afrodite, e altri di Era [Venere], quindi quello del sole e per ultimo quello della luna, fino alla quale si estende l'etere, che comprende i corpi divini e l'ordine del movimento.<sup>219</sup>

Anche in assenza di una citazione verbale, il rinvio preciso al trattato pseudo-aristotelico e la conoscenza del fatto che la dottrina in esso esposta era alternativa rispetto a quella comunemente condivisa tra i suoi contemporanei mostrano quanto meno che Didimo possedeva informazioni precise, anche se non necessariamente di prima mano, su questo argomento.

<sup>216</sup> Cf. *supra* p. 133-4.

<sup>217</sup> EcclT 90, 18-91, 2: ὑπὸ τὸν ἥλιον οὖν εἶδον τόπον, ἔνθα ἔχει διάφορον τόπον ὁ ἀσεβής καὶ ἔνθα ὁ εὐσεβής. ἴσως τὸν ἄδην νῦν σημαίνει· εἰ γὰρ ὑπὸ τὴν σελήνην ἐστίν, δηλονότι καὶ ὑπὸ τὸν ἥλιον· ἡ μὲν γὰρ σελήνη ἐν τῷ πρώτῳ κύκλῳ ἀπὸ τῶν κάτω ἐστίν, ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἀπὸ τῶν ἄνω. τὸν ἥλιον δὲ ἐν τῇ μέσῃ σφαίρᾳ λέγουσιν οἱ περὶ ταῦτα ἔχοντες, ἵν' ὡσπερ δροσφορῆται ὑπὸ τριῶν καὶ τριῶν ἀστέρων, τριῶν μὲν τῶν ἀνωτέρω καὶ τριῶν τῶν κατωτέρω. ὁ μὲντοι Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ κόσμου ἐν δευτέρᾳ σφαίρᾳ ἀπὸ τῶν κάτω τίθεται τὸν ἥλιον καινότερος τοῦτο λέγων· οἱ γὰρ ἄλλοι πάντες μέσον λέγουσιν ὡσπερ δροσφορεῖσθαι τὸν ἥλιον ὑπὸ τῶν παρ' ἐκάτερα τριῶν. ὅπως ποτέ, καὶ ἐν δευτέρᾳ σφαίρᾳ ἢ ὁ ἥλιος, καὶ ἐν τετάρτῃ, ἢ σελήνη ὑπ' αὐτόν.

<sup>218</sup> Cf. Plat., *Resp.*, X 616 DE; *Tim.* 39 B; Procl., *In Remp.*, II, p. 219, 20-221, 26 Kroll; A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie Grecque*, Ernest Leroux, Paris 1899, p. 104-10.

<sup>219</sup> Ps.-Arist., *De Mundo* 2, 392 a 23-31: Συνεχῆ δὲ ἔχει αἰεὶ τὴν θέσιν ταύτη ὁ τοῦ Φαίνοντος ἅμα καὶ Κρόνου καλούμενος κύκλος, ἐφεξῆς δὲ ὁ τοῦ Φαέθοντος καὶ Διὸς λεγόμενος, εἶθ' ὁ Πυρόεις, Ἡρακλέους τε καὶ Ἄρεος προσαγορευόμενος, ἐξῆς δὲ ὁ Στίλβων, ὃν ἱερὸν Ἑρμοῦ καλοῦσιν ἔνιαι, τινὲς δὲ Ἀπόλλωνος· μεθ' ὃν ὁ τοῦ Φωσφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δὲ Ἡρας προσαγορεύουσιν, εἶτα ὁ ἥλιος, καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης, μέχρις ἧς ὀρίζεται ὁ αἰθήρ, τὰ τε θεῖα ἐμπεριέχων σώματα καὶ τὴν τῆς κινήσεως τάξιν.

#### 4. L'uso di dottrine aristoteliche da parte di Didimo

Accanto all'esame delle citazioni o dei rinvii espliciti ad Aristotele e alle sue opere, occorre prendere in considerazione anche l'aristotelismo implicito di Didimo, l'insieme, cioè, di dottrine e di nozioni di origine aristotelica che Didimo ha utilizzato nei propri scritti senza qualificarle come tali e ch'egli potrebbe aver conosciuto sia grazie allo studio diretto del *corpus* aristotelico, sia per mezzo dell'uso di altra letteratura filosofica, per la mediazione di maestri o per la lettura di autori cristiani nel pensiero dei quali esse erano già state integrate.

##### 4.1. Uso di dottrine aristoteliche pertinenti all'*Organon*

Elenco soltanto un certo numero di temi che mi paiono più significativi, perché mostrano come Didimo utilizzasse nella propria riflessione le dottrine filosofiche e perché mi sembra possano confermare la conoscenza diretta da parte sua di una porzione cospicua dell'opera di Aristotele.

Il primo esempio che vorrei citare viene, ancora una volta, dal *Commento ai Salmi*. Didimo distingue tra l'umanità, assunta dal Figlio in un dato momento e per una ragione determinata (διὰ τι), e la divinità, che gli spetta in virtù della sua stessa esistenza in quanto Figlio (διὰ τὴν ἑαυτοῦ ὑπαρξιν). A sostegno di questa dottrina, Didimo cita un verso di Giovanni: "io vivo a causa del Padre mio (ζῶ διὰ τὸν πατέρα μου: Gv 6, 57)" e spiega che tale affermazione non va intesa nel senso voluto dagli eunomiani, come dichiarazione di una dipendenza del Figlio dal Padre, dal quale deriverebbe al Figlio la vita:

[Gesù] non dice: "il Padre mi vivifica", come vogliono gli eunomiani, bensì dice questo come se uno dicesse: "per questo sono razionale, perché ho un padre che è razionale; e per questo sono mortale, perché ho un padre che è mortale". Ed è vero: il termine 'perché' indica una causa apodittica. Dal momento, dunque, che vive a causa del Padre, è chiamato 'vita' non per paronomasia dalla vita, ma in quanto sorgente della vita e in quanto la comunica a tutti. Diciamo, infatti, che chi vive ha la vita, ma intendiamo anche la vita che non è detta così per paronomasia a partire dalla vita; giacché egli non partecipa della vita, ma è la vita stessa. In questo modo, dunque, vive a causa del Padre.<sup>220</sup>

L'argomentazione è un po' oscura: Didimo sostiene che il Figlio non ha la vita per partecipazione alla vita del Padre, bensì è in se stesso vita.<sup>221</sup> Egli esprime questa idea negando che il Figlio sia vita

<sup>220</sup> PsT 2, 7-13: οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι ὁ πατὴρ ζωοποιεῖ με, ὡς βούλονται οἱ Εὐνομιανοί, ἀλλὰ τοῦτο λέγει, ὡς εἰ λέγοι τι· "διὰ τοῦτο λογικός εἰμι, ὅτι λογικὸν ἔχω πατέρα, καὶ διὰ τοῦτο θνητός εἰμι, ὅτι θνητὸν ἔχω πατέρα". καὶ ἀληθές γε· τὸ "ὅτι" ἐστὶν ἀποδεικτικὴ αἰτία. ἐπεὶ τοίνυν ζῆ διὰ τὸν πατέρα, ἐστὶν λεγόμενος ζωὴ οὐ παρονομαζόμενος ἀπὸ ζωῆς, ἀλλ' ὡς πηγὴ ζωῆς καὶ ὡς μεταδιδούς παντί· λέγομεν γὰρ τὸν ζῶντα ζωὴν ἔχειν, λέγομεν δὲ καὶ τὴν ζωὴν τὴν οὐ παρονομαζομένην ἀπὸ ζωῆς· οὐ γὰρ μετέχει ζωῆς, ἀλλὰ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ. οὕτως οὖν ζῆ διὰ τὸν πατέρα. Cf. anche PsT 298, 11-14: "È bene considerare anche un'espressione che gli ariani interpretano male: 'come mi ha mandato il Padre che vive e io vivo per il Padre' [Gv 6, 57]. E ho preso come esempio quello che si potrebbe dire: 'come mio padre, che è razionale, così io sono razionale' e 'come mio padre è un essere vivente, anch'io sono un essere vivente'. Poiché dunque mio padre è un essere vivente, anch'io vivo per lui, per il fatto di essere figlio di un vivente. Come anche l'uomo è detto 'essere vivente' a causa del padre, perché è figlio di un essere vivente". Lo stesso argomento si trova di nuovo a p. 305, 12-14, senza la menzione degli ariani.

<sup>221</sup> Questa insistenza di Didimo sul carattere non derivato dei predicati del Figlio è motivata dalla polemica anti-ariana ed è dissonante rispetto al modo in cui Origene descrive la relazione del Figlio col Padre, p.e. in ClIoh I 52-59; II 13-41.

παρονομαζόμενος ἀπὸ ζωῆς, cioè per derivazione dalla vita al modo in cui un paronimo deriva una caratteristica, e la denominazione corrispondente, da una realtà primaria. Didimo – e prima di lui, probabilmente, i suoi avversari – usano la distinzione aristotelica tra omonimi, sinonimi e paronimi stabilita all’inizio delle *Categorie*, interpretando la paronimia alla luce della dottrina platonica della partecipazione.

La tesi che interpretava la paronimia come espressione di un rapporto di partecipazione sul piano ontologico era condivisa dai commentatori contemporanei delle *Categorie*. Perché si desse paronimia, essi ritenevano occorressero tre elementi: la cosa partecipata, il nome principale, una diversa declinazione del nome nella realtà partecipante, che segnali il carattere secondario e derivato del partecipante rispetto alla realtà primaria.<sup>222</sup>

Didimo, dall’affermazione che il Figlio non è ‘vivificato’, bensì è ‘vita’ allo stesso modo in cui è ‘vita’ il Padre, trae un argomento per negare che il Figlio abbia vita per partecipazione alla vita del Padre e che sia in una posizione secondaria e subordinata rispetto al Padre. Di più, mentre dell’uomo si può dire che conosce, ma non che è conoscenza, perché il conoscere gli appartiene solo per accidente, sia nel Padre, sia nel Figlio non si dà distinzione, se non per il linguaggio umano, tra il substrato e le sue proprietà. Perciò, il Padre e il Salvatore possono essere detti indifferentemente ‘sapienti’ e ‘sapienza’, ‘giusti’ e ‘giustizia’, non perché partecipino di una qualità, ma perché sono ciò per cui le realtà partecipano di sapienza e giustizia.<sup>223</sup>

La conclusione è che la vita e le altre proprietà sono predicate in modo sinonimo del Padre e del Figlio, come infatti Didimo afferma in un passo del *De Spiritu sancto*:

Come, infatti, accade che siano designate con il medesimo nome cose che hanno una sostanza diversa, e queste vengono chiamate ὁμώνυμα, così nel caso di realtà che hanno la medesima natura e la medesima sostanza, alla comunanza del nome si associa anche l’uguaglianza di natura ed è proprio della dottrina dialettica chiamare queste cose συνώνυμα. Perciò, sia il termine ‘spirito’, sia ogni altro termine che si usa a proposito della Trinità è un συνώνυμον, come per esempio ‘santo’, ‘buono’ e gli altri simili a questi, dei quali abbiamo trattato più in particolare poco fa.<sup>224</sup>

Il problema del rapporto tra la sostanza e gli accidenti torna spesso nelle considerazioni che Didimo svolge mentre spiega il testo biblico: dopo aver, per esempio, lungamente discusso il verso “rallegrerai [il re] nella gioia mediante il tuo volto” [Sal 20, 7] e aver mostrato che il volto di cui qui si parla è insieme quello di Dio e quello dell’uomo fatto a immagine di Dio, affronta la questione di come sia possibile che il medesimo volto sia insieme di Dio e dell’uomo. Lo fa ricorrendo alla teoria

<sup>222</sup> Cf. ad es. Porph., *In Cat.*, p. 69.20-70.24 Busse (*CAG IV*); Simpl., *In Cat.*, p. 37.7-33 Kalbfleisch (*CAG VIII*).

<sup>223</sup> PsT 53, 9-16: “All’uomo accade di conoscere Dio. Perciò l’uomo non viene mai detto ‘conoscenza’, ma ‘conoscente’. Qui l’accidente non ha lo stesso nome del substrato. Invece, il Salvatore è detto sia ‘sapiente’, sia ‘sapienza’; sia ‘conoscenza’, sia ‘conoscente’; sia ‘giustizia’, sia ‘giusto’; e in questo caso non parlo di accidente e di substrato, ma in modo sinonimo (ἐκ παραλλήλου) si indica con due nomi la medesima cosa. Se, infatti, dico che il Salvatore è giustizia, non dico ch’egli sia un *habitus*, una disposizione; e anche se dico che è giusto (...) non dico che ha una qualità, ma parlo della giustizia. Allo stesso modo diciamo in generale anche di Dio che è giusto. Non dico che Dio è giusto perché partecipa della giustizia, ma perché dona la giustizia”.

<sup>224</sup> *De Spir.* § 253: “Quomodo enim quorum diversa substantia est, interdum evenit ut communi vocabulo nuncupentur, et haec dicuntur ὁμώνυμα, ita eorum quorum eadem est natura atque substantia, cum societate vocabuli naturae quoque aequalitas copulatur, et disciplinae dialecticorum est haec appellare συνώνυμα. Idcirco et Spiritus vocabulum, et si quid aliud in Trinitate usurpari solet, συνώνυμον est, verbi gratia sanctus, bonus, et cetera his similia de quibus paulo ante perstrinximus”.

degli accidenti: la proprietà che in Dio è essenziale, la bontà, nell'uomo è separabile. Anche se si presenta sempre insieme alla sua sostanza – perché fin dal principio l'uomo è stato creato a immagine di Dio –, essa va perduta, se Dio non la salvaguarda nella creatura.<sup>225</sup>

Dal *Commento ai Salmi* cito un altro caso interessante e problematico di utilizzo della dottrina delle *Categorie* in funzione antiariana. Didimo spiega un verso del salmo 21: “non stare lontano da me, perché l'angoscia è vicina” (21, 12). Siccome il salmo è stato interpretato da Didimo come voce del Salvatore,<sup>226</sup> questa invocazione rivolta a Dio poteva apparire un'imbarazzante conferma dell'inferiorità del Figlio rispetto al Padre. Perciò Didimo si premura di chiarire che qui il Salvatore non parla in quanto Figlio, ma in quanto uomo, e si rivolge non al Padre, ma alla Divinità, che comprende in una sola sostanza il Padre e il Figlio:

Quando queste parole vengono dette dalla persona dell'Incarnato, non sono rivolte in modo proprio al Padre, né al Figlio, ma diciamo che sono rivolte a Dio – e una sola è la divinità del Padre e del Figlio. (...) Dio è uno solo, mentre il Padre e il Figlio non sono uno solo. Abramo e Isacco sono un solo uomo, ma l'uno è padre, l'altro è figlio. Quindi non sono uno solo quanto alla disposizione, mentre sono uno solo quanto all'essenza.<sup>227</sup>

Il medesimo argomento è riproposto da Didimo anche nella spiegazione di Sal 21, 20 (“non allontanare da me l'aiuto”), che, nell'interpretazione del maestro, è un'invocazione rivolta dall'uomo Gesù non al Padre in quanto distinto dal Figlio, ma all'unica divinità. Ne è prova il fatto che l'aiuto richiesto, che è secondo Didimo la risurrezione, in alcuni testi biblici è attribuito al Padre (del quale si dice che ha consegnato il Figlio alla morte e lo ha fatto risorgere), in altri al Figlio stesso (che ha consegnato se stesso ed è risorto).<sup>228</sup>

La spiegazione qui data da Didimo, se presa alla lettera e in modo isolato, risulterebbe assai poco soddisfacente dal punto di vista dogmatico: l'uomo Gesù rivolgerebbe la propria invocazione non al Padre, ma alla natura divina sovraordinata e comune al Padre e al Figlio, rispetto alla quale Padre e

<sup>225</sup> PsT 19, 4-12: “Dico: gli accidenti, anche se sono separabili, spesso si presentano uniti (συνύπαρκτα) alle sostanze; per esempio il colore: non è che prima venga creato il corpo e poi venga colorato; viene creato colorato, eppure diciamo che il colore in alcune cose è un accidente che ci può essere o che può scomparire. Ho aggiunto ‘in alcune cose’, perché, tra le cose sensibili, nel caso della neve non sopraggiunge né se ne va; né l'umidità sopravviene nel caso dell'acqua: è, infatti, una proprietà essenziale. Poiché, dunque, l'essere razionale è stato fatto buono dal principio, non è buono al modo in cui lo è Dio. Giacché non lo è per essenza, ma è buono per *habitus* e per disposizione. E anche se l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio, questa forma ch'egli ha è separabile, può essere perduta e riacquistata. Se non fosse che Dio la mantiene integra, ogni immagine se ne andrebbe. Proprio questa viene recuperata in colui che è salvato”.

<sup>226</sup> Diversamente dalla maggioranza dei salmi, questo è, secondo Didimo, pronunciato interamente da un'unica persona, il Salvatore; cf. PsT 24, 6-13: “Ascolta il resto: questo salmo è pronunciato da una sola persona (μονοπρόσωπος). La persona che parla dall'inizio alla fine è la medesima. Spesso nei salmi e nei libri profetici ci sono cambiamenti di persona, sia di quelle che parlano, sia di quelle alle quali viene rivolta la parola, sia di quelle delle quali si parla; chi parla, infatti, svolge il ruolo di chi comunica qualcosa. E poiché non parla a caso, ma parla a determinate persone, vi è anche una seconda persona, che ascolta colui che parla e vi è un fatto del quale si parla. La persona che parla, dunque, qui è unica. Da questo salmo, poi, sono state prese molte espressioni nel Nuovo Testamento, assumendo che il salmo sia stato pronunciato dalla persona del Salvatore”.

<sup>227</sup> PsT 31, 23-32, 2: (...) ὅταν δὲ ταῦτα λέγεται ἐκ προσώπου τοῦ ἐνανθρωπήσαντος, οὐχ ἰδίως πρὸς τὸν πατέρα λέγεται οὐδὲ πρὸς τὸν υἱόν, ἀλλὰ πρὸς τὸν θεόν – μίᾳ δὲ θεότης πατρὸς καὶ υἱοῦ – εἴπομεν. (...) θεὸς μὲν εἷς, πατὴρ δὲ καὶ υἱὸς οὐχ εἷς. ὁ Ἀβραάμ καὶ ὁ Ἰσάχ ἄνθρωπος εἷς; ἀλλ' ὁ μὲν πατὴρ, ὁ δὲ υἱός. ὅθεν οὐχ εἷς κατὰ τὴν σχέσιν, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν εἷς.

<sup>228</sup> PsT 40, 24-41, 3. Cf. anche 47, 1-2: ἐν μέσῳ οὖν ἐκκλησίας ὑμεῖς τὸν πατέρα ὁ σωτήρ. ὅταν δὲ λέγω τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν ἄκουε. θεὸν δὲ ὑμεῖς, θεότης δὲ μίᾳ πατρὸς καὶ υἱοῦ.

Figlio sarebbero individui distinti l'uno dall'altro per il possesso di uno specifico accidente.<sup>229</sup> Che questo modello, per quanto problematico nel dar conto della dottrina nicena della Trinità, sia presente a Didimo è, però, confermato dalla spiegazione di un verso di poco successivo nel medesimo salmo.

Dopo che il maestro ha commentato il verso “salva dalla spada la mia anima” (Sal 21, 21), un uditor gli domanda chi sia colui che pronuncia queste parole. Secondo alcuni, infatti, se c'è qualcuno che parla della propria anima, non può trattarsi che del corpo, mentre Didimo intende che chi parla è il Cristo intero nella sua umanità. Per spiegare la propria interpretazione, argomenta che nel rapporto tra genere e specie e in quello tra il corpo e le sue parti, le singole componenti di un insieme sono sí distinte individualmente rispetto all'insieme, ma nella loro totalità non sono altro da quell'insieme. Quindi qui il parlante sarebbe l'uomo Gesù, cioè il composto di corpo, anima e spirito, che parla di una propria parte distinta, cioè l'anima:

Domanda: “Chi parla qui?”

Quelli intendono dire questo: “se parla della propria anima, chi è il parlante? Il parlante è il corpo”. Coloro che fanno simili affermazioni si sbagliano. Nei composti ciascuna delle cose che si trovano nel composto si dice dell'intero composto. “Siano integri il vostro spirito, l'anima e il corpo” [1 Ts 5, 23]. Lo spirito non è una cosa diversa rispetto all'uomo e così anche l'anima non è una cosa diversa e non lo è il corpo? Suppongono costoro. (...) Coloro che hanno ben studiato la logica capiscono facilmente queste cose. Ecco: tutti gli esseri che hanno sensazione e anima sono animali e non dico che un uomo è l'animale, né lo è un cavallo o un bue. Intendo dire che l'uomo non è l'intero genere, non è l'intero genere ‘animale’. E dico che le specie particolari sono altro rispetto al genere ‘animale’. Ma prese tutte insieme non sono altro rispetto ad esso, bensì sono il genere. Così anche nel caso del corpo dico che la mano è altro rispetto al corpo dell'uomo, e così il piede e la testa. Ma tutti insieme non sono altro rispetto al corpo, mentre ciascuno singolarmente è altro rispetto al corpo intero. Così stanno le cose anche nel caso dell'uomo. Se dice: “La mia anima, il mio corpo e il mio spirito”, ciascuno singolarmente è altra cosa rispetto al composto ‘uomo’. Ma presi tutti insieme non sono altro rispetto ad esso. (...) Ciascuno singolarmente è dunque altro rispetto al composto. Presi, però, tutti insieme non dico che sono altro rispetto al composto, lo sono solo singolarmente. Se dunque dice “la mia anima”, è il composto ‘uomo’ che parla così.<sup>230</sup>

<sup>229</sup> Questo non può certamente essere il punto di vista del maestro alessandrino, ma è interessante constatare che, per risolvere il problema esegetico posto da questo verso salmico, egli si sia sentito autorizzato a ricorrere in modo così sbrigativo alla dottrina categoriale di Aristotele, senza formulare precisazioni e attenuazioni che, dato il contesto, riteneva evidentemente non fossero necessarie.

<sup>230</sup> PsT 42, 7-28: ἔπερ(ο)· τίς λέγει; – ἐκεῖνοι τοῦτο βούλονται λέγειν ὅτι· “εἰ περὶ ψυχῆς λέγει ἑαυτοῦ, τίς ἐστὶν ὁ λέγων; σῶμά ἐστιν τὸ λέγων”. σφάλλονται δὲ οἱ τοιαῦτα λέγοντες. ἐν τοῖς συνθέτοις ἕκαστον τῶν ἐν τῇ συνθέσει ὅλης τῆς συνθέσεως λέγεται. “ὀλόκληρον ὕμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” [1 Ts 5, 23]. ἢ ἄλλο ἐστὶν τὸ πνεῦμα παρὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἡ ψυχὴ ἄλλη καὶ τὸ σῶμα; τιθεῖσιν οὖν αὐτοί. (...) οἱ τὰ λογικὰ καλῶς πεποιηκότες ῥαδίως ταῦτα νοοῦσιν. ἴδε· πάντα τὰ αἰσθησιν καὶ ψυχὴν ἔχοντα ζῷά ἐστιν, καὶ λέγω ὅτι οὐκ ἐστὶν ἄνθρωπος τὸ ζῷον οὐδὲ ἵππος οὐδὲ βοῦς. τοῦτο δὲ λέγω ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶν ὅλον τὸ γένος, οὐκ ἐστὶν ὅλον τὸ ζῷον. καὶ λέγω τὰ καθέκαστα εἶδη ἕτερα εἶναι τοῦ ζῷου. πάντα δὲ ἅμα οὐ λέγω ἄλλα αὐτοῦ, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι. οὕτω καὶ ἐπὶ σώματος τὴν χεῖρα λέγω ἄλλην εἶναι παρὰ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὸν πόδα, τὴν κεφαλὴν. πάντα δὲ οὐκ εἰσιν ἄλλα τοῦ σώματος, ἀλλ' ἕκαστον τοῦ ὅλου σώματος ἕτερόν ἐστιν. οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου. ἐὰν λέγη: “ἡ ψυχὴ μου καὶ τὸ σῶμά μου καὶ τὸ πνεῦμά μου”, ἕκαστον ἄλλο ἐστὶν παρὰ τὸν σύνθετον ἄνθρωπον. ἅμα δὲ πάντα οὐχ ἕτερα αὐτοῦ ἐστὶν. (...) ἕκαστον οὖν ἕτερόν ἐστιν παρὰ τὸ σύνθετον. πάντα δὲ ἅμα λαμβανόμενα οὐ τοῦ συνθέτου λέγω ἕτερα, ἀλλ' ἕκαστον – ἐὰν οὖν λέγη “ἡ ψυχὴ μου”, ὁ σύνθετος ἄνθρωπός ἐστιν ὁ λέγων ταῦτα.

Didimo con questa prolissa argomentazione vuol mostrare come l'uomo Gesù – che è descritto in termini paolini come composto di spirito, anima e corpo – possa, rimanendo un soggetto unitario, parlare della propria anima come di una realtà distinta da se stesso. Se applicata alla relazione tra Padre, Figlio e Divinità, questa spiegazione porta, mi sembra, in modo inevitabile a una rappresentazione secondo la quale la Divinità costituisce una sorta di genere comune, rispetto al quale Padre e Figlio costituiscono delle specie particolari.<sup>231</sup>

La stessa relazione istituita tra l'unico genere e le diverse specie in esso contenute, tra le componenti dell'uomo e il composto nella sua totalità, tra le membra del corpo e il corpo intero esiste anche tra la specie e gli individui che ne fanno parte. Un passo del *Commento ai salmi* mostra che questa gerarchia ha anche un valore etico: commentando Sal 33, 13, Didimo spiega come mai il salmista, che poco prima aveva usato il plurale (“venite, figli, ascoltatevi”), ora usi il singolare (“chi è l'uomo che desidera la vita?”):

Ora rivolge il discorso a un uomo soltanto. In effetti, l'uomo, secondo la sua essenza, è uno solo. Anche se gli uomini diventano diversi e molti, ricevono la molteplicità dalle qualità che sopraggiungono loro per accidente. Ma in relazione al substrato primo, quello che è in grado di ricevere le qualità, sono uno solo: tutti sono, infatti, della medesima sostanza. È proprio dell'uomo desiderare la vita, dell'uomo che conserva integro il suo essere “ad immagine”.<sup>232</sup>

La moltiplicazione degli individui che costituiscono una specie, prodotta dalla varietà delle qualità non essenziali che possono inerire a ciascuno, è equiparata all'offuscarsi dell'immagine di Dio, che – come abbiamo già visto sopra – il santo ripristina, realizzando in se stesso la condizione del *μονότροπος*.<sup>233</sup>

Lasciando da parte i problemi posti da queste affermazioni dal punto di vista della dottrina trinitaria, cristologica e antropologica, qui m'importa rilevare come Didimo abbia fatto ricorso senza remore a un modello esplicativo proveniente dalla dottrina delle categorie per risolvere delle difficoltà esegetiche<sup>234</sup> e abbia rivendicato in modo esplicito la propria precisa conoscenza della logica (“coloro che hanno ben studiato la logica capiscono facilmente queste cose”).

A conferma della fondatezza di tale rivendicazione si può citare un passaggio polemico contro Eunomio: commentando Sal 21, 27 (“loderanno Dio coloro che lo cercano”), Didimo critica la tesi neo-ariana secondo la quale la creatura razionale può avere di Dio la medesima conoscenza che egli

<sup>231</sup> PsT 135, 13-16, spiega che Padre e Figlio formano un unico Dio e chi si rivolge a Dio si rivolge all'intera Trinità, che è una, ma non numericamente una. La cosa curiosa è che questa spiegazione è data come “accessibile a tutti” (*δημωδέστερον*).

<sup>232</sup> PsT 197, 21-25: *πρὸς ἄνθρωπον οὖν μόνον ποιεῖται τὸν λόγον. εἷς δὲ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν οὐσίαν· κἀν γὰρ διάφοροι καὶ πολλοὶ γίνονται ἄνθρωποι, ἐκ τῶν συμβαινουσῶν ποιότητων τὸ πλῆθος ἔχουσιν. κατὰ μέντοι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον τὸ δεκτικὸν τῶν ποιότητων εἷς εἰσιν· πάντες ὁμοούσιοι γὰρ εἰσιν. ἀνθρώπου οὖν ἐστὶν τὸ ποθεῖν ζωὴν, ἀνθρώπου τοῦ σφύζοντος τὸ κατ'εἰκόνα.*

<sup>233</sup> Cf. nota 137.

<sup>234</sup> Il discorso sul rapporto tra le parti del corpo e la totalità del corpo si trova anche in *SVF*, II, 167 e III 18. Quanto alla distinzione genere-specie, essa è, secondo Didimo, prefigurata nel racconto biblico della creazione; cf. GenT 32, 10-16: “[La Scrittura, con l'espressione ‘secondo il loro γένος’, indica] ‘la pianta in generale’, mentre indica κατὰ τὴν οὐσίαν· κἀν γὰρ διάφοροι καὶ πολλοὶ γίνονται ἄνθρωποι, ἐκ τῶν συμβαινουσῶν ποιότητων τὸ πλῆθος ἔχουσιν. κατὰ μέντοι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον τὸ δεκτικὸν τῶν ποιότητων εἷς εἰσιν· πάντες ὁμοούσιοι γὰρ εἰσιν. ἀνθρώπου οὖν ἐστὶν τὸ ποθεῖν ζωὴν, ἀνθρώπου τοῦ σφύζοντος τὸ κατ'εἰκόνα.”; 49, 6-11: “Poi, dal momento che gli animali fatti uscire dalla terra non sono tutti della stessa specie, ma sono ordinati, secondo i loro generi, in specie diverse, usò l'espressione ‘secondo il genere’, mentre l'espressione ‘secondo la loro similitudine’ indica la specie. Il genere, dunque, è comune tra loro: infatti, tutti gli esseri animati sono soggetti separatamente alle differenze essenziali (*ταῖς οὐσιώδεσιν διαφοραῖς*). L'essenza del cavallo è, infatti, diversa da quella del bue e lo stesso vale per gli altri animali”.

ha di se stesso (in tal caso non vi sarebbe differenza di natura tra il Figlio, che conosce il Padre, e le altre creature razionali). Didimo argomenta che la conoscenza che noi possiamo avere di Dio è soltanto negativa: sappiamo ch'egli è immortale, senza inizio, immutabile ecc.. È una conoscenza perfetta, ma non è identica a quella che Dio ha di se stesso. La nostra conoscenza, poi, è accidentale, dunque passibile di incremento o decremento (come l'acqua può essere più o meno calda), mentre la conoscenza che Dio ha di se stesso è una conoscenza che gli appartiene essenzialmente (come il calore appartiene al fuoco in modo tale da non poter essere più o meno caldo).<sup>235</sup>

Nel corso di questa discussione, Didimo espone la dottrina aristotelica della dimostrazione scientifica, che è basata su premesse certe e positive (e non può pertanto essere fondata sulla conoscenza negativa che le creature razionali hanno del Creatore). Non cita un passo preciso, ma presenta una piccola sintesi sistematica, che riferisce puntualmente dottrine provenienti dagli *Analitici*, dai *Topici* e dagli *Elenchi sofistici*:

Desidero accennare a una dottrina logica. Le dimostrazioni sono procedimenti scientifici; ci sono, infatti, due tipi di sillogismo – lasciamo da parte ora quello eristico, quello sofistico. Il sillogismo dialettico, chiamato anche epicheirematico [di prova], procede da opinioni ammesse. Questa dimostrazione avviene a partire dalle opinioni degli uomini, non dalla natura dei fatti. Il sillogismo scientifico, invece, procede dai fatti stessi e non dalla valutazione che ne danno gli uomini, bensì dall'esistenza dei soggetti dei quali vogliamo ottenere una conoscenza scientifica. È dunque impossibile che una dimostrazione incontrovertibile si produca a partire da proposizioni negative. Le dimostrazioni si fanno a partire da proposizioni affermative; se, per esempio, voglio dimostrare che l'uomo è un essere razionale, non dico: "non è inanimato", infatti molte altre cose sono non inanimate, inclusi gli esseri irrazionali. Bisogna perciò che io lo dimostri in questo modo:

l'uomo è capace di ricevere le scienze;

ogni essere capace di ricevere le scienze è razionale;

dunque l'uomo è un essere razionale.<sup>236</sup>

Si può confrontare questo passo con quanto scrive Aristotele all'inizio dei *Topici*:

Un sillogismo è un ragionamento nel quale, poste alcune cose, segue di necessità, per mezzo di quelle, un'altra cosa, diversa da ciò che è stato posto. Si ha, dunque, una dimostrazione quando il sillogismo sia condotto a partire da principi veri e primi, oppure tali che abbiano tratto il principio della loro conoscenza da principi primi e veri; il sillogismo dialettico è quello che si conclude a partire da opinioni ammesse (...). Eristico è il sillogismo che procede da opinioni che sembrano ammesse, mentre non lo sono, o che sembra procedere da opinioni ammesse o che sembrano tali.<sup>237</sup>

<sup>235</sup> Cf. anche PsT 51, 3-18; 52, 3-13, cf. sopra note 126 e 127.

<sup>236</sup> PsT 51, 19-52, 3: καὶ θέλω λογικοῦ θεωρήματος ἀψαθαι. αἱ ἀποδείξεις ἐπιστημονικαὶ θεωρίαι εἰσὶν· δύο γὰρ εἰσὶν εἶδη συλλογισμῶν – παρείσθω νῦν μνημονεύειν τοῦ ἐριστικοῦ, τοῦ σοφιστικοῦ -- ἐξ ἐνδόξων ἐστὶν ὁ διαλεκτικός, ὃν καλοῦσιν ἐπιχειρηματικόν. ἐκ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις γίνεται ἢ ἀπόδειξις αὐτῆ, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων. ὁ ἀποδεικτικός ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, οὐκ ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τῶν ἀνθρώπων. ἀλλ' ἐκ τῆς ὑπάρξεως τῶν ὑποκειμένων, περὶ ὧν τὴν θεωρίαν τὴν ἐπιστημονικὴν λαβεῖν θέλομεν. ἀδύνατον οὖν ἐστὶν ἐξ ἀποφάσεων ἀποδείξιν ἀναντίρρητον γενέσθαι. ἐκ καταφάσεων εἰσὶν αἱ ἀποδείξεις· μὴ γὰρ ἐὰν θέλω ἀποδείξαι ὅτι ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστίν, λέγω ὅτι· οὐκ ἄψυχός ἐστιν· καὶ τὰ μὲν ἄλλα γὰρ πολλὰ εἰσὶν μὴ ἄψυχα, καὶ τὰ ἄλογα. δεῖ με τοίνυν ἀποδείξαι τοῦτο· ὁ ἄνθρωπος δεκτικός ἐστὶν ἐπιστημῶν. πᾶν τὸ ἐπιστημῶν δεκτικόν, λογικόν. ὁ ἄρα ἄνθρωπος λογικός ἐστίν.

<sup>237</sup> Arist., *Top.* I 1,100 a 25 - b 25: Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ

Forse Didimo ha intenzionalmente evitato di menzionare Aristotele come propria fonte in un contesto nel quale polemizzava contro un avversario comunemente accusato di dipendere più da Aristotele che dal Vangelo. Mi sembra più probabile, però, che il mancato riferimento esplicito ad Aristotele non sia motivato da scrupoli dottrinali – abbiamo visto, infatti, che nelle lezioni sui Salmi e sull'Ecclesiaste il nome del filosofo e i titoli delle sue opere sono citati a più riprese –, ma dalla familiarità che gli uditori già avevano con i contenuti ai quali Didimo fa cenno (a meno che non si tratti semplicemente di un'omissione dovuta al trascrittore). Tanto più che Didimo non dubitava della liceità dell'uso degli strumenti logici, sia perché era necessario correggere le conclusioni errate alle quali, mediante l'uso di argomenti sillogistici, giungevano i suoi avversari, sia perché riteneva di trovare anche nella Scrittura un appoggio per ricorrere a tali mezzi.

Didimo, commentando Sal 23, 10 (“chi è questo re della gloria?”) si riferisce, per esempio, a dei sillogismi formulati da Apollinare di Laodicea a sostegno della propria cristologia:

Non è fuori luogo prendere ora in considerazione un detto malamente interpretato da alcuni. Essi vogliono che “il Signore della gloria crocifisso” [1 Cor 2, 9] sia il Dio-Logos: infatti, coloro che negano la perfetta umanazione [del Figlio] dicono che “il Signore della gloria crocifisso” sia proprio il Dio-Logos. E sia il sillogismo che formulano quelli che commettono tale errore, sia l'opinione sono dell'eretico Apollinare, il quale dice che il Logos, con un mutamento della sua sostanza, è divenuto carne [cf. Gv 1, 14] e formula sillogismi di questo genere, che ha anche esposto nei propri scritti:

Cristo è stato crocifisso;

il crocifisso è il re della gloria;

dunque il Cristo è il re della gloria.

Essi intendono il sillogismo in questo modo:

il Cristo è il re della gloria;

ma il Cristo è stato crocifisso;

dunque il re della gloria è stato crocifisso.

Costoro vaneggiano. La croce, infatti è visibile: essa è inchiodamento di un corpo, “hanno scavato le mie mani e i miei piedi” [Sal 21, 17]. Dicendo che il Dio-Logos, che è incorporeo, è stato crocifisso, [Apollinare] allegorizza la croce. Ma se è allegorizzata la croce, sarà allegorizzata anche la risurrezione. E se è allegorizzata la risurrezione, tutti gli avvenimenti [della redenzione] sono come dei sogni.<sup>238</sup>

τοιούτων ἂν διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος (...). ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος. Per la distinzione tra sillogismo dimostrativo, dialettico, peirastico ed eristico cf. anche *Soph. el.* 2, 165 a 38-b 8: Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί· διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινόμενου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινόμενῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὄν τρόπον δέ, διώρισται ἐν ἐτέροις), ἐριστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ, συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί. Sul sillogismo eristico e sofistico cf. *Soph. el.*, 8, 169 b 18-25; 11, 171 b 6-12.

<sup>238</sup> PsT 73, 9-21: οὐκ ἄκαιρον ῥητὸν κακῶς ἐρμηνευόμενον ὑπὸ τινων νῦν παραλαβεῖν. “κύριον τῆς δόξης σταυρωθέντα” [1 Cor 2, 9] τὸν θεὸν λόγον βούλονται εἶναι· οἱ γὰρ ἀρνούμενοι τὴν ἐνανθρωπήσιν τὴν τελείαν λέγουσιν ὅτι “ὁ σταυρωθεὶς τῆς δόξης κύριος” αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἐστίν. καὶ ἔστιν γε καὶ ὁ συλλογισμὸς, ὃν λέγουσιν οἱ οὕτω ἐσφαλμένοι, καὶ ἡ διάνοια Ἀπολιναρίου τοῦ αἰρεθικοῦ τοῦ λέγοντος “τὸν λόγον” κατὰ μεταβολὴν οὐσίας “σάρκα γεγενῆσθαι” [Gv 1, 14], καὶ τοιούτους συλλογισμούς, οὓς καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασιν τέθεικεν· ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη. ὁ σταυρωθεὶς βασιλεὺς τῆς δόξης ἐστίν. ὁ ἄρα Χριστὸς βασιλεὺς τῆς δόξης ἐστίν. οὕτω δὲ ἀκούουσιν τὸν συλλογισμὸν· “ὁ Χριστὸς βασιλεὺς ἐστίν τῆς δόξης. ἐσταύρωται δὲ ὁ Χριστὸς. ὁ ἄρα βασιλεὺς τῆς δόξης ἐσταύρωται”.



Secondo Apollinare, il Cristo non sarebbe stato un uomo completo, ma in lui il Logos divino avrebbe preso il posto dell'anima razionale umana; per questa ragione, egli riteneva di poter attribuire al Logos le parole di Paolo in 1 Cor 2, 9 e concludeva che, quando Cristo è morto, fu il Logos a morire sulla croce. Questa conclusione per Didimo era inaccettabile, perché derivava da un sillogismo che usava in maniera equivoca il termine "Signore della gloria", ora riferendolo al Cristo corporeo, ora al Logos incorporeo. Per rendere coerente l'argomentazione di Apollinare, si sarebbe dovuta intendere la crocifissione in termini allegorici, come un evento non appartenente alla sfera corporea, ma questo avrebbe vanificato la redenzione.<sup>239</sup>

La conoscenza della logica aiuta, dunque, a smascherare gli errori commessi dagli avversari e a offrir loro, mediante la confutazione, un insegnamento positivo. Didimo trova, infatti, anche nella Scrittura indizi che rinviano alla pratica dell'argomentazione logica. Ne è un esempio significativo il modo in cui procede nel commento a Sal 37, 2: "Signore, nella tua ira non rimproverarmi [ἐλέγξῃς] e nella tua collera non mi punire (παιδεύσης)". Didimo intende il verso salmico in questo modo: "Signore non confutarmi con ira e non istruirmi con collera":

Molti dicono cose simili a proposito della confutazione, che la confutazione è come un sillogismo di contraddizione.<sup>240</sup> Per esempio: uno si trova nella malvagità. Svolgendo in modo sillogistico il ragionamento che distingue la malvagità dalla virtù e riconoscendo il bene, si fa un'idea anche del male. E questa confutazione non avviene nell'ira ma nell'istruzione: poiché, infatti, dei contrari vi è la medesima scienza, se conosciamo il bene, possediamo anche la conoscenza del male.<sup>241</sup>

Nelle righe precedenti aveva spiegato che la preghiera del salmista è rivolta a Dio non perché gli siano risparmiate la confutazione e l'istruzione, ma perché esse avvengano κατὰ διδασκαλίαν e non con l'applicazione di castighi. Didimo esemplifica i due procedimenti citando il caso degli abitanti di Ninive – che, pur essendo in mezzo alla malvagità, si convertirono alla parola del profeta Giona e si lasciarono confutare da lui – e degli abitanti di Sodoma – ai quali, invece, dovette essere applicata una punizione.

Qualcosa di simile accade anche nel commento a Sal 34, 3 ("sguaina la spada e chiudi di fronte coloro che mi inseguono"). Un uditore domanda al maestro il significato del verbo 'chiudere' e Didimo, pur senza attribuire in modo esplicito al salmista questo significato, offre come prima spiegazione il fatto che i dialettici chiamano 'chiudere' la conclusione di un ragionamento che impedisca l'assalto a chi voglia costruire un sofisma:

---

καὶ τερατολογουῦσιν οὗτοι. ὁ σταυρὸς φανερός ἐστιν· σώματος γάρ ἐστιν καθήλωσις· "ἔρυσαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου" [Sal 21, 17]. ὁ τὸν θεὸν λόγον ἀσώματον ὄντα λέγων ἐσταυρωθῆναι ἀλληγορεῖ τὸν σταυρόν. ἀλληγορουμένου δὲ τοῦ σταυροῦ ἀλληγορηθήσεται καὶ ἡ ἀνάστασις. καὶ τῆς ἀναστάσεως ἀλληγορουμένης πάντα τὰ γενόμενα ὡσπερ ὄνειροί εἰσιν.

<sup>239</sup> Questo passo è interessante sia come testimonianza su uno scritto di Apollinare elaborato in forma di sillogismi (a integrazione di quanto si legge in H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1904, p. 233-5), sia come prova del fatto che, per Didimo, non necessariamente il senso spirituale profondo di un testo è raggiungibile mediante l'allegoria.

<sup>240</sup> Cf. Arist., *Soph. el.* 1, 165 a 2-3: ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος.

<sup>241</sup> PsT 260, 8-11: καὶ λέγουσιν πολλοὶ περὶ ἐλέγχου τοιαῦτα, ὅτι ἔλεγχός ἐστιν οἷον συλλογισμὸς ἀντιφάσεως. φέρε εἰπεῖν, ἐν κακίᾳ τίς ἐστιν. τὸν διαιροῦντα τὴν κακίαν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς λόγον συλλογιστικῶς ἐπιφέρων καὶ γινώσκων τὸ ἀγαθὸν ἐνθύμησιν λαμβάνει τοῦ κακοῦ. καὶ ὁ ἔλεγχος οὗτος οὐκ ἐστιν ἐν θυμῷ γινόμενος, ἀλλ' ἐν παιδεύσει· ἐπεὶ γὰρ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῆ ἐστιν ἐπιστήμη, ἐὰν γινώμεν τὸ ἀγαθὸν, ἔσχομεν γινῶσιν τοῦ κακοῦ. Cf. *supra* nota 124.

Domanda: il termine 'chiudi' [che cosa significa]?

– Il termine 'chiudi' significa molte cose, ma in particolare è la raccolta, per così dire, della conclusione [di un ragionamento] che impedisce l'assalto di chi voglia costruire dei sofismi ad essere una chiusura. Pertanto coloro che discutono sono soliti dire: 'l'ho chiuso'.<sup>242</sup>

Un ultimo esempio viene dal *Commento all'Ecclesiaste*, nel quale Didimo spiega il testo di Qo 7, 23 – “tutte queste cose le ho esaminate nella mia sapienza (πάντα ταῦτα ἐπέειρασα ἐν τῇ σοφίᾳ)” – applicando al versetto la dottrina aristotelica del sillogismo peirastico:

Prendiamo la prova (πειρασμόν), come la chiamano i sapienti, questa è un'argomentazione di prova (πειραστική ἐπιχειρήσις) e un sillogismo di prova, quando assumiamo le premesse dalle opinioni del nostro interlocutore. Per esempio, se discutiamo se la ricchezza sia buona o non buona, assumiamo le premesse a partire dalle opinioni di colui con il quale discutiamo e non dall'opinione generale. (...) Conduciamo l'argomentazione a partire dalle opinioni dell'interlocutore, anche se gli altri non la pensino così, ma soltanto lui. E questo tipo di sillogismo è detto 'di prova': infatti viene svolto per mettere alla prova una tesi.<sup>243</sup>

#### 4.2. Riferimenti all'etica aristotelica

Tre temi maggiori appartenenti all'ambito dell'etica aristotelica ricorrono con notevole frequenza negli scritti di Didimo: l'idea della virtù come medietà,<sup>244</sup> lo schema tripartito dei beni (dell'anima, del corpo, esterni),<sup>245</sup> la distinzione tra le virtù etiche e quelle dianoetiche.<sup>246</sup>

Alla trattazione delle virtù Didimo aveva anche dedicato uno scritto, ora perduto, al quale si riferisce nel *Commento a Zaccaria*:

Con molti argomenti, nel trattato intitolato *Le virtù*, ho dimostrato che, dal momento che le virtù sono delle medietà, i difetti e gli eccessi rispetto ad esse sono dei vizi.<sup>247</sup>

<sup>242</sup> PsT 206, 22-24: ἐπερ(·) τὸ “σύνκλεισον”; - τὸ “σύνκλεισον” πολλὰ σημαίνει, μάλιστα δὲ ἡ ὥσανεὶ συναγωγὴ τοῦ συμπέρασματος ἢ κωλύουσα τὴν ὁρμὴν τοῦ θέλοντος σοφισασθαι συνκλεισμός γέγονεν. εἰώθασιν γοῦν καὶ οἱ διαλεγόμενοι λέγει ὅτι “συνέκλεισα αὐτόν”. Non sono, però, riuscito a individuare alcun testo nel quale il verbo συγκλείω sia usato nel senso qui indicato da Didimo.

<sup>243</sup> EcclT 224, 1-13: ἵνα τὸν πειρασμόν λάβωμεν, ὡς λέγουσιν αὐτὸν οἱ φρόνιμοι, πειραστικὴ ἐπιχειρήσις καὶ συλλογισμὸς πειραστικὸς ἐστὶν οὗτος, ὅταν ἐκ τῶν δοξῶν τοῦ προσδιαλεγόμενου λαμβάνωμεν τὰς προτάσεις. οἷον ἐὰν λέγωμεν, εἰ ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος ἢ οὐκ ἀγαθός, ἐκ τῶν δοξῶν τούτου, πρὸς ὃν ἔχομεν τὸν λόγον, τὰς προτάσεις λαμβάνομεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ καθόλου. (...) ἐκ τῶν δοξῶν γὰρ τοῦ ἀποκρινόμενου ποιούμεθα τὰς ἐπιχειρήσεις, καὶ μὴ ἄλλοι οὕτω δοξάζωσιν, ἀλλὰ αὐτὸς μόνος. καὶ λέγεται οὗτος ὁ συλλογισμὸς πειραστικὸς· πείρας γὰρ ἔνεκα ἐπάγεται. Cf. la definizione di sillogismo peirastico data nel passo di *Soph. el.*, 2, 165 a 38-b 8 (cf. sopra nota 237).

<sup>244</sup> Cf. per esempio Arist. *EN* II 5, 1106 b 23-28: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς· μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ (...).

<sup>245</sup> Cf. Arist., *EN* I 8, 1098 b 12-15: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σώμα, τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ (...).

<sup>246</sup> Cf. Arist., *EN* I 3, 1103 a 4 - II 1, 1103 a 18: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἠθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν· τῶν ἔξιν δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν. Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τούνομα ἔσχρηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

<sup>247</sup> ZaT IV 220: Διὰ πλειόνων ἡμῖν ἀποδεδεικται ὡς, μεσοτήτων οὐσῶν τῶν ἀρετῶν, αἱ ἐλλείψεις καὶ ὑπερβολαὶ αὐτῶν κακίαι τυγχάνουσιν, ἐν ᾧ ἐπεγράψαμεν περὶ ἀρετῶν λόγῳ.

Didimo concordava con Aristotele anzitutto nell'assumere che virtù e vizio, essendo atti che comportano la deliberazione, appartengono soltanto a chi è in grado di esercitare il giudizio, quindi non ai bambini o agli esseri irrazionali.<sup>248</sup> Ne accoglieva anche la definizione di virtù intesa come giusto mezzo; si tratta di un tema che egli evocava spesso nelle lezioni, come dice nel commentare Qo 7, 16 ("Non essere troppo giusto, né farti sapiente oltre misura, perché tu non rimanga confuso"):

Abbiamo spesso detto che le virtù sono delle medietà e che gli eccessi e i difetti rispetto ad esse sono vizi. Dicevamo che la prudenza è una realtà intermedia tra l'astuzia e la stoltezza. E l'eccesso rispetto alla prudenza è l'astuzia. Nella Scrittura l'astuzia è lodata, mentre tra i greci è biasimata (...). Il difetto di prudenza è la stoltezza. E spesso abbiamo osservato ciò a proposito di tutte le virtù. Diciamo quindi che la superstizione è un eccesso rispetto alla pietà religiosa, mentre l'empio è ciò che è in difetto rispetto ad essa.<sup>249</sup>

Altrettanto frequente è negli scritti di Didimo la riflessione intorno al valore della virtù, ch'egli considera l'unico bene autentico. A questo proposito cita, senza mai riferirsi in modo diretto ad Aristotele, la sua classificazione in tre generi di beni, alla quale sovrappone regolarmente la distinzione stoica tra veri beni e realtà eticamente indifferenti. Quando commenta, per esempio, le parole con le quali il diavolo risponde alle lodi rivolte da Dio a Giobbe per la sua pazienza nel sopportare la perdita dei propri figli e dei propri beni (Gb 2, 4: "pelle per pelle: tutto quanto appartiene a un uomo, egli lo darà per la propria vita"), Didimo osserva:

Essendo tre quelli che vengono chiamati beni, quelli esterni – che si distinguono in ricchezze, possessi, salute e negli altri beni del corpo – e gli altri essendo le virtù, [il diavolo], ritenendo che solo le cose indifferenti siano dei beni, pensa che anche Giobbe sia di questo avviso (...).<sup>250</sup>

Didimo è talmente abituato a una divisione binaria tra veri beni (le virtù) e realtà eticamente indifferenti (beni del corpo e beni esterni),<sup>251</sup> che, pur avendo annunciato una classificazione in tre

<sup>248</sup> Cf. PsT 93, 21-26: ἐπειδὴ δὲ ἀποχὴ τῶν κακῶν (...), ὅταν τις πεφυκῶς πρὸς αὐτὰ ἀπέχῃται αὐτῶν προαιρέσει, (...) τὰ παιδία οὐκ ἔχει ἀκολασίαν, ἀλλ' οὐ λέγω αὐτὰ ἀπέχεσθαι ἀκολασίας. τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἄλογον οὐκ ἔχει ἀσέβειαν· καὶ οὐ λέγω αὐτὰ ἀπέχεσθαι ἀσεβείας· τὸ γὰρ ἀπέχεσθαι προαιρετικὸν κίνημά ἐστιν; e Arist., *EN* II 5, 1106 a 2-4: ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἄρεται προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. Anche GenT 1, 25-2, 5.

<sup>249</sup> EcclT 215, 3-7.13-15: πολλάκις ἐλέχθη ἡμῖν, ὡς μεσότητές εἰσιν αἱ ἀρεταί, αἱ τούτων δὲ ὑπερβολαὶ καὶ ἐνλείψεις κακίαι εἰσιν. ἐλέγομεν ὅτι ἡ φρόνησις γέγονεν μέσον τῆς πανουργίας καὶ τῆς ἀφροσύνης. καὶ ὑπερβολὴ μὲν ἐστὶν φρονήσεως ἢ πανουργία. ἐπαινεῖται δὲ ἐν τῇ γραφῇ ἡ πανουργία, παρ' Ἑλλησιν δὲ ψέγεται (...). ἐνλείψεις δὲ τῆς φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης ἐστίν. καὶ περὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν πολλάκις ἡμῖν τοῦτο τεθεώρηται. λέγομεν οὖν τὴν δεισιδαιμονίαν ὑπερβάλλειν τὴν εὐσέβειαν, ἐνδεὲς δὲ αὐτῆς τὸν ἀσεβήν. Altri casi in cui Didimo si riferisce a questa dottrina sono, per esempio, PsT 233, 8: "Le virtù sono dette 'diritte' per il fatto di essere delle medietà"; EcclT 151, 8-9: "La temerarietà si dice spesso che sia l'eccesso di ardimento" (cf. Arist., *EN* II 8, 1109 a 2); ZaT V 16: "Ogni virtù sta nel mezzo tra due mali, un eccesso e un difetto: l'ardimento e la temperanza sono, l'una, intermedia tra la temerarietà e la viltà, l'altra tra la sfermatezza e la stoltezza, come a sua volta la pietà ha come proprio eccesso la superstizione e come difetto l'empietà". GenT 234, 18-25 interpreta la promessa fatta da Dio ad Abramo di concedergli la terra che sta tra un fiume e l'altro fiume come immagine della virtù, posta come terra solida tra due estremi viziosi; HiT 367, 4-9: "dice che colui che da Dio viene portato per mano secondo virtù non eccede il dovuto, per il fatto che la virtù è misurata".

<sup>250</sup> HiT 42, 8-15: τριῶν ὄντων τῶν καλουμένων ἀγαθῶν, τῶν τε ἐκτός, ἃ διαίρεται εἷς τε χορήματα καὶ κτήματα καὶ ὑγίαν καὶ ἄλλα τὰ περὶ σῶμα, καὶ ἐτέρων τῶν ἀρετῶν, μόνα τὰ ἀδιάφορα ἀγαθὰ ἡγούμενος νομίζει καὶ τὸν Ἰὼβ ταύτης εἶναι τῆς διανοίας (...).

<sup>251</sup> Cf. *SF*, III, 96; 117.

membri, di fatto la espone in forma bipartita. La serie è presentata in modo più ordinato in questo passo del *Commento all'Ecclesiaste*:

(...) perché infatti i beni [i.e. i beni esterni] sono indifferenti – gli uni riguardano l'anima, gli altri il corpo, gli altri le cose esterne. I beni riguardanti l'anima non suscitano tanto piacere quanto fatica e sudore in vista di ciò che è moralmente bello.<sup>252</sup> I beni riguardanti il corpo e le cose esterne sono invece ripieni e produttori di piacere. Se, dunque, qualcuno possiede i beni che suscitano molto piacere, possiede 'abbondanza di bene', quello che viene ritenuto un bene, perché anche le cose per le quali ci si compiace appaiono beni, benché non siano davvero e in modo proprio dei beni.<sup>253</sup>

Didimo sta commentando il verso Qo 5, 10 ("nell'abbondanza di bene si sono moltiplicati coloro che lo divorano") e spiega come mai qui l'Ecclesiaste usi il termine 'bene' (ἀγαθοσύνη) per indicare le ricchezze materiali: anche se i beni esterni non sono veramente tali, comunemente, siccome essi sono associati al piacere, sono percepiti come dei beni.<sup>254</sup>

Anche se non polemizza apertamente contro Aristotele, che – pur riconoscendo il primato della virtù – riteneva anche gli altri tipi di bene necessari per la piena felicità,<sup>255</sup> Didimo opta per l'autonomia della virtù. Commentando, per esempio, Qo 11, 9 ("ti sia benefico il tuo cuore nei giorni della tua giovinezza"), osserva che la fonte dell'allegrezza dev'essere interna e non esterna all'uomo, quindi non lo sono i beni esterni, né del corpo, ma soltanto la virtù dell'anima:

"Ti sia benefico il tuo cuore", non le cose esterne. Abbiamo spesso detto, a proposito della differenza tra [i tipi] di felicità e beatitudine, che alcuni considerano felicità quella che si realizza pienamente a partire dai tre generi di beni. La ricchezza, però, non è benefica, non produce davvero il bene, né lo offre la salute al corpo e nemmeno l'aver dignità e gloria. Avere, invece, la virtù dell'anima rallegra. Questo, dunque, significa "ti sia benefico il tuo cuore"; non le cose esterne, non quelle che riguardano il corpo: non ti inorgogliare per queste cose, né correre loro dietro.<sup>256</sup>

<sup>252</sup> Per Didimo, come per Aristotele, la virtù rende l'uomo buono; cf. Arist., *EN* II 5, 1106 a 14-24: Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἔξις, ἀλλὰ καὶ ποῖα τις. βῆτέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὐ ἂν ἦ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν (...) καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἔξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. Poiché, però, l'uomo inclina al male, l'acquisizione della virtù è graduale e faticosa: GenT 104, 5: Καὶ γὰρ ἐπιμελῶς τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰ κακὰ ἐκκειμένης, δυσθήρατος ἡ ἀρετὴ καὶ κόπῳ λαμβανομένη; ZaT I 266, cit. a nota 269.

<sup>253</sup> EccLT 150, 2-9: ἐπεὶ γὰρ ἀδιὰφορά ἐστιν τὰ ἀγαθὰ [i.e. i beni esterni] – τὰ μὲν περὶ ψυχῆν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ περὶ τὰ ἐκτός. τὰ περὶ ψυχῆν οὐ τοσοῦτον ἡδονὴν ἐγείρει, ὅσον πόνον καὶ ἰδρωτὰ πρὸς τὰ καλὰ. τὰ γὰρ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός ἡδονῆς εἰσὶν πεπληρωμένα καὶ ποιητικά. ἂν τις οὖν ἔχη τὰ ἐγείροντα πολλὴν ἡδονήν, "πλήθος ἀγαθοσύνης" ἔχει [Qo 5, 10], νομιζομένην ἀγαθοσύνην, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐφ' οἷς ἡδεται, δοκεῖ ἀγαθὰ εἶναι, οὐκ ὄντα ἀληθῶς καὶ κυρίως ἀγαθὰ.

<sup>254</sup> La vita dedicata alla ricerca del piacere è, in effetti, indicata anche da Aristotele come uno dei tre generi fondamentali di vita, quello appropriato alle persone più rozze e volgari: *EN* I 3, 1095 b 14-17.

<sup>255</sup> Cf. Arist., *Polit.* VII 1, 1323 a 24-27: οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτός καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρῆ.

<sup>256</sup> EccLT 335, 20-26: "ἡ καρδία σου ἀγαθυνάτω σε", μὴ τὰ ἔξω. πολλάκις ἐλέχθη ἡμῖν περὶ διαφορᾶς εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος ὅτι τίθενται τινες εὐδαιμονίαν τὴν συμπληρουμένην ἐκ τῶν τριῶν γενῶν τῶν ἀγαθῶν. οὐκ "ἀγαθύνει" δὲ ὁ πλοῦτος, ἀγαθὸν ἀληθῶς οὐ ποιεῖ, οὐδὲ τὸ ὑγιαίνειν τῷ σώματι οὐδὲ τὸ ἀζίωμα καὶ δοξάριον ἔχειν. ἔχειν δὲ ψυχῆς ἀρετὴν "εὐφραίνει". τοῦτο οὖν ἐστιν "ἡ καρδία σου ἀγαθυνάτω σε", μὴ τὰ ἐκτός, μὴ τὰ περὶ σῶμα. μὴ ἐπὶ τούτοις μέγα φρόνει καὶ ταῦτα θηρᾶν σπεῦδε.

La ragione del valore esclusivo accordato alla virtù sta nel fatto ch'essa soltanto costituisce un bene permanente.<sup>257</sup>

Didimo si allineava, dunque, agli autori contemporanei di tradizione platonica nel contestare ad Aristotele le dottrine erronee concernenti la provvidenza,<sup>258</sup> il valore accordato ai beni corporali ed esterni, forse anche gli rimproverava di non credere all'immortalità dell'anima.<sup>259</sup> Ne accoglieva, però, e ne utilizzava con frequenza la distinzione tra i due livelli delle virtù etiche e dianoetiche.

L'esempio perfetto di un uomo che, attraverso la pratica delle virtù, ha conseguito la saggezza e ha realizzato la vita filosofica è, per Didimo, Giobbe, che Dio, rivolgendosi al diavolo, lodava come "giusto, veritiero, irreprensibile, pio, alieno da ogni azione malvagia" (Gb 1, 8). Commentando queste parole, Didimo spiega:

Queste parole lo indicano come uomo perfettissimo, che non solo si astiene dal male, ma è giunto al vertice della virtù. Infatti si possiede la virtù in senso proprio, quando ci si astiene con deliberazione dalle disposizioni opposte.<sup>260</sup>

In questa descrizione della perfezione morale di Giobbe troviamo gli elementi tipici della dottrina aristotelica della virtù, intesa come una disposizione posta tra due estremi opposti e viziosi in modo tale da realizzare un massimo di bene mediante un atto di deliberazione.<sup>261</sup>

Nelle righe successive, Didimo precisa che l'astensione dal male da parte di Giobbe non va intesa in senso negativo, come nel caso dei bambini piccoli, che sono incapaci di compiere male o bene, perché mancano ancora di giudizio, ma va intesa come perfetta realizzazione della virtù.<sup>262</sup> E aggiunge che, se di Giobbe si loda in primo luogo la fermezza (*ἀνδρεία*), ciò vuol dire ch'essa era in lui la virtù predominante, ma non affatto l'unica, dato che il possesso pieno di una virtù implica il possesso di tutte le altre.<sup>263</sup> Dal momento che i vizi, come insegna Aristotele, si oppongono tra loro come eccessi e difetti, essi non possono trovarsi tutti insieme in un singolo, mentre la somma delle virtù può essere realizzata da un solo uomo.<sup>264</sup>

<sup>257</sup> Cf. PsT 248, 6-9: ἐὰν ἴδῃς τινὰ ἔχοντα τὰ σωματικὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐκτός, μὴ παραζήλου τοῦ μιμεῖσθαι ἐκεῖνον, εἰδὼς ὅτι οὐκ εἰσιν παράμωνα· ὁ γὰρ ἀποβαλὼν σῶμα οὐκ ἔχει τὰ σώματος ἀγαθὰ – ὑγίεια δὲ καὶ ἰσχυρὸς σώματος ἀγαθὰ εἰσιν –, ὁ ἔξω τοῦ βίου τούτου γενόμενος τὰ ἐκτός ἀγαθὰ οὐκ ἔχει ἔτι, πλοῦτον, ἀξίωμα, ἀρχὴν, δοξάριον. μόνον τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ παράμωνα ἔστιν. Altri passi nei quali il tema dei generi di beni è accennato sono: EcclT 34, 27; 82, 27-83, 3; 118, 15; 197, 13-17; HiT 211, 16-21; ZaT I 78.

<sup>258</sup> Cf. § 2.1.

<sup>259</sup> GenT 102, 4-8: "Aggiungendo l'espressione 'sei terra e tornerai alla terra' (Gen 3, 5), mostra qual è il proprio della sostanza corporea: non è l'anima, infatti, ad avere dalla terra il proprio principio, in modo tale da disperdersi in essa, secondo quanto dicono quelli che la presentano come mortale"; Didimo si riferisce qui a gnostici, epicurei o peripatetici?

<sup>260</sup> HiT 5, 1-7: ἄπερ τελειότατον αὐτὸν ἀποδείκνυσιν, οὐ μόνον κακίας ἀπεχόμενον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἄκρον ἀρετῆς φθάσαντα. τότε γὰρ κυρίως τις ἀρετὴν ἔχει, ὅταν τῶν ἐναντίων διαθέσεων προαιρέσει ἀπέχηται.

<sup>261</sup> Cf. ZaT II 347: "Israele è chiamato 'parte ed eredità' di Dio per nessun altro motivo, se non per le virtù che gli appartengono, le quali vengono praticate e contemplate con un atto di deliberazione e volontà".

<sup>262</sup> Cf. anche HiT p. 9, 10-20; EcclT 338, 25-339, 4.

<sup>263</sup> HiT 5, 16-23. La dottrina stoica della reciproca implicazione delle virtù è molto spesso richiamata da Didimo; cf. HiT 148, 32-149, 4: "(...) dal momento che la virtù opera la pace, per il fatto che esse [le virtù] seguono l'una all'altra; infatti, nell'uomo buono non vi è nulla di disarmonico"; GenT 26, 14-21: "È impossibile che coloro che si trovano nel vizio siano mai concordi tra loro: esso è infatti fonte di confusione ed estraneo all'unificazione. Invece, la virtù produce unità, in quanto ha in sé una consequenzialità. E infatti il temperante è anche forte, saggio e giusto e chi ha una sola virtù possiede anche le altre, come anche accade per le beatitudini del Vangelo. Chi infatti possiede ciò che realizza una sola delle beatitudini, possiede anche ciò che realizza le altre"; PsT 10, 28-11, 10; 186, 21-25; EcclT 151, 4-5; ZaT II 30.

<sup>264</sup> GenT 169, 22-170, 4: "(...) tra molte persone è infatti possibile trovare tutti i peccati (...); ma trovare in un solo

Giobbe, dunque, è il saggio che ha pienamente realizzato le virtù etiche e quelle dianoetiche ed è perciò in grado di affrontare la sfida del diavolo, per mostrare la propria forza:

Il diavolo tentava colui che è stato in questo modo reso saldo da ogni lato dalla virtù pratica e da quella dianoetica – a causa di quest'ultima, infatti, egli è stato detto "veritiero", così da essere anche irreprensibile (...).<sup>265</sup>

Didimo sapeva, evidentemente, quali sono secondo Aristotele le virtù etiche (ἐλευθεριότης, σωφροσύνη) e quelle dianoetiche (σοφία, σύνεσις, φρόνησις), ma riformulava questa classificazione, per armonizzarla con i testi biblici che commentava. Nel testo che segue, per esempio, Didimo spiega il senso spirituale dell'espressione di Qo 3, 3 "c'è un tempo per abbattere e uno per edificare":

La virtù si divide in due: quella pratica e quella dianoetica. Virtù dianoetica è la sapienza, mediante la quale coltiviamo nel pensiero quello che si deve, cioè le dottrine della religione. La virtù pratica è tale da praticare l'osservanza dei comandamenti: infatti, colui che osserva i comandamenti possiede la virtù pratica, possiede la virtù mediante le opere. E poiché a "colui che desidera la sapienza" essa viene offerta quando egli osserva i comandamenti [Sir 1, 26], colui che osserva i comandamenti ha l'occasione per edificare la propria casa secondo sapienza, cioè secondo la virtù dianoetica, cioè la vita teoretica.<sup>266</sup>

Pur accennando in più luoghi alla molteplicità delle virtù particolari,<sup>267</sup> Didimo tende a ridurle, in base al principio della coimplicazione, a due virtù fondamentali, quella dianoetica e quella etica; esse, a loro volta, dal suo punto di vista, non sono tanto due virtù distinte, quanto due livelli successivi nella pratica della virtù e nel progresso spirituale, coincidenti con la vita pratica e con quella teoretica. Nel passo citato, la σοφία viene a coincidere con la φρόνησις e consiste nel coltivare nel pensiero la verità religiosa (τὰ εὐσεβῆ δόγματα), mentre la virtù pratica consiste nell'osservanza dei comandamenti, che è, per chi desidera la sapienza, la premessa per accedere alla vita teoretica.

Giustizia e verità sono le due virtù che riassumono, perciò, secondo Didimo, tutte le altre nel loro aspetto pratico e in quello noetico.<sup>268</sup> E, se la giustizia coincide con la pratica dei comandamenti, la conoscenza della verità equivale all'accoglimento della tradizione di fede, può quindi essere indicata anche come εὐσέβεια e πίστις:

---

uomo tutti questi vizi contrari, che sono eccessi e difetti, è impossibile. È possibile che in un solo uomo vi siano tutte le virtù, giacché sono l'una la conseguenza dell'altra, ma i vizi non è possibile, per le ragioni appena dette"; PsT 89, 22-27; 197, 16-19; ZaT V 17.

<sup>265</sup> HiT 5, 35-6, 4: τὸν οὕτως οὖν ἡσφαλισμένον πάντοθεν πρακτικῆ τε καὶ διανοητικῆ ἀρετῆ – διὰ γὰρ ταύτην ἀληθινὸς εἶρηται ὡς καὶ ἀμεμπτον εἶναι – ἐπειρᾶτο διάβολος (...).

<sup>266</sup> EcclT 70, 23-29: διχῶς τέμνεται ἡ ἀρετὴ εἰς τε πρακτικὴν καὶ διανοητικὴν. διανοητικὴ δὲ ἐστὶν ἡ σοφία, καθ' ἣν φρονούμεν τὰ φρονητέα, τὰ εὐσεβῆ δόγματα. ἡ πρακτικὴ δὲ τοιαύτη ἐστὶν ὥστε τήρησιν ἐντολῶν ἀσκήσαι· ὁ γὰρ τηρῶν τὰς ἐντολὰς πρακτικὴν ἔχει ἀρετὴν, δι' ἔργων ἔχει τὴν ἀρετὴν. καὶ ἐπεὶ ὁ "ἐπιθυμήσας σοφίαν" τότε ἔχει αὐτὴν χορηγούμενην, ὅτε διατηρεῖ τὰς ἐντολὰς [Sir 1, 26], ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς καιρὸν ἔχει τοῦ οἰκοδομηθῆναι κατὰ σοφίαν, κατὰ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν, κατὰ τὸν θεωρητικὸν βίον.

<sup>267</sup> Esse sono come le vesti variopinte della sposa cantata in Sal 44, 10: ZaT III 304; V 137; oppure come rami frondosi: ZaT V 169.

<sup>268</sup> PsT 311, 5-7: "Salvezze di Giacobbe' possono essere le virtù particolari, oppure le due virtù, quella pratica e quella dianoetica, la contemplazione della verità e la virtù che compie le opere degne di lode".

E considera se la verità non indica la conoscenza mistica e superiore delle dottrine della religione, mentre la virtù etica e pratica è chiamata giustizia, secondo quanto è stato detto a coloro che hanno desiderio della salvezza: “apprendete a fare la giustizia voi che abitate sulla terra”.<sup>269</sup>

Sviluppando un altro tema collegato alla riflessione aristotelica sulla virtù, Didimo legava strettamente, come abbiamo già visto, le due virtù fondamentali a due generi di vita, pratica e contemplativa. La vita pratica costituisce la premessa necessaria della vita contemplativa, nella quale si realizza la pienezza della vita dell’anima razionale.<sup>270</sup> Il tema del progresso spirituale, nelle due tappe fondamentali appena accennate, è molto frequente negli scritti di Didimo ed è tra quelli centrali nella sua spiritualità e nella sua antropologia. Spesso lo sviluppava proponendo l’esegesi spirituale di alcune immagini: quella del corpo umano, della tenda e della città, del canto e del salmo.

Così, per esempio, Didimo insegnava che l’anima umana conosce un progresso attraverso varie età, corrispondenti ai diversi livelli di virtù, allo stesso modo in cui anche il corpo cresce e si modifica dall’infanzia alla maturità.<sup>271</sup> Non è detto che tutti facciano questo percorso nello stesso tempo e nello stesso modo, ma dal concorso delle diverse forme di virtù esercitate dai singoli si costruisce la casa di Dio, la chiesa.<sup>272</sup> L’immagine della casa ricorre anche in altri luoghi, in parallelo con quella della tenda per esprimere il punto di arrivo del progresso spirituale: mentre la tenda, abitazione di chi è in cammino, indica il progresso che si compie attraverso la pratica delle virtù etiche e dianoetiche, la casa o la città, fisse in un luogo, indicano la stabilità della perfezione.<sup>273</sup> Un’ultima immagine interessante mette in rapporto le due forme musicali del canto e del salmo: mentre il primo avviene senza accompagnamento strumentale e corrisponde alla vita teoretica, l’altro si fa con l’uso di strumenti, cioè del corpo, e corrisponde all’esercizio della virtù pratica.<sup>274</sup>

Quelli che ho accennato mi sembrano i più importanti e i più ricorrenti tra i temi dell’etica di Didimo che possono esser fatti risalire ad Aristotele. Vi sono vari altri luoghi nei quali si può ritrovare nelle parole del maestro alessandrino l’eco della dottrina aristotelica. Per esempio, quando definisce la magnanimità “l’abito grazie al quale è possibile sopportare cose spiacevoli e piacevoli, onore e disonore, vittoria e sconfitta”.<sup>275</sup> Oppure quando distingue tra giustizia correttiva e distributiva: la

<sup>269</sup> ZaT II 302: Καὶ σκόπει εἰ ἡ ἀλήθεια τὴν μυστικὴν καὶ ἀνηγγεμένην θεωρίαν τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων δηλοῦ, τῆς ἠθικῆς καὶ πρακτικῆς ἀρετῆς δικαιοσύνης καλουμένης, κατὰ τὸ λεχθὲν περὶ αὐτῆς τοῖς σωτηρίας πόθον ἔχουσιν. “Δικαιοσύνην μάθετε ποιεῖν, οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς”. Cf. anche EcclT 93, 6. 18-19: “Dico che la virtù pratica è spesso giustizia (...) poiché la virtù è duplice: pratica e dianoetica, e propriamente è empio colui che ha rigettato la virtù dianoetica”; ZaT I 266: “La vigna, che produce il frutto di scienza e conoscenza che dona l’allegrezza, e il fico, che produce il frutto pratico, albero austero e aspro a causa delle fatiche e del sudore che occorre spendere per acquisire la virtù”; I 409: “Si possono avere opinioni false sia riguardo alla virtù pratica, sia riguardo a quella dianoetica, che non è altro che la conoscenza della verità; gli eretici, infatti, agiscono empicamente nei confronti di entrambe le forme della virtù”.

<sup>270</sup> I tre generi di vita – dedita al piacere, alla virtù civile, alla vita teoretica – sono elencati da Aristotele in EN I 5, 1095 b 14-19; il primato della vita secondo intelletto, seguita da quella consistente nell’esercizio delle virtù umane, cioè delle virtù etiche, è enunciato in EN X 8, 1178 a 5-14.

<sup>271</sup> PsT 57, 5-10.

<sup>272</sup> ZaT I 229: “Quella che viene qui chiamata in questo modo ‘casa di Dio’ in un altro senso è il corpo di Cristo, che è costituito e reso saldo da molteplici membra: i suoi occhi sono coloro che hanno scelto la vita contemplativa, come a loro volta sono le sue mani i pratici, coloro che compiono le opere della virtù, mentre sono chiamati orecchie di questo corpo gli ascoltatori intelligenti, ciascuno dei quali dirà: ‘l’istruzione del Signore mi apre le orecchie’”.

<sup>273</sup> PsT 96, 16-20.

<sup>274</sup> PsT 105, 21-106, 3; 129, 21-130, 6; 307, 4-5. 10-12.

<sup>275</sup> EcclT 82, 12-14: μία γοῦν τῶν ἀρετῶν ἡ λεγομένη μεγαλοψυχία ἕξις ἐστίν, καθ’ ἣν δυνατόν ἐστὶν καὶ ἀηδῆ καὶ ἡδέα ὁμοίως φέρειν καὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν καὶ νίκην καὶ ἧτταν. Cf. Arist., EN II 7, 1107 b 21-22: περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν μεσότης μὲν μεγαλοψυχία; IV 3, 1124 a 13-17: ὁ μεγαλόψυχος περὶ τιμᾶς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον

prima che infligge una pena identica al danno e l'altra che si attiene alla proporzione.<sup>276</sup> Ad Aristotele risale anche la distinzione di tre generi di amicizia:

Sono tre, infatti, le forme di amicizia. C'è un'amicizia per se stessa, quando la si persegue per null'altro se non per la bellezza o la virtù. Se invece essa esiste per un fine, [allora si tratta della] ricchezza. Ma venendo a mancare quelle cose, sarà finita anche l'amicizia. Questa amicizia è chiamata la seconda forma. Essa si stringe in vista dell'utile. E c'è una terza forma di amicizia, il piacevole.<sup>277</sup>

Malgrado sia possibile riconoscere l'origine aristotelica dei temi etici qui presentati, l'assenza, da una parte, di rinvii espliciti o di citazioni precise e, dall'altra, la diffusione di queste dottrine rendono possibile supporre che Didimo le abbia conosciute per via indiretta (un indizio in questo senso potrebbe essere dato dall'integrazione dell'etica di Aristotele in un quadro che include anche molti elementi di dottrina platonica e stoica). Anche i due rinvii a passi dell'*Etica a Nicomaco* studiati sopra nel § 3.4. non impongono di pensare a una conoscenza diretta del testo di Aristotele e mi sembrano compatibili con uno studio scolastico sufficientemente preciso della sua dottrina. Fatte tutte queste riserve, mi pare, però, che l'ipotesi di una conoscenza diretta da parte di Didimo del testo dell'*Etica a Nicomaco* sia plausibile.

#### 4.3. Riferimenti ad altre dottrine aristoteliche

Accanto a dottrine provenienti dal campo della logica e dell'etica, si possono trovare negli scritti di Didimo vari altri temi riconducibili alla filosofia di Aristotele; i due più rilevanti mi pare siano quello dei diversi tipi di cambiamento e la dottrina dell'atto e della potenza.

Proprio all'inizio e alla fine della parte a noi conservata delle lezioni sui salmi, che abbraccia la spiegazione dei salmi da 20 a 44, Didimo propone in termini molto simili tra loro uno schema dei diversi tipi di cambiamento che risale alla *Fisica* di Aristotele. All'inizio della spiegazione del salmo 20, interpretato come espressione della doppia regalità umana e divina del Cristo, Didimo fa un lungo preambolo, nel quale spiega che, essendo Dio immutabile e inalterabile, ciò che dice la Scrittura attribuendogli tratti umani e creaturali deve essere interpretato in modo conveniente alla sua natura. Ed è a questo proposito che riepiloga i diversi tipi di cambiamento:

Sia a partire dalla Scrittura, sia a partire dalle nozioni comuni, abbiamo una comprensione a proposito del fatto che Dio è immutabile, inalterabile: colui, infatti, che non soggiace affatto alle qualità non

---

καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἔξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὐτ' εὐτυχῶν περιχαρῆς ἔσται οὐτ' ἀτυχῶν περίλυπος. οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν. Cf. anche la definizione in *SVF*, III, 270.

<sup>276</sup> PsT 59, 10-18. Cf. Arist., *EN* V 7, 1131 b 25-30.

<sup>277</sup> PsT 266, 15-19: τρία γὰρ εἶδη φιλίας ἐστίν. ἔστιν φιλία ἢ κατ'αὐτό, ὅταν μηδενὸς ἄλλου μεταδιώκηται ἢ καλλονῆς ἢ ἀρετῆς. ἐὰν δὲ διὰ τι ᾖ, τὸ πλοῦτος. ἐκείνων ἀπόντων πεπαύσεται καὶ ἡ φιλία. λέγεται δὲ αὕτη ἡ φιλία δεύτερον εἶδος οὔσα. τοῦ χρησίμου ἕνεκα γίνεται. καὶ τρίτον εἶδος φιλίας, τὸ ἡδύ. La stessa classificazione si trova anche in HiT 174, 30-175, 13; cf. Arist., *EN* VIII 3, 1156 a 10-22: οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρησίμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ'αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ'ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ'ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι'ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιούσιν εἶνασ εἶνασ ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ'ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. (...). κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταὶ εἰσιν· οὐ γὰρ ἢ ἔστιν ὅσπερ ἐστίν ὁ φιλούμενος, ταύτη φιλεῖται, ἀλλ'ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ'ἡδονήν. εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦται εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων· ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ᾖσι, παύονται φιλοῦντες (...); VIII 3, 1156 b 7-12: Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ'ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλους ἢ ἀγαθοί. ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ'αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι· δι'αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν, ἢ δ'ἀρετὴ μόνιμον. Cf. anche Clem. Alex., *Strom.*, II 19, 101, 3.



muta, non si altera; null'altro è, infatti, l'alterazione, se non un cambiamento nella qualità. Non ogni cambiamento è un'alterazione, bensì solo quello secondo qualità. Vi sono anche altri cambiamenti, dato che ci sono anche altri movimenti. [1] Ciò che diviene cambia, ma questo movimento non è un'alterazione. [2] Ciò che si accresce cambia, ma questa non è un'alterazione: un tale movimento, infatti, è aggiunta e accrescimento nella quantità. [3] Quando, però, qualcuno diviene da cattivo buono o da buono cattivo, ha subito un'alterazione nella qualità, così come quando da malato passa alla salute e *vice versa*.<sup>278</sup>

In termini simili si esprime all'inizio della spiegazione del salmo 44:

L'alterazione è un movimento e un cambiamento nella qualità. Non ogni movimento e ogni cambiamento sono alterazioni. [1] Si può, infatti, cambiare quanto al divenire. Dico, per esempio, che l'uovo diventa un uccello e che il seme del grano diventa spiga. Questo movimento e questo cambiamento sono relativi al divenire. [1a] C'è anche un altro cambiamento, che avviene in relazione alla corruzione: quando il corpo dell'uomo si corrompe e si dissolve in umori, vermi e cose simili, non si dice che si è alterato, ma che si è corrotto. [2] E c'è anche un altro movimento e un cambiamento rispetto all'accrescimento, quando avvenga un aumento della quantità, che diventa più grande: quando, infatti, da più piccolo mi estendo a una dimensione maggiore, si dice che mi sono accresciuto, mentre si dice che sono diminuito quando la quantità si riduce e diventa minore. [3] L'alterazione, dunque, è un movimento rispetto alla qualità, per esempio dalla malattia alla salute e dalla salute alla malattia, dall'ignoranza alla conoscenza e *vice versa*, dall'incredulità alla fede.<sup>279</sup>

La ripetizione del medesimo schema mostra che si tratta di una successione ben presente alla memoria di Didimo. Esso ricompare in una forma semplificata anche all'inizio del *Commento a Giobbe*, dove Didimo contrappone i cambiamenti fisici, legati all'accrescimento o alla corruzione del corpo, ai cambiamenti eticamente rilevanti, che avvengono sulla base di una deliberazione e producono il passaggio dalla virtù al vizio e *vice versa*.<sup>280</sup> Non si trova, invece, alcuna considerazione sul tema del cambiamento nei frammenti sui salmi 20 e 44 provenienti dal *Commento ai Salmi* pubblicato e, in effetti, come altre volte è stato notato, la digressione sui diversi tipi di cambiamento non è affatto richiesta dalla spiegazione del testo salmico. Essa sembra derivare dallo scrupolo didattico, che induce

<sup>278</sup> PsT 1, 1-8: Ἐχομεν περὶ θεοῦ διάληψιν καὶ ἀπὸ τῆς γραφῆς καὶ τῆς κοινῆς ἐννοίας ὅτι ἄτρεπτός ἐστιν, ὅτι ἀναλλοιώτως ἐστίν· ὁ γὰρ ὅλος μὴ ὑποκείμενος ποιότητι οὐ τρέπεται, οὐκ ἀλλοιοῦται· οὐδὲν γὰρ ἑτερόν ἐστιν ἀλλοίωσις ἢ κατὰ ποιὸν μεταβολή· οὐ πᾶσα μεταβολὴ ἀλλοίωσις ἐστίν, ἀλλ' ἢ κατὰ ποιότητα· εἰσὶν γὰρ καὶ ἄλλαι μεταβολαί, ἐπεὶ καὶ κινήσεις εἰσὶν ἄλλαι. [1] τὸ γινόμενον μεταβάλλει, ἀλλ' οὐκ ἐστίν ἀλλοίωσις ἢ κίνησις αὕτη. [2] τὸ αὐξόμενον μεταβάλλει, ἀλλ' οὐκ ἐστίν ἀλλοίωσις αὕτη· προσθήκη γὰρ καὶ αὐξήσις ποσοῦ ἐστίν ἢ τοιαύτη κίνησις. [3] ὅταν δὲ ἐκ φαύλου σπουδαῖος ἢ ἐκ σπουδαίου φαῦλος γένηται τις, ἡλλοίωται κατὰ τὴν ποιότητα, ὡς αὖ ὅτε ἐκ νοσοῦντος εἰς ὑγίαν ἔλθῃ καὶ ἔνπαλιν.

<sup>279</sup> PsT 326, 7-14: ἢ ἀλλοίωσις κίνησις καὶ μεταβολὴ τίς ἐστίν κατὰ ποιότητα· οὐ πᾶσα κίνησις καὶ μεταβολὴ ἀλλοίωσις ἐστίν· ἐστίν γὰρ κατὰ γένεσιν μεταβληθῆναι· λέγω γοῦν τὸ ὄν γίνεσθαι ὄρνεον καὶ τὸν κόκκον τοῦ σίτου στάχυν· αὕτη ἢ κίνησις καὶ ἢ μεταβολὴ κατὰ γένεσιν ἐστίν· ἐστίν δὲ ἄλλη κατὰ φθορὰν γινομένη· ὅταν φθαρῇ τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα καὶ ἀναλυθῇ εἰς ἰχθῶρα καὶ σκώληκας καὶ τὰ παραπλήσια, οὐ λέγεται ἡλλοιωθῆναι, ἀλλ' ἐφθάρθαι· καὶ ἐστίν καὶ ἄλλη κίνησις καὶ μεταβολὴ κατὰ αὐξήσιν, ὅταν προσθήκη τοῦ προλαβόντος ποσοῦ γίνηται· ὅταν γὰρ ἐξ ἐλάττωνος εἰς μεῖζον μέγεθος ἐπειχθῶ, λέγομαι ηὔξησθαι, μειωθῆναι δὲ ὅταν συνσταλῇ τὸ ποσὸν καὶ ἐλάττω γένηται· ἢ ἀλλοίωσις οὖν κίνησις ἐστίν κατὰ ποιότητα, ὅταν ἐκ νόσου εἰς ὑγίαν καὶ ἐξ ὑγείας εἰς νόσον, ἐξ ἀγνοίας εἰς ἐπιστήμην καὶ ἔνπαλιν, ἐξ ἀπιστίας εἰς πίστιν.

<sup>280</sup> HiT 1, 25-2, 5.

il maestro a riepilogare nozioni studiate in altri contesti, quando gli si presenti l'occasione per farlo.<sup>281</sup>

Didimo distingue nel primo passo il cambiamento rispetto al divenire (κατὰ γένεσιν), all'accrescimento (κατὰ αὐξησιν) e alla qualità (κατὰ ποιότητα); nel secondo introduce anche il cambiamento inteso come corruzione di un corpo (κατὰ φθοράν). L'ordine di successione e la terminologia di questo elenco sono i medesimi che si trovano all'inizio del terzo libro della *Fisica* di Aristotele, dove il filosofo, esaminando il movimento e il cambiamento, ne distingue quattro tipi:<sup>282</sup>

κατ'οὐσίαν / γένεσις καὶ φθορά  
κατὰ ποσόν / αὐξησις καὶ φθίσις  
κατὰ ποιόν / ἀλλοίωσις  
κατὰ τόπον / φορά

Didimo ha ommesso, però, di menzionare il movimento nello spazio e sembra pensare la φθορά come un tipo di cambiamento a parte o, piuttosto, come un caso particolare del movimento κατὰ γένεσιν.

Didimo accenna varie volte nei propri scritti anche a un'altra dottrina centrale di Aristotele, quella dell'atto e della potenza. Per esempio, nel *Commento alla Genesi*, spiegando i versi relativi alla creazione dell'uomo (Gen 1, 26-28), fa questo esempio:

L'uomo è dotato di ragione; e questa capacità essenziale appartiene anche al bambino, ma non gli appartiene la razionalità: anche il bambino ha, dunque, questa potenza. Pertanto, una volta che sia giunta a maturità la sua ragione, egli manifesta anche queste caratteristiche, qualora si volga all'istruzione.<sup>283</sup>

La condizione imperfetta del bambino, ancora privo di una vera razionalità e quindi incapace di responsabilità morale, è spesso menzionata da Didimo. In questo passo è interessante il cenno alla necessità dell'educazione perché la natura razionale dell'uomo si manifesti. Credo lo si possa mettere in relazione con quanto scrive Aristotele a proposito delle virtù: esse non sono un patrimonio naturale nell'uomo, ma – pur avendo l'uomo una naturale capacità di acquisirle – richiedono per essere realizzate un apprendimento e un esercizio.<sup>284</sup>

Sempre nel *Commento alla Genesi*, Didimo spiega il senso dei versi in cui si descrive Abramo che fissa la propria tenda avendo Betel a occidente (Gen 12, 8). Didimo interpreta alla lettera l'espressione

<sup>281</sup> Bisogna comunque ricordare che, trattandosi di una selezione operata dall'autore della catena, non si può escludere che certi argomenti siano assenti nel testo del commento edito in *PG* 39 perché ommessi dal catenista e non da Didimo.

<sup>282</sup> Arist., *Phys.* III 1, 200 b 33 - 201 a 15: μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ'οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον (...). διηρημένον δὲ καθ'ἑκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχεία τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ'ἀμφοῖν) αὐξησις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαροῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά.

<sup>283</sup> GenT 59, 14-19: Ὁ ἄνθρωπος λογικός ἐστίν· καὶ αὕτη ἡ οὐσιώδης ἐπιτηδειότης ὑπάρχει καὶ τῷ βρέφει, τὸ δὲ λογικὸν οὐ· ἔχει οὖν καὶ τὸ βρέφος ταύτην τὴν δύναμιν· συμπληρωθέντος γοῦν τοῦ λόγου ἐπιδείκνυται ταῦτα, ἐὰν πρὸς παιδευσιν ῥέψῃ.

<sup>284</sup> Arist., *EN* II 1, 1103 a 14-24: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ'ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται (...). οὐτ'ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειοῦμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

“di fronte al mare” (= a occidente), dicendo che il giusto, anche se è stabilito sul terreno solido della virtù (la terra), rimane sempre posto di fronte alla possibilità del peccato (il mare):

Ovunque, infatti, il santo si trovi, anche qualora sia in uno stato di perfezione, ha sempre in agguato la tempesta e la mutabilità della natura creata; tenendone le redini,<sup>285</sup> il perfetto impedisce l'atto della malvagità, pur restando nella potenza di essa, e questa è una condizione beata. Questo è, infatti, proprio di un uomo buono che si trova nella virtù, visto che anche il malvagio si trova nella potenza di essere virtuoso, ma per propria scelta si è volto a questa condizione e non ha custodito se stesso buono come è stato creato.<sup>286</sup>

In questi due casi, il passaggio dall'atto alla potenza permette a Didimo di spiegare come mai, da una parte si dica che l'uomo è un essere razionale e, dall'altra, i bambini non lo siano affatto; oppure di fornire una spiegazione – alternativa alla dottrina gnostica secondo la quale gli uomini hanno nature diverse – della capacità che tutti gli uomini possiedono di passare dal bene al male o dal male al bene, malgrado i contrari non possano sussistere contemporaneamente nel medesimo soggetto.<sup>287</sup>

Ancora, nelle lezioni sui Salmi, commenta il Sal 33, 2 (“sulla mia bocca sempre la sua lode”) spiegando in che senso si debba intendere, qui e in altri passi biblici, l'avverbio ‘sempre’ riferito alla preghiera. Esso non si può realizzare alla lettera, ma indica una condizione permanente, nella quale tutto viene compiuto con rendimento di grazie:

Bisogna quindi intendere così anche l'espressione “siate sempre nella gioia” [1 Ts 5, 16]. Se prendi il termine ‘gioia in atto’, chi dorme non ce l'ha. Ma la possiede in potenza.<sup>288</sup>

Didimo non spiega la dottrina, si limita a farne uso per illustrare determinati fenomeni di esperienza o per risolvere difficoltà esegetiche. Se ne può dedurre che si tratti per lui di un argomento scontato, che non è necessario chiarire né agli uditori delle sue lezioni, né ai lettori dei commenti pubblicati. La cosa interessante è che anche in questo caso Didimo ritiene il ricorso a questa nozione giustificato dal fatto che la Scrittura stessa la impiega. Nel *Commento ai Salmi*, esaminando Sal 20, 2 (“Signore il re gioisce nella tua potenza”), spiega:

Fra di noi è molto usato il termine ‘potenza’. Esso significa molte cose: [a] dico ‘potenza’ per dire la medesima cosa che ‘forza’. Non è in questo senso che dico che il Salvatore è potenza di Dio. [b] Chiamo ‘potenza’ anche la capacità. A qualcuno sembrerà che questo significato non si trovi nella Scrittura. Invece c'è. “Fedele è Dio, che non permetterà che siate tentati al di sopra della vostra capacità, ma insieme alla tentazione darà anche la via d'uscita, perché siate capaci di sopportarla” [1 Cor 10, 13]. [Paolo] si riferisce alla capacità (...) e ancora: “la potenza del peccato è la legge” [1 Cor 15, 56]. La legge

<sup>285</sup> Cf. Plat., *Phaedr.* 246 A 6 - B 4.

<sup>286</sup> GenT 222, 19-25: ‘Οπούποτε γάρ ἂν ἡ ὁ ἅγιος, κἂν ἐν τελειότητι, ἐφεδρεύουσιν ἔχει τὴν ζᾶλην καὶ τῆς γεννητῆς φύσεως τὸ τρεπτόν, ὅπερ ἡνιοχῶν ὁ τέλειος κωλύει τὴν ἐνέργειαν τῆς κακίας ἐν δυνάμει αὐτῆς διαμένων, ὅπερ ἐστὶ μακάριον· ἀγαθοῦ γὰρ ἐστὶ τοῦτο καὶ ἐν ἀρετῇ ὑπάρχοντος, ἐπεὶ καὶ ὁ κακὸς ἐν δυνάμει ἀρετῆς ὑπάρχει, τῇ ἰδίᾳ προθέσει τραπεὶς ἐπὶ τοῦτο καὶ μὴ φυλάξας ἑαυτὸν ὡς γέγονεν ἀγαθός.

<sup>287</sup> Cf. PsT 84, 9-11: “non è conforme a natura che colui che compie ingiustizia faccia la giustizia; non lo dico come se dicessi ‘per natura non è possibile che l'uomo voli’, ma in quanto è giusto, per natura non può volgersi all'ingiustizia; ma quando è peccatore, per natura è non disposto alla virtù”.

<sup>288</sup> PsT 189, 5-6: οὕτω γοῦν ἀκουστέον καὶ τοῦ “πάντοτε χαίρετε” [1 Ts 5, 17]. ἐὰν κατ'ἐνέργειαν λάβῃς χάριν, ὁ κοιμώμενος οὐκ ἔχει ταύτην. δυνάμει αὐτὴν ἔχει.

può anche essere violata. Non ha ciò in atto. E l'apostolo si è servito in modo opportuno e appropriato di questa espressione: "la potenza del peccato è la legge"; egli vuole, infatti, che noi ci troviamo nella potenza e non nell'atto del peccato. (...) la potenza significa perciò anche la capacità. [c] Indica anche l'esercito del re: "i carri del faraone e la sua potenza (Dio) gettò nel mare" [Es 15, 4]. "Il re non si salva grazie a una grande potenza" [Sal 32, 16], cioè grazie a molti soldati e a un grande esercito. Il Salvatore, dunque, è detto potenza di Dio al di fuori di questi significati.<sup>289</sup>

Questo passo è uno dei molti esempi del procedimento esegetico di Didimo che, attraverso l'esame dei diversi significati di un termine e la citazione di esempi tratti dalla Scrittura, chiarisce le difficoltà che possono nascere da un uso equivoco delle parole.<sup>290</sup> Il secondo significato di 'potenza' è quello che intende il termine come capacità di compiere qualcosa. Il primo esempio addotto da Didimo per illustrare questo significato non ha nulla a che vedere con la dottrina dell'atto e della potenza, mentre il secondo propone una lettura – molto forzata – del testo di 1 Cor 15, 56 precisamente allo scopo di ricavarne un'attestazione di questa dottrina all'interno della Scrittura.

Didimo fa dire, infatti, a Paolo che la legge, potendo essere violata, porta in potenza la trasgressione e che in tale stato di potenzialità rispetto alla trasgressione della legge (che – come abbiamo visto sopra nel caso di Abramo – è la condizione dell'uomo giusto) Paolo vuole si trovino i cristiani.

Vi sono altri temi dottrinali, definizioni o singole espressioni per i quali è possibile indicare un'origine aristotelica, ma non sempre si può stabilire se di questa origine Didimo fosse consapevole e se fosse proprio Aristotele la sua fonte. In alcuni casi mi sembra probabile, in altri (come si è già visto nel caso delle sue conoscenze naturalistiche) è più facile immaginare che certe informazioni arrivassero a Didimo attraverso altre fonti.

La distinzione, alla quale Didimo accenna nel *Commento all'Ecclesiaste*, tra ciò che sarà necessariamente e ciò che può prodursi in futuro oppure no è introdotta in termini dai quali si capisce che Didimo la considerava dottrina altrui, ma è formulata in modo molto rapido. Commentando Qo 8, 7 ("perché chi gli annuncerà come sarà il futuro?"), infatti, osserva:

Alcuni hanno considerato la differenza tra "ciò che può essere" in futuro e "ciò che sarà". Si dice che può essere ciò che ha la possibilità di sussistere dal punto di vista sensibile, mentre dicono che saranno le cose che sono conosciute e hanno una consequenzialità afferrabile con il pensiero.<sup>291</sup>

La questione alla quale qui Didimo accenna è discussa da Aristotele nel capitolo finale del *De Generatione et corruptione* (II 11). La complessa serie di argomenti svolta da Aristotele per mostrare

<sup>289</sup> PsT 6, 24-7, 10: παρ' ἡμῖν τέτριπται τὸ τῆς δυνάμεως ὄνομα. πολλὰ σημαίνει· [a] λέγω δύναμιν τὴν ἴσῃν ἰσχύος. οὐχ οὕτω λέγω τὸν σωτήρα θεοῦ δύναμιν εἶναι. [b] λέγω δύναμιν τὴν ἐπιτηδειότητα. δόξει μὲν τις, ὥστε μὴ κεῖσθαι τοῦτο τὸ σημαίνον ἐν τῇ γραφῇ, κέῖται δέ. "πιστὸς ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ σὺν τῷ πειρασμῷ ποιήσει καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν" [1 Cor 10, 13]. τὴν ἐπιτηδειότητα λέγει· (...) καὶ πάλιν. "ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος" [1 Cor 15, 56]. δύναται ὁ νόμος καὶ παραβαθῆναι. οὐ κατ' ἐνέργειαν αὐτὸ ἔχει. καὶ καλῶς γε καὶ καιρῶς ὁ ἀπόστολος κέχρηται τούτῳ τῷ ῥητῷ. "ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος· βούλεται γὰρ ἡμᾶς ἐν δυνάμει τῆς ἁμαρτίας καὶ μὴ ἐν ἐνεργείᾳ εἶναι. (...) σημαίνει δὲ καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα ἡ δύναμις. [c] δηλοῦ δὲ καὶ τὸ στρατόπεδον τοῦ βασιλέως. "ἄρματα Φαραῶν καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔριψεν εἰς θάλασσαν" [Es 15, 4]. "οὐ σώζεται βασιλεὺς διὰ πολλὴν δύναμιν" [Sal 32, 16], διὰ πολλὴν χεῖρα καὶ στρατόπεδα. ὁ σωτὴρ οὖν ἐκτὸς τούτων τῶν σημαίνοντων λέγεται θεοῦ δύναμις· (...).

<sup>290</sup> Cf. *supra* nota 199.

<sup>291</sup> EcclT 239, 14-17: παρετηρήσαντό τινες περὶ διαφορᾶς μέλλοντος καὶ ἐσομένου. μέλλον λέγεται τὸ αἰσθητικῶς δυνάμενον ὑπάρξει, ἔσεσθαι δὲ λέγουσιν τὰ ὡσπερ ἐννοητὰ τινὰ ὄντα καὶ ἐν θεωρίᾳ τὴν ἀκολουθίαν ἔχοντα.

che il moto circolare dei cieli è l'unico processo nel quale, dato un antecedente, seguirà necessariamente un determinato evento conseguente è stata drasticamente semplificata nelle parole di Didimo e ridotta all'opposizione tra ciò che può accadere di fatto e ciò che è conosciuto dal pensiero come qualcosa che consegue (necessariamente) a qualcos'altro. È difficile dedurne se egli conoscesse questo problema effettivamente da Aristotele o da un suo commentatore – e vi accennasse di passaggio a beneficio dei suoi uditori – oppure se le informazioni che possedeva al riguardo dipendessero da qualche sintesi scolastica e fossero tutte lì.

A proposito del giuramento e dei limiti entro i quali è lecito servirsene come strumento di prova, Didimo si riferisce in due occasioni e con parole molto simili alle “leggi dei pagani”. Questo rinvio mostra che egli aveva in mente una fonte, ma non mi è possibile individuarla con sicurezza. Commentando Qo 8, 2 (“non affrettarti al giuramento di Dio”), afferma:

Anche per le leggi profane un tale individuo è odioso. Colui che si affretta a giurare suscita il sospetto di spergiuo, a meno che il giuramento non gli sia imposto da chi comanda in assenza di una testimonianza e sia perciò costretto a giurare su un certo fatto. Perciò [l'Ecclesiaste] ha detto: “non affrettarti”, non presentarti di tua volontà a giurare; non utilizzare la prova indimostrabile. Se è possibile fornire una prova, non affrettarti al giuramento.<sup>292</sup>

Lo stesso precetto ricorre nel commento a Sal 23, 4 (“non ha giurato con inganno contro il suo prossimo”):

Chiamano questo mezzo di prova mediante il giuramento ‘prova indimostrabile’. Anche le leggi profane, quando non sia stato possibile dimostrare né con scritti, né con testimoni – anche in tal caso non [ci] si precipita a giurare, ma i giudici, pur avendo voluto trovare ogni dimostrazione, non avendola trovata, da ultimo ricorrono a questo mezzo.<sup>293</sup>

Il tema del giuramento era delicato per i cristiani a causa della proibizione esplicita formulata in Mt 5, 33-37; infatti, nelle righe immediatamente precedenti a quelle citate, Didimo aveva indicato l'applicazione letterale del divieto evangelico come quella appropriata a chi è perfetto, mentre per chi si trova ancora al livello dell'introduzione alla fede il precetto è mitigato nel divieto di giurare il falso.<sup>294</sup> In entrambi i passi citati Didimo attribuisce anche alle “leggi profane” grande cautela verso il giuramento: esso è un mezzo di prova indimostrabile, perciò non va offerto spontaneamente e con leggerezza, perché ciò induce a sospettare di spergiuo; deve essere richiesto dall'autorità come *ultima ratio*, quando non vi siano altre prove disponibili.

<sup>292</sup> EcclT 234, 14-19: καὶ παρὰ τοῖς ἔξω νόμοις μισητόν ἐστιν τὸ τοιοῦτον. ὑπόνοιαν ἐφιόρκου παρέχει ὁ σπουδάζων ἐπὶ τὸ ὁμόσαι, εἰ μὴ παρὰ τοῦ ἄρχοντος αὐτῷ ὅρκος ἐπιτεθῆ μὴ οὔσης μαρτυρίας τινὸς καὶ ἀναγκασθῆ περὶ τούτου ὁμόσαι. διὰ τοῦτο οὖν εἶπεν· “μὴ σπουδάσης”, μὴ προαίρετος ὄρμα ἐπὶ τὸ ὁμῦναι· μὴ τὴν ἀναπόδεικτον πίστιν μεταχειρίσης. ἐὰν δύνηται πίστις παρασχεθῆναι, μὴ σπουδάσης περὶ ὅρκου.

<sup>293</sup> PsT 69, 9-13: ταύτην τὴν διὰ ὅρκου πίστιν ἀναπόδεικτον λέγουσιν. καὶ οἱ ἔξω νόμοι, ὅτε μὴ οἶόν τε ἦν ἀποδειξαι, μὴ διὰ γραμμάτων, μὴ διὰ μαρτύρων – τότε καὶ οὐχ ἑαυτὸν ἐπιρίπτει εἰς τὸ ὁμόσαι, ἀλλ'οἱ δικάζοντες πᾶσαν ἀπόδειξιν θελήσαντες εὐρεῖν καὶ μὴ εὐρόντες εἰς τελευταίαν ταύτην καταφεύγουσιν.

<sup>294</sup> Cf. PsT 69, 2-8, cit. in parte alla nota 298. Nel commentare Sal 33, 14 (“fai cessare la tua lingua dal male, le tue labbra dal dire inganno”) Didimo osserva che la parola del cristiano deve essere irreprensibile e tale da non suscitare, qualora un non credente gli richieda un giuramento, il dubbio ch'egli possa mentire (PsT 198, 35-199, 3).

Gli editori delle lezioni sull'Ecclésiaste, Kramer, e sui Salmi, Gronewald, hanno segnalato come fonti di Didimo due passi, uno della *Retorica* di Aristotele e uno della pseudo-aristotelica *Retorica ad Alessandro*. L'ultimo capitolo del primo libro della *Retorica* è, in effetti, dedicato al giuramento e agli argomenti che due avversari possono addurre per offrirlo o ricusarlo,<sup>295</sup> ma mi sembra che i due cenni di Didimo siano del tutto estranei alla trattazione fatta da Aristotele. Direttamente o indirettamente, dalla *Retorica ad Alessandro* (un tempo creduta autentica) può invece essere venuta a Didimo la definizione del giuramento come un argomento di prova indimostrabile.<sup>296</sup>

Le considerazioni svolte da Didimo mi sembrano più prossime ad alcuni luoghi di Filone, anche se non ne derivano immediatamente. Nel commentare il comandamento "non assumere invano il nome di Dio" (Es 20, 7), Filone osserva, infatti, che l'essere veritieri senza bisogno di giurare è più degno della creatura razionale, giacché il solo fatto di giurare suscita il sospetto dello spergiuro. Perciò bisogna essere tardi nel prestare giuramento e farlo solo se necessitati.<sup>297</sup>

Quando Didimo distingue un livello introduttivo di spiegazione del testo ed uno esoterico, destinato a chi è progredito, egli usa una distinzione di origine aristotelica, ma essa era molto diffusa e presente anche in autori cristiani ai quali egli ha sicuramente attinto, come Clemente Alessandrino e Origene.<sup>298</sup> Anche la dottrina della conoscenza mediante astrazione era così diffusa che il riferimento ad essa, senza il sostegno di altri indizi, non basterebbe certo a provare che Didimo avesse studiato direttamente Aristotele.<sup>299</sup>

Un discorso analogo può essere fatto per il principio metodologico di chiarire i fatti oscuri mediante ciò che è più noto: Didimo lo attribuisce esplicitamente ai dialettici e a coloro che si occupano di dimostrazioni.<sup>300</sup> Esso è formulato anche nella *Fisica* di Aristotele, ma in forma negativa: Aristotele scrive che voler mostrare le cose manifeste mediante quelle non manifeste è proprio di chi non ha discernimento.<sup>301</sup> In termini positivi questo principio è stato invece formulato già da Anassagora e ripreso, per esempio, da Epicuro, Musonio, Temistio, Simplicio.<sup>302</sup>

<sup>295</sup> Arist., *Rhet.* I 15, 1377 a 7 - b 12.

<sup>296</sup> Cf. *Rhet. ad Alex.*, XVII, 1 Fuhrmann: "Ορκος δὲ ἐστὶν μετὰ θείας παραλήψεως φάσις ἀναπόδεικτος. Sulla formazione retorica di Didimo cf. il passo di Socrate citato sopra a nota 8 e quello di Teodoro a nota 10.

<sup>297</sup> Phil. Alex., *De Decal.*, 84-85; *De Spec. leg.*, II 8-9; IV 40.

<sup>298</sup> Cf. PsT 69, 2-8: "Nel decalogo è scritto: 'Non assumere il nome del Signore Dio invano; il Signore non purificherà chi assume il suo nome invano' [Dt 5, 11]. Si deve prendere questo comando sia in senso esoterico e perfetto, sia in senso introduttivo e adatto ai principianti (...)". Sull'origine aristotelica della distinzione tra essoterico e esoterico cf. Clem. Alex., *Strom.*, V 9, 58, 3: λέγουσι δὲ καὶ οἱ Ἀριστοτέλους τὰ μὲν ἐσωτερικὰ εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δὲ κοινὰ τε καὶ ἐξωτερικὰ; sulla presenza di una dottrina esoterica e una essoterica nel cristianesimo: Orig., *CCI* 7; III 37.

<sup>299</sup> PsT 25, 28-30: "Astraiamo una cosa da un'altra con la ragione, non con i sensi o di fatto. Quando dunque diciamo che la linea è una lunghezza priva di estensione, la linea sensibile non è priva di estensione. Ha certamente un'estensione; ma con la ragione facciamo astrazione".

<sup>300</sup> PsT 201, 19-23: "Come dicono i dialettici e coloro che si occupano di dimostrazioni: bisogna stabilire e dimostrare le cose non manifeste a partire da quelle manifeste. E questo è vero. È impossibile che le cose ignote siano conosciute a partire da cose ugualmente ignote e ancor meno da cose più ignote. Quindi si conoscono le cose non manifeste a partire da quelle manifeste e a partire dalle cose che si conoscono quelle che non si conoscono".

<sup>301</sup> Arist., *Phys.* II 1, 193 a 4-8: τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γινώριμον (ὅτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἀδηλον. συλλογίσαιτο γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὦν τυφλὸς περὶ χρωμάτων), ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μὴδέν.

<sup>302</sup> La formulazione del principio si trova in Anax., fr. B 21a Diels; Epic. ap. Diog. Laert., *Vitae*, X, 32: περὶ τῶν ἀδηλῶν ἀπὸ τῶν φαινομένων χρῆσι σημειοῦσθαι; Muson., *Dissert.*, 1, 17 Lutz: τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἀνάγκη τὰ μὴ φανερά μὴδ' αὐτόθεν γινώριμα διὰ τῶν φανερῶν καὶ προδήλων ζητεῖν ἀνευρίσκουσιν; Them., *In Phys. paraphr.*, p. 76.5 Schenkl (*CAG* V); Simpl., *In Phys.*, p. 37.17 Diels (*CAG* IX): ὅπερ εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι ἀπὸ τῶν φανερῶν ἐπὶ τὰς ἀφανεῖς ἀρχὰς χρῆσι προϊέναι.

Ancora, simile è il caso della definizione del fine. Spiegando il titolo del salmo 35 (“sul fine”), Didimo richiama una definizione da lui spesso ripetuta del fine come ciò in vista di cui si fa ogni cosa e che non è subordinato a null’altro:

Spesso si è detto del fine che esso è quello in vista del quale tutte le altre cose avvengono, mentre esso non è in vista di nulla; esso viene chiamato anche oggetto ultimo del desiderio. Desideriamo determinate cose in vista di altro. Nessuna di quelle cose è un fine, ma sono cose che producono il fine. Il fine è ciò che non avviene in vista di altro, tutte le altre cose avvengono in vista di esso.<sup>303</sup>

Didimo usa termini che richiamano molto da vicino le parole di Aristotele nella *Metafisica*,<sup>304</sup> ma vi associa un’espressione tipicamente stoica, quella che indica il fine come l’oggetto ultimo del desiderio. La medesima associazione si trova, per esempio, anche in Sesto Empirico e potrebbe essere stata conosciuta da Didimo anche senza ch’egli abbia mai letto la *Metafisica*.<sup>305</sup>

Oltre alle citazioni esplicite, vi è, insomma, negli scritti di Didimo, una relativamente vasta messe di dottrine o nozioni che si possono ricondurre ad Aristotele, ma che potrebbero testimoniare più l’appartenenza di Didimo a un ambiente culturale influenzato dalla tradizione aristotelica che uno studio personale e diretto dell’opera dello Stagirita.

## 5. Conclusione

Rispetto all’ampiezza dell’opera di Didimo, i passi nei quali egli cita in modo esplicito Aristotele, il titolo di un suo scritto o ne riporta *ad verbum* le parole sono molto pochi.<sup>306</sup> Si constata che, tranne due citazioni anonime, tratte dall’*Etica a Nicomaco* e contenute nei commenti a Giobbe e Zaccaria, tutti gli altri passi appartengono alle lezioni sui Salmi e sull’Ecclesiaste, sono cioè espressione dell’attività scolare di Didimo e non della sua attività letteraria. L’uso implicito di dottrine aristoteliche è assai più diffuso, ma dove Didimo non si limita a cenni, bensì sviluppa con una certa ampiezza un tema filosofico, ci troviamo quasi sempre nell’ambito delle lezioni su Salmi ed Ecclesiaste; solo alcuni temi etici sono presenti con frequenza anche nei commenti pubblicati.

La diversità nel modo di comunicazione che si osserva tra le opere scritte per la pubblicazione e le trascrizioni delle lezioni non è, dunque, soltanto di stile: la presenza dei rinvii espliciti ad Aristotele

<sup>303</sup> PsT 230, 24-26: *περὶ τέλους πολλάκις ἐλέχθη, ὅτι ἐκεῖνο τέλος ἐστίν, οὗ τὰ ἄλλα πάντα χάριν γίνεται, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἔνεκα, ὃ καλεῖται ἔσχατον ὀρεκτόν. ὀρεγόμεθ’ ἄ τινων ἄλλου ἔνεκα. οὐδὲν ἐκείνων τέλος ἐστίν, ποιητικὰ δὲ τοῦ τέλους. τέλος δὲ ἐστίν, ὃ οὐκ ἄλλου χάριν γίνεται, ἀλλ’ αὐτοῦ πάντα τὰ ἄλλα.*

<sup>304</sup> Arist., *Metaph.*, α 2, 994 b 9-10: τὸ οὗ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἔνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου.

<sup>305</sup> Cf. anche PsT 307, 24-26: “A proposito del fine, spesso di è detto che è l’oggetto ultimo del desiderio, per il quale si fanno tutte le cose, mentre esso non è in vista di null’altro, perché possiede in sé un bene così grande”; 326, 15-16: “Abbiamo spesso ragionato sul fine, che è ciò che sta al di là di tutte le cose, l’oggetto ultimo del desiderio”. *SVF*, III, 3. 6. 65. 183. Cf. Sext. Emp., *Pyrr. hyp.*, I 25: “Il fine è ciò in vista di cui si fanno o si considerano tutte le cose, esso invece non è in vista di nulla; oppure l’oggetto ultimo del desiderio”.

<sup>306</sup> Il nome di Aristotele è menzionato in EcclT 69, 10-23; 90, 22-91, 2; 116, 14-21; PsT 77, 7-12; in altri luoghi si trovano delle perifrasi più o meno esplicite: EcclT 226, 23-24 (“il filosofo pagano”); 232, 21-26 (“quel famoso filosofo”); ZaT II 139 (“uno degli antichi”); HiT 260, 18-19 (“un tale”) o rinvii ancora più vaghi. Il titolo di uno scritto aristotelico è menzionato in PsT 276, 7-10 (*Cat.*); EcclT 69, 10-23 (*Anal.*); 80, 1-14 (*De Int.*). Citazioni *ad verbum* si trovano in EcclT 116, 14-21 (*Cat.*, 7, 7 b 27-35); 232, 21-26 (*Cat.*, 5, 3 a 29; *De Int.*, 3, 16 b 21); 226, 23-24 (*De Int.*, 6, 17 a 37); 236, 21-26 (*De Int.*, 1, 16 a 9-11; 16 b 6); PsT 77, 7-12 (*Top.*, III 1, 116 a 36-39); 276, 7-10 (*Cat.*, 6, 5 b 22); 303, 19-21 (*De Int.*, 1, 16 a 9-11); 335, 16-17 (*De Int.*, 1, 16 a 3-4); ZaT II 139 e EcclT 309, 13-18 (*EN*, V 7, 1132 a 20-22).

è un indizio interessante del fatto che nell'insegnamento orale Didimo lasciava trasparire i propri interessi e la propria formazione filosofici in modo più immediato di quanto non avvenisse nelle opere pubblicate.

Dall'insieme dei dati raccolti in queste pagine, mi sembra risulti confermata la conoscenza diretta e accurata da parte di Didimo del *corpus* logico di Aristotele;<sup>307</sup> penso che si possa dire altrettanto anche per l'*Etica a Nicomaco*, visto che ne trae alcune citazioni puntuali e ne conosce alcune dottrine fondamentali. Per quanto riguarda altri scritti (*Fisica*, *Metafisica*, *Retorica*, scritti biologici, *De Mundo*, *Retorica ad Alessandro*), si può ipotizzare che Didimo avesse una conoscenza diretta di alcuni di essi, ma non mi sembra possibile affermarlo con sicurezza, perché non vi sono riferimenti espliciti a queste opere (eccettuato il caso del *De Mundo*) e le dottrine in esse discusse potevano essere note a Didimo anche per via indiretta o attraverso lo studio dell'*Organon* e dell'*Etica*.

Come ho già accennato all'inizio, l'orizzonte filosofico di Didimo è molto più complesso di quanto qui si sia potuto mostrare: lo studio dell'Aristotele logico ed etico è condotto da Didimo a partire da una prospettiva platonica e una componente fondamentale di nozioni e di dottrine gli deriva anche dalla tradizione stoica. È chiaro che la formazione filosofica di Didimo è avvenuta a stretto contatto con la cultura contemporanea, anche se non lo si è potuto documentare in modo accurato.

Alla luce di queste considerazioni, bisognerebbe valutare quanto Didimo fosse in realtà vicino per formazione culturale a un avversario come Eunomio: anche Eunomio aveva adottato, infatti, elementi soprattutto della tecnica argomentativa aristotelica all'interno di un quadro dottrinale influenzato dal neoplatonismo e da alcune dottrine stoiche (p.e. la nozione di *κοινὰ ἔννοιαι*, così importante nell'*Apologia* di Eunomio in relazione al tema della nozione naturale dell'ingenerato).<sup>308</sup> In parte almeno, questa omogeneità era anche necessaria: per contrastare gli avversari sul loro stesso terreno, occorreva conoscere quanto loro l'arte dell'argomentazione per confutarne le tesi e smascherarne gli errori. Il *curriculum* degli studi percorso da Didimo, nel quale soprattutto l'*Organon*, ma anche altri scritti e dottrine di Aristotele sono integrati in una cornice platonica e stoica non sembra, perciò, essere stato un caso isolato, ma rappresentare uno dei possibili percorsi di formazione che nell'Alessandria del tempo si offrivano anche agli intellettuali cristiani.

Quanto all'uso delle dottrine aristoteliche, abbiamo constatato in vari casi che il riferimento diretto a esse avviene, nel corso delle lezioni, o al termine della spiegazione di un passo biblico o in risposta a una richiesta di chiarimento da parte di un uditore. E non sempre questi riferimenti sono rispettosi della lettera del testo biblico e/o del senso che Aristotele dava alle proprie parole. Lungi dall'essere incidenti o indizi di una scarsa intelligenza filosofica da parte di Didimo, penso che questi passi vadano intesi alla luce della pratica scolare, nella quale si sfrutta ogni possibilità che il testo oggetto di spiegazione offre per affrontare problemi, correggere errori, richiamare alla memoria nozioni già conosciute.

Un altro elemento che mi pare emergere è, infatti, che gli uditori ai quali Didimo si rivolgeva dovevano essere anch'essi in possesso di una qualche familiarità con Aristotele e la sua dottrina: il maestro vi si riferisce, a volte la riassume, cita brevi passi, ma non la spiega mai, come si suppone dovrebbe fare di fronte a uditori del tutto ignari (questo sembra il caso soprattutto delle *Categorie* e del *De Interpretatione*).

<sup>307</sup> Questa è anche la conclusione di Runia, "Festugière Revisited", p. 15 e Frede, "Les *Catégories*", p. 146-7.

<sup>308</sup> Cf. Vandebussche, "La part de la dialectique" e Daniélou, "Eunome l'arien".



È probabile che proprio la familiarità anche dei discepoli con almeno parte degli scritti dello Stagirita spieghi perché nelle lezioni Didimo vi si sia riferito in modo più frequente ed esplicito rispetto ai commenti destinati alla pubblicazione e alla circolazione scritta. La cattiva fama che circondava Aristotele doveva rendere prudente un difensore dell'ortodossia nicena nel mostrare esplicitamente a una cerchia ampia di lettori la propria stima nei confronti di un autore che era ritenuto il filosofo di riferimento degli ariani, mentre poteva essere più diretto di fronte a uditori in grado di comprendere nel modo dovuto i suoi riferimenti.<sup>309</sup>

Di proposito parlo di stima e non di semplice conoscenza: Didimo non si riferisce mai ad Aristotele in modo ingiurioso, né davanti agli uditori delle sue lezioni, né nelle pagine destinate a un pubblico più ampio. Anche quando ne critica le tesi tradizionalmente avversate da platonici e da cristiani, lo fa senza acrimonia e senza disprezzo. L'atteggiamento prudente, ma rispettoso e sostanzialmente positivo nei confronti della capacità di conoscere il vero e di correggere l'errore propria della filosofia non riguardano soltanto Aristotele, ma l'insieme della sapienza ellenica. I filosofi sono stati capaci di riconoscere dalle opere della creazione la grandezza e la bellezza del Creatore,<sup>310</sup> la sapienza naturale ch'essi posseggono è "la donna amata dalla giovinezza" (Prov 5, 18), che offre una conoscenza parziale, ma vera, di Dio e della sua provvidenza.<sup>311</sup>

In più occasioni Didimo ripete che all'uomo Dio ha dato, prima ancora della legge scritta, una legge che è posta nella sua coscienza:<sup>312</sup> essa addita all'uomo la vera virtù e gli fa conoscere la bontà di Dio.<sup>313</sup> Questa legge naturale, anteriore alla divisione tra giudaismo ed ellenismo (= idolatria), è stata richiamata alla memoria degli uomini dalla legge scritta e ristabilita dalla rivelazione cristiana e si riassume per Didimo nella cosiddetta 'regola d'oro': non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te.<sup>314</sup> Vi è nell'uomo un orientamento costitutivo alla ricerca della sapienza ed esso si manifesta

<sup>309</sup> Runia, "Festugière Revisited", p. 25.

<sup>310</sup> PsT 151, 9-21: commentando Sal 30, 21 ("li nasconderai nel nascondimento del tuo volto"), Didimo spiega che Dio ha due facce: con una si manifesta nelle opere della creazione, con l'altra, quella celata nell'umanità del Figlio, si manifesta ai credenti: "Dio ha un volto che si manifesta mediante le sue creature (...). Quando dunque a partire dal mondo e dal suo ordine, dalla nozione e dai giudizi della provvidenza ci si fa una rappresentazione di Dio, Egli non è nascosto nel nascondimento del suo volto. Tali sono quelli che tra i greci si sono dedicati alla filosofia (...). Chi, senza ricorrere alla creazione, riceve una rappresentazione di Dio vedendo il Figlio e attraverso il Figlio il Padre – 'chi ha visto me', infatti, 'ha visto il Padre' [Gv 14, 9] – costui è stato nascosto nel nascondimento del volto di Dio". In termini diversi, la medesima idea è ripresa in PsT 22, 13-20: ai santi Dio mostra il proprio volto [Sal 79, 4], a Mosè, che non era ancora in grado di vederlo nel viso, Dio passa accanto nella gloria e gli si mostra di schiena. Subito dopo, Mosè scrive il libro della Genesi, perché: "Ciò che è in senso principale proprio di Dio è detto il suo volto, mentre le opere della creazione sensibile sono la sua schiena. Infatti, vengono dopo di lui".

<sup>311</sup> EcclT 277, 2-3: ἐλέχθη ὅτι ἔστιν τις "ἡ γυνὴ ἐκ νεότητος" [Prov 5, 18] στεργουμένη καὶ ἀγαπωμένη ἢ κατὰ φύσιν σοφία.

<sup>312</sup> GenT 112, 13-20: (... ) νόμον δεδωκώς ἐν διανοίᾳ, ὃν καὶ ὕστερον γραπτὸν παρέσχeto (...); 125, 11-13: Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ὁ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἐνυπάρχων, τῆ συνειδήσει τε παρών (...).

<sup>313</sup> GenT 130, 19-22: "Anche in coloro che si estraneano da lui è presente la parola di Dio, grazie alla quale essi hanno una percezione di Dio stesso come amante degli uomini e buono; e non è possibile che questa nozione infallibile sia troncata via, anche se spesso gli uomini si rendono sgraditi per la profondità della loro malvagità".

<sup>314</sup> EcclT 88, 25-29: "L'insegnamento principale di Dio, che conduce al rispetto e al timore, è quello posto nelle nozioni comuni (κοινὰς ἐννοίας); l'insegnamento scritto è stato soltanto un'aggiunta. Questo, per lo meno, è quanto si dice in Isaia: 'Ha dato la legge come un ausilio' [Is 8, 20], come ausilio per la legge interiore (τοῦ ἐνδίαθέτου νόμου), come rammemorazione di essa"; GenT 182, 18-183, 14: "(...) La prima maniera di vivere (πολιτεία) degli uomini, che era il cristianesimo, anche se non era questo il suo nome, consiste nelle nozioni comuni. Cosa che anche il Salvatore (...) proclamava: "Tutto ciò che volete vi facciano gli uomini, anche voi fatelo a loro" [Mt 7, 12]. Questo è posto nella nozione comune: ciò che non si vuole subire, non sta bene farlo al prossimo (...); anche PsT 159, 19-30: i pagani deridono i cristiani come nati ieri; essi in realtà praticano una condotta, l'esercizio delle virtù etiche e dianoetiche, che è più antica della divisione tra circoncisi e incirconcisi, perché ἡ προτέρα δὲ ἀναστροφὴ ἢ πρὸ τοῦ νόμου εὐαγγελικὴ ἔστιν.

anche nella filosofia ellenica, anche se la sapienza che essa riesce a conseguire è una sapienza umana e mondana, preliminare a una sapienza superiore e perciò anche rischiosa, se chi la possiede si illude di aver ottenuto con essa la conoscenza della verità intera.<sup>315</sup>

Nella sapienza ellenica vi sono, infatti, anche gravi limiti ed errori: il punto decisivo è che i sapienti greci, come tutti gli uomini che non hanno fede, sono privi dello Spirito;<sup>316</sup> vivono cioè in una condizione nella quale la capacità naturale dell'uomo di conoscere se stesso e Dio non è annientata, ma oscurata dalle conseguenze del peccato. Un'immagine di questa condizione è costituita da Adamo ed Eva, che, dopo il peccato, sentono Dio passeggiare di sera. Didimo spiega che Dio non li ha abbandonati, ma concede ai peccatori una percezione (*αἰσθησις*) di sé mediante le nozioni comuni (*κοινὰ ἔννοιαι*), in modo che si convertano. Questo avviene in una luce vespertina, perché chi pecca perde la luminosa conoscenza del mattino (Is 26, 9; Sal 62, 2; 5, 4) e conserva solo un barlume di conoscenza del vero e del bene (Os 4, 5). Dio continua a gridare ai peccatori nel loro intimo e li tiene svegli, perché possano risvegliarsi alla virtù e tornare alla luce del giorno (Sal 29, 6; Ger 2, 23; Sal 117, 24).<sup>317</sup>

Come Adamo ed Eva, i filosofi greci (e gli eretici) non sono privi della possibilità di ottenere la sapienza, a patto che riconoscano i limiti della loro situazione attuale e cerchino la sapienza là dove essa può essere trovata: la vera filosofia è, infatti, secondo Didimo, quella cristiana.<sup>318</sup> Senza questo passaggio dal livello propedeutico a quello superiore, dalla sapienza del mondo a quella "delle cose umane e divine", la loro sapienza è inutile, perché non illumina nemmeno più le realtà naturali, e pericolosa, perché essi diventano maestri di una conoscenza falsa (1 Tm 6, 20), pseudomaestri, pure voci che non comunicano alcuna parola.<sup>319</sup>

<sup>315</sup> Cf. EcclT 33, 24-34, 4: "(...) di tutti i beni riguardanti l'anima diciamo che gli uni sono acquisiti grazie al nostro impegno e alla nostra deliberazione; gli altri sono dati da Dio e donati dall'alto. C'è, infatti, una sapienza terrestre, psichica, demoniaca [Gc 3, 15]. Questa è la sapienza umana; questa sapienza si produce come realizzazione (*κατορθώματος*) del ragionamento umano (...)". In PsT 279, 3-14, distingue uomini carnali, psichici e pneumatici. Osserva che psichici sono coloro che si fondano sulla pretesa autonomia della propria ragione e non si rendono conto di mancare della luce dello Spirito. Di questo genere sono i sapienti del mondo, che, siccome mancano dello Spirito, non capiscono le allegorie e negano loro ogni valore: tra i cristiani si riferisce probabilmente ad Apollinare, tra i pagani pensa, forse, a Porfirio: "(...) e forse i sapienti del mondo sono tutti di questo genere [i.e. psichici]. Si considerano autonomi nei movimenti e nei pensieri della loro anima. E per questo non accolgono le cose dello Spirito: poiché, infatti, danno la preferenza alle loro cose e ritengono che la loro intelligenza sia grande, non ricevono le cose dello Spirito, considerandole stoltezza. E vi sono, infatti, alcuni e intere scuole, che si sono costituite tra i greci e i cristiani, che dicono che le allegorie sono stoltezza, invenzioni. Dicono che anche le speculazioni sulle realtà intelligibili sono false, dal momento che considerano tutte le cose dei corpi e ritengono siano sensibili. Questi sono, dunque, uomini psichici, che non ricevono le cose dello Spirito, visto che si considerano autonomi e capaci di considerare tutte le cose da se stessi".

<sup>316</sup> *De Spir.* 3: "Appellatio Spiritus Sancti, et ea quae monstratur ex ipsa appellatione substantia, penitus ab his ignoratur qui extra sacram Scripturam philosophantur. Solummodo enim in nostratibus Litteris et notio et vocabulum eius refertur, tam in novis quam in veteribus"; EcclT 283, 13-15: οὐδεὶς δύναται ἐφ' ἑαυτῷ βαλλόμενος τυχεῖν δωρεῶν πνεύματος, καὶ δοκῆ σοφῶς εἶναι. "κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως" [Rm 12, 6] δίδοται. Cf. anche HiT 299, 32-301, 2, cf. sotto nota 319.

<sup>317</sup> GenT 87, 18-88, 17; anche 90, 9-12: "Dio, essendo la sorgente della bontà, ci chiama di nuovo anche dopo i nostri errori, non cancellando dal nostro pensiero la conoscenza completa del bene, anche se noi a causa del peccato ci allontaniamo dalla virtù".

<sup>318</sup> Cf. EcclT 34, 10-15: "Così anche la sapienza – quella grande, che è mandata da Dio, la scienza delle cose divine e umane e delle loro cause – può essere detta ora di Dio, ora di colui che l'ha ricevuta: in quanto è donata, è di Dio; in quanto colui al quale è stata donata l'ha ricevuta e ne partecipa, è detta di lui".

<sup>319</sup> EcclT 353, 25-27 (su Qo 12, 4: "saranno umiliate tutte le figlie del canto"): "I falsi maestri sono 'le figlie del canto', sono figlie soltanto della voce, non dell'intelletto, non della sapienza, non della scienza, non della luce"; HiT 299, 32-301, 2: "(...) questo può costituire un rimprovero contro coloro che si fondano sulla sapienza ellenica e a partire da essa ritengono di poter dire qualcosa sulla natura del cielo, della terra o del mare, quando anche su queste cose fanno ipotesi a vuoto e dicono molte cose dell'Ade (che vi è un luogo per le anime e altre cose) e cuciono insieme discorsi che non sono in grado di dimostrare in modo chiaro; essendo, infatti, privi dello Spirito santo, non possiedono una conoscenza precisa di queste cose (...)".

Un'ultima annotazione merita di essere fatta a proposito dello stile intellettuale di Didimo: pur deciso nel difendere la verità e nel confutare gli errori di pagani ed eretici, in un passo delle lezioni sull'Ecclesiaste egli spiega che la voce di chi insegna è forte quando propone la dottrina e flebile quando chiede la condanna dell'errore. Si tratta di un passo in cui Didimo interpreta Qo 12, 4 ("chiuderanno le porte nella piazza per la debolezza della voce di colei che macina").

L'assemblea/chiesa è la piazza nella quale parlano gli oratori, cioè i maestri. Le sue porte restano aperte – cioè l'opera dell'educazione dura – fino a che vi sono eoni che si susseguono, poi viene il giudizio e nel tempo del giudizio finale non vi sarà più insegnamento; allora, quanti non avranno olio nelle lampade per mantenere in esse la luce (cioè saranno privi della vera sapienza, cf. Mt 25, 1-13), non troveranno più scuole dove acquistare la parola di Dio e resteranno esclusi dal banchetto escatologico.<sup>320</sup> Inoltre, fino a che le porte della piazza restano aperte, vi sono anche avversari che si oppongono alla verità.<sup>321</sup>

L'immagine della donna che macina è interpretata da Didimo in riferimento alla chiesa: nel giorno del giudizio, colei che macina bene (chi insegna la verità) sarà presa, colei che macina male sarà abbandonata (cf. Mt 24, 40-41). Quanto all'affievolirsi della voce di colei che macina, Didimo annuncia un'interpretazione nuova, alla quale prega gli uditori di non reagire con critiche (θέλω δέ τι καινότερον εἰπεῖν, ὁ προτρέπομαι μὴ καταδραμηθῆναι): come Mosè non avrebbe voluto accusare il suo popolo davanti a Dio, così anche colei che macina bene, la chiesa, ha una voce debole quando formula accuse contro chi non ha voluto ascoltarne l'annuncio, mentre è confidente quando insegna.<sup>322</sup>

Didimo è l'unico grande intellettuale cristiano della sua epoca del quale, attraverso la trascrizione delle sue lezioni, possiamo percepire con una certa immediatezza la voce. Il profilo che si trae dal suo lascito è sostanzialmente simile alla descrizione che ce ne hanno fatto gli storici contemporanei e successivi: era un filosofo cristiano, pio, consapevole della propria responsabilità di maestro nella chiesa, preoccupato di fissare con precisione i limiti che distinguono la verità dall'errore (sia esso quello dei pagani, dei giudei o degli eretici). Nonostante un'attitudine critica nei confronti della tradizione filosofica ellenica, metodi di lavoro, stile di vita, formazione culturale di Didimo e dei suoi uditori appaiono omogenei a quelli delle scuole filosofiche tardo-antiche: la scuola di esegesi biblica di Didimo funzionava in un modo molto simile al modo in cui funzionavano la scuola di esegesi platonica di Plotino a Roma nel III secolo e, probabilmente, le scuole di molti altri maestri di filosofia ad Alessandria e in altri centri dell'Impero.

La filosofia proposta da Didimo era, però, una filosofia cristiana: il suo oggetto di studio era la Scrittura, i suoi modelli di filosofo non erano né Platone, né Aristotele, piuttosto Giobbe o Paolo. Rispetto alla verità rivelata, il patrimonio di conoscenze elaborato dalla tradizione filosofica greca aveva per lui un valore propedeutico e strumentale. A tale funzione, positiva, ma limitata, della scienza dei greci sembra risalire anche la selezione nel *corpus* aristotelico dell'*Organon* e dell'*Etica* come testi meritevoli di uno studio diretto e di un uso relativamente assiduo nella chiarificazione del patrimonio dottrinale cristiano e nella sua difesa contro le deviazioni ereticali.

<sup>320</sup> EcclT 349, 4-23.

<sup>321</sup> EcclT 350, 1-16: "(...) se, per esempio, osserviamo le Scritture, non si trovano pseudoprofeti se non là dove ci sono dei profeti, e gli pseudoapostoli non si trovano in alcun altro tempo, se non quando ci sono apostoli e maestri. Mossi da invidia, infatti, si oppongono e tentano di contraddire la verità, tentano di contraddire coloro che insegnano bene, talvolta persino tendono loro insidie e li conducono a morte".

<sup>322</sup> EcclT 351, 17-21: "Così anche in quel momento 'la voce di colei che macina è flebile'. Non parla con la stessa intrepidezza, come quando ne traggono giovamento coloro che ascoltano e coloro che sono nutriti da quelle che macinano, ma in un certo senso parla in propria difesa. E se potesse, vorrebbe, se fosse possibile, celare la propria difesa, in modo che essi non finiscano sotto i suoi piedi; ma è costretta in nome della verità a dire quel che va detto".

*Le corpus aristotélicien du Paris. gr. 1853  
et les cercles érudits à Byzance.  
Un cas controversé\**

Filippo Ronconi

*Abstract*

*Parisinus gr. 1853*, a key witness to the *Corpus Aristotelicum*, is usually believed to be the medieval copy of an ancient corpus. Nevertheless, the analysis of its codicological, paleographic and textual features strongly suggests that it is built up out of smaller items, probably copied in different milieux from different exemplars, and combined in a single manuscript by an unknown scholar in tenth century Constantinople.

Au cours de la dernière décennie, un large débat scientifique s'est développé au sujet des manuscrits qu'on peut appeler 'à copistes multiples', c'est-à-dire de ces manuscrits dont la transcription n'est pas due à une seule main, mais à deux ou plusieurs scribes.<sup>1</sup> De nombreux chercheurs ont analysé les aspects techniques dudit phénomène<sup>2</sup> ainsi que ses implications culturelles, dans le cadre de la transmission du savoir – d'abord profane – au sein du monde byzantin<sup>3</sup>, spécifiquement aux époques macédonienne<sup>4</sup> et paléologue.<sup>5</sup>

Il est désormais acquis que l'analyse des facteurs codicologiques (tels que la structure des cahiers considérée par rapport à l'extension des textes qu'ils contiennent), conjuguée avec l'étude

---

\* J'exprime ma gratitude à Guglielmo Cavallo, Cristina D'Ancona, Concetta Luna et Oronzo Pecere pour leurs conseils. Une version antérieure de cet article a été lue par Alain-Philippe Segonds.

<sup>1</sup> Cf. en général, à propos des aspects techniques concernant l'organisation du travail de copie partagée, M. Maniaci, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Viella, Roma 2002 (Libri di Viella, 34), p. 121-43 et p. 241-4.

<sup>2</sup> P. Canart, "Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantins", dans Ph. Hoffmann (éd.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris 1998 (Collection bibliologie), p. 49-67.

<sup>3</sup> G. Cavallo, "Foglie che fremono sui rami. Bisanzio e i testi classici", dans S. Settis (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, p. 593-628, p. 606-9 et p. 616-21; Id., "Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio", dans J. Hamesse (éd.), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998): Euroconférence (Barcelone, 8-12 juin 1999)*, Louvain-la-Neuve 2003; Brepols, Turnhout 2004 (Textes et études du Moyen Âge, 22), p. 645-65.

<sup>4</sup> P. Orsini, "Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X", *Segno e Testo* 3 (2005), p. 265-342; F. Ronconi, "La collection brisée. La face cachée de la 'collection philosophique': les milieux socioculturels", dans P. Odorico (éd.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte en tant que message immédiat*. Actes du colloque international, Paris, 5-7 juin 2008, Paris (sous presse).

<sup>5</sup> D. Bianconi, "Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi", *Bizantinische Zeitschrift* 96 (2003), p. 521-58. Il faut aussi rappeler les études, menées dans le même cadre thématique, mais concernant les époques hellénistique et romaine, de L. Del Corso, "L'Athenaion politeia (P. lond. lit. 108) e la sua 'biblioteca': libri e mani nella chora egizia", dans D. Bianconi - L. Del Corso (éd.), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo*, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, Paris 2008 (Dossiers byzantins, 8), p. 13-52 et Id., "Pratiche collettive di scrittura nel mondo ellenistico: spunti per una prima valutazione", dans M. D'Agostino - P. Degni (éd.), *Αλθηθής φιλια. Studi in onore di Giancarlo Prato*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2010 (Collectanea, 23), p. 341-64.

paléographique (centrée sur le nombre, les époques et les caractéristiques des mains concernées, ainsi que sur les phases et les modalités de la transcription), peut éclaircir la dynamique de constitution des manuscrits les plus complexes.<sup>6</sup> L'application d'une telle méthode d'étude aux livres 'à copistes multiples' s'annonce donc prometteuse, à condition d'expliquer, d'un côté, les modalités de coexistence/coopération des mains, et de l'autre, les logiques et les dynamiques d'assemblage/juxtaposition des textes dans un même support.<sup>7</sup>

C'est à une telle analyse que nous avons soumis le manuscrit *Paris. gr.* 1853: témoin essentiel du *corpus* aristotélicien et l'un des deux *codices* les plus anciens des ouvrages du philosophe,<sup>8</sup> il a été mentionné à plusieurs reprises dans le débat scientifique concernant les manuscrits 'à copistes multiples'. À quelques nuances près, les chercheurs s'accordent pour le considérer comme le produit d'une équipe de 'copistes-philologues'<sup>9</sup> opérant à Constantinople au X<sup>e</sup> siècle.<sup>10</sup> Leur travail aurait consisté, selon une hypothèse répandue,<sup>11</sup> en la reproduction fidèle d'un *corpus* ancien. Cette reconstruction est non seulement suggestive, mais aussi riche d'implications pour les textes concernés, aussi bien sur le plan philologique que du point de vue de leur histoire: elle mérite donc d'être vérifiée au moyen d'une étude monographique, que nous avons divisée en trois parties. La première partie analyse la structure et la 'stratigraphie' du manuscrit,<sup>12</sup> à la lumière des études qui y ont été consacrées jusqu'à aujourd'hui; dans la deuxième, nous émettons une nouvelle hypothèse concernant son milieu de production et ses modèles; la troisième sera consacrée à la formulation de quelques considérations générales – suggérées par les résultats de cette recherche – au sujet des livres 'à copistes multiples'.

<sup>6</sup> Cf. F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2007 (Testi, studi, strumenti, 21), p. 1-32 et p. 291-314, avec bibliographie; P. Andrist - P. Canart - M. Maniaci (éd.), "L'analyse structurelle du *codex*, clef de sa genèse et de son histoire", dans A. Bravo García - I. Pérez-Martín (éd.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting*. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid - Salamanca, 15-20 September 2008), I, Turnhout, Brepols 2010 (Bibliologia, 31A), p. 289-99; E. Nystrom, *Containing Multitudes. Codex Upsaliensis Graecus 8 in Perspective*, Uppsala Universitet, Uppsala 2009 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 11), *passim*; D. Bianconi, "Piccolo assaggio di abbondante fragranza". Giovanni Mauropode e il *Vat. gr.* 676", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 61 (2011), p. 89-103, p. 98 et ss.

<sup>7</sup> Cf. par ex. F. Ronconi, "Juxtaposition/assemblage de textes et histoire de la tradition: le cas du *Paris. gr.* 1711", dans Bravo García - Pérez-Martín (éd.), *The Legacy*, I, p. 503-20, II, p. 899-905.

<sup>8</sup> Avec le *Vindob. phil. gr.* 100: cf. *infra*, p. 223.

<sup>9</sup> Cavallo, "Sodalizi", p. 648 et ss.; Orsini, "Pratiche", p. 313 et ss.

<sup>10</sup> M. Hecquet-Deviennes, "Les mains du *Parisinus graecus* 1853. Une nouvelle collation des quatre premiers livres de la *Métaphysique* d'Aristote (folios 225v-247v)", *Scrittura e Civiltà* 24 (2000), p. 103-171+pl.

<sup>11</sup> W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon, Oxford 1957 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), p. vi-viii; M. Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, Les Belles Lettres, Paris 2005, p. cxcvi et ss. Selon Cavallo ("Sodalizi", p. 648), en revanche, "il manufatto riflette, nelle due parti che lo compongono, tradizioni diverse del *corpus* aristotelico, indice di una pluralità di modelli di cui si disponeva in quella cerchia". Même position chez J. Irigoin, "Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote", *Annuaire du Collège de France (suite)* 1986-1987, 87<sup>e</sup> année, p. 599-615 (réimpr. dans Id., *Tradition et critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris 1997 [Histoire, 36], p. 171-90), p. 183-7 (réimpr.) et Id., "Dédoublément et simplification de lettres dans la tradition d'Aristote (*Du Ciel* II, *Métaphysique Z*)", dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Moraux gewidmet*, II, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, De Gruyter, Berlin - New York 1987, p. 409-17 (réimpr. dans Id., *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Les Belles Lettres, Paris 2003 [Âne d'or, 19], p. 283-93), p. 291-2 (réimpr.). Sur la question, cf. *infra*, p. 240-1.

<sup>12</sup> Sur notre acception de 'stratigraphie' par rapport à l'étude des manuscrits, cf. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 24.

## I. Structure et stratigraphie du Parisinus

## 1. Structure actuelle du manuscrit

Le Paris gr. 1853 est un livre de grand format<sup>13</sup> qui contient, dans son état actuel, les textes suivants:

f. 1 r - 2 v – *De Anima* II (*partim*)

f. 3 r - 67 v – *Physica*

f. 67 v – *Anth. Pal.* IX.577<sup>14</sup>

f. 68 r – Κεφάλαια τοῦ Θ (48 propositions tirées du livre Θ de la *Physique*)

f. 68 v – Annotations philosophiques et grammaticales<sup>15</sup>

f. 69 r - 106 v – *De Caelo*

f. 106 v - 129 r – *De Generatione et corruptione*

f. 129 r - 175 v – *Meteorologica*

f. 175 v - 202 v – *De Anima*

f. 203 r - 210 r – *De Sensu et sensibilibus*

f. 210 r - 212 v – *De Memoria et reminiscencia*

f. 212 v - 221 r – *De Somno et vigilia. De Divinatione per somnum*

f. 221 r - 225 v – *De Motu animalium*

f. 225 v - 308 r – *Metaphysica*

f. 308 r – Deux oracles chaldaïques + un vers d'Empédocle<sup>16</sup>

f. 309 r – Συλλογή περὶ νομίμου<sup>17</sup>

f. 309 r - 312 r – Théophraste, *Metaphysica*

f. 312 v - 318 r – ([ps.-] Aristot.), *De Coloribus*<sup>18</sup>

f. 318 r - 351 r – *De Partibus animalium*

f. 352 r - 393 r – *De Generatione animalium*

f. 393 r – *De Incessu animalium* (*partim*)

f. 393 r - 437 v – *Ethica ad Nicomachum*

f. 437 v - 453 r – *Magna Moralia*

<sup>13</sup> Mm 370x265. C'est le plus grand manuscrit d'Aristote de l'époque byzantine moyenne et ses dimensions se rapprochent de celles du manuscrit de Platon faisant partie de ce qu'on appelle la 'collection philosophique': cf. J. Irigoin, "Deux traditions dissymétriques: Platon et Aristote", *Annuaire du Collège de France* 1985-1986, 86<sup>e</sup> année, p. 683-99 (réimpr. dans Id., *Tradition et critique des textes grecs* [1997], p. 149-69), 168-9 (réimpr.); P. Moraux, "Le Parisinus graecus 1853 (Ms. E) d'Aristote", *Scriptorium* 21 (1967), p. 17-41+pl., p. 17; Hecquet-Deviennes, "Les mains", p. 114 et n. 77. Pour l'histoire moderne de ce manuscrit cf. *ibid.*, p. 113.

<sup>14</sup> Transcription dans Hecquet-Deviennes, "Les mains", p. 127, n. 155.

<sup>15</sup> Il s'agit des définitions d'ἐπιστήμη, φρόνησις, δόξα, τάξις τῶν ὄντων, d'un tableau, des divisions de la ψυχή et du ἔν, de notes grammaticales concernant des mots rares. Pour plus de précisions, cf. Hecquet-Deviennes, "Les mains", p. 127.

<sup>16</sup> H.D. Saffrey, "Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris Gr. 1853", *Revue de philologie* 43 (1969), p. 59-72 (réimpr. dans Id., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990 [Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 14], p. 81-94). Une transcription en est également disponible dans Moraux, "Le Parisinus", p. 26. Cf. aussi Hecquet-Deviennes, "Les mains", p. 124, n. 132.

<sup>17</sup> Transcription dans Hecquet-Deviennes, "Les mains", p. 124, n. 133. Je lis ainsi le titre de ce petit texte, et non "Σχολικὸς νόμος περὶ νομίμου", comme Moraux, "Le Parisinus", p. 26 et Hecquet-Deviennes, "Les mains", loc. cit.

<sup>18</sup> Au sujet de la paternité aristotélicienne (douteuse) de ce traité, cf. H.B. Gottschalk, "The *De Coloribus* and its Author", *Hermes* 92 (1964), p. 83-5; L. Robin, *Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1944 (Les Grands Philosophes), p. 18; M. Hecquet-Deviennes, "A Legacy from the Library of the Lyceum? Inquiry into the joint transmission of Theophrastus' and Aristotle's *Metaphysics* based on evidence provided by manuscripts E and J", *Harvard Studies in Classical Philology* 102 (2004), p. 171-89, en part. p.187.

Le manuscrit – qui se compose de deux parties, remontant, l’une, au X<sup>e</sup> siècle, l’autre, au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup> – est pourvu d’une quadruple série de signatures de cahiers.<sup>20</sup> Nous en résumons la structure fasciculaire dans le tableau qui suit.<sup>21</sup>

Cahier	f.	Signatures des cahiers		
		N. maj.	N. min.	Chiffres arabes
0	1-2			1
1 <sup>er</sup>	3-10		α	2
2 <sup>e</sup>	11-18		β	3
3 <sup>e</sup>	19-25		γ	4
4 <sup>e</sup>	26-33		δ	5
5 <sup>e</sup>	34-41		ε	6
6 <sup>e</sup>	42-49	ς	ς	7
7 <sup>e</sup>	50-57		ζ	8
8 <sup>e</sup>	58-65		η	9
9 <sup>e</sup>	66-73		θ	10

Cahier	f.	Signatures des cahiers		
		N. maj.	N. min.	Chiffres arabes
29 <sup>e</sup>	227-234		κθ	29
30 <sup>e</sup>	235-242		λ	30
31 <sup>e</sup>	243-250		λα	31
32 <sup>e</sup>	251-258		λβ	32
33 <sup>e</sup>	259-266		λγ	33
34 <sup>e</sup>	267-274		λδ	34
35 <sup>e</sup>	275-282		λε	1
36 <sup>e</sup>	283-291		λς	2
37 <sup>e</sup>	292-298		λζ	3
38 <sup>e</sup>	299-305		λη	4

<sup>19</sup> Pour la datation de la partie récente cf. E. Gamillscheg - D. Harlfinger - H. Hunger (éd.), *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, II, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1989, n° 514 (Phialitidès).

<sup>20</sup> La série de signatures plus ancienne, en majuscule, remonte au X<sup>e</sup> siècle et est due au copiste de la partie du manuscrit où elle paraît (cf. *infra*). Elle se trouve dans la marge supérieure du premier folio *recto* des cahiers, du côté droit et n’affecte que sept cahiers (Moraux, “Le Parisinus”, p. 21 laisse entendre que ces signatures auraient affecté tous les cahiers de la partie ancienne: sur ce point cf. *infra*); une seconde série, en minuscule, a été originairement apposée seulement sur la partie ancienne et a été plus tard étendue à la partie récente (dans la marge inférieure du dernier folio *verso* de chaque cahier); deux autres séries sont en chiffres arabes: l’une (au milieu de la marge inférieure du premier folio *recto* du cahier) allant de ‘1’ à ‘34’, s’arrête au f. 267, et l’autre (dans la marge inférieure du premier folio *recto* du cahier, mais du côté gauche) recommence, depuis ‘1’, sur le f. 275.

<sup>21</sup> La partie ancienne du manuscrit est mutilée à la fin, si bien qu’il est impossible de savoir si le *De Partibus animalium* était ou non le dernier texte du *codex* (cf. Irigoien, “Deux traditions dissymétriques (suite)”, p. 185 [réimpr.]). Il y a des irrégularités dans le numérotage des feuillets: le f. 177 est numéroté ‘177-180’, le f. 218 ‘218-219’, le f. 289 ‘289-290’. La structure des cahiers est la suivante: partie ancienne - 1x2; 2x8; 1x7 (3+4, troisième feuillet du cahier manquant sans lacune textuelle); 10x8; 1x7 (3+4, second feuillet du cahier manquant sans lacune textuelle); 8x8; 1x8 (dernier feuillet du cahier originaire coupé et substitué); 1x8; 1x7 (4+3, sixième feuillet manquant avec lacune textuelle); 1x7 (4+3, cinquième feuillet du cahier manquant sans lacune textuelle); 10x8; 1x7 (4+3, cinquième feuillet du cahier manquant sans lacune textuelle); 6x8. Partie *recentior* – 1x7; 4x8; 1x7; 1x8; 1x9; 1x6; 5x8. Les cahiers débutent par le coté chair et la loi de Gregory est respectée.

10 <sup>e</sup>	74-81		ι	11
11 <sup>e</sup>	82-89	<IA>	ια	12
12 <sup>e</sup>	96-97		ιβ	13
13 <sup>e</sup>	98-105		ιγ	14
14 <sup>e</sup>	106-112		ιδ	15
15 <sup>e</sup>	113-120	IE	ιε	16
16 <sup>e</sup>	121-128		ις	17
17 <sup>e</sup>	129-136	IZ	ιζ	18
18 <sup>e</sup>	137-144		ιη	19
19 <sup>e</sup>	145-152		ιθ	20
20 <sup>e</sup>	153-160	K	κ	21
21 <sup>e</sup>	161-168	KA	<κα>	-
22 <sup>e</sup>	169-176		κβ	22
23 <sup>e</sup>	177-187		κγ	23
24 <sup>e</sup>	188-195		κδ	24
25 <sup>e</sup>	196-202	KE	κε	25
26 <sup>e</sup>	203-209		κς	26
27 <sup>e</sup>	210-217		κζ	27
28 <sup>e</sup>	218-226		κη	28

Partie récente

39 <sup>e</sup>	306-312		λθ	5
40 <sup>e</sup>	313-320		μ	6
41 <sup>e</sup>	321-328		μα	7
42 <sup>e</sup>	329-336		μβ	8
43 <sup>e</sup>	337-344		μγ	9
44 <sup>e</sup>	345-351		<μδ>	10
45 <sup>e</sup>	352-359		με	11
46 <sup>e</sup>	360-367		μς	12
47 <sup>e</sup>	368-375		μζ	13
48 <sup>e</sup>	376-383		μη	14
49 <sup>e</sup>	384-390		μθ	15
50 <sup>e</sup>	391-398		ν	16
51 <sup>e</sup>	399-407		να	17
52 <sup>e</sup>	408-413		νβ	18
53 <sup>e</sup>	414-421		νγ	19
54 <sup>e</sup>	422-429		νδ	20
55 <sup>e</sup>	430-437		νε	21
56 <sup>e</sup>	438-445		νς	22
57 <sup>e</sup>	446-453		νζ	23

Dans cet article, nous ne nous concentrerons que sur la partie ancienne (f. 1-344).

L'examen attentif de l'extension des textes par rapport à la structure matérielle du livre permet de remarquer la présence, entre les ff. 202 et 203, d'un endroit où la fin d'un ouvrage (le *De Anima*) coïncide avec la fin d'un cahier (le 25<sup>e</sup>), produisant une césure structurelle.<sup>22</sup> Celle-ci coïncide, en

<sup>22</sup> On pourrait utiliser le mot français 'jointure' en tant que traduction de l'italien 'snodo' (anglais 'caesura'): sur ce facteur codicologique et ses implications dans l'étude des manuscrits cf. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 22, avec bibliographie précédente. On attend la publication du volume de Patrick Andrist, Paul Canart et Marilena Maniaki



outré, avec un changement de main. En fait, dans cette partie ancienne du manuscrit, apparaissent quatre écritures différentes, qu'on appelle, à la suite d'un article fondamental de Paul Moraux, E I, E II, E III et E IV:<sup>23</sup>

ff. 3-202	ff. 203-344
<i>Phys., Cael., GC, Mete., An.</i>	<i>Sens., Mem., Somn. Vig., Div. Somn., Mot. An., Metaph., Theophr. Metaph., Col., Par. An.</i>
E I + E II	E III + E II + E IV

Les ff. 3-202 d'un côté et les ff. 203-344 de l'autre constituent donc évidemment deux entités codicologiques distinctes, ou plutôt, comme cela sera clair par la suite, deux tomes originairement indépendants.<sup>24</sup> La partie ancienne du *Parisinus* présente toutefois une 'stratigraphie' beaucoup plus complexe que cela: elle a été en effet l'objet d'une série de remaniements qui en ont altéré la structure originare et qui ont été reconstitués en détail et interprétés par Moraux.<sup>25</sup> Dans le paragraphe suivant, nous résumerons donc les résultats des analyses de ce chercheur et y ajouterons, en passant, quelques remarques et hypothèses ultérieures, qui ont été proposées, au fil du temps, par d'autres chercheurs.

## 2. Structure actuelle et structure originare : la reconstruction courante

Le remaniement le plus ancien ayant altéré la *facies* originare du *Parisinus* concerne les ff. 187-195: écrits par le copiste E II et contenant le livre II du *De Anima*, ces feuillets se trouvaient originairement après le f. 202. Les ff. 3-186 et 196-202 constituaient donc, à l'origine, une séquence ininterrompue, dans laquelle un seul et même copiste (E I) avait transcrit les grands traités de physique d'Aristote (*Physique, De Caelo, De Generatione et corruptione, Meteorologica*) ainsi que les trois livres du *De Anima*, dans une version aujourd'hui très rare.<sup>26</sup> L'entité codicologique qui en résultait était formée de 25 cahiers (c'est-à-dire les 24 correspondants aux ff. 3-186+196-202 plus un cahier aujourd'hui perdu, sur lequel nous allons revenir) et d'un bifolio: le premier feuillet de celui-ci contenait la fin du *De Anima*, le second restant vide.<sup>27</sup> Le copiste E II ne fit donc qu'ajouter, à cette suite de textes, une sorte d'appendice<sup>28</sup> contenant une version différente du livre II du *De Anima*. À cette fin, il utilisa le feuillet laissé vide par E I, achevant sa transcription sur un cahier ultérieur (correspondant aux actuels ff. 188-195), ajouté *ad hoc*:

annoncé dans Andrist - Canart - Maniaci, "L'analyse" (cf. *supra* note 6).

<sup>23</sup> Moraux, "Le *Parisinus*" (cf. *supra* note 13). Nous parlons pour l'instant d'*écritures différentes* et non pas de *mains différentes*: comme on le verra, les chercheurs ne s'accordent pas sur le nombre des scribes qui ont participé à la réalisation des parties du manuscrit.

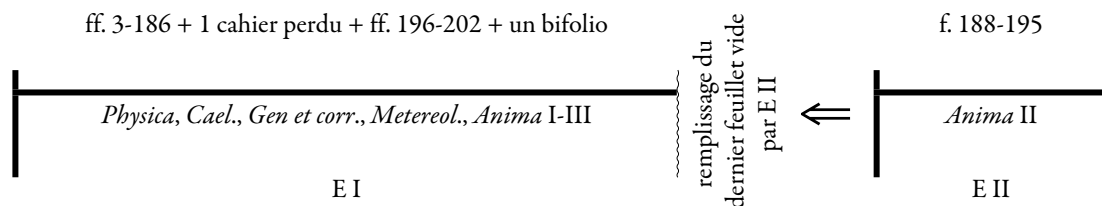
<sup>24</sup> Pour des raisons qui seront expliquées par la suite, nous utilisons, pour l'instant, la formule générique 'entité codicologique' et non 'unité codicologique', ou 'bloc' (formules sur lesquelles nous nous limitons à renvoyer à Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 19 et ss. [avec bibliographie]), ou encore les formules proposées par Andrist - Canart - Maniaci, "L'analyse", ('unité de production', 'unité de circulation', 'unité de support matériel', 'unité de main').

<sup>25</sup> Moraux, "Le *Parisinus*", *passim*.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 39.

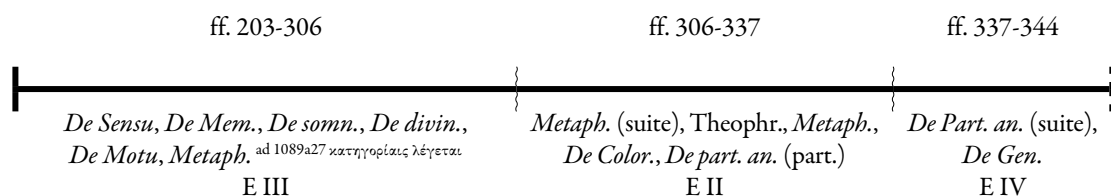
<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 30-1.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 33.



Dans la marge supérieure du premier feuillet *recto* de ce nouveau cahier (l'actuel f. 188), le copiste E II a tracé trois croix; ce qui démontrerait – selon une interprétation sur laquelle nous reviendrons – que toute l'opération aurait été accomplie dans le monastère constantinopolitain de Stoudios.<sup>29</sup>

Le responsable de cette opération complexe – que, en suivant Moraux, nous appelons E2 – aurait par la suite chargé un troisième copiste du même atelier, E III, de transcrire, dans un autre volume, les petits traités d'histoire naturelle, la *Métaphysique*, ainsi que d'autres ouvrages d'Aristote. Mais E III n'arrivant pas à accomplir sa tâche, E2 aurait eu recours encore une fois à E II, le copiste responsable de la transcription du second livre du *De Anima*, ajouté au premier volume. E II n'arrivant pas, lui non plus, à terminer son travail, un quatrième copiste du même atelier, E IV, aurait été engagé. Il transcrivit la fin du *De Partibus animalium* et le *De Generatione animalium*.<sup>30</sup>

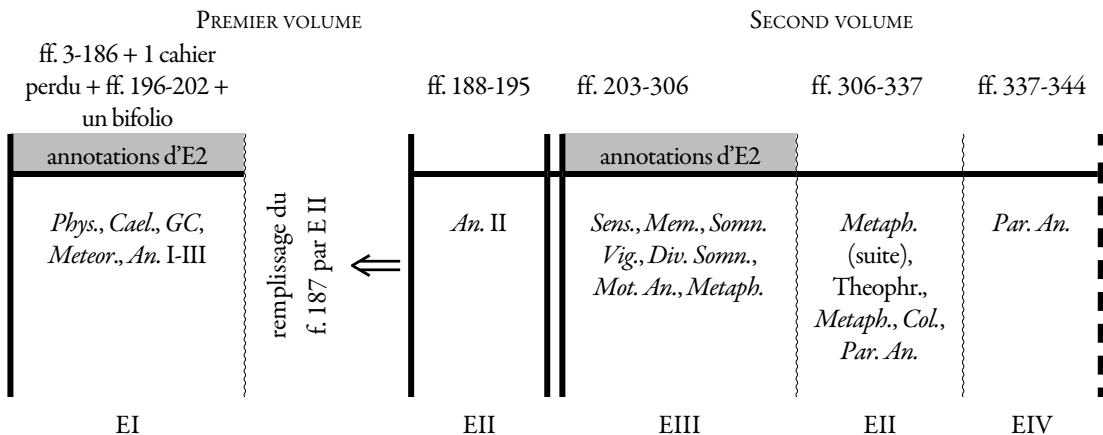


E2 possédait à ce moment-là deux volumes aristotéliciens constituant une collection cohérente, transcrite par plusieurs copistes dans un seul et même atelier. Il annota scrupuleusement les parties transcrites par E I et E III et très pauvrement celles copiées par E II et E IV.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 25-6 et p. 38 (qui cite l'avis d'Irigoin); cf. aussi Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 121; Ead., *Aristote, Métaphysique Gamma. Édition, traduction, études*, Louvain-La-Neuve 2008, p. 23. Sur ce point cf. *infra*.

<sup>30</sup> Moraux, "Le Parisinus", p. 38-9.

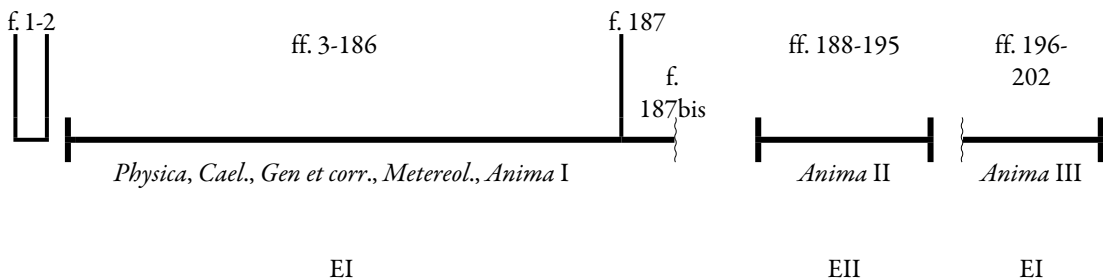
<sup>31</sup> Moraux, "Le Parisinus", 29. D'autres annotateurs postérieurs ont laissé de nombreux *marginalia*: cf. Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 135-42.



Probablement au XIII<sup>e</sup> siècle, un possesseur ajouta des notes sur le feuillet qui, à l'époque, était le dernier du premier volume (l'actuel f. 195v). Ces annotations constituent le *terminus post quem* pour un remaniement qui a changé irréversiblement la face du premier tome. Quelqu'un a, en effet, enlevé les feuillets contenant le second livre du traité *De Anima* copiés par E I (plus précisément, le dernier feuillet du cahier 23 et le cahier suivant dans sa totalité), les remplaçant par le cahier contenant le même livre (*De Anima* II) dans la version écrite par E II: version qui avait été ajoutée – nous l'avons dit – comme une annexe à la section réalisée par E I. Ce faisant, on a placé un bifolio du cahier enlevé, en guise de garde, au commencement du tome, là où il se trouve actuellement.<sup>32</sup>

À la fin de cette opération, le premier volume était donc composé de:

- un bifolio avec une fonction de garde (f. 1-2) provenant d'un cahier originairement disposé entre les actuels ff. 187bis et 196;<sup>33</sup>
- 23 cahiers, contenant *Physique, De Caelo, De Generatione et corruptione, Meteorologica* et le premier livre du *De Anima* (écrits tous par E I);
- l'actuel f. 187, qui constituait le dernier feuillet de l'unité codicologique réalisée par E I, feuillet laissé originairement blanc et rempli, par E II, du début d'une autre version du deuxième livre du *De Anima*;
- le cahier des ff. 188-195, contenant le reste du deuxième livre du *De Anima*, copié par E II;
- le cahier des ff. 196-202, contenant le troisième livre du *De Anima*, copié par E I;



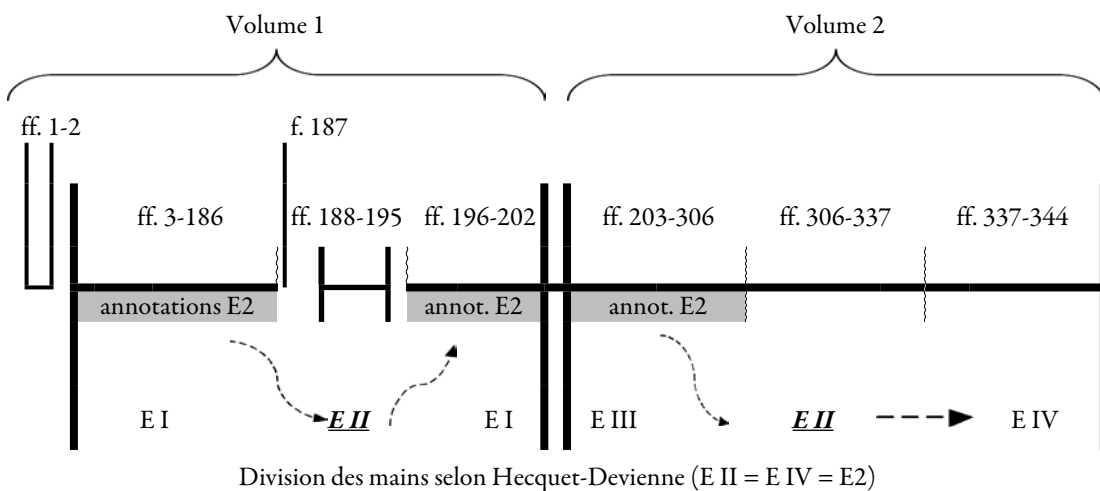
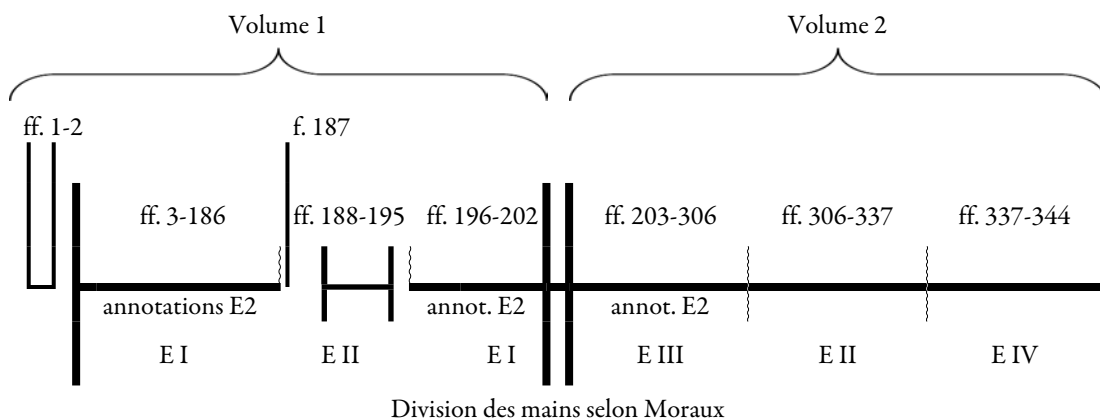
<sup>32</sup> Moraux, "Le Parisinus", p. 36-7 et p. 39-40.

<sup>33</sup> Le f. 187 bis n'est en fait rien d'autre qu'un talon: ce qui reste d'un feuillet (contenant une partie du livre II du *De Anima* écrit par E I) qui a été découpé au cours du remaniement (cf. le schéma suivant).

Enfin, un dernier remaniement, visant à fusionner les deux tomes, eut lieu au début du XIV<sup>e</sup> siècle,<sup>34</sup> lorsque fut ajoutée la partie récente, consistant en les actuels ff. 345-453.<sup>35</sup>

À l'issue de ce long parcours naquit le *Paris. gr.* 1853 dans la forme que nous lui connaissons aujourd'hui: un manuscrit formé de 451 feuillets (341 pour la partie ancienne,<sup>36</sup> 109 pour la *recentior*), disposés en 56 cahiers (42 pour la partie ancienne, 14 pour la *recentior*).

Si, comme nous l'avons dit, Moraux a cru pouvoir distinguer dans la partie ancienne du *Parisinus* les écritures de quatre copistes (E I, E II, E III, E IV) et celle d'un annotateur (E2), Myriam Hecquet-Devienne a proposé d'identifier les copistes E II et E IV ainsi que l'annotateur E2.<sup>37</sup>



<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 40; I. Pérez-Martín, "Ideologia ed estetica nei manoscritti bizantini di Platone", dans *Omaggio a Lidia Perria* (= *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s., 42 [2005]), p. 113-35, p. 129-30 et n. 66; Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 132.

<sup>36</sup> Comme nous l'avons remarqué, le f. 177 est numéroté '177-180', le f. 218 '218-219', le f. 289 '289-290': bien que le numérotage des feuillets en chiffres arabes en compte 344, ils sont en réalité 341 (344-3).

<sup>37</sup> Hecquet-Devienne, "Les mains", *passim*; Ead., "A Legacy", p. 173; Ead., *Aristote, Métaphysique Gamma*, p. 131 et n. 8, p. 135. Au sujet des reconstructions de Förster, Thurot et Fobes concernant le nombre de mains dans le manuscrit, cf. Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 119.

Indépendamment des différences dans l'interprétation des facteurs paléographiques, les deux reconstructions concordent sur le fait que la partie ancienne du *Parisinus* serait le fruit d'un processus éditorial unitaire, conçu et mené à bien dans un seul et unique milieu.

## II. Milieu et dynamiques de production: vers une nouvelle hypothèse

### 1. Les conséquences de l'hypothèse de l'unité originare

L'origine des deux tomes constituant la partie ancienne du manuscrit serait donc liée, selon Moraux et Hecquet-Devienne, à un seul et même atelier, où les copistes auraient travaillé sous l'impulsion d'un érudit (également scribe selon Hecquet-Devienne), qui aurait en outre richement annoté certaines parties du livre. Tout en remarquant quelques différences entre les écritures en question,<sup>38</sup> les deux chercheurs les jugent "à peu de chose près contemporaines":<sup>39</sup> seulement, quelques-uns des copistes, "plus âgés", auraient eu "des habitudes différentes de celles de leurs cadets".<sup>40</sup> Le *corpus* aristotélicien du *Parisinus*, issu de l'activité d'une équipe de scribes professionnels, aurait été destiné, selon Moraux, à l'"usage personnel" d'E2, qui en aurait coordonné la réalisation.<sup>41</sup> En revanche, Hecquet-Devienne, qui partage l'idée que toutes les sections de la partie ancienne du manuscrit proviennent d'un seul et unique 'scriptorium' constantinopolitain,<sup>42</sup> a émis l'hypothèse que le *Parisinus* soit "le résultat d'un projet 'éditorial' fort", allant bien au-delà des intérêts individuels d'un érudit: issu d'une 'lignée choisie', ce *corpus* aristotélicien aurait été destiné à être déposé "dans une grande bibliothèque" parmi les "exemplaires de référence".<sup>43</sup> E2 ne serait donc pas seulement un érudit, mais aussi le chef d'un atelier, un chef qui, à la fois copiste, annotateur et coordinateur d'une équipe de travail, aurait participé activement à la transcription du *corpus* dans le cadre d'un projet institutionnel.

Ces reconstructions, présupposant toutes deux une collaboration étroite entre celui qui a conçu le projet d'un tel recueil et l'équipe de copistes qui l'a réalisé, suggèrent l'existence d'un milieu érudit: la rareté des textes transcrits, l'antiquité et la valeur de certaines annotations dues à E2 ainsi qu'à E III<sup>44</sup> et la haute qualité du travail accompli par les scribes impliqueraient une activité érudite partagée.<sup>45</sup> Développant cette idée, des études récentes ont donc vu dans le *Parisinus* un livre sortant d'un cercle de copistes-savants ('copisti-filologi'), qui auraient opéré ensemble pour des fins érudites.<sup>46</sup>

L'ensemble de ces positions critiques a des conséquences importantes, entre autres, sur le plan de l'histoire des textes aristotéliciens. Bien avant la parution des travaux de Moraux et de Hecquet-Devienne, Werner Jaeger avait supposé que le manuscrit de Paris pouvait refléter, à travers la

<sup>38</sup> Moraux, "Le *Parisinus*", p. 23 n. 4, p. 24. Sur ces différences nous reviendrons *infra*.

<sup>39</sup> Ils travailleraient "presque simultanément": *ibid.*, p. 23-4 n. 4.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>42</sup> Hecquet-Devienne, *Aristote. Métaphysique Gamma*, p. 23 et Ead., "Les mains", p. 121.

<sup>43</sup> Hecquet-Devienne, *Aristote. Métaphysique Gamma*, p. 20. Cf. aussi Ead., "A Legacy", p. 172: le manuscrit serait "the result of a 'strong' editorial project" qui "stemmed from a chosen line and was clearly intended to become a reference copy placed in a great library" (cf. aussi Ead., "L'authenticité de *Métaphysique Alpha (meizon ou elatton)* d'Aristote, un faux problème? Une confirmation codicologique", *Phronesis* 50 (2005), p. 129-49, p. 143). Orsini, "Pratiche", p. 314 et s. suit Hecquet-Devienne (avec une louable prudence au sujet de l'existence de *scriptoria* dans le monde méso-byzantin).

<sup>44</sup> Au sujet des *marginalia* d'E2 et d'E III cf. *infra* et (relativement à la *Métaphysique*) Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 142-8; (pour le *De Caelo*) P. Moraux, *Aristote. Du ciel*, Paris 1965, p. CLXXIV-CLCCV.

<sup>45</sup> Hecquet-Devienne, "Les mains", *passim*.

<sup>46</sup> Cavallo, "Sodalizi", p. 648; Orsini, "Pratiche", p. 317.

médiation de la ‘renaissance’ de l’époque byzantine moyenne,<sup>47</sup> un *corpus* ancien, qu’il appelait “Andronicus auctus”: celui-ci consisterait en une ‘édition’ des ouvrages du Stagirite née “sub imperio romano”, grâce à l’addition de la *Métaphysique* de Théophraste à une *ἔκδοσις* des textes d’Aristote due justement à Andronicos.<sup>48</sup> Cette hypothèse, mise en doute par les études philologiques menées par Dieter Harlfinger et Jean Irigoïn sur la *Métaphysique* d’Aristote,<sup>49</sup> est revenue sur le devant de la scène récemment. En effet, Marwan Rashed – se fondant sur l’examen codicologique de Moraux ainsi que sur une série de remarques concernant la transmission des textes aristotéliciens dans les mondes byzantin et syriaco-arabe entre l’Antiquité tardive et le Moyen Âge – a cru pouvoir confirmer l’unité originelle du *corpus* parisien et sa parenté avec une édition tardo-antique liée au milieu néoplatonicien d’Athènes.<sup>50</sup> Revenant sur le *Parisinus*, Hecquet-Devienne a enfin proposé d’y voir le descendant d’un *corpus* lié directement à la bibliothèque du Lycée.<sup>51</sup>

Le manuscrit de Paris constituerait, en somme, la reproduction d’une édition ancienne ou tardo-antique.<sup>52</sup> Mais cette idée est en réalité fondée sur un préjugé: que les deux parties anciennes du *Parisinus* aient été produites dans un seul et unique atelier et à partir d’un seul modèle. Et en effet, ceux qui soutiennent cette reconstruction nient résolument la possibilité d’une origine indépendante pour les deux tomes constituant la partie méso-byzantine du livre.<sup>53</sup>

## 2. L’unité du milieu de production à l’épreuve de l’analyse codicologique et paléographique

Plusieurs circonstances, d’abord d’ordre codicologique, militent contre l’hypothèse de l’unité originelle des deux tomes du *Parisinus*, mais, bien que remarquées depuis longtemps, elles n’ont pas été dûment prises en considération. Il s’agit en premier lieu de variations concernant le type de réglure, le nombre de lignes par page et les dimensions de la surface écrite.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> W. Jaeger, “Emendationen zur aristotelischen Metaphysik A-Δ”, *Hermes* 52 (1917), p. 481-519, en part. p. 481-2 et 518. À propos de l’importance de cette période pour la préhistoire du corpus de Paris et plus spécifiquement pour la transmission de la *Métaphysique* d’Aristote, voir aussi P. Moraux, *D’Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l’histoire et la transmission de l’aristotélisme grec*, Les Presses de l’Université Laval, Québec 1970 (Conférences Charles de Koninck, 1), p. 74-6.

<sup>48</sup> Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, p. VI-VIII. Sur Andronicos de Rhodes, cf. la notice de R. Goulet dans Id. (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en: *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 1989, I, p. 200-2.

<sup>49</sup> D. Harlfinger, “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik”, dans P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote*. Actes du VI Symposium Aristotelicum, Cerisy-la-Salle, 28 août-6 septembre 1972, Vrin, Paris 1979 (Bibliothèque d’histoire de la philosophie), p. 7-37, en part. p. 30; Irigoïn, “Deux traditions dissymétriques (suite)”, p. 183-7 (réimpr.) et Id., “Dédoublement”, p. 291-2 (réimpr.).

<sup>50</sup> Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CCVI-CCXXII. Sauf les perplexités concernant ce point spécifique (à propos desquelles cf. aussi *infra*), il faut souligner l’importance de l’édition de Rashed, marquant un progrès considérable non seulement dans la *constitutio textus* du *De Generatione et corruptione*, mais aussi, en général, sur le plan méthodologique (cf. par exemple la définition de *texte* et de *lectio melior*, à la p. CXC).

<sup>51</sup> “E may be indeed the descendant of a copy of Aristotelian writings that corroborates the states of the research in the Lyceum before Aristotle achieved the revision of his works on basis of contributions by other philosophers of the school”: Hecquet-Devienne, “A Legacy”, p. 184-9 (cit. de la p. 189); cf. aussi Ead., *Aristote, Métaphysique Gamma*, p. 27.

<sup>52</sup> Il faut tenir compte des différences, quelquefois profondes, entre les positions de Rashed et Hecquet-Devienne: cf. Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CLXXXIX n. 3.

<sup>53</sup> Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CXCIX: “Je ne sais pourquoi J. Irigoïn (...) suspend son jugement quant à l’unité des deux parties du manuscrit E, qui paraît bien établie par Paul Moraux”; Hecquet-Devienne, “A Legacy”, p. 182: “the fact that manuscript E was originally composed of two separate volumes does not provide a satisfactory answer, since these two volumes are obviously the result of a common project”.

<sup>54</sup> Dans le schéma qui suit, le f. 187 n’est pas considéré, car il a été récupéré par E II à partir d’un bifolio préexistant: cf. *supra*, p. 212-3.

	TOME I	TOME II	
	ff. 1-187bis et 196-202 (copiste E I)	ff. 188-195 et 306-344 (copiste E II/E IV)	ff. 203-306 (copiste E III)
Type de réglure	Leroy-Sautel 20C1 (Muzerelle 2-2/0/0/C)	Leroy-Sautel 00C1 (Muzerelle 1-1/0/0/C)	Leroy-Sautel 00C1 (Muzerelle 1-1/0/0/C)
Cadre d'écriture	mm 240/260x180/195	mm 270/275x180/185	mm 265/270x170/185
ll/p.	38	46	45/47

Comme on le voit, la partie écrite par E I présente des caractères nettement différents par rapport au reste du livre. C'est en outre dans cette seule partie que sont repérables des signatures de cahiers originaux, dues au même copiste E I.<sup>55</sup> En revanche, la marque qui est jugée distinctive de l'atelier où l'opération aurait été menée (les trois croix apposées dans la marge supérieure du premier folio *recto* du cahier) ne se trouve que dans les sections copiées par E II.

L'analyse paléographique amène des doutes supplémentaires à propos de l'unité du milieu de production. L'idée selon laquelle les deux tomes du *Parisinus* seraient le résultat d'un travail d'équipe présuppose la contemporanéité parfaite de toutes les mains engagées dans la transcription: c'est un point sur lequel les chercheurs s'accordent, puisqu'ils réfèrent les copistes, dans leur ensemble, au milieu ou même à la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle.<sup>56</sup> Hecquet-Devienne – comme nous l'avons dit – identifie même deux des quatre copistes (E II et E IV) avec l'annotateur E2.<sup>57</sup> Examinons donc, d'abord, cette identification. S'il est vrai que les écritures d'E II, E IV et E2 ont en commun une série de facteurs structurels ainsi que des éléments accessoires, il existe cependant, entre E II et E2 notamment, des différences qui semblent indubitables. E II réalise une minuscule rapide, caractérisée par un module carré, un axe droit, des formes arrondies et des traits ascendants et descendants contenus (pl. I). Dans l'écriture d'E2, qui est une minuscule cursive, il n'y a en revanche (du moins lorsqu'elle est apposée dans les marges) aucune recherche de formalité (pl. II, marge inf.). En ce qui concerne l'alphabet minuscule, s'il y a des similitudes dans la façon dont E II et E2 réalisent certaines lettres (*psi* par exemple) et certaines séquences de lettres (*eta-ny*, *ypsilon-ny*) ainsi que des mots entiers,<sup>58</sup> il faut remarquer qu'E2 – à la différence d'E II – réduit souvent la lettre *epsilon* à sa seule partie supérieure et lie régulièrement le *rho* avec la lettre qui suit et le *phi* avec celle qui précède. Les formes de la lettre *zeta* et des séquences *epsilon-xi*, *epsilon-ny* sont en outre – dans les deux écritures – toujours différentes. Pour l'alphabet majuscule, il suffira de renvoyer aux dissemblances dans les formes des lettres *beta*, *lambda*, *kappa*, *my*, *ny* (f. 342 r, 318 r). Même dans les titres, E II n'utilise en outre que le *phi* minuscule, alors qu'E2 a normalement recours, dans ces cas, à la forme majuscule. On remarquera aussi les différences dans la forme des esprits (toujours anguleux dans les parties écrites par E II<sup>59</sup>, souvent arrondis dans E2), dans la ponctuation (E II n'utilise que le point moyen, E2 aussi le point bas) et dans l'usage de la diérèse, qui est apposée régulièrement par E II sur *ypsilon* et *iota* au début du mot, tandis qu'elle est limitée à sa

<sup>55</sup> L'éventuelle présence de signatures typologiquement semblables dans les autres cahiers du manuscrit (Moraux, "Le *Parisinus*", p. 21) est, nous le répétons, tout à fait improbable: le rognage, qui a bien eu lieu, a affecté de la même façon tous les feuillets, si bien qu'on ne voit pas comment s'expliquerait le fait que les signatures n'aient survécu que dans la partie écrite par E I. Il n'y a donc aucun indice ou preuve que les autres cahiers aient eu une numérotation originale cohérente avec celle qui a été apposée par E I.

<sup>56</sup> Cf. Moraux, "Le *Parisinus*", p. 25 et s.

<sup>57</sup> Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 132. Cavallo, "Sodalizi", p. 648 et Orsini, "Pratiche", p. 316 suivent Hecquet-Devienne.

<sup>58</sup> Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 128-9.

<sup>59</sup> À noter qu'il ne les a apposés que sur les ff. 187-195 et 306-308: pour le reste, il s'agit du travail d'une main postérieure (cf. Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 123).

fonction ‘sémantique’ dans E2 (par exemple, au f. 68 r, ἀτδδιον). Quant à la couleur de l’encre<sup>60</sup> et aux oscillations dans l’inclinaison de l’axe des lettres, elles ne constituent que des facteurs accessoires, qui n’ont aucune pertinence pour l’identification des mains. Le second de ces deux facteurs est d’ailleurs un phénomène commun dans les écritures non calligraphiques du X<sup>e</sup> siècle.<sup>61</sup>

On peut objecter que, dans des contextes d’écriture distincts (E2: des annotations marginales; E II: le texte principal), des différences seraient concevables même s’il s’agissait d’un seul et unique copiste. Mais nous ne saurions oublier qu’E2, en remplissant un feuillet entier (le f. 68 *recto-verso*) laissé vierge par E I, a employé une écriture un peu plus soignée que celle qu’il réalise dans les marges. Et cependant, même dans ce cas, sa graphie présente des différences indubitables par rapport aux folios écrits par E II.

L’ensemble de ces circonstances semble exclure la possibilité d’une identification, qui, en revanche, paraît probable pour E II et E IV (pl. IV).<sup>62</sup> Ces deux écritures sont structurellement assez semblables: s’il est vrai qu’il y a des différences, en particulier dans les formes minuscules de *lambda* et *rho*, et, en général, dans l’impression d’ensemble, il n’en est pas moins vrai que plusieurs lettres et séquences de lettres (*epsilon-xi*, par exemple) sont identiques jusqu’aux moindres détails et que les ressemblances structurelles des lettres et des ligatures sont plus nombreuses que les rares dissimilitudes.

Quoi qu’il en soit, la vérification d’une autre question paléographique est fondamentale dans notre perspective: celle de la contemporanéité parfaite de tous les copistes.

La comparaison de nos écritures avec des manuscrits datés (l’un d’entre eux a d’ailleurs déjà été mentionné à cette fin par Hecquet-Devienne, Harlfinger et Dieter Roderich Reinsch)<sup>63</sup> semble en effet suggérer des nuances chronologiques intéressantes. Si, par exemple, l’écriture réalisée par E I (qui, beaucoup plus soignée que celles d’E II/E IV et E2, est une minuscule calligraphique caractérisée par un axe droit, un module constant, des formes arrondies: pl. II) est très proche de celle qu’on trouve dans des manuscrits datés des premières décennies du X<sup>e</sup> siècle,<sup>64</sup> pour E II/E IV et E2, les comparaisons semblent indiquer plutôt les dernières décennies du même siècle.<sup>65</sup> Quant à E III (qui réalise une minuscule calligraphique et régulière, extrêmement soignée, caractérisée par un module carré et constant, un axe absolument droit, des formes arrondies, des traits verticaux contenus et des boules à la fin des traits: pl. V), son aspect d’ensemble est plutôt archaïque: tout en se rapprochant de certaines écritures de ce qu’on appelle la ‘collection philosophique’, elle semble toutefois rentrer dans l’ensemble des réalisations graphiques qui annoncent la ‘minuscule bouletée’ proprement dite, et qui se situent dans les premières décennies du X<sup>e</sup> siècle.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 127-8 (la chercheuse concentre son attention sur le f. 192 v, où ‘cohabitent’ E2 et E II, mais s’il est vrai qu’il s’agit de couleurs très proches, une analyse attentive m’a convaincu qu’il ne s’agit pas de la même encre).

<sup>61</sup> Je me limite à renvoyer à P. Orsini, “*Gráphein ouk eis kállos*. Le minuscule greche informale del X secolo”, *Studi medievali* 47 (2006), p. 549-88, p. 569.

<sup>62</sup> Cf. aussi Orsini, “Pratiche”, p. 315.

<sup>63</sup> D. Harlfinger - D.R. Reinsch, “Die Aristotelica des Parisinus Gr. 1741”, *Philologus* 114 (1970), p. 28-50, en part. p. 32.

<sup>64</sup> Cf. par ex. les *Vat. gr.* 1671 (a. 916): K.-S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, IX, The American Academy of Arts and Sciences, Boston 1938, pl. 609, et *Mosq.* VI 98 (96) (a. 917), Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts*, VI [1936], pl. 377-378. L’écriture d’E I partage avec ces manuscrits l’axe droit et parfois légèrement penché à gauche, le module carré et petit, la régularité de l’alignement et les petits crochets à l’extrémité des traits verticaux.

<sup>65</sup> Cf. les *Patm.* 39 (a. 972), Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts*, I [1934], pl. 36 et *Athon., Lavra* 157 (a. 970), Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts*, III [1935], pl. 156 b, *Paris. suppl. gr.* 469 (A) (a. 986), Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts*, IV [1935], pl. 242. Harlfinger - Reinsch, “*Die Aristotelica*”, p. 32 rapprochent l’écriture du *Patmiacus* de celle d’E I, qui présente des caractères à notre avis différents.

<sup>66</sup> Cf. le *Paris. gr.* 216, datable de la première moitié du X<sup>e</sup> siècle (M.L. Agati, *La minuscola ‘bouletée’*, Scuola vaticana di



Le cadre résultant de ces remarques – au sujet desquelles la plus grande prudence est, bien entendu, nécessaire – semble donc plus complexe qu'on ne le pensait jusqu'à maintenant: E II/E IV et E2 pourraient être rapportés à la seconde moitié-fin du X<sup>e</sup> siècle, alors que pour E I et E III une date proche des premières décennies du même siècle semble préférable. Certes, il ne s'agit pas d'une distance chronologique remarquable, mais, à la lumière des facteurs codicologiques que nous venons de signaler, ces données semblent concorder avec l'idée que la partie du *Parisinus* copiée par E I, et aujourd'hui réduite aux ff. 1-2+3-187bis+196-202 du livre, préexistait au reste du manuscrit.

Ces facteurs d'ordre codicologique et paléographique permettent d'émettre une nouvelle hypothèse: la partie écrite par E I constituerait non pas un tome réalisé dans le cadre de l'opération à laquelle ont pris part aussi E II/E IV et E III, mais plutôt un manuscrit totalement autonome. Renfermant les traités de physique d'Aristote, ce livre était caractérisé par des facteurs codicologiques spécifiques. Sa présence au début du *Parisinus* serait donc due à une récupération. Mais le cadre paléographique comporte aussi des implications en ce qui concerne la partie écrite par E III, main qui semble être elle aussi un peu plus ancienne qu'E II/E IV et E2. Faut-il également considérer sa présence dans le *Parisinus* comme le résultat d'une récupération? Contre cette hypothèse, il y a une circonstance fondamentale: le passage entre E III et E II se réalise, à la différence de celui entre E I et E III, à l'intérieur d'un cahier, le changement de main se produisant sur le premier folio *recto* du 39<sup>e</sup> cahier (pl. VI).<sup>67</sup> Entre les travaux des deux copistes, il n'y a donc aucune césure codicologique. Pour soutenir l'hypothèse que la partie écrite par E III ait été, elle aussi, récupérée, il faudrait donc supposer qu'E III – ayant interrompu la transcription de la *Métaphysique* d'Aristote sur le premier folio *recto* du cahier<sup>68</sup> – eût laissé vides sept feuillets; quelques décennies plus tard, E II y aurait transcrit la suite du même texte aristotélicien. Cette supposition est assurément peu probable bien que pas impossible, surtout à la lumière d'un détail: entre les piqûres des cahiers écrits par E III et celles des cahiers d'E II qui les suivent, il semble y avoir des différences.<sup>69</sup> Pour les expliquer, dans le cadre d'un travail d'équipe, il faudrait présupposer que les deux copistes aient préparé leurs supports indépendamment l'un de l'autre, en utilisant des outils différents et en opérant chacun selon son habitude. Cette manière de travailler ne semble pas probable dans un atelier organisé.<sup>70</sup> En

---

paleografia, diplomatica e archivistica, Città del Vaticano 1992 (Littera antiqua, 9), p. 261-3 et pl. 175). Hecquet-Devienne ("Les mains", p. 121-2) a déjà fait mention, à propos de la tendance de cette main à produire des "renflements terminaux du trait", du groupe de manuscrits qu'on appelle 'collection philosophique' et de la typologie graphique que J. Irigoien ("Une écriture du X<sup>e</sup> siècle: la minuscule bouletée", dans J. Irigoien - J. Bompain (éd.), *La paléographie grecque et byzantine. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS-Éditions, Paris, 21-25 octobre 1974, Paris 1977* (Colloques internationaux du CNRS, 559), p. 191-9, en part. p. 195-6) a considérée comme "un jalon entre la minuscule de la collection philosophique [...] et la minuscule bouletée [...]". Hecquet-Devienne (*ibid.*) limite toutefois la portée de cette similitude, affirmant que l'écriture d'E III n'est pas bouclée.

<sup>67</sup> Le passage de la partie du texte écrite par E III à celle due à E II s'accomplit à la ligne 6 du f. 306 r, qui est le premier du 39<sup>e</sup> cahier.

<sup>68</sup> Transcription qui s'arrête en effet à *Metaph.* N 2, 1089 a 27.

<sup>69</sup> Le 39<sup>e</sup> cahier rentre, du point de vue codicologique, dans le groupe des cahiers écrits par E III. Les différences dont nous parlons concernent la distance entre les points ainsi que leur forme. Comme l'outil employé fut sans doute, dans l'un comme dans l'autre cas, une roulette (cf. déjà Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 115-6 et n. 85), il faut supposer l'utilisation de deux roulettes différentes. Il semble en outre que l'outil employé pour tracer la règle dans les feuillets écrits par E II était moins pointu que celui employé pour les feuillets écrits par E III. Différente est encore la façon dont sont tracées les lignes – les verticales, aussi bien que les rectrices – qui, dans la partie écrite par E III, s'avèrent plus régulières et ordonnées.

<sup>70</sup> Naturellement, l'hypothèse de la récupération, opérée par E II, d'une section écrite précédemment par E III, présupposerait aussi, selon toute probabilité, la descendance des deux parties de la *Métaphysique* (copiées indépendamment par les deux copistes) de deux sources indépendantes. Le texte de ce traité serait donc, si cette hypothèse était juste, partagé

somme, alors que la préexistence et l'indépendance de la partie copiée par E I semblent certaines, la situation concernant E III reste confuse. Toutefois, le comportement de l'annotateur E2 apporte une contribution non négligeable à ce propos.

### 3. Les annotations d'E2

Concernant le nombre et la nature des notes dues à la main E2, Moraux signalait le déséquilibre entre celles apposées sur les sections copiées par E I et E III, d'une part, et, de l'autre, celles qui figurent sur les parties dues à E II/E IV. Dans le premier cas, les annotations d'E2 descendent évidemment d'une contamination, qui donne naissance à des scholies précieuses et à des *variae lectiones* très rares. Dans la section copiée par E I, la contamination d'E2 prend même la forme d'une véritable réécriture pour le *De Anima*.<sup>71</sup> Pour la *Physique*, l'annotateur ajoute dans les marges un système de titres très différent de celui qu'E I a copié de son modèle:<sup>72</sup> il s'agit parfois de véritables *pinakes*, transcrits dans les marges ou dans des espaces laissés vides par E I.<sup>73</sup> E2 s'applique avec autant d'attention à l'annotation des textes copiés par E III car, bien qu'il s'agisse d'une opération moins étendue que celle accomplie sur la section d'E I,<sup>74</sup> il ajoute quelques *variae lectiones*, mais surtout une note d'une valeur historique capitale.<sup>75</sup> En revanche, E2 n'ajoute presque rien au travail d'E II/E IV, à l'exception de quelques petites corrections qui semblent dériver non pas d'une contamination, mais plutôt d'une révision du texte, effectuée à partir du modèle même employé par E II/E IV.<sup>76</sup> Cette différence dans la quantité et surtout dans la typologie des annotations apposées par E2 dans les différentes sections du livre (celles copiées par E I et E III d'un côté et E II/E IV de l'autre) renvoie donc à des opérations de nature distincte. Le fait qu'il ait eu recours à la source ou à une des sources employées par E II est d'ailleurs confirmé par une particularité déjà remarquée par Moraux. Sur le f. 186 v (qui

---

en deux sections, la coupure tombant au beau milieu du livre N 2 (*Metaph.* 1089 a 27 *ad κατηγορίας λέγεται*).

<sup>71</sup> Pour le deuxième livre, il faut le rappeler, une nouvelle version fut ajoutée: cf. *supra*.

<sup>72</sup> La position de Rashed (*Aristote. De la génération et de la corruption*, p. CCXVII et ss.) semble à ce propos trop restrictive. Il est en effet certain que, déjà à la fin de l'Antiquité, un double titre existait pour la *Physique*: l'un, attesté par Simplicius, faisait référence à une répartition des livres en deux groupes asymétriques (5+3), l'autre, remontant à Porphyre, évoquait deux groupes symétriques (4+4). Or, dans le *Parisinus*, les titres ultérieurs ne sont ajoutés qu'aux livres I-V, ce qui pourrait bien renvoyer à la répartition attestée par Simplicius. S'il est vrai qu'ils sont "ajoutés par un scholiaste plus tardif" et qu'"ils ne sauraient donc relever de la même strate philologique" que le texte originare (p. CCXIX n. 1), il est également vrai que ce scholiaste n'est autre qu'E2, responsable d'une contamination complexe avec un manuscrit perdu et dont la valeur stemmatique ne semble pas négligeable. Peut-on exclure *a priori* que la source d'où E2 a extrait ses titres soit liée de quelque façon à celle qui, attestée par Simplicius, était caractérisée par la répartition asymétrique des livres (5+3)?

<sup>73</sup> Sur plusieurs des folios copiés par E I, on trouve des annotations – évidemment écrites par E2 dans une première phase – dont l'encre est plus sombre. Ces annotations ont été encerclées – dans une seconde phase – par le même annotateur qui, avec une encre plus claire, a tracé une ligne tout autour et a occupé le reste de la marge par une nouvelle annotation (écrite avec la même encre claire).

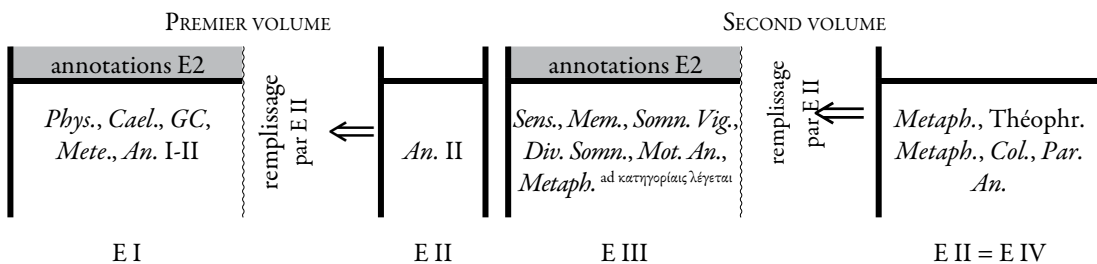
<sup>74</sup> Les annotations attribuables à E2 se trouvent sur les f. 234r, 255r, 259r, 260v, 261r, 283v, 284r-v, 291r. Les annotations sur les f. 227v, 248r, 249v, 250r, 251v, 252v, 256r sont, en revanche, à attribuer à E III.

<sup>75</sup> Cf. sur cette annotation, G. Vuillemin-Diem, "Anmerkungen zum Pasikles-Bericht und zu Echtheitszweifeln am Grosseren und Kleineren Alpha in Handschriften und Kommentaren", dans P. Moraux - J. Wiesner (éd.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin, 7-16 September 1981, De Gruyter, Berlin - New York 1983 (*Peripatoi*, 14), p. 157-93; Hecquet-Devienne, "Les mains", p. 129 et n. 167 et Ead., "L'authenticité", p. 131 et ss.

<sup>76</sup> Selon Moraux, cette différence ne serait due qu'à un problème pratique: "il n'eut probablement ni le temps ni le courage de lire et d'annoter le second [volume originare] aussi soigneusement qu'il avait fait pour le premier; peut-être même les derniers cahiers (...) lui parvinrent-ils trop tard pour qu'il puisse encore les revoir lui-même" (Moraux, "Le *Parisinus*", p. 39). Mais il faut observer d'abord qu'E2 n'a presque pas annoté non plus l'"appendice" d'E II au premier tome. En outre, cette reconstruction explique peut-être le nombre réduit de notes dans les parties dues à E II/E IV, mais pas leur nature différente.

contient la fin du livre II et le début du livre III du *De Anima* écrits par E I: pl. II) on trouve en effet deux notes d'E2: la première (γράφεται ἀρχὴ τοῦ β' λόγου ἐν ἄλλῳ), écrite dans la marge gauche, introduit la transcription marginale de la nouvelle version du second livre du traité, dont cependant on ne trouve, à cet endroit, que le début. La seconde annotation dit clairement que ce livre a été transcrit intégralement et ajouté à la fin du volume (ζήτει τὸν περὶ ψυχῆς λόγον τὸν β' παρὰ τὸν γ' ὀλόκληρον· ἀνόμοιος γὰρ κατὰ πολὺ ὁ ἐνταῦθα γεγραμμένος τοῦ ἐκεῖσε).<sup>77</sup> Il est donc évident que, dans un premier temps, E2 avait envisagé d'indiquer les différences entre les deux versions du livre β dans les marges, suivant la méthode qu'il avait appliquée systématiquement jusqu'alors dans le reste de la section écrite par E I; mais finalement il décida de faire transcrire intégralement le livre II, par E II, à partir du modèle même qu'il avait utilisé jusque-là pour ses annotations marginales. Cette circonstance implique, sans aucun doute, qu'E2 a coordonné et, de quelque façon, géré le travail d'E II, en ayant accès à la source de celui-ci, un manuscrit différent de celui employé par E I. Mais s'il est donc évident qu'E2 opérait dans le même milieu qu'E II, rien ne nous autorise à supposer une telle collaboration directe avec E I et E III. Au contraire, alors qu'il est certain qu'E2 avait accès à la même source (ou aux mêmes sources) qu'E II/E IV, notre annotateur-correcteur corrige les textes d'E I et E III, comme nous l'avons dit, au moyen de lignes de tradition différentes.

Ces circonstances permettent d'affirmer que, selon toute probabilité, la section copiée par E I préexistait et qu'elle constituait un manuscrit autonome. E III a, quant à lui, transcrit son texte avant qu'E II/E IV ait opéré. En effet, aucun indice d'une collaboration entre eux ne subsiste. Il est en outre difficile d'ignorer une suggestion supplémentaire: en acceptant l'hypothèse selon laquelle la partie écrite par E III serait préexistante, tout comme celle d'E I, on devrait reconnaître chez E II le même comportement dans les deux tomes. Il aurait en effet remanié deux entités codicologiques préexistantes (l'une, écrite par E III, incomplète, l'autre, due à E I, constituant un manuscrit indépendant), réalisant ainsi, dans les deux cas, un accroissement à la fois textuel et matériel:<sup>78</sup>

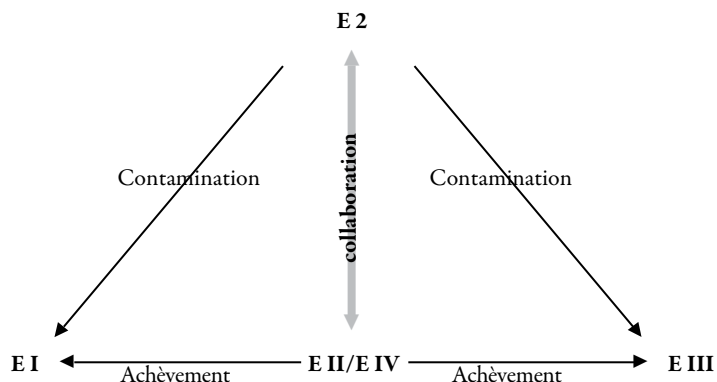


<sup>77</sup> “Cherchez le texte intégral du second livre à côté du troisième, car celui qui a été transcrit ici s’écarte considérablement de celui qui se trouve là” (trad. Moraux, “Le *Parisinus*”, p. 33).

<sup>78</sup> L’utilisation par E II du même type de réglure qu’E III n’implique pas nécessairement que les deux copistes aient collaboré: il s’agit en fait d’un type très diffusé (Leroy - Sautel 00C1 = Muzerelle 1-1/0/0/C), ne comportant aucune ligne marginale. E II pourrait bien avoir choisi, entre les deux types qu’il avait sous les yeux (celui employé dans le manuscrit d’E I et celui de la partie copiée par E III), le type qui lui paraissait le plus convenable.

Mais l'hypothèse que nous venons d'avancer concernant le second tome et la préexistence de la section due à E III reste douteuse et nous ne saurions la soutenir avec assurance, car elle implique bon nombre d'autres hypothèses. L'indépendance initiale de la partie copiée par E I semble, en revanche, hors de doute.

Une autre circonstance est à noter. Alors qu'E II intervient sur les sections copiées par E I et E III (en achevant la transcription de la *Métaphysique* entreprise par le second et en ajoutant, en appendice au travail d'E I, le livre II du *De Anima*), il n'y a aucune intervention d'E I ou d'E III sur le travail de leur 'collègue'. Quant à E2, il a annoté les parties écrites par tous les copistes, mais aucun d'entre eux n'a directement interagi avec sa main, à l'exception – nous l'avons dit – d'E II. Il s'agit donc, en fait, d'un côté, d'une interaction effective (E2↔E II/E IV), de l'autre, d'une intervention unilatérale:



De telles dynamiques de coexistence de mains dans le même support semblent confirmer l'idée de l'antériorité d'E I et d'E III par rapport au 'couple' E2-E II/E IV.

Une série de circonstances philologiques paraissent confirmer notre reconstruction.

#### 4. Les aspects philologiques

En étudiant le texte du *De Caelo*, Irigoin a souligné l'existence de nombreuses divergences, entre le *Parisinus* et le *Vindob. phil. gr.* 100 (IX<sup>e</sup> siècle), remontant à la phase majuscule de la transmission.<sup>79</sup> Elles impliqueraient à son avis, pour le texte de ce traité, la descendance des deux témoins à partir de deux translittérations distinctes.<sup>80</sup> Comme l'a remarqué Rashed, ces divergences impliquent, plus radicalement, la descendance des manuscrits de deux lignes de tradition déjà distinctes dans la phase majuscule, puisque "(...) les translittérations n'ont fait que tailler divers sous-groupes à l'intérieur de deux grandes familles depuis bien longtemps constituées".<sup>81</sup> Mais Irigoin avait aussi observé que de telles divergences entre les deux *codices* ne se produisent pas pour le texte de la *Métaphysique* d'Aristote: le *Parisinus* et

<sup>79</sup> Irigoin, "Deux traditions dissymétriques (suite)", p. 185 (réimpr.) et Id., "Dédoublément", p. 291 (réimpr.).

<sup>80</sup> Il faut toutefois souligner que la présence de telles divergences est insuffisante, en elle-même, pour affirmer que les deux témoins descendent de deux translittérations distinctes, car elles peuvent dériver de plusieurs phénomènes spécifiques remontant à l'époque minuscule de la transmission du texte (tels qu'une contamination, la mélecture d'une lettre majuscule à l'intérieur d'un contexte minuscule etc.: cf. F. Ronconi, *La traslitterazione dei testi greci*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2003 (Quaderni della Rivista di bizantinistica, 7), p. 125-6). Il faut en effet vérifier, à cette fin, qu'il n'y a pas, entre les deux témoins, de convergences sur des erreurs dues à une mélecture de caractères minuscules (*ibid.*, p. 126 et s.). Une rapide analyse des apparats critiques des éditions disponibles semble confirmer une telle absence: cf. *infra* note 84.

<sup>81</sup> Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CXXI. Cf., à propos des implications philologiques de cette différence, capitale pour l'histoire des textes, Ronconi, *La traslitterazione*, p. 138 et ss.

le *Vindobonensis* partagent en revanche pour cet ouvrage, contre les autres témoins, une série d'erreurs dues à une lecture incorrecte de lettres majuscules.<sup>82</sup> Cela rend probable que ces manuscrits descendent, pour ce texte, de la même ligne de tradition majuscule ainsi que de la même translittération.<sup>83</sup> Il y a donc, évidemment, au niveau de l'histoire des textes contenus dans le *Parisinus*, une différence fondamentale entre le *De Caelo*, qui semble descendre d'une ligne majuscule distincte de celle du *Vindobonensis*, et la *Métaphysique* d'Aristote, qui, en revanche, paraît descendre de la même ligne majuscule. Comme le *De Caelo* fait partie du premier tome originaire (copié par E I) et la *Métaphysique* du second (copié par E III et E II/E IV), cette circonstance d'ordre philologique constitue un indice important en faveur de l'hypothèse de l'indépendance originaire des deux parties du *Parisinus*, ou du moins de leurs sources. Il faudrait naturellement appliquer la même méthode d'analyse textuelle à tous les ouvrages qui se trouvent à la fois dans les manuscrits de Paris et de Vienne. En attendant que de futurs éditeurs s'attellent à cette tâche, les données disponibles constituent d'ores et déjà un facteur à évaluer attentivement.

La nature composite du manuscrit mérite, à ce propos, une réflexion supplémentaire. Des études menées sur plusieurs manuscrits *miscellanei* d'époques et aires culturelles différentes ont permis de constater qu'une telle configuration matérielle n'est presque jamais accidentelle.<sup>84</sup> En effet, la présence de blocs physiquement indépendants à l'intérieur d'un manuscrit implique toujours des dynamiques de constitution complexes, car de telles conformations codicologiques sont d'ordinaire la conséquence de l'emploi de plusieurs modèles,<sup>85</sup> dont chacun est à l'origine d'un des blocs qui constituent le livre.<sup>86</sup> Dans le cas du *Parisinus*, l'indépendance matérielle de la section copiée par E I constitue donc, par elle-même, un indice en faveur de sa descendance d'un modèle distinct de celui (ou de ceux) de la partie due à E III et à E II/E IV.

Ces circonstances imposent une réflexion générale sur l'unité présumée de la source de notre recueil, unité soupçonnée par Jaeger et Rashed.

##### 5. Les témoignages anciens, tardo-antiques et arabes

Certains caractères des commentaires anciens d'Aristote ainsi que certaines traductions en arabe de quelques-uns des textes contenus dans le *Parisinus* ont été évoqués par Rashed en tant qu'indices en faveur

<sup>82</sup> Irigoien, "Deux traditions dissymétriques (suite)", p. 186 (réimpr.) et Id., "Dédoublément", p. 291 (réimpr.).

<sup>83</sup> Nous en aurions la certitude absolue en trouvant des convergences sur des erreurs dues à des mélectures de lettres minuscules. Mais un tel phénomène ne se produit qu'à partir de la deuxième génération minuscule (cf. Ronconi, *La traslitterazione*, p. 129-30), ce qui impliquerait la descendance du *Parisinus* et du *Vindobonensis* (pour la *Métaphysique*) d'un ancêtre en minuscule, qui serait à son tour la copie d'un manuscrit en minuscule: ce qui est incompatible avec l'antiquité des deux témoins, surtout du *Vindobonensis*, qui remonte au milieu du IX<sup>e</sup> siècle (pour cette datation et pour le rapport entre ce manuscrit et ce qu'on appelle la 'collection philosophique', cf. J. Irigoien, "L'Aristote de Vienne", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 6 (1957), p. 5-10; Ronconi, "La collection brisée", cf. *supra* note 4).

<sup>84</sup> Ronconi, *I manoscritti*, p. 18 ss.; Id., "Qualche considerazione sulla provenienza dei modelli della 'collezione filosofica': note a margine del *Paris. gr.* 1962", Bianconi - Del Corso, *Oltre la scrittura*, p. 125-42; Id., "Juxtaposition/assemblage", *passim*; Id., "Le opere dei Padri della Chiesa tra produzione e ricezione: la testimonianza di alcuni manoscritti tardo-antichi di Agostino e Girolamo", *Antiquité Tardive* 19 (2011) [= Actes du colloque international *Livres, lecture, bibliothèques dans l'Antiquité tardive*, INHA, Paris, 16-17 avril 2010], p. 75-113 (avec O. Pecere); Id., "Note sulla genesi del *Paris. BNF lat.* 8907", *Studi in onore di Franco Magistrale*, Spolète, sous presse.

<sup>85</sup> Exception faite pour quelques types spécifiques de textes, tels que par exemple les *Évangiles* et quelques regroupements de livres bibliques. Le cas des 'Bibles Atlantiques', tout en appartenant à une aire culturelle différente, est à ce propos instructif: sur ce sujet cf. en général le site <http://bibbie.cea.unicas.it/>; à propos de la structure modulaire de ces livres cf. M. Maniaci, "La struttura delle Bibbie atlantiche", M. Maniaci - G. Orofino (éd.), *Le Bibbie Atlantiche. Il libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*. Catalogo della mostra, Abbazia di Montecassino, 11 luglio-11 ottobre 2000. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 1 marzo-1 luglio 2001, Milano 2000, p. 47-60.

<sup>86</sup> Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 25-29.

de l'existence d'une préfiguration de notre *corpus* avant l'époque byzantine moyenne.<sup>87</sup> Selon ce savant, la source grecque dont disposait le traducteur Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910, qui traduisit entre autres le *De Generatione et corruptione*, quelques livres de la *Métaphysique* d'Aristote ainsi que la *Métaphysique* de Théophraste)<sup>88</sup> aurait été constituée par un manuscrit contenant un recueil aristotélicien très proche de celui de Paris. Les deux *corpora* descendraient d'une même ligne de tradition et contiendraient à peu près la même série d'ouvrages. Mais toute réflexion concernant les rapports entre les branches de la tradition grecque et les traductions arabes exige la plus grande prudence, étant donné la difficulté de reconstituer d'une façon convaincante les modèles grecs des versions arabes. Le cas spécifique semble en outre très particulier: d'abord, comme le remarque Rashed, nous ne possédons pas la traduction intégrale du *De Generatione et corruptione* par Ishāq ibn Ḥunayn, mais seulement les citations qu'en fait Averroès, la version latine de celles-ci due à Gérard de Crémone et la version hébraïque par Zerayḥah ben Yishāq Ḥen.<sup>89</sup> En outre, cette traduction arabe ne descendait pas directement du texte grec, mais d'un intermédiaire, c'est-à-dire de la traduction du grec en syriaque due à Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873), le père d'Ishāq ibn Ḥunayn. Or, Ḥunayn ibn Ishāq a également traduit en syriaque la *Physique* d'Aristote, selon le témoignage du *K. al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (qui par ailleurs ne mentionne cette traduction qu'en relation au livre II). Cette circonstance a poussé Rashed à soupçonner que la *Physique* et le *De Generatione et corruptione* lui seraient parvenus au moyen d'un seul et unique *codex*.<sup>90</sup> Mais même en imaginant que Ḥunayn ibn Ishāq ait disposé d'un 'corpus physique' complet (c'est-à-dire d'un manuscrit contenant *Physique*, *De Generatione et corruptione*, *De Caelo*, *Meteorologica*), si nous ne nous trompons pas, il n'existe aucune circonstance objective autorisant à croire qu'un tel *corpus* ait renfermé aussi la *Métaphysique*. D'ailleurs, même en admettant l'existence d'un manuscrit contenant un recueil semblable à celui du *Parisinus* dans des milieux syriaco-arabes des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles en étroit contact avec Constantinople<sup>91</sup> (des milieux qui étaient sans aucun doute capables de réaliser des contaminations textuelles complexes),<sup>92</sup> le cadre ne change pas, puisqu'il n'y a aucun indice fiable de l'existence d'une préfiguration du *corpus* de Paris avant cette époque *dans son intégralité*. C'est justement sur ce dernier point qu'il faut s'attarder, en concentrant notre attention, bien que brièvement, sur les listes anciennes des textes du Stagiritte, un sujet auquel Moraux a consacré un travail remarquable,<sup>93</sup> et en parlant duquel il faut la même prudence dont nous avons fait mention au sujet des traductions. Comme l'a remarqué Irigoin,<sup>94</sup> la *Chronique des savants* par Ibn al Qiftī (1172-1248) et *l'Histoire des Médecins* d'Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1236), deux sources arabes remontant au début du XIII<sup>e</sup> siècle, transmettent une même liste d'ouvrages aristotéliciens, liste qu'elles attribuent à un certain Ptolémée 'al-Garīb' ('l'Étranger'). Selon une hypothèse émise par Werner Christ – et largement contestée – cet 'Étranger' ne serait autre que Ptolémée Chennos,

<sup>87</sup> Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CXCVI et ss.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. CXCIX et C. Martini, "La tradizione araba della *Metafisica* di Aristotele. Libri α-A", dans C. D'Ancona - G. Serra (éd.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba. Atti del Colloquio La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, Padova, 14-15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 75-112, p. 98-110: il faut pourtant tenir compte du fait que la traduction d'Ishāq pourrait être une révision de la traduction antérieure d'Uṣtāt: cf. à ce propos, l'article cité de Martini.

<sup>89</sup> Cf. Rashed, *Aristote. De la génération et de la corruption*, p. CC n. 1 et Id., notice "Aristote, *De Generatione et corruptione*. Tradition arabe", *DPhA*, Suppl. [2003], p. 304-14, en part. p. 304-5.

<sup>90</sup> Rashed, *Aristote. De la génération et la corruption*, p. CXCVI et ss.

<sup>91</sup> Cf. M. Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De Generatione et corruptione*, Reichert, Wiesbaden 2001 (Serta Graeca, 12), p. 86-7.

<sup>92</sup> Cf. Martini, "La tradizione", p. 109-11 et n. 84 (avec bibliographie).

<sup>93</sup> P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions Universitaires de Louvain, Louvain 1951 (Aristote, traductions et études).

<sup>94</sup> Irigoin, "Deux traditions dissymétriques (suite)", p. 184 (réimpr.).

un obscur écrivain natif d'Alexandrie et actif à Rome entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> ss.<sup>95</sup> Or, il s'avère que seule la succession des textes renfermés dans la première partie du *Parisinus*, celle due à E I, correspond à celle de la liste (et dans les moindres détails), alors que l'ordre, le nombre et les titres des ouvrages contenus dans la seconde partie en diffèrent radicalement:

LISTE DE PTOLÉMÉE	CONTENU DU PARISINUS	
(...) φυσικῆς ἀκροάσεως η' περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου δ' περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς β' μετεωρολογικῶν δ' περὶ ψυχῆς γ'	<i>Physica</i> <i>De Caelo</i> <i>De Generatione et corruptione</i> <i>Meteorologica</i> <i>De Anima</i>	premier tome
περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν α' περὶ μνήμης καὶ ὕπνου α' <sup>96</sup> - - περὶ ζώων κινήσεως περὶ ζώων ἀνατομῶν ζ' περὶ ζώων ποιότητων ι' περὶ ζώικῶν μορίων δ' ← περὶ ζώων γενέσεως ε' περὶ ζώων πορείας α' περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος α' περὶ ζωῆς καὶ θανάτου α' περὶ φυτῶν β' περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ ιγ' - -	<i>De Sensu et sensibilibus</i> <i>De Memoria et reminiscencia</i> <i>De Somno et vigilia</i> <i>De Divinatione per somnum</i> <i>De Motu animalium</i> - - - - - - - - - <i>Metaphysica</i> <i>Théophraste, Metaphysica</i> <i>De Coloribus</i> <i>De Partibus animalium</i>	second tome

<sup>95</sup> Moraux, *Les listes anciennes*, p. 292-4 manifeste des doutes: "il semble peu probable que l'écrivain frivole doublé d'un fraudeur éhonté à qui nous devons la *κακὴ ἱστορία* se soit astreint à des recherches sur les écrits d'Aristote ou sur l'énigmatique *Timée* de Platon". Favorable à l'identification est en revanche Rashed, *Aristote. De la génération*, p. CCVII et n. 2. Nous nous limiterons à remarquer que l'intérêt pour les paradoxes et les histoires étranges et invraisemblables était bien vif dans les milieux méso- et néoplatoniciens, ainsi qu'aristotéliens. Le manuscrit *Palat. Heid. gr.* 398, l'un des composant les plus insignes de ce qu'on appelle la 'collection philosophique' (laquelle nous a transmis une bonne partie des œuvres mésoplatoniciennes et néoplatoniciennes parvenues, ainsi que l'édition' des dialogues platoniciens et des textes aristotéliens), renferme une ample section de textes de ce type: cf. Ronconi, *I manoscritti greci miscelanei*, p. 33-75. Sur les témoignages arabes concernant la biographie d'Aristote, cf. D. Gutas, "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle", dans J. Kraye - W.F. Ryan - C.B. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, p. 15-36.

<sup>96</sup> Même en acceptant l'hypothèse formulée par Moraux, *Les listes anciennes*, p. 296 (selon laquelle "la dénomination *περὶ μνήμης καὶ ὕπνου* (...) résulte de la fusion de plusieurs petits traités, les pièces 2 à 5 des *Parva naturalia* [= *De Memoria et reminiscencia*, *De Somno et vigilia*, *De Insomniis*, *De Divinatione per somnum*]), on n'arriverait pas à expliquer les différences entre cette partie de la liste et le *Parisinus*, qui ne contient pas le *De Insomniis*: afin de faire coïncider les deux témoignages, il

Quelle que soit la véritable identité de ce Ptolémée, sa liste remonte aux premiers siècles de notre ère. Il est donc possible d'affirmer que cette source ancienne, aussi modeste qu'en soit l'importance historique,<sup>97</sup> semble suggérer l'existence, dans l'Antiquité, d'une préfiguration d'une partie seulement du *corpus* de Paris, celle écrite par E I. Cette circonstance – qui est à évaluer, nous le soulignons, avec la plus grande prudence – paraît représenter un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse de l'autonomie originaire des différentes parties du *Parisinus*.<sup>98</sup>

À côté des listes anciennes et des témoignages arabes, d'autres indications utiles proviennent des commentateurs tardo-antiques et des écoles néoplatoniciennes, de leurs bibliothèques et de leurs programmes d'enseignement. Parmi les commentateurs tardo-antiques et byzantins, il y en a eu plusieurs dont nous ne conservons que quelques traités ou paraphrases, consacrés à des ouvrages qui ne sont pas contenus dans le *Parisinus*;<sup>99</sup> d'autres qui se sont concentrés seulement sur l'un des textes présents dans notre manuscrit;<sup>100</sup> enfin, il y en a quelques-uns dont les commentaires semblent témoigner de l'existence de regroupements d'ouvrages qui correspondent, encore une fois, à la seule partie du *Parisinus* écrite par E I. Thémistius, par exemple, a paraphrasé la *Physique*, *De Anima* et le *De Caelo*,<sup>101</sup> mais, si nous ne nous trompons pas, aucun des textes que nous trouvons dans la seconde partie de notre *corpus*, à l'exception de la *Métaphysique*, qui fut l'objet, comme on le sait, d'une tradition indépendante. Le cas de Simplicius est également intéressant puisqu'il a commenté ces mêmes traités (*De Caelo*, *Physique* et peut-être le *De Anima*), mais aucun des textes du second volume.<sup>102</sup> Philopon, outre les *Catégories* et les *Analitiques*, qui ne se trouvent pas dans notre manuscrit, a commenté les *Meteorologica*, le *De Generatione et corruptione*, la *Physique* et le *De Anima*, c'est-à-dire précisément le contenu du premier tome à l'exception du *De Caelo*.<sup>103</sup>

En somme, alors que pour tous les textes du premier tome des commentaires et des paraphrases ont été produits, les ouvrages du second volume – à la seule exception de la *Métaphysique*, qui a connu

---

faudrait supposer, à côté de la fusion dont parle Moraux, la chute de ce traité dans la branche de tradition à laquelle appartient le manuscrit de Paris (une reconstruction qui ne semble pas économique, si on considère les autres différences: cf. *infra*).

<sup>97</sup> Moraux, *Les listes anciennes*, p. 306-9.

<sup>98</sup> Cette reconstruction n'est naturellement pas conciliable avec l'idée de la descendance du *corpus* de Paris dans son intégralité de l'Antiquité et, *a fortiori*, de la "library of the Lyceum". Il semble toutefois qu'une évaluation des deux tomes en tant que témoins de deux lignes de traditions distinctes pourra donner des résultats intéressants. Il nous semble en fait que la reconstruction stemmatique de Rashed (*Aristote. De la génération*, p. CCLII) n'est pas infirmée par notre reconstruction, si l'on accepte de considérer comme 'corpus tardo-antique' la seule section physique et non pas le *corpus* de Paris dans son ensemble. Il faut, en outre, remarquer que cette reconstruction est conciliable (du moins partiellement) avec l'hypothèse, différemment argumentée par E. Berti, "Note sulla tradizione dei primi due libri della *Metafisica* di Aristotele", *Elenchos* 3 (1982), p. 5-37; S. Bernardinello, "Gli scoli alla *Metafisica* di Aristotele nel f. 234 r del *Parisinus Graecus* 1853 (E)", *Elenchos* 3 (1982), p. 39-54; Vuillemin-Diem, "Anmerkungen" (cf. *supra* note 75) et Hecquet-Devienne, "L'authenticité" (cf. *supra* note 43), concernant l'antiquité et la valeur de la scholie du f. 234 r du manuscrit pour ce qui concerne le débat sur l'authenticité des deux livres *alpha* de la *Métaphysique* d'Aristote et sur son rapport avec la *Métaphysique* de Théophraste.

<sup>99</sup> C'est le cas de Dexippe et Élias (*In Cat.*, CAG IV 2 et CAG XVIII 1), Ammonius (*In Cat.*, CAG IV 4; *In De Int.*, CAG IV 5; *In An. Pr.*, CAG IV 6), Eustrate (*In Eth. Nic.*, CAG XX; *In An. Post.*, CAG XXI 1), Michel d'Ephèse (auteur de plusieurs commentaires des traités sur les animaux, CAG XXII 1; *In Parva Nat.*, CAG XXII 2 et *In Eth. Nic.*, CAG XII.3), Étienne d'Alexandrie/Athènes (*In De Int.*, CAG I 3, *In Rhet.*, CAG 2; cf. sur ce personnage W. Wolska-Conus, "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie", *Revue des études byzantines* 47 [1989], p. 89), Aspasia (*In Eth. Nic.*, CAG XIX 1) et du Ps.-Héliodore (paraphrase de l'*Éthique à Nicomaque*, CAG XIX 2).

<sup>100</sup> Olympiodore a commenté les *Meteorologica* et les *Catégories* (CAG XII 1 et CAG XII 2), Syrianus et Asclépius ont commenté la *Métaphysique* (CAG VI 1 et CAG VI 2), Sophonias le *De Anima* (CAG XXIII 1-2).

<sup>101</sup> Thémistius est aussi l'auteur d'une paraphrase des *Analytiques Postérieurs* (CAG V 1).

<sup>102</sup> CAG VII et CAG XI.

<sup>103</sup> CAG XVI-XVII; CAG XIV 2; CAG XV; CAG XIII 1; CAG XIV 1; CAG XIII 2 et XIII 3.



une circulation indépendante – ne semblent avoir aucun commentaire ancien correspondant. Cette circonstance n'est pas due au hasard, mais reflète la différente utilisation faite des ouvrages du Stagirite au cours des siècles: l'architecture du premier tome correspond assez bien à un *corpus* de type scolaire, puisque les textes présentent une évidente utilité pédagogique, tandis que les ouvrages du second ne sont jamais entrés dans l'enseignement ordinaire.<sup>104</sup> Dans l'école platonicienne d'Athènes (et moins probablement dans celle d'Alexandrie), les ouvrages aristotéliens avaient en effet, comme on le sait, une fonction propédeutique en vue de l'étude des textes de Platon.<sup>105</sup> De ce chemin initiatique, les traités concernant l'histoire naturelle étaient toutefois exclus, puisque considérés comme "moins philosophiques".<sup>106</sup> Cette sélection ne pouvait que se refléter dans la composition des bibliothèques de ces écoles (en particulier de celle d'Athènes),<sup>107</sup> car ces institutions avaient, envers les livres et les textes, une attitude utilitariste, fondée sur la sélection d'un nombre réduit d'ouvrages destinés à la conservation et à la lecture.<sup>108</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter, à ce sujet, une circonstance supplémentaire. En suivant une tradition remontant, selon David (Élias), à Proclus, les philosophes néoplatoniciens avaient l'habitude de se poser, au début du cours propédeutique qu'ils consacraient traditionnellement aux *Catégories*, la question "Quel est le classement des écrits d'Aristote?". Or, les classements qui nous sont parvenus, bien que parfois différents entre eux, s'accordent pour considérer le *De Anima*, le *De Generatione et corruptione*, la *Physica*, le *De Caelo* et les *Meteorologica* comme constituant un groupe d'ouvrages unitaire, celui des écrits physiques. En effet, dans la division des écrits d'Aristote,<sup>109</sup> la grande catégorie des écrits généraux (qui s'opposent aux écrits particuliers et aux écrits intermédiaires)<sup>110</sup> se divise en écrits hypomnématiques et écrits syntagmatiques<sup>111</sup>; ces derniers sont, à leur tour, divisés en dialogues et *autoprosopa* (c'est-à-dire les écrits où Aristote parle en son nom propre);<sup>112</sup> la division des *autoprosopa* aboutit à cinq groupes: écrits instrumentaux, écrits pratiques, écrits physiques, écrits mathématiques, écrits théologiques.<sup>113</sup> Le groupe des écrits physiques est constitué justement par le *De Anima*, le *De Generatione et corruptione*, la *Physica*, le *De Caelo* et les *Meteorologica*,<sup>114</sup> c'est-à-dire précisément les textes qui constituent le contenu de la première partie du *Parisinus*. On remarquera aussi que la *Métaphysique* appartient à un groupe différent, celui des écrits théologiques, dont elle est d'ailleurs l'unique représentant. Ammonius, Philopon, David (Élias), Simplicius et Olympiodore considèrent en outre ces cinq ouvrages aristotéliens comme autonomes par rapport à tous les autres, parce qu'ils concernent la partie de la philosophie relative à la physique.<sup>115</sup> Par ailleurs, Alexandre d'Aphrodise énumère ces textes comme faisant partie d'un même groupe

<sup>104</sup> Sur l'utilité pédagogique de certains textes philosophiques cf. R. Goulet, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", dans C. D'Ancona (éd.), *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), p. 29-61, en part. p. 52.

<sup>105</sup> Ph. Hoffmann, "Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'Antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles", dans G. Prato (éd.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*, Gonnelli, Firenze 2000, p. 601-32, en part. p. 612.

<sup>106</sup> Hoffmann, "Bibliothèques", p. 613.

<sup>107</sup> Hoffmann, "Bibliothèques", p. 613.

<sup>108</sup> Goulet, "La conservation", p. 32.

<sup>109</sup> I. Hadot, dans *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, I, *Introduction*, Première partie, trad. de Ph. Hoffmann, commentaire et notes par I. Hadot, Brill, Leiden - New York [etc.] 1990 (Philosophia antiqua, 50), p. 63-93.

<sup>110</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 64-70.

<sup>111</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 71-71.

<sup>112</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 72-75.

<sup>113</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 80-91.

<sup>114</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 85-90.

<sup>115</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 85.

lorsqu'il propose un classement des ouvrages aristotéliciens basé sur le statut ontologique des objets qu'ils étudient, sur leur méthode et sur leurs résultats.<sup>116</sup> Proclus cite enfin la *Physique*, le *De Caelo*, le *De Generatione et corruptione* et les *Meteorologica* en séquence.<sup>117</sup>

En somme, les témoignages concernant le classement des ouvrages aristotéliciens opéré dans le cadre des écoles néoplatoniciennes semblent confirmer indirectement la nature indépendante des deux parties qui constituent le *Parisinus*: alors que la première partie contient cinq ouvrages qui, considérés comme étroitement liés, furent employés régulièrement dans le cadre de l'enseignement tardo-antique, la seconde renferme des textes dont la nature est variée et dans une séquence qui, à notre connaissance, n'est jamais témoignée dans les sources de l'Antiquité tardive. Il s'agit d'une confirmation historique des déductions que nous avons proposées sur la base de l'étude paléographique et codicologique.

### III. Conclusion: le cas du *Parisinus* et l'étude des manuscrits 'à copistes multiples'

Si notre reconstruction est correcte, le *Paris. gr. 1853* ne reflète pas, dans son ensemble, un recueil ancien issu d'un milieu néoplatonicien tardo-antique, ni un *corpus* lié au Lycée et remontant à l'Antiquité. Il est plutôt le résultat d'une récupération d'unités codicologiques préexistantes (ou du moins d'une unité préexistante, celle écrite par E I); une opération qui remonte à l'époque byzantine moyenne. La composition de ce *corpus* aristotélicien concerne donc, vraisemblablement, le X<sup>e</sup> siècle et Constantinople. Le créateur de cet assemblage fut sans aucun doute l'annotateur qu'on appelle E2, un savant qui a recherché systématiquement les livres qui l'intéressaient, probablement dans des milieux différents, réunissant ainsi au moins deux lignes de tradition séparées depuis longtemps: l'une, constituée par la section copiée par E I et contenant les textes de physique, était tout à fait isolée, et reflétait une édition ancienne; l'autre, renfermant la *Métaphysique* ainsi que plusieurs autres traités, avait elle aussi une histoire complexe, mais sans aucun doute distincte de celle de la première partie, puisqu'elle avait en outre déjà émergé, au IX<sup>e</sup> siècle, dans le *Vindob. phil. gr. 100*. Le savant E2 a essayé de créer son *corpus* en réduisant les coûts: à cette fin, après avoir trouvé le livre copié peu de temps auparavant par E I, il ne l'a pas fait transcrire, mais l'a lourdement corrigé et annoté, y faisant ajouter, comme une annexe, une autre version du livre II du *De Anima*. Il fit réaliser par la suite un second volume, à partir peut-être d'une copie inachevée de la *Métaphysique*, écrite par E III jusqu'à *Metaph. N 2*, 1089 a 27. Grâce à une recherche qu'on imagine méticuleuse, il trouva probablement la partie manquante de cet ouvrage, partie qu'il fit copier soigneusement, faisant suivre une série de textes mineurs, copiés encore par E II. Ce fut encore E2 qui réutilisa les feuillets restés jusque-là vides dans le premier volume (les actuels ff. 67v-68r et 308r-v) pour y transcrire de brefs textes liés à ses intérêts philosophiques, et retrouvés sans doute au cours de ses recherches, probablement dans des sources variées.

Comme nous l'avons dit, ce manuscrit a été considéré comme le résultat du travail d'un cercle d'écriture et de lecture, un milieu érudit de copistes-savants. Même le monastère de Stoudios a été évoqué, sur la base d'un détail codicologique qui en réalité est insignifiant.<sup>118</sup> Notre argumentation semble démontrer que l'hypothèse la plus vraisemblable est une autre: la réalisation de ce trésor ne

<sup>116</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 88.

<sup>117</sup> Hadot, *Simplicius*, p. 89.

<sup>118</sup> Il s'agit des trois croix qu'E II trace dans la marge supérieure de la première page de ses cahiers: cf. *supra* note 29. Il faut remarquer, à ce propos, que cette coutume n'est pas du tout une exclusivité du milieu stoudite, comme c'est désormais clair. Surtout, si effectivement ce signe constituait la 'marque' d'un atelier de copie défini, où les copistes auraient travaillé en équipe, son absence dans la plupart des cahiers ne s'expliquerait pas: il est évident qu'il s'agit d'une habitude personnelle du copiste E II/E IV.

serait pas liée à un cercle, mais plutôt à un érudit qui, au cours d'une période vraisemblablement longue, a recherché, trouvé, recueilli et remanié des textes et des livres provenant de milieux intellectuels probablement différents et de bibliothèques/collections distinctes. Il n'était bien sûr pas isolé, ayant accès à plusieurs sources, des sources à ce qu'on peut en juger rares et précieuses. Rien ne prouve toutefois qu'il ait opéré dans le cadre d'un cercle organisé de 'copistes-philologues', ni – encore moins – sur la base d'un projet éditorial officiel.<sup>119</sup> Les caractéristiques matérielles des différentes parties du *Parisinus* ne semblent pas compatibles avec la solennité d'un exemplaire d'apparat, destiné à être déposé dans une grande bibliothèque. La nature complexe de chacun des deux volumes (qui sont caractérisés par des variations non seulement dans la mise en page, mais aussi dans la qualité philologique du texte), la fréquence et la stratification des annotations, tout cela laisse plutôt entrevoir la nature privée de l'opération.<sup>120</sup> E2 agissait sans aucun doute en étroite collaboration avec un copiste (E II), que rien n'autorise d'ailleurs à considérer comme un savant: il s'agit plus probablement d'un scribe professionnel.<sup>121</sup>

Ce changement de perspective par rapport à un manuscrit de l'importance du *Parisinus* ouvre la voie à quelques réflexions générales au sujet des livres 'à copistes multiples'. La présence de plusieurs mains transcrivant le(s) texte(s) contenu(s) dans un même manuscrit peut remonter, cela est évident, à des dynamiques de constitution du livre très variées. Deux grandes catégories sont envisageables: d'un côté, le manuscrit peut être le résultat d'un véritable travail d'équipe, caractérisé par la collaboration effective de plusieurs mains opérant synchroniquement et dans le même milieu; d'un autre côté, le manuscrit peut résulter d'une série d'actes d'écriture indépendants, c'est-à-dire temporellement éloignés, ou conduits à la même époque mais dans des milieux distincts. À l'intérieur de chacune de ces deux grandes catégories, des distinctions supplémentaires doivent être introduites. Quant à la collaboration entre plusieurs mains, elle peut être par exemple à son tour, comme cela a été souligné,<sup>122</sup> le résultat d'au moins deux types différents d'activité partagée: l'une, professionnelle, consistant en la répartition du travail au sein d'un atelier spécialisé, afin de réaliser des livres destinés à la vente; l'autre, érudite, dans laquelle les scribes, travaillant ensemble, démontrent un intérêt spécifique envers les textes qu'ils transcrivent, s'appliquant à des activités intellectuelles complexes. Dans le premier cas, s'il est bien possible qu'un *diorthotès*, souvent identifiable avec l'un des copistes, ait corrigé le(s) texte(s), cette correction n'est rien d'autre qu'une simple révision de la copie qui vient d'être réalisée, sur la base du modèle même. Dans le cas d'un cercle érudit, en revanche, le travail accompli sur le texte copié s'avère souvent très complexe, allant de la contamination à la correction *ope ingenii*, de l'apposition plus ou moins systématique de scholies (qui ne se trouvaient pas dans le[s] modèle[s]) à des ajouts originaux. Ce type d'opération – due souvent à plusieurs mains et non pas à celle d'un simple *diorthotès* – présuppose évidemment un milieu cultivé dans lequel la recherche, la lecture et la réalisation de livres constituaient le foyer d'une activité intellectuelle partagée.<sup>123</sup>

Le phénomène des livres 'à copistes multiples' résultant d'une série d'actes d'écriture

<sup>119</sup> Cf. *supra* note 43.

<sup>120</sup> Nature privée qui fut déjà soupçonnée, entre autres, par Moraux qui, de toute façon, ne parvint pas aux extrêmes conséquences de son intuition: cf. *supra*.

<sup>121</sup> Sur les copistes byzantins cf. F. Ronconi, "La main insaisissable. Rôle et fonctions des copistes byzantins entre réalité et imaginaire", dans *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo*. Atti della LIX settimana di studio (Spoleto, 28 aprile-4 maggio 2011), Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, sous presse; Id., "Essere copista a Bisanzio. Tra immaginario collettivo, autorappresentazioni e realtà", dans D. Bianconi (éd.), *Storia della scrittura e altre storie*, Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, sous presse.

<sup>122</sup> Cf. Orsini, "Pratiche", p. 269; Bianconi, "Eracle e Iolao", p. 554 et ss.

<sup>123</sup> *Ibid.*, *passim*.

indépendants est tout à fait différent: il s'agit parfois de livres composites, c'est-à-dire formés de blocs matériellement indépendants, souvent mis ensemble par un individu qui, afin de se constituer un recueil ou un *corpus*, a eu recours à des unités codicologiques préexistantes, ou bien à l'activité de quelques copistes professionnels.<sup>124</sup> Parfois, ces deux dynamiques coexistent, et le même manuscrit s'avère composé de sections préexistantes, qui ont été juxtaposées à des parties commanditées par le même concepteur-assembleur: c'est le cas, selon notre reconstruction, du *Parisinus*.

L'analyse approfondie des facteurs codicologiques, paléographiques et historico-textuels, importante pour l'étude de chaque manuscrit, s'avère donc nécessaire afin d'éclaircir la véritable nature de tout livre 'à copistes multiples'.

---

<sup>124</sup> Différent est le cas des manuscrits factices (c'est-à-dire composés de sections, originaires autonomes, reliées ensemble à l'époque moderne, *grosso modo* à partir du XVI<sup>e</sup> siècle: cf. A. Petrucci, "Introduzione", dans E. Crisci - O. Pecere (éd.), *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*. Atti del Convegno internazionale Cassino 14-17 maggio 2003 [= *Segno e testo* 2], Università di Cassino, Centro editoriale d'Ateneo, Cassino 2004, p. 3-16; Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei*, p. 23 et n. 22). Pour les manuscrits composites nous nous limitons à renvoyer à *ibid.*, p. 19-23. Pour quelques remarques concernant les aspects techniques et fonctionnels de la question cf. Andrist - Canart - Maniaci, "L'analyse", *passim*.















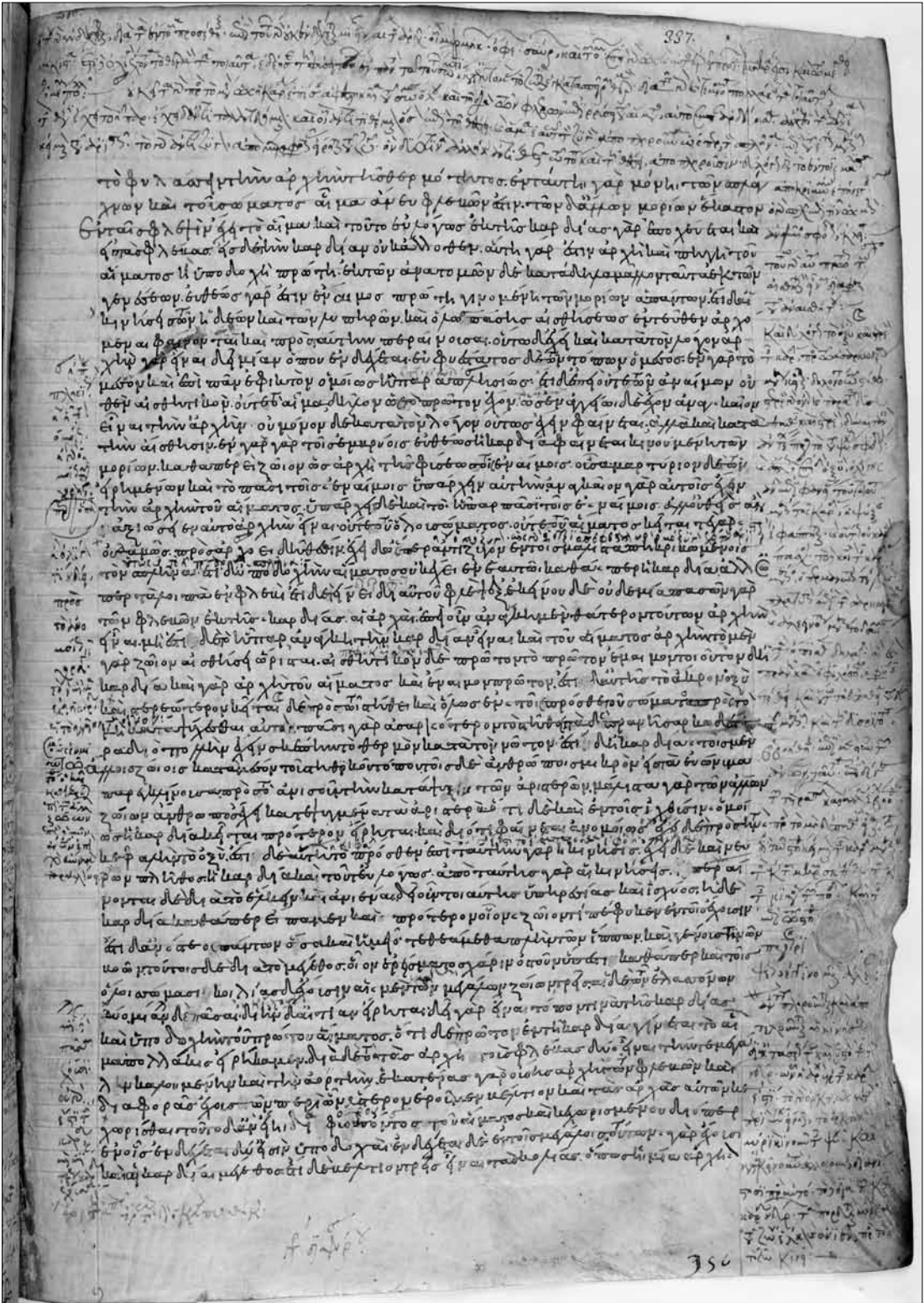


Planche VI

# *Le commentaire syriaque de Probus sur l'Isagoge de Porphyre. Une étude préliminaire*

Henri Hugonnard-Roche

## *Abstract*

The commentary on Porphyry's *Isagoge* by Probus (VI<sup>th</sup> century) is the only one important Syriac commentary preserved of that period, but the major part of the text remained so far inedited. The aim of this paper is to set out the whole text from the manuscripts and to give an idea of its contents by putting it in its historical context. The paper examines briefly the relationship between Probus' commentary and the Greek commentaries by Ammonius, Elias and David, and shows that the Syriac text fits into the Alexandrian tradition.

Pour Alain Segonds, l'étude des textes eux-mêmes devait être au cœur de toute recherche portant sur une période historique, ancienne ou moderne. Lui-même avait le souci constant de faire connaître les textes et de les mettre à la disposition du monde savant, en procurant des éditions critiques rigoureuses, mais aussi des traductions sûres et accompagnées de commentaires érudits, tant par l'information historique qu'ils fournissaient que par la richesse des analyses philosophique ou scientifique. Les très nombreuses traductions d'œuvres grecques ou latines réalisées par Alain Segonds se répartissent, comme on sait, en deux champs principaux, celui de la philosophie néoplatonicienne dans l'antiquité tardive et celui de l'astronomie à l'aube de la science moderne. Nous avons nous-même participé autrefois avec Alain Segonds, lors de réunions hebdomadaires à l'Observatoire de Paris, à certaines traductions de textes astronomiques qui n'ont pas toutes vu le jour. Mais l'une au moins a abouti à une publication, celle du premier traité exposant l'astronomie nouvelle de Copernic par son disciple Rheticus.<sup>1</sup> Ce n'est pas toutefois dans ce champ que se situe le texte par lequel nous voulons ici rendre hommage à celui qui fut pour nous un ami très cher en même temps qu'un modèle d'exigence scientifique. Notre contribution se rapporte à l'autre champ d'études d'Alain Segonds. Celui-ci a, en effet, publié en compagnie d'Alain de Libera une traduction française de l'*Isagoge* de Porphyre, avec notes et commentaire, qui est le meilleur ouvrage sur ce texte de Porphyre en langue française.<sup>2</sup> Nous plaçant en quelque manière dans le prolongement de ce travail, nous souhaitons honorer ici la mémoire d'Alain Segonds en présentant un commentaire syriaque du traité de Porphyre, composé par un auteur nommé Probus (Proba dans la forme syriaque).

L'inclusion du traité de Porphyre dans le cursus néoplatonicien des études philosophiques lui assura, comme on sait, une postérité remarquable. Placée au début des études de la logique aristotélicienne qui elles-mêmes formaient la première étape des études supérieures, l'*Isagoge* conserva cette même position dans les traditions savantes qui reçurent des Grecs les premières formes de leur

---

<sup>1</sup> Voir *Georgii Joachimi Rhetici Narratio prima*. Édition critique, traduction française et commentaire par H. Hugonnard-Roche - J.-P. Verdet, avec la collaboration de M.-P. Lerner et A. Segonds, Maison d'édition de l'Académie Polonaise des Sciences, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk - Łódź 1982 (Studia Copernicana, 20).

<sup>2</sup> Porphyre, *Isagoge*, Texte grec, *Translatio Boethii*, trad. par A. de Libera - A.-Ph. Segonds, introd. et notes par A. de Libera, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non).

développement. Traduite par Boèce dans l'Occident latin au début du VI<sup>e</sup> siècle, elle fut également traduite en Orient, à la même époque, en syriaque et en arménien, avant de l'être au IX<sup>e</sup> siècle en arabe. Outre les traductions, des commentaires de différentes formes furent composés, en relation avec la tradition des études scolaires. Dans la tradition syriaque, en particulier, deux traductions nous sont connues.<sup>3</sup> L'une, anonyme, remonte selon toute vraisemblance à la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle.<sup>4</sup> L'autre est généralement considérée comme une révision de la première, effectuée en 645 par l'évêque Athanase de Balad (m. 687), qui étudia dans le couvent syro-occidental de Qenneshre et devint patriarche d'Antioche en 684.<sup>5</sup> Quant aux commentaires, ils subsistent le plus souvent sous forme de fragments ou d'opuscules mineurs.<sup>6</sup> Le plus important des commentaires conservés, par sa longueur et par son intérêt propre, est celui de Probus.

De Probus, on ne sait à peu près rien, sinon qu'il est désigné comme "archiâtre et archidiaque d'Antioche de Syrie" au début ou à la fin de son commentaire sur l'*Isagoge*, dans les manuscrits qui en conservent le texte.<sup>7</sup> L'époque à laquelle vécut Probus est elle-même incertaine, mais l'on a du moins pu montrer qu'il n'avait pas appartenu à l'école d'Édesse au V<sup>e</sup> siècle, comme on l'a longtemps cru par erreur. Différents arguments tirés de ses usages linguistiques ou encore de la forme littéraire de l'un de ses commentaires (portant sur le *Peri Hermeneias*) ont conduit à placer Probus à une époque qui se situe dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle. En effet, le commentaire sur le *Peri Hermeneias* est en quelque manière semblable aux commentaires d'Olympiodore: on y retrouve la division en θεωρία et λέξις (le terme θεωρία figurant explicitement en translittération dans le texte de Probus), selon laquelle la partie commentée donne lieu d'abord à une discussion générale du contenu de cette partie, puis à une explication de points particuliers, de vocabulaire notamment, du texte commenté.<sup>8</sup> Quant aux arguments de datation tirés des usages linguistiques, ils s'appuient notamment sur les études de Sebastian Brock, qui ont montré, à partir d'exemples de textes datés, qu'une évolution s'était produite dans les traductions syriaques d'œuvres grecques. Sommairement décrite, l'évolution de ces traductions entre le VI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle est la suivante: les premières traductions sont de style paraphrastique et visent à transposer l'original sous une forme accessible au lecteur syriaque, en usant d'un vocabulaire qui lui soit relativement proche, tandis que les traductions postérieures, à partir du

<sup>3</sup> Sur ces traductions, voir H. Hugonnard-Roche, "Les traductions syriaques de l'*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique", *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), p. 293-312, repris dans H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris 2004 (Textes et Traditions, 9), p. 79-97.

<sup>4</sup> Cette version a été éditée par S.P. Brock, "The Earliest Translation of Porphyry's *Eisagoge*. I, Edition", *Journal of the Iraqi Academy. Syriac Corporation* 12 (1988), p. 315-66. Voir aussi S.P. Brock, "Some notes on the Syriac versions of Porphyry's *Eisagoge*", dans *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Publications de l'Université libanaise, Beyrouth 1989 (Section d'études philosophiques et sociales, 20), p. 41-50.

<sup>5</sup> Éd. part. A. Freiman, *Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen*, H. Itzkowski, Berlin 1897.

<sup>6</sup> On peut trouver une liste sommaire de certains de ces textes dans S.P. Brock, "The Syriac Commentary Tradition", dans Ch. Burnett (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII), p. 3-18. Voir aussi la notice de H. Hugonnard-Roche, "Isagoge. Tradition syriaque", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en: *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2012, V b, p. 1450-3.

<sup>7</sup> On peut lire une mise au point récente sur les questions de datation et d'identité qui touchent Probus dans S.P. Brock, "The Commentator Probus: Problems of Date and Identity", dans J. Lössl - J.W. Watt (éd.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Ashgate, Farnham 2011, p. 195-206. Voir aussi H. Hugonnard-Roche, notice "Probus", *DPhA*, V b [2012] p. 1539-42.

<sup>8</sup> On peut trouver un résumé des arguments relatifs à la datation de Probus dans Hugonnard-Roche, notice "Probus", *DPhA*, V b [2012] p. 1539-40.

milieu du VII<sup>e</sup> siècle, se veulent en quelque sorte le miroir de l'original et visent à transposer aussi fidèlement que possible le vocabulaire technique du grec, soit à l'aide de translittérations, soit à l'aide de transpositions étymologiques des mots grecs au moyen de mots syriaques spécialisés dans un sens technique.<sup>9</sup> En nous fondant sur les résultats apportés par Brock, nous avons nous-même étudié la tradition syriaque de l'*Isagoge* et conclu que le commentaire de Probus, comme ses autres œuvres, étaient certainement postérieurs aux traductions syriaques anonymes de l'*Isagoge* et des *Catégories* qui remontent à la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, mais antérieurs aux traductions des mêmes textes exécutées respectivement par Athanase de Balad et Jacques d'Édesse au milieu du VII<sup>e</sup> siècle.<sup>10</sup> Comme on le verra plus loin, l'étude du contenu même du texte de Probus confirme ce résultat.

Tout en exerçant la médecine, comme on peut le présumer à partir du titre d'archiâtre qui lui est donné dans les manuscrits, Probus eut une véritable activité philosophique,<sup>11</sup> puisque l'on conserve de lui, outre le commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, un commentaire de type exégétique sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote,<sup>12</sup> et un commentaire sous forme de compendium des *Premiers Analytiques*, plus précisément de la syllogistique catégorique exposée dans les sept premiers chapitres du premier livre du traité aristotélicien.<sup>13</sup> Nous nous intéresserons dans la suite au commentaire sur l'*Isagoge*.

### *Le texte du commentaire sur l'Isagoge*

Le commentaire de Probus sur l'*Isagoge* est pour l'essentiel inédit. Dans la tradition manuscrite syriaque, le commentaire est divisé en deux sections, comme dans les commentaires de David et du Pseudo-Élias, tandis qu'Élias divise l'*Isagoge* comme Ammonius en trois sections.<sup>14</sup> La seconde section (*posuqo*), dans le découpage syriaque comme chez David et le Pseudo-Élias, correspond à la

<sup>9</sup> Sur ces sujets, voir en particulier S.P. Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), p. 69-87 (repr. dans Id., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Ashgate, London 1984, ch. III), et Id., "Towards a History of Syriac Translation Technique", dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1983 (Orientalia Christiana Analecta, 221), p. 1-14 (repr. dans S.P. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Ashgate, Aldershot 1992, ch. X). Sur les mêmes sujets, on trouvera aussi d'utiles compléments dans D. King, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*, Brill, Leiden - Boston 2010.

<sup>10</sup> Voir Hugonnard-Roche, "Les traductions syriaques de l'*Isagoge*", p. 86-90. Quelques comparaisons faites par Brock entre le vocabulaire de Probus dans son commentaire à l'*Isagoge* et le vocabulaire des deux traductions syriaques déjà citées de l'*Isagoge* ont conduit l'auteur à la même conclusion que nous: voir Brock, "The Commentator Probus", p. 198-9.

<sup>11</sup> Brock, "The Commentator Probus", p. 205-6, émet l'hypothèse que le philosophe Probus pourrait avoir été la même personne qu'un théologien du même nom qui se rendit en 581 ou 582 à Alexandrie où il rencontra un 'sophiste' nommé Stephanus avec lequel il débattit sur la nature du Christ, et qui devint métropolitain de Chalcédoine.

<sup>12</sup> Éd. part., trad. lat. et notes par J.G.E. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Hinrichs, Leipzig 1869. On peut trouver des informations sur ce texte et sur la traduction syriaque dont les lemmes sont repris dans le commentaire sur le *Peri Hermeneias*, et qui pourrait être de Probus lui-même, dans H. Hugonnard-Roche, "La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*", dans Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 57-77. Une analyse partielle du commentaire sur le *Peri Hermeneias*, portant sur les pages dans lesquelles Probus traite de la phrase prédicative et de la phrase apophantique, se trouve dans H. Hugonnard-Roche, "La théorie de la phrase selon Proba, un témoin syriaque de la tradition grecque", dans Ph. Büttgen - S. Diebler - M. Rashed (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 1999 (Études de littérature ancienne, 10), p. 191-208 (repr. dans Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 275-91).

<sup>13</sup> Éd. avec trad. fr. par A. van Hoonacker, "Le traité du philosophe syrien Probus sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote", *Journal Asiatique* 16 (1900), p. 70-166.

<sup>14</sup> David, *In Isag.*, p. 93.6-24 et p. 209.18-21 Busse; Ps.-Élias (Ps.-David), *Lectures on Porphyry's Isagoge*, éd. L.G. Westerink, North-Holland Publishing Company, North-Holland - Amsterdam 1967, p. 46.2-3; Élias, *In Isag.*, p. 39.20-26 Busse; Ammon., *In Isag.*, p. 23.12-17 Busse.



partie de l'*Isagoge* (p. 13.9-22.13 Busse) dans laquelle Porphyre compare entre eux les prédicables, relativement à ce qu'ils ont en commun et à ce par quoi ils diffèrent. Seule cette seconde section du commentaire a été éditée à partir d'un unique manuscrit, Berlin *syr.* 89 (226 Sachau), par Anton Baumstark, avec une traduction allemande dans laquelle de nombreux mots, voire des phrases entières, sont restitués en version grecque, comme l'usage en était alors fréquent chez les érudits au début du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>15</sup> La première section, dans laquelle chacun des prédicables est étudié pour lui-même, manquait dans le manuscrit Berlin *syr.* 89 utilisé par Baumstark, dont le copiste signalait lui-même qu'il n'avait pas trouvé cette première section dans son modèle.<sup>16</sup> Cette première section existe toutefois dans des manuscrits alors inaccessibles à Baumstark. Eu égard à une certaine confusion qui entoure la liste des manuscrits contenant le texte de Probus, il convient de revenir tout d'abord sur ce point. Dans son article sur la tradition des commentaires syriaques de logique, Brock signale que le manuscrit Mingana *syriaque* 606 (dont la copie est postérieure à la publication de Baumstark) contient la première section du commentaire de Probus,<sup>17</sup> et il donne à nouveau cette information dans un article récent sur Probus, en ajoutant toutefois que ce manuscrit fournit un texte acéphale, ce qui est pourtant inexact, le texte étant complet.<sup>18</sup> Dans ce même article, il signale, en outre, que des fragments sont également conservés dans les manuscrits Londres BL *Add.* 17215 et Dayr al-Suryan, *syr.* Fragment n° 88.<sup>19</sup> À ces textes, il faut ajouter un manuscrit ayant appartenu à la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul, dont la trace est aujourd'hui perdue,<sup>20</sup> et trois manuscrits (qui curieusement ne sont nulle part signalés par Brock) autrefois conservés au monastère de Notre-Dame des Semences, près de Mossoul, portant les numéros 51, 52 et 53 dans l'ancien catalogue de ce fonds.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Voir A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*. Syrische Texte, herausgegeben, übersetzt und untersucht, Teubner, Leipzig 1900 (repr. Scientia Verlag, Aalen 1975), p. 4-12 (en numérotation syriaque, édition), p. 148-56 (trad.). Le texte de Probus figure aux fol. 4<sup>v</sup>-12<sup>v</sup> du manuscrit. Voir la description du manuscrit dans *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, XXIII, 1, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften* von E. Sachau, Asher, Berlin 1899, p. 335-8.

<sup>16</sup> L'incipit du texte (fol. 4v) est le suivant: "Fragments du commentaire de l'*Isagoge* composé par Proba d'Antioche. Avec l'aide de Notre Seigneur Jésus Christ nous commençons de copier le livre de l'*Isagoge*. Deuxième section, parce que je n'ai pas trouvé la première section dans le manuscrit".

<sup>17</sup> Brock, "The Syriac Commentary Tradition", p. 11.

<sup>18</sup> Brock, "The Commentator Probus", p. 198. Peut-être Brock veut-il dire que le commentaire de Probus devait comporter une introduction au lieu de commencer immédiatement par un exposé sur le genre. Sur ce point, on lira nos remarques plus loin.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>20</sup> Ce manuscrit portait le numéro 35 dans le catalogue établi par A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul", *Revue des bibliothèques* 17 (1907), p. 237-60. La liste des manuscrits avait été établie par Scher lors d'une visite au Patriarcat effectuée en 1902 (voir *ibid.*, p. 237). L'existence de ce manuscrit du commentaire de Probus était signalée, à partir du catalogue de Scher, par A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Marcus-Webers Verlag, Bonn 1922 (repr. De Gruyter, Berlin 1968), p. 102 n. 7.

<sup>21</sup> Voir Jac.-M. Vosté O.P., "Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)", *Angelicum* 5, fasc. 1 (1928), p. 3-36. D'après Vosté, le ms 52 est celui qui portait le numéro 49 dans le précédent catalogue du fonds, établi par A. Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des chaldéens de Notre-Dame des Semences", *Journal Asiatique*, 10e série, 7 (mai-juin 1906), p. 479-512. Les deux autres manuscrits ne se trouvaient pas dans la liste de Scher. D'autre part, les trois manuscrits portent respectivement les numéros 169, 170 et 171 dans le catalogue de P. Haddad - J. Isaac, *Catalogue of the Syriac manuscripts in Iraq*, III, part. 1, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery [sic], Bagdad*, Bagdad 1988. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans l'histoire des vicissitudes de ce fonds de manuscrits. Signalons seulement (d'après des informations orales) que les manuscrits syriaques provenant de Notre-Dame des Semences, qui avaient été transportés au monastère chaldéen de Bagdad, auraient été 'mis à l'abri', depuis la dernière guerre en Iraq, dans des conditions qui auraient provoqué leur perte (ou leur illisibilité), pour une large part d'entre eux. Nous ignorons ce qu'il en est pour les trois manuscrits en particulier qui contenaient le commentaire de Probus sur l'*Isagoge*. Par chance nous avons pu obtenir une copie sur papier du texte de Probus contenu dans deux de ces manuscrits, portant les numéros 51 et 53 du catalogue de Vosté.

Nous avons nous-même disposé, pour étudier la première section inédite du commentaire de Probus, de trois manuscrits, le manuscrit Mingana *syriaque* 606, et deux manuscrits de l'ancien fonds de Notre-Dame des Semences. Le manuscrit Mingana *syriaque* 606 a été copié en 1933 pour Alphonse Mingana sur un manuscrit du monastère de Notre-Dame, lui-même copié de la main d'un certain diacre Simon.<sup>22</sup> Le manuscrit Notre-Dame des Semences 51 (désormais cité ND 51) a été copié au monastère en 1822 comme l'indique l'invocation qui se trouve dans un cadre entourant le titre sur la première page: "Priez pour le diacre Simon qui a écrit en 2133 des Grecs", c'est-à-dire en 1822 de notre ère. Il y a tout lieu de penser que le Simon du manuscrit de Notre-Dame des Semences n'est autre que celui auquel fait allusion le copiste du manuscrit Mingana.<sup>23</sup> Un pas supplémentaire serait de penser que le manuscrit qui a servi de modèle au copiste travaillant pour Mingana serait précisément ce manuscrit ND 51, à moins d'imaginer que le diacre Simon ait copié en son temps plusieurs fois le commentaire de Probus et qu'il y ait donc eu en circulation plusieurs copies du commentaire de la main de Simon. Nous n'avons pas fait jusqu'à présent la collation complète des deux manuscrits en question, mais la collation faite sur quelques pages nous a montré que les deux copies étaient strictement identiques, ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse que le modèle du manuscrit copié à l'intention d'Alphonse Mingana était précisément le manuscrit ND 51.<sup>24</sup>

Nous avons également à notre disposition une copie du texte de Probus, contenue dans le manuscrit 53 de Notre-Dame des Semences (ND 53), qui date de la même époque que le précédent, selon l'auteur du catalogue, et qui provient du même milieu d'étude, l'ancien monastère syriaque de Rabban Hormisd d'où proviennent les manuscrits de Notre-Dame des Semences.<sup>25</sup>

Le texte contenu dans ce manuscrit est très proche du texte des manuscrits ND 51 et Mingana 606, et tous trois remontent certainement à un ancêtre commun. C'est ce que suggère notamment un passage de l'exposé sur le prédicable de la différence, dans lequel les références à un auteur grec et à un peuple des bords de la mer Noire sont données à l'aide des mêmes transcriptions problématiques des mots grecs, à savoir un auteur nommé 'Kouphippos', et un peuple nommé 'Blasioi'. Voici la traduction de ce passage: "Mais *qwpyypws* encore relate qu'il y a un peuple sur le bord de la mer du Pont qui est appelé *blyyw*, dont les gens mangent seulement du fer et il relate de quelle manière la nourriture qui convient à l'homme provient du fer". Ces deux noms semblent des corruptions de noms grecs, qui n'ont pas d'équivalents dans les commentaires grecs conservés de l'*Isagoge*, ceux d'Ammonius, d'Élias, de David et du Pseudo-Élias.<sup>26</sup>

S'il est très proche des deux autres manuscrits, le manuscrit ND 53 offre toutefois un meilleur texte en plusieurs passages où les deux autres manuscrits présentent des fautes par *homoioteleuton*, fautes qui produisent parfois un véritable contre-sens philosophique. Pour établir notre traduction provisoire, nous avons donc systématiquement comparé le manuscrit Mingana 606 et le manuscrit ND 53, en suivant de préférence ce dernier.

<sup>22</sup> A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I, *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Heffers and Sons, Cambridge 1933, col. 1163-66.

<sup>23</sup> Mingana, *Catalogue*, col. 1166, note 1, écrit: "This deacon Simon wrote in A. D. 1822 as is shown in Codex LI of the Monastery of Our Lady", en renvoyant à la description dudit manuscrit dans le catalogue de Vosté. Mais il ne précise pas que le modèle du Mingana 606 ait été précisément le manuscrit 51 de Notre-Dame des Semences, ignorant apparemment sur quel modèle a été faite la copie qu'il a demandée pour lui-même.

<sup>24</sup> D'après le catalogue de Vosté, le manuscrit 52 de Notre-Dame des Semences (ND 52), dont nous ne possédons pas de reproduction, date de la même époque que le manuscrit ND 51, et il contient les mêmes textes, mais il est incomplet au début et à la fin. Il ne peut donc pas être le modèle du manuscrit Mingana *syr.* 606, qui contient le texte complet du commentaire de Probus.

<sup>25</sup> Voir l'introduction de Vosté, "Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne", p. 3-6.

<sup>26</sup> C'est ce que remarque aussi Brock, "The Commentator Probus", p. 200-1, dont nous reprenons les lectures des mots syriaques.



*Le contexte historique*

Nous avons noté plus haut que le commentaire de Probus avait été probablement écrit dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, en nous appuyant sur des critères tirés de la forme littéraire du commentaire et des usages linguistiques de l'auteur. Nous proposerons dans la suite quelques remarques sur le contenu même du commentaire sur l'*Isagoge*, qui sont de nature à confirmer une telle datation. En effet, la comparaison du commentaire de Probus avec les commentaires grecs tardo-antiques sur l'*Isagoge* montre une grande similitude entre le premier et les seconds.<sup>27</sup>

Une remarque préliminaire s'impose à propos de la comparaison du commentaire de Probus avec les commentaires grecs. Il est manifeste que des sources grecques sont à l'origine du commentaire de Probus, comme nous le verrons. Toutefois la notion de *translatio studiorum* est généralement associée chez les historiens à celle d'une succession chronologique, tel corpus constitué dans une langue se trouvant transposé à une date ultérieure dans une autre langue et dans un autre milieu, grâce aux traductions des œuvres du corpus original dans l'autre langue. Cela se conçoit fort bien, par exemple, dans le cas général de la transposition de textes grecs antiques en langue arabe dans la Bagdad abbasside, ou encore dans le cas de traductions de textes arabes dans l'Occident latin. La situation est quelque peu différente dans le cas de l'assimilation du savoir et de la philosophie grecs par les lettrés de langue syriaque. Ceux-ci vivaient en effet, aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, dans des milieux souvent bilingues, en particulier lorsqu'ils se trouvaient dans les régions de culture syriaque qui faisaient partie de l'empire byzantin, c'est-à-dire dans les milieux syro-occidentaux. Une longue tradition de traductions gréco-syriaques s'était établie dès le IV<sup>e</sup> siècle, qui avait porté notamment sur les œuvres des Pères de l'Église. Au tournant des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, s'est manifesté un renouveau dans l'activité des traducteurs, plus soucieux de recherches philologiques et plus attachés à restituer en syriaque le sens précis des textes grecs, bibliques notamment. C'est à cette même époque qu'apparaissent aussi les premières traductions d'œuvres philosophiques et scientifiques du grec en syriaque, à une époque où l'école d'Alexandrie était encore florissante.<sup>28</sup> Parmi ces traductions se trouvent, en particulier, celles de l'*Isagoge* de Porphyre et des *Catégories* d'Aristote, qui introduisaient aux études philosophiques dans la tradition néoplatonicienne. C'est de cette époque que date aussi le premier commentaire connu en syriaque sur une œuvre de logique aristotélicienne, celui composé par Sergius de Reš'aina avant 536 sur les *Catégories* d'Aristote.<sup>29</sup> Les études philosophiques se sont poursuivies à Alexandrie au long du VI<sup>e</sup> siècle, avec les successeurs d'Ammonius, à savoir Olympiodore et ceux que l'on considère comme ses élèves, Élias et David. S'il est vrai que Probus était actif dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, il serait donc un contemporain des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, et son commentaire témoignerait, en langue syriaque, des derniers développements de la tradition grecque, au même titre que les commentaires des auteurs qui écrivirent en grec. Il suffit, comme on le verra, de lire son ouvrage, pour s'assurer de son enracinement dans cette tradition grecque.

<sup>27</sup> Nous avons pris en considération les commentaires d'Ammonius, Élias et David, ainsi que celui du Pseudo-Élias. Sauf exception, nous n'utilisons pas le commentaire tardif édité par P. Moraux, "Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios' Isagoge", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 35 (1979), p. 55-98, qui est trop sommaire pour servir de véritable point de comparaison avec celui de Probus.

<sup>28</sup> Sur le contexte historique dans lequel sont apparues les traductions d'œuvres philosophiques grecques en syriaque, on peut lire une synthèse dans H. Hugonnard-Roche, "Le mouvement des traductions syriaques: arrière-plan historique et sociologique", dans R. Goulet - U. Rudolph (éd.), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 2011 (Entretiens de la Fondation Hardt, 57), p. 45-86.

<sup>29</sup> Sur cet ouvrage, voir Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 165-231.

Une remarque complémentaire de la précédente paraît ici utile. Richard Goulet a bien montré que les textes de l'antiquité qui ont survécu et qui ont été transmis à la postérité, grecque, syriaque, arabe et latine, sont largement ceux qui ont été sélectionnés par les écoles philosophiques de l'antiquité tardive, plus précisément par la principale d'entre elles, l'école néoplatonicienne.<sup>30</sup> Toutefois certains textes, tout en se rattachant globalement à la tradition alexandrine, ne peuvent pas y être complètement assimilés, si l'on s'en rapporte à cette tradition telle que nous la connaissons par les textes grecs conservés.<sup>31</sup> Ainsi on s'est interrogé sur les sources de Boèce, qui sont proches de la tradition alexandrine, sans qu'elles puissent y être assimilées, et l'on a été conduit à imaginer qu'il aurait copié des *marginalia*.<sup>32</sup> S'agissant de Probus, l'éditeur de son commentaire sur le *De Interpretatione* avait déjà noté que les sources de cet ouvrage ne sauraient se trouver toutes dans le commentaire d'Ammonius, mais qu'en de nombreux passages l'auteur syriaque s'en écartait, pour se rapprocher par exemple de Boèce.<sup>33</sup> De la même manière, le commentaire sur l'*Isagoge* est très proche des commentaires grecs, sans pouvoir s'y réduire entièrement, comme le suggère sur un exemple précis la référence – absente des commentaires grecs – à l'auteur nommé Kouphippos et au peuple des Blasioi, dans le passage dont nous avons donné plus haut la traduction.<sup>34</sup>

Certains textes syriaques contemporains de la tradition grecque tardive, comme ceux de Probus – et l'on pourrait en dire autant de Paul le Perse, par exemple<sup>35</sup> – peuvent donc être considérés de plein droit comme des témoins de cette tradition, témoins d'autant plus intéressants lorsqu'ils font connaître des parties de cette tradition qui n'ont pas été conservées en grec.

### *Le commentaire de Probus: sa composition, son genre littéraire*

D'après sa présentation dans les manuscrits, le commentaire de Probus se compose de deux sections, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, la première correspondant à l'examen des cinq prédicables, genre, espèce, différence, propre et accident, la seconde correspondant à l'examen des comparaisons des prédicables deux à deux relativement à ce qu'ils ont en commun et à ce par quoi ils diffèrent.

Dans le commentaire sur l'*Isagoge*, Probus ne divise pas le texte commenté en sections successives du type *θεωρία* et *λέξις*, comme il le fait dans son commentaire sur le *De Interpretatione*, selon le modèle des commentaires olympiodoriens. Il ne cite pas non plus de lemmes du texte de Porphyre. Son commentaire peut cependant être qualifié à juste titre d'exégétique, dans la mesure où Probus

<sup>30</sup> Voir R. Goulet, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden - Boston 2007 (*Philosophia Antiqua*, 107), p. 29-61.

<sup>31</sup> Pour avoir une vue plus complète de la tradition des textes grecs, il faudrait aussi prendre en compte, comme on le sait, les ouvrages ou les scolies traduits en d'autres langues, syriaque et arabe notamment.

<sup>32</sup> Voir J. Shiel, "Boethius' Commentaries on Aristotle", dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth, London 1990, p. 349-72.

<sup>33</sup> Voir Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros*, p. 143-4.

<sup>34</sup> Notons que Brock, "The Commentator Probus", p. 198, signale des passages parallèles au commentaire de Probus dans des scolies grecques traduites en syriaque, qui ont été éditées et traduites en allemand par Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, p. 36-65 (syr.), p. 227-57 (trad.), sous l'intitulé *Anonymus Vaticanus* (car les scolies sont conservées dans le manuscrit Vatican syr. 158).

<sup>35</sup> À propos de cet auteur, voir les études sur son *Traité de logique* dans Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote*, p. 233-73, et aussi H. Hugonnard-Roche, "Du commentaire à la reconstruction: Paul le Perse interprète d'Aristote (sur une lecture du *Peri Hermeneias*, à propos des modes et des adverbes selon Paul, Ammonius et Boèce)", dans J. Lössl - J.W. Watt (éd.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, Ashgate, Farnham 2011, p. 207-24.

divise le texte commenté en sections dont il présente brièvement le contenu. Observons toutefois que Probus ne commente pas le texte entier de Porphyre, mais qu'il fait un choix des passages de l'*Isagoge* repris et commentés, et qu'il omet d'autres passages. Ainsi il ne mentionne ni ne commente, par exemple, les brèves lignes dans lesquelles Porphyre fait un parallèle entre le rapport du genre (ou de l'espèce) à l'individu et celui du tout à la partie.<sup>36</sup> Il arrive aussi que Probus ne suive pas exactement l'ordre du texte de Porphyre: ainsi il commente le passage consacré à la définition de l'individu dans l'*Isagoge* (p. 7.19-27 Busse), avant de traiter de la question du nombre infini des individus (p. 6.11-13 Busse) et de celle des genres généralissimes et de leur nombre (p. 5.23-6.11 Busse).

Dans sa démarche générale, Probus reprend pour l'essentiel les définitions données par Porphyre en les commentant et en rapportant à propos de certaines d'entre elles, ou à propos de certains points, des apories soulevées par des gens qui critiquent les définitions porphyriennes. Le plus souvent, les auteurs de ces apories ne sont pas nommés, mais sont seulement désignés anonymement par une forme verbale à la troisième personne du pluriel. Parfois, cependant, telle critique est attribuée aux platoniciens ou à des platoniciens, ou encore aux sectateurs de Platon. Les apories sont résolues ensuite par Probus, dans un sens conforme à celui du texte porphyrien, ou à une interprétation 'aristotélicienne' du texte porphyrien. À titre d'exemple, voici un passage extrait du commentaire, que nous citons un peu longuement, car il donne une claire idée de la forme littéraire du commentaire en même temps que de son orientation philosophique. Il s'agit d'un commentaire qui se rapporte au passage de l'*Isagoge* (p. 10.22-11.6 Busse), dans lequel Porphyre énonce une définition de la différence donnée par les philosophes, qui disent que "Une différence est ce par quoi l'espèce dépasse le genre":<sup>37</sup>

[14r] Après avoir fait les divisions que l'on a dites à propos de la différence, Porphyre entreprend de donner la définition, c'est-à-dire la description, de la différence, et il dit que la différence est ce par quoi l'espèce dépasse le genre. L'homme en effet, qui est une espèce de l'animal, a la rationalité et la mortalité en plus par rapport à l'animal.

À propos de ce que l'on a dit touchant la différence, certains toutefois ont soulevé un doute. Mais afin d'en prendre connaissance, il faut que nous posions d'abord deux des <prémisses> admises. Premièrement, en effet, ils admettent que rien ne provient de ce qui n'existe absolument pas. Deuxièmement ils admettent que des opposés ne peuvent être en même temps dans le même sujet. Ces prémisses ayant été posées, ils expriment le doute suivant. D'où viennent les différences dans les espèces, c'est-à-dire la rationalité et la non-rationalité dans l'homme et dans le cheval <respectivement>? Si c'est du genre, c'est-à-dire de l'animal, la rationalité et la non-rationalité, qui sont des opposés, se trouvent subsister en même temps dans l'animal, ce qui est impossible comme on l'a dit. Et si ce n'est pas du genre que des différences comme celles-là proviennent dans les espèces, alors elles proviennent dans les espèces de ce qui n'existe absolument pas.

Les sectateurs d'Aristote disent que les différences sont dans les genres en puissance et non en acte. Il est possible que des opposés soient en puissance en même temps dans le même sujet. Ainsi apparaissent en effet en puissance dans la matière en même temps la chaleur et la froidure, la blancheur et la noirceur, et ainsi de suite.

<sup>36</sup> Porph., *Isag.*, p. 8.1-3 Busse: ὅλον γὰρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον. Sur ce passage, source du problème méréologique tout/partie au moyen âge latin, voir la note d'A. de Libera dans Porphyre, *Isagoge*, p. 55 n. 66. Voir aussi le commentaire de Barnes dans J. Barnes (éd.), *Porphyry, Introduction*, Clarendon Press, Oxford 2003 (Clarendon Later Ancient Philosophers), p. 339-42.

<sup>37</sup> Nous citons la traduction d'A. de Libera - A.-Ph. Segonds, dans Porphyre, *Isagoge*, p. 13. Nous donnons ci-après une traduction provisoire du texte de Probus, en la référant au manuscrit Mingana *syrr.* 606, le seul aisément accessible.

Les sectateurs de Platon en revanche n'admettent pas cette solution, mais ils forment de nombreux arguments contre elle. Premièrement <ils disent> que si les différences sont dans le genre en puissance, et dans les espèces en acte, puisque les choses qui sont en acte sont plus parfaites que celles qui sont en puissance, les espèces se trouvent être plus parfaites que les genres.

Deuxièmement ils disent que même si les différences sont en puissance dans les genres, ce qui est en puissance [14v] a besoin de ce qui est en acte pour l'amener à être en acte. Ainsi en effet l'eau est chaude en puissance et elle a besoin du feu pour l'amener à être chaude en acte, et un enfant est grammairien en puissance et il a besoin de celui qui est grammairien en acte pour l'amener à être grammairien en acte. Si donc les différences sont en puissance dans les genres, il faut qu'il y ait d'autres différences en acte pour les amener à être en acte, et il se trouve d'autres différences avant les différences qui sont dans les genres.

Troisièmement ils disent que même si les différences sont opposées, il est possible pourtant qu'elles se trouvent en même temps dans le même sujet. Il n'est pas possible, en effet, que des opposés se trouvent en même temps dans le même sujet, lorsque le sujet est un corps, <mais> dans l'incorporel c'est possible. Ainsi, en effet, se trouvent en même temps dans une même nature la raison (*mellto* = *logos*) de la noirceur qui est dans l'œil et celle de la blancheur qui est dans l'œil. La nature, en effet, produit en même temps la noirceur et la blancheur dans l'œil, comme il lui appartient de le faire en lui pour des raisons (*melle* = *logoi*) opposées.

Tels sont quelques-uns des nombreux arguments formulés par les sectateurs de Platon. Mais chacun d'eux se réfute. Si, en effet, comme ils le disent d'abord, les espèces dans lesquelles les différences sont en acte se trouvent être plus parfaites que les genres, du fait qu'en eux les différences sont en puissance, alors selon leur raisonnement les indivisibles qui sont des particuliers se trouvent être plus parfaits que les espèces, du fait que dans les espèces les propres sont en puissance, tandis que dans ces indivisibles les propres sont en acte. Dans Platon en effet et dans Socrate, sont en acte les propres par lesquels ils diffèrent l'un de l'autre, tandis que dans l'homme, c'est-à-dire dans leur espèce, ils sont en puissance. Or il est absurde de dire que les indivisibles sont plus parfaits que les espèces [15r] (...).

Relativement au deuxième argument qui dit qu'il est nécessaire que ce qui est en puissance vienne à être en acte à partir de ce qui est en acte, nous disons que même s'il y a des exemples pour soutenir cette <opinion>, de nombreux <exemples> pourtant montrent qu'il n'est pas nécessaire que quelque chose qui est en puissance vienne à être en acte à partir d'une autre chose qui est en acte. Soit en effet un grain de blé, en puissance il est un épi, et ce n'est pas quelque chose qui est un épi en acte, qui l'amène à ce qu'il soit un épi en acte, ainsi qu'on le constate aussi dans le cas des autres grains et plantes.

À propos du troisième argument qui dit qu'il est possible que des <items> opposés soient ensemble dans un incorporel, par exemple dans l'intellect la noirceur et la blancheur qui sont ensemble dans l'intellect, nous disons que cet argument ne convient pas aux choses dont nous parlons. Notre propos, en effet, porte sur ce qui est sujet et il est <de savoir> s'il est possible qu'il y ait en lui des opposés ensemble, et il ne porte pas sur la nature agente.

On a donc montré que les sectateurs de Platon ne s'opposent pas de manière correcte à la solution que forment les sectateurs d'Aristote (...). Toutefois il convient que nous disions que le doute que l'on a dit nous apparaît plus correct <que la solution>. Si en effet Aristote avait affirmé que les espèces n'avaient pas toujours existé, mais sont parmi les choses qui ont été engendrées et sont corrompues, on pourrait dire que si les différences ne proviennent pas des genres, il est nécessaire qu'elles proviennent de ce qui n'existe pas du tout [15v]. L'argument en effet qui dit qu'il n'est pas possible que quelque chose provienne de ce qui n'existe pas du tout porte sur les choses qui sont engendrées et sont corrompues, et non pas sur les choses qui existent toujours, sans être engendrées ni corrompues. En outre le discours qui porte sur les choses qui sont engendrées et corrompues se limite manifestement aux choses qui sont des substances. (...) Voilà ce que nous avons à déclarer à propos du doute qui a été formulé.

Certains d'autre part soulèvent une autre aporie, qui est la suivante. On a dit auparavant que les quatre différences distinctives de vivant font quatre couples, dont l'un 'non rationnel immortel' n'est reçu par personne. Les trois qui sont recevables sont 'rationnel mortel', 'rationnel immortel', et 'non rationnel mortel'. Des gens disent donc que la conjonction de rationnel immortel advient à l'âme et aux anges. Et tout ce qui est animal rationnel immortel est animé. Et puisque tout animé a une âme, l'âme se trouve avoir une âme. Ce qui est dire une sottise.

Et nous disons relativement à cette aporie que l'âme est à proprement parler la vie et non l'animal. Vivant, en effet, est dit exactement ce qui possède la vie, par la participation à laquelle il est dit vivant. Et même si Platon appelle l'âme un vivant, il ne la comprend pas comme le vivant qui est animé sensible, mais c'est comme un intelligible qui est au-dessus de la sensation qu'il comprend le vivant dont il dit que c'est l'âme. Porphyre, d'autre part, [16r] dit que les différences dont on a parlé ne sont pas celles du vivant intelligible, mais du vivant corporel et sensible. De même aussi il comprend comme autre la rationalité de l'âme et comme autre celle du vivant sensible. Donc Porphyre appelle les astres des vivants rationnels, qu'il nomme des dieux, et non pas des âmes ou des anges. Mais certains disent encore que, même s'il appelle les astres des vivants rationnels comme des <êtres> sensibles et animés, alors puisque tout animé se nourrit et croît et engendre les choses qui lui ressemblent, les astres se trouvent se nourrir et croître et engendrer des choses qui leur ressemblent.

Nous leur répondons que ce n'est pas à tout animé qu'il appartient de se nourrir et de croître et d'engendrer des choses qui lui ressemblent. Mais ce sont les êtres animés auxquels appartient la génération qui se nourrissent et croissent, c'est-à-dire viennent peu à peu à l'accomplissement de l'état qui leur correspond. Les astres, eux, ne proviennent pas d'une génération et ils ne se nourrissent pas, puisqu'ils ne croissent pas et n'ont pas une substance ayant besoin d'un accroissement qui provienne de nourritures, au lieu que ce qui apparaît et disparaît a besoin de nourriture, comme on peut le voir dans le cas des corps humains, tandis qu'on ne voit pas que ce soit le cas pour les astres.

Mais <certains> disent encore que, si les êtres animés qui viennent peu à peu à l'accomplissement de leur état se nourrissent et croissent et engendrent les choses qui leur ressemblent, pourquoi les vers et les moustiques et tous les autres <êtres> qui proviennent de la moisissure, c'est-à-dire de la pourriture, n'engendrent pas?

Nous répondons qu'il n'a pas été dit que toutes les choses qui viennent peu à peu à l'accomplissement de l'état qui leur correspond engendrent dans tous les cas des choses qui sont semblables à elles, c'est-à-dire se nourrissent et viennent peu à peu à l'accomplissement de leur état. Quant aux vers donc et aux autres êtres qui sont comme eux, bien qu'ils se nourrissent et croissent, il n'est pas nécessaire, ainsi qu'il a été dit, qu'ils engendrent [16v] des choses qui leur sont semblables. Et ils n'engendrent pas, ainsi qu'on le dit, en raison de la faiblesse de leur substance.<sup>38</sup>

Par sa forme, on le voit, ou son genre littéraire, le commentaire de Probus ressemble au commentaire d'Ammonius, et plus étroitement encore à ceux d'Élias et de David, qui comportent eux aussi de semblables énoncés d'apories et leurs solutions. Par son insertion dans cette tradition, le commentaire de Probus apparaît lui aussi comme le témoin d'un enseignement oral, plutôt que comme la rédaction d'un ouvrage 'de cabinet', tel que les commentaires rédigés par Simplicius.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> On peut lire des apories et des solutions parallèles à celles que mentionne Probus, mais non pas toutes exactement semblables, dans Ammon., *In Isag.*, p. 101.9-104.26 Busse; Élias, *In Isag.*, p. 84.19-86.1 Busse; David, *In Isag.*, p. 190.17-192.8 Busse. L'aporie se présente assez différemment dans le commentaire du Ps.-Élias, *In Isag.*, 42.25-37 Westerink, où l'on ne trouve pas les trois arguments critiques attribués aux Platoniciens dans le texte de Probus.

<sup>39</sup> Dans un article récent, E. Watts, "Translating the Personal Aspect of Late Platonism in the Commentary Tradition", dans Lössl - Watt, *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity*, p. 137-50, examine comment différentes formes de commentaires correspondent à différents types d'activité savante. Il oppose, en particulier, le commentaire du *Gorgias* par

Sans doute est-il beaucoup moins développé que les commentaires d'Élias et de David, mais il propose en quelque manière un résumé de cours, donné probablement à Antioche dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, en parallèle à l'enseignement donné à Alexandrie à la même époque par les derniers représentants de l'école d'Ammonius. Et la question vient naturellement: d'où Probus a-t-il lui-même reçu l'enseignement qu'il transmet à son tour, sinon d'Alexandrie? L'état de nos connaissances ne permet évidemment pas de répondre à cette question. Du moins pouvons-nous trouver dans le commentaire de Probus sur l'*Isagoge* un témoin supplémentaire du lien qui unit l'enseignement philosophique donné à Alexandrie en langue grecque et l'enseignement donné dans les pays de culture syro-occidentale en langue syriaque, en l'occurrence à Antioche.

Comparé aux commentaires grecs, le commentaire de Probus sur l'*Isagoge*, tel que nous le possédons, présente toutefois un caractère remarquable. Il n'est pas précédé par les fameuses questions qui introduisent à l'étude de la philosophie en général, et à la lecture du traité de Porphyre en particulier, telles qu'on les trouve dans les commentaires grecs d'Ammonius, Élias et David, et du Pseudo-Élias. Le commentaire commence immédiatement, dans les manuscrits, par l'exposé sur le genre. On ne peut être certain toutefois que Probus ne traitât pas ces questions préliminaires, telles que le but du traité de Porphyre, ou son utilité, ou encore sa division en parties, par exemple, car l'absence de cette partie peut parfaitement relever d'un problème de tradition textuelle ou résulter de l'usage qui a été fait de ce traité et de son insertion dans un corpus d'œuvres syriaques de logique.

Telles qu'elles nous sont conservées, en effet, les œuvres syriaques de logique se présentent généralement sous forme de brefs corpus comportant des textes d'Aristote et des œuvres composées par des auteurs syriaques. Ces corpus sont des recueils correspondant probablement à des usages scolaires, non point qu'ils aient nécessairement servi à ces usages sous la forme exacte dans laquelle ils sont composés, mais parce qu'ils recueillent des œuvres ayant été utilisées à ces usages. Et ces recueils factices ne contiennent peut-être pas toujours les ouvrages dans leur état original, comme le montre le fait que le copiste du manuscrit Berlin *syr.* 89 (226 Sachau), ainsi qu'on l'a dit plus haut, déclarait n'avoir trouvé dans son modèle que la seconde partie du commentaire de Probus. Il n'est donc pas impossible qu'une introduction ait été rédigée par Probus et qu'elle ait disparu par la suite, parce qu'elle a été jugée inutile à un moment de la transmission du texte, ou parce qu'elle ne correspondait plus aux besoins de l'enseignement.

Observons par exemple que le manuscrit ND 51 contient un corpus logique composé de la manière suivante, d'après la description du catalogue de Vosté, qui reproduit manifestement les titres des œuvres: "Livres de l'*Isagoge*, des *Analytiques* et des *Catégories*, traduit par Probus; la dialectique (*pragmateia da-mliluto*) d'Aristote; le traité de Sergius sur les *Catégories*; le *Peri Hermeneias*, traduit par Probus".<sup>40</sup>

Le manuscrit ND 53 contient en son début les mêmes textes que le manuscrit ND 51: "L'*Isagoge* de Porphyre traduite par Probus; la dialectique d'Aristote; le traité de Sergius sur le but des *Catégories* d'Aristote; le *Peri Hermeneias* d'Aristote, traduit et commenté par Probus",<sup>41</sup> auxquels s'ajoutent

---

Olympiodore, image d'un enseignement donné en classe, aux commentaires de Simplicius sans lien avec l'enseignement, et il essaie de situer, par rapport aux précédents, les commentaires de Boèce et ceux de Sergius de Res'aina. Si l'on s'en rapporte à la typologie qu'il expose, le commentaire de Probus se situe clairement dans la même tradition que celui d'Olympiodore, et de ses successeurs Élias et David.

<sup>40</sup> Il faut corriger la description approximative du catalogue: la 'dialectique' d'Aristote n'est rien d'autre que les *Catégories*, et il faut comprendre que c'est la traduction du *Peri Hermeneias* accompagnée du commentaire de Probus que contient le manuscrit.

<sup>41</sup> On fait à propos de cette description les mêmes remarques que dans la note précédente. Ajoutons que cette description omet le premier texte, un "Discours sur les divisions philosophiques", que nous mentionnons plus loin.

“l’explication abrégée du *Peri Hermeneias*, écrite par Paul le Persan, et traduite du persan en syriaque par Sévère Sebokt, évêque de Qennešrin; et une lettre du même Sévère à Iaunan”.

Ajoutons encore le contenu du manuscrit Mingana 606 qui comporte les textes suivants: le commentaire de Probus sur l’*Isagoge*; la traduction des *Catégories* par Jacques d’Édesse; le commentaire de Sergius sur les *Catégories*; la traduction et le commentaire de Probus sur le *Peri Hermeneias*.<sup>42</sup>

On observe aisément que ces trois manuscrits contiennent un même corpus logique, constitué du commentaire de Probus sur l’*Isagoge*, de la traduction des *Catégories* par Jacques d’Édesse, et d’une traduction, accompagnée d’un commentaire, du *Peri Hermeneias* par Probus. Il n’y a rien d’étonnant à cela puisque le manuscrit Mingana 606 a été copié sur le manuscrit ND 51, et que le manuscrit ND 53 appartient à une même tradition érudite que le manuscrit ND 51. Mais on ne saurait s’étonner non plus que la constitution même de ce type de corpus,<sup>43</sup> qui vise une pratique scolaire sans doute différente de celle des commentateurs grecs, ne retienne pas les Prolégomènes à la philosophie et à la lecture de l’*Isagoge*, que ces commentateurs grecs plaçaient au début de leur pratique exégétique.

Remarquons à ce propos que dans le manuscrit ND 53 le commentaire de Probus est précédé par un texte de deux feuillets recto-verso, intitulé “Discours sur les divisions philosophiques”, dont la suite composée encore de deux feuillets (et une partie d’un recto) se trouve insérée par erreur à l’intérieur du commentaire de Probus.<sup>44</sup> Ceci suggère qu’à un moment de la formation du corpus l’on a placé avant le commentaire sur l’*Isagoge* un ouvrage d’introduction sur les divisions philosophiques.

Dans le manuscrit ND 53, le texte qui introduit le commentaire de Probus commence ainsi: “Avec l’aide de notre seigneur Jésus Christ nous commençons de copier le livre de l’*Isagoge* et des *Analytiques* et des *Catégories*. D’abord le livre de l’*Isagoge* de Porphyre le philosophe et le commentaire de Proba savant, prêtre et archidiaque, archiâtre d’Antioche de Syrie. D’abord sur le genre”. De fait, cette description (de la main du copiste des textes) ne correspond pas réellement au contenu des textes copiés, puisque le copiste n’a pas reproduit l’*Isagoge* de Porphyre, mais le commentaire de Probus. Et de plus il a bien copié, à la suite de l’*Isagoge*, la traduction des *Catégories*, mais les *Analytiques* manquent. Les corpus que nous avons sont faits de pièces et de morceaux, et l’on ne peut être sûr qu’ils recueillent les textes recopiés dans leur intégralité originelle; des parties ont pu être perdues par accident, ou par suite d’un choix délibéré de mise en forme du corpus ayant pu entraîner l’exclusion de certaines portions des traités recopiés.<sup>45</sup>

Un autre trait par lequel l’ouvrage de Probus se distingue de ses homologues grecs est l’absence de tout commentaire sur l’introduction de l’*Isagoge* et sur le fameux ‘questionnaire’ de Porphyre. Probus ne dit rien de l’intention déclarée de Porphyre d’introduire à l’enseignement relatif aux catégories d’Aristote ou aux prédications chez Aristote, selon les diverses interprétations des commentateurs modernes des mots εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει Κατηγοριῶν διδασκαλίαν.<sup>46</sup> Il ne mentionne pas non plus le problème du statut ontologique des prédicables ni la décision de Porphyre de traiter de ceux-ci en termes de logique (λογικώτερον). Faut-il encore expliquer l’absence de tout commentaire

<sup>42</sup> Mingana, *Catalogue*, col. 1163-64: la description, imparfaite, mentionne une traduction de l’*Isagoge* par Probus, au lieu du commentaire de Probus, et n’indique pas l’auteur de la traduction des *Catégories*.

<sup>43</sup> On trouverait un corpus comparable dans le manuscrit Berlin syr. 89 (226 Sachau), qui contient seulement la deuxième section du commentaire de Probus. Voir aussi d’autres exemples de corpus logiques semblables dans Hugonnard-Roche, “Les traductions syriaques de l’*Isagoge*”, p. 91-6.

<sup>44</sup> Il est difficile de dire, à partir de la reproduction dont nous disposons, si l’erreur est le fait d’un copiste ou bien si elle a été causée par le déplacement de quelques feuillets dans le manuscrit à un moment quelconque de son histoire.

<sup>45</sup> Voir Hugonnard-Roche, “Les traductions syriaques de l’*Isagoge*” (voir *supra* note 3).

<sup>46</sup> Porph., *Isag.*, p. 5.3-4 Busse: “pour recevoir l’enseignement relatif aux catégories d’Aristote” est la traduction de de Libera - Segonds, dans Porphyre, *Isagoge*, p. 1; Barnes, dans *Porphyry, Introduction*, p. 3, traduit par “for a schooling in Aristotle’s predications”.

sur ces sujets par un problème purement textuel, – entendons par là un ‘accident’ survenu au texte original de Probus par suite du choix d’un copiste qui aurait omis cette partie (et donc tout ce qui précède l’exposé sur le genre), ou un accident matériel effectif qui aurait provoqué la perte de tout le début du commentaire jusqu’à l’exposé sur le genre dans la tradition manuscrite étroite par laquelle le texte nous est parvenu – rien ne permet actuellement de le dire.

Il reste que Probus lui-même connaissait le début du traité de Porphyre. Dans son exposé sur la signification du mot ‘genre’, il rapporte en effet l’objection élevée par certains qui “disent que Porphyre a omis de nombreuses significations de ‘genre’”, parmi lesquelles la signification dont use Aristote qui “appelle genre aussi la matière”.<sup>47</sup> La réponse de Probus est la suivante: “Quant à la matière qui est dite aussi genre, il ne l’a pas mentionnée parce qu’elle se rapporte à la physique. Or Porphyre commence par dire qu’il enseigne les genres et les espèces selon la logique,<sup>48</sup> c’est-à-dire selon ce qui se rapporte à la logique”.

### *Le commentaire de Probus et les commentaires grecs: ressemblances et différences*

Il n’entre pas dans notre propos de comparer ici systématiquement le commentaire de Probus avec les commentaires alexandrins. Nous voulons seulement donner quelques exemples, montrant d’un côté l’indéniable parenté entre les commentaires grecs et celui de Probus, et montrant d’un autre côté certaines particularités de ce dernier.

Au début de son ouvrage, Probus note à propos du nom de ‘genre’ qu’il signifie plusieurs items, et qu’un tel nom est homonyme, sans toutefois développer ce point:

Mais en cherchant à nous enseigner le rang du genre, il indique d’abord que le genre signifie plusieurs <items>. Or le nom qui signifie plusieurs <items> est dit homonyme. À propos de ces noms homonymes il faut considérer d’abord les différentes significations qui sont les leurs.<sup>49</sup>

Une même remarque se trouve chez Ammonius, ainsi que chez Élias et David, qui développent tous deux ce point.<sup>50</sup> Le nom de ‘genre’, poursuit Probus, signifie une relation, et celle-ci peut se dire de quatre manières: par accident, par art, par volonté, ou par nature.

Il dit en effet que genre signifie la relation c’est-à-dire l’affinité (...). Il faut alors savoir que la relation se dit de quatre manières: par accident, par art, par volonté, ou par nature. Par accident, comme de serviteur à maître; par art, comme d’élève à maître; par volonté, comme d’amant à amant; par nature, comme de fils à père.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Passages parallèles dans Ammon., *In Isag.*, p. 52.19-21 Busse; Élias, *In Isag.*, p. 53.6-7 Busse; David, *In Isag.*, p. 125.24-25 Busse; Ps.-Élias, *In Isag.*, 30.24 Westerink; et de même dans le commentaire anonyme édité par Moraux, “Ein unedierter Kurzkommentar”, p. 87, p. 165-6. Sur la matière comme genre, voir Arist., *Phys.* II 1, 192 b 17.

<sup>48</sup> Parallèles dans Ammon., *In Isag.*, p. 53.1-2 Busse: ἀλλ’ οὐ πρόκειται τῷ Πορφυρίῳ περὶ τούτων φυσικῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ πρεπόντως τῇ λογικῇ πραγματείᾳ; voir aussi David, *In Isag.*, p. 125.30-31 Busse: ἀλλὰ μὴν οὔτε φυσιολογῆσαι αὐτῷ προέκειτο (...) διαλεκτικώτερον οὖν βουλόμενος διαλαβεῖν (...).

<sup>49</sup> Ms Mingana syr. 606, fol. 1v.

<sup>50</sup> Ammon., *In Isag.*, p. 48.19-49.6 Busse; Élias, *In Isag.*, p. 51.11-32 Busse; David, *In Isag.*, p. 122.28-123.18 Busse.

<sup>51</sup> Ms Mingana syr. 606, fol. 1r-v.



Il s'agit de faire savoir que la relation du genre aux espèces qui sont sous lui est naturelle. La même division de la relation se retrouve pour le même propos chez Ammonius, accompagnée des mêmes exemples que chez Probus.<sup>52</sup> Puis Probus rapporte l'aporie soulevée par certains auteurs qui disent que Porphyre a omis de nombreuses significations du mot 'genre'. Ce sont d'abord les cinq significations mentionnées par Platon: l'être, le même, l'autre, le repos, le mouvement. C'est aussi la signification utilisée par Aristote qui appelle genre la matière. Ce sont enfin les significations des grammairiens, qui désignent par genre le masculin, le féminin et le neutre.

Certains disent que Porphyre a omis de nombreuses significations de 'genre'. Celles qu'il mentionne, en effet, ne sont pas les seules à se dire de 'genre'. En effet, sont dits aussi genres les cinq dont parle Platon, qui sont ceux-ci: l'être, le même, l'autre, le repos, le mouvement.<sup>53</sup> Aristote appelle genre aussi la matière. Et les grammairiens appellent aussi genre le masculin et le féminin, et ce qui n'est pas l'un d'eux.<sup>54</sup> Nous disons qu'à juste titre Porphyre n'a mentionné aucun de ceux-là. Les cinq genres [2v] de Platon il ne les a pas mentionnés, parce qu'ils se rapportent à la théologie. Quant à la matière qui est dite aussi genre, il ne l'a pas mentionnée parce qu'elle se rapporte à la physique. Or Porphyre commence par dire qu'il enseigne les genres et les espèces selon la logique, c'est-à-dire selon ce qui se rapporte à la logique. Quant aux genres ainsi nommés par les grammairiens, à juste titre il ne les a pas mentionnés, du fait qu'ils signifient quelque chose qui n'est pas dans la nature des réalités. Le ciel, en effet, ils l'appellent au genre masculin, la terre au genre féminin, ce qui ne se trouve pas dans les réalités. Et les hirondelles mâles et femelles ils les nomment au genre féminin, et les aigles mâles et femelles ils les nomment au genre masculin, ce qui est une confusion contraire à la nature, car ils nomment les mâles au genre féminin et les femelles au genre masculin. À juste titre donc Porphyre a omis ces genres. Il a mentionné le genre qui signifie la relation de plusieurs choses entre elles et à une chose, et le genre qui signifie la relation aussi d'une chose à une chose, en ce que ces genres se rapportent à l'enseignement du genre qu'il cherche à nous donner. Et nous sommes accoutumés aussi aux appellations du genre telles que celles-là. Il faut en effet qu'il fasse son enseignement à partir des choses qui nous sont connues.

Ammonius ne mentionne que les omissions des cinq genres de Platon et du genre au sens de matière d'Aristote, et il ne dit pas que les genres de Platon se rapportent à la théologie, mais seulement que Porphyre se propose de traiter des enseignements d'Aristote (περὶ τῶν Ἀριστοτέλει δοκούντων), et qu'il ne se propose pas non plus de traiter des genres φυσικῶς, mais en termes de logique (τῆ λογικῆ πραγματεία).<sup>55</sup> Élias et David, pour leur part, signalent les mêmes omissions que Probus, et ils donnent les mêmes raisons pour ces omissions, c'est-à-dire que les genres de Platon se rapportent à la théologie et le genre d'Aristote à la physique.<sup>56</sup> Comme Probus, Élias observe que Porphyre n'a pas mentionné les genres des grammairiens car ils ne s'accordent pas à la nature des réalités.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Ammon., *In Isag.*, p. 50.11-14 Busse: ἰστέον δὲ ὅτι ἡ σχέσις λέγεται ἢ κατὰ τέχνην ὡς τοῦ διδασκάλου πρὸς τὸν μαθητὴν ἢ κατὰ τύχην ὡς τοῦ δεσπότου πρὸς τὸν δοῦλον ἢ κατὰ προαίρεσιν ὡς τοῦ φίλου πρὸς τὸν φίλον ἢ κατὰ φύσιν ὡς τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν.

<sup>53</sup> Plat., *Soph.*, 254 E - 257 A; David, *In Isag.*, p. 125.7 Busse.

<sup>54</sup> Élias, *In Isag.*, p. 52.29-30 Busse; David, *In Isag.*, p. 125.26 Busse; Ps.-Élias, *In Isag.*, 30.25 Westerink. Les genres des grammairiens ne sont pas mentionnés par Ammonius.

<sup>55</sup> Ammon., *In Isag.*, p. 52.16-53.2 Busse.

<sup>56</sup> Élias, *In Isag.*, p. 52.29-53.13 Busse; David, *In Isag.*, p. 125.5-126.5 Busse; voir aussi Ps.-Élias, *In Isag.*, 30.26 Westerink: φαμέν οὖν πρὸς τούτους ὅτι τῶν μὲν παρὰ Πλάτωνι γενῶν οὐκ ἐμνήσθη ὅτι ποικιλωτέρας δεῖται τῆς ἐξετάσεως, ὑπέσχετο δὲ αὐτὸς λογικῶς διεξιέναι· ἄλλως τε ὅτι κατὰ τοὺς Περιπατητικοὺς διαλέγεται, οὐ Πλατωνικῶς.

<sup>57</sup> Élias, *In Isag.*, p. 53.8-9: λεκτέον οὖν ὅτι τὰ μὲν παρὰ γραμματικοῖς παρῆκεν ὡς μὴ συνάδοντα τῆ φύσει τῶν πραγμάτων.

Passant ensuite à la définition du genre sur laquelle porte l'exposé porphyrien, à savoir que le genre est ce qui est prédiqué de plusieurs, différant par l'espèce, en réponse à la question "qu'est-ce que c'est?", Probus estime utile de faire précéder l'explication de ce qu'est la prédication d'un exposé sur les homonymes, polyonymes, hétéronymes et synonymes. Cet exposé est totalement absent des commentaires d'Ammonius, d'Élias et de David, en ce lieu. En voici le début:<sup>58</sup>

Afin de comprendre cette définition, il faut que nous sachions d'abord que la communauté et la différence sont opposées entre elles, non point parce que des réalités ont quelque chose en commun tout en différant entre elles, ni parce qu'elles diffèrent entre elles tout en ayant quelque chose en commun, mais parce qu'elles diffèrent par quelque chose et qu'elles ont en commun une autre chose.

Cela étant clair, il faut que nous sachions qu'il y a dans les réalités communauté de nom et différence de réalités, et à l'opposé différence de nom et communauté de réalités. Troisièmement, il y a la différence qui se trouve dans les deux, c'est-à-dire dans le nom [3r] et dans les réalités. Quatrièmement, il y a aussi la communauté qui est dans les deux, dans le nom et dans les réalités.

D'autres exemples pourraient être ajoutés aux précédents qui montreraient que le commentaire de Probus est très proche des commentaires grecs alexandrins, tout en s'en différenciant parfois. Probus n'a pas inventé les apories ou objections aux définitions porphyriennes qu'il rapporte, mais elles correspondent, pour l'essentiel, à des apories et à des argumentations, qui se retrouvent chez les commentateurs grecs et dont Probus a eu connaissance soit par des sources écrites soit par son propre apprentissage scolaire, peut-être à Alexandrie même. L'examen de ces apories devrait accompagner à l'avenir l'édition et la traduction du commentaire. À présent, nous voudrions seulement suggérer qu'elles sont généralement suscitées par une interprétation ontologique du texte commenté. En voici une brève illustration. À propos de la définition de l'espèce, Probus donne en exemple la division du genre substance en ses espèces 'corps' et 'incorporel', et il mentionne à ce sujet l'aporie soulevée par certains à l'encontre de cette division, de la manière suivante:<sup>59</sup>

Il faut savoir que le genre, lorsqu'il est prédiqué de quelque chose, c'est-à-dire d'un sujet, donne de toute manière son nom et sa définition au sujet; par exemple, animal est prédiqué comme genre de la nature humaine et il donne à la nature humaine son nom et sa définition; c'est pourquoi la nature humaine n'est pas dite seulement animal, mais elle est aussi ce qu'est l'animal, c'est-à-dire une substance animée sensible. Une fois connu que ce qui est prédiqué comme genre d'un sujet lui donne son nom et sa définition, parlons de l'aporie soulevée par les opposants, qui est la suivante. La substance qui est divisée en corps et en incorporel, <et> qui est prédiquée comme genre du corps et de l'incorporel, quelle est-elle: un corps ou un incorporel? Si elle est un corps, comment est-elle prédiquée d'un incorporel: il advient en effet à un incorporel d'être un corps. Et si elle n'est pas un corps, comment est-elle prédiquée d'un corps: il advient en effet à un corps d'être un incorporel, puisque, comme on l'a dit, ce qui est dit et qui est un genre devient le sujet dont il est prédiqué comme genre.

Comment surmonter les nombreuses choses qui sont dites relativement à cette aporie? Nous disons que tout ce qui, comme le genre, se divise [8r] en quelque chose, est intelligé avant les choses en lesquelles il se divise, car c'est seulement dans la définition qu'apparaît ce pour quoi il est naturel qu'il s'applique aux choses en lesquelles il se divise et dont il est prédiqué; par exemple, l'animal se divise en mortel

<sup>58</sup> Ms Mingana syr. 606, fol. 2v-3r.

<sup>59</sup> Ms Mingana syr. 606, fol. 7v-8r.

et immortel; il faut donc que l'animal soit intelligé, avant mortel et immortel en lesquels il se divise, dans sa définition qui est substance animée sensible, ce qui s'applique aussi à mortel et immortel en lesquels il se divise. Lorsqu'en effet nous prenons cet animal animé sensible en tant qu'il est fini, nous le voyons mortel, mais si nous le prenons en tant qu'il n'est pas fini, nous le voyons immortel. Donc le fait qu'il est fini ou qu'il n'est pas fini est un autre propre qui est pris avec la définition d'animal et le divise en mortel et immortel. Donc l'animal qui est le genre, il faut que nous le voyions dans sa définition seulement, avant la mortalité et l'immortalité qui est prise avec sa définition lorsqu'il est divisé en mortel et immortel.

Sans entrer, au cours de cette étude préliminaire du commentaire de Probus, dans une étude détaillée du texte dont il faudrait citer encore de plus larges portions, notons que l'aporie se fonde sur une lecture ontologique du problème de la division de la substance en corps et en incorporel, qui renvoie manifestement à un semblable questionnement dans les *Ennéades* de Plotin: la substance est-elle un genre unique, antérieur à la substance intelligible et à la substance sensible, auquel cas il adviendrait qu'une substance intelligible soit corporelle, ce qui est impossible, ou qu'une substance sensible soit incorporelle, ce qui est absurde.<sup>60</sup> Les réponses à l'aporie sont différentes selon les commentateurs grecs. La réponse de Simplicius à la critique plotinienne, dans son commentaire aux *Catégories*,<sup>61</sup> s'appuie sur une distinction entre genre transcendant et genre coordonné. Ainsi le genre transcendant de l'animal, par exemple, pré-contient en lui-même, de manière indifférenciée, tout ce qui vient après lui et dont il est la cause, à savoir non seulement le caractère commun à toutes les espèces des animaux, mais aussi les différences spécifiques propres à chacune de ses espèces.<sup>62</sup> Dans son commentaire sur le passage en question de l'*Isagoge*, Élias de son côté mentionne l'aporie qu'il résout en disant que la substance, n'étant ni corps ni incorporel, peut être l'un ou l'autre, à la manière d'un juge incorruptible qui n'étant pas circonvenu par des dons juge équitablement, ou de l'air qui est incolore en sorte qu'il peut transmettre toute couleur, ou de laines blanches qui étant incolores peuvent recevoir toutes les teintures.<sup>63</sup> L'exposé de David, beaucoup plus détaillé, part de l'observation que les admirateurs de Platon s'efforcent d'attaquer Aristote, en disant que celui-ci se contredit lorsqu'il dit que la substance se divise en contraires, alors que dans les *Catégories* il affirme que la substance n'admet pas de contraires. Selon David, les Platoniciens vont trop vite dans leurs accusations: il expose alors les quatre modes selon lesquels se dit la contradiction et il s'efforce ensuite de montrer que le corps ne s'oppose à l'incorporel selon aucun de ces modes. L'analyse de ce texte nous entraînerait au-delà de notre propos immédiat, qui est de rechercher les parentés ou les différences entre Probus et les commentateurs grecs. Sur le point précis de l'aporie relevée par Probus, on constate qu'aucun des commentateurs grecs ne propose la même solution que l'auteur syriaque. Ce dernier ne propose pas une solution de type ontologique, mais une solution de type noétique,

<sup>60</sup> Voir Plot., *Enn.* VI 1[42], 2.1-8. Précisons qu'en mentionnant ici le traité de Plotin nous ne voulons évidemment pas dire qu'il est la source directe et immédiate de Probus, qui a eu connaissance de cette aporie à travers l'enseignement alexandrin. On peut lire une analyse de la critique plotinienne d'Aristote dans R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 55-79.

<sup>61</sup> Voir Simpl., *In Cat.*, p. 77.12-78.3 Kalbfleisch (*CAG* VIII).

<sup>62</sup> Nous paraphrasons ici, en le résumant, un passage de l'analyse détaillée donnée par C. Luna, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, ch. 2-4, trad. fr. par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, comm. par C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (*Anagôgê*), p. 795-7.

<sup>63</sup> Élias, *In Isag.*, p. 64.1-7 Busse. Nous donnons une présentation simplifiée de l'exposé d'Élias, qui déclare que la même solution vaut pour les autres genres, et donne l'exemple de l'animal divisé en rationnel et irrationnel.

appuyée sur la sémantique du discours définitionnel. Le genre est intelligé avant ses espèces, car les prédicats qui servent adéquatement à distinguer entre elles ces espèces et à produire la définition de chacune d'elles ne sont appréhendés qu'au terme d'une recherche qui part elle-même de la sensation, ainsi qu'en témoigne le passage suivant, un peu plus loin dans le texte de Probus, expliquant que le genre est saisi avant ses propres, ou ses différences spécifiques:<sup>64</sup>

De cela en effet témoigne aussi la vue de l'œil car, lorsque nous voyons de loin quelque chose qui se déplace et que nous ne savons pas si c'est un homme ou un cheval, nous saisissons d'abord que c'est un animal par le fait que la chose passe d'un lieu en un autre lieu, puis lorsque peu à peu nous approchons de ce qui se meut, nous reconnaissons si c'est un homme ou un cheval ou un autre animal.

Observons que dans ce passage Probus décrit de manière extrêmement brève un processus de reconnaissance de ce qu'est une chose qui s'accorde avec la méthode scientifique décrite par Aristote lui-même. Le processus de constitution de la définition part généralement de la sensation, qui permet de saisir quelque chose de ce que la chose est, c'est-à-dire son genre, puis progresse par la découverte de caractéristiques supplémentaires de la chose, pour parvenir à l'essence de la chose, dont la définition donne la formule.<sup>65</sup> Dans l'exemple de Probus, la vue d'un vivant doué de mouvement permet de saisir le genre animal, puis la saisie d'autres prédicats attribuables à l'animal permet de spécifier qu'il appartient à une espèce du genre animal, homme ou cheval, ou une autre espèce encore du genre animal.

#### *Remarque finale provisoire*

Si l'on s'efforce de prendre une vue d'ensemble du commentaire de Probus, on constate que c'est la description de la différence, plus encore que celle de l'espèce, qui suscite le plus d'aporées. La différence est en quelque manière au centre du problème posé par la construction de l'arbre porphyrien: par quelle différence distinguer plusieurs items? Du point de vue logique, peu importe quelle est cette différence, pourvu qu'elle institue une séparation à l'intérieur du genre, de manière à distinguer une espèce; à la rigueur toute différence peut instituer une partition par rapport aux autres items du genre qui ne possèdent pas la différence en question; par exemple, noir ou blanc pour la couleur de la peau, ou quadrupède pour les animaux, etc. Le problème devient plus délicat si l'on veut que la partition corresponde à une caractéristique de portée ontologique, ou devrait-on dire phylogénétique, dans une division des êtres naturels. Le genre et les espèces ne peuvent donc pas être traités comme des classes et des sous-classes purement logiques. Ce que vise la théorie des prédicables dont il est question dans le commentaire de Probus est bien plutôt la régulation d'une théorie de la prédication s'appliquant à des étants naturels, ou plus précisément des espèces naturelles du monde vivant. Tous les exemples montrent que ce sont ces étants qui sont l'objet de l'attention du commentateur.

<sup>64</sup> Ms Mingana syr. 606, fol. 8r.

<sup>65</sup> Sur ce sujet, voir l'étude très éclairante de R. Bolton, "Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*", dans A. Gotthelf - J.G. Lennox (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge U. P., Cambridge 1987, p. 120-66, trad. fr. R. Bolton, "Définition et méthode scientifique dans les *Seconds Analytiques* et dans la *Génération des animaux* d'Aristote", dans Id., *Science, dialectique et éthique chez Aristote. Essais d'épistémologie aristotélicienne*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2010 (Aristote. Traductions et Études), p. 163-221.



# *Il manoscritto Ambrosiano arabo & 105 sup. e la trasmissione delle opere di logica greca in arabo \**

Carmela Baffioni

## *Abstract*

This article contains general remarks on the manuscript *& 105 sup.* preserved in the Biblioteca Ambrosiana, Milan. It contains (i) a version of Porphyry's *Isagoge*; (ii) a titleless text; and (iii) a treatise 'On virtues' considered as pseudo-Aristotelian by R. Traini. The translation of the *Isagoge* is anonymous and defective. Up to now, al-Dimašqī's translation is known, which Abū l-Faraġ ibn al-Ṭayyib may have used for his commentary, recognized in the Bodleian manuscript Marsh 28. The version provided in the Ambrosiana manuscript seems to differ from al-Dimašqī's, and may be earlier. A solution to the problem is found in the second text contained in the manuscript. It is a translation of the *De Interpretatione* up to 17 b 14, and it perfectly coincides with the fragment in the Berlin manuscript *Syr.* 88, edited by Hoffmann in 1869. The identity between these texts that appear as testimonies of a version different from the one by Iṣḥāq ibn Ḥunayn, and directly derived from Syriac, allows to hypothesize that the 'Porphyrius Ambrosianus' can also be a copy of the version of the *Isagoge* preserved in the Berlin manuscript, as is shown by some formal and stylistic similarities. Further studies will establish whether the authorship of these versions can be reported to a single author, who may have influenced Iṣḥāq ibn Ḥunayn. The numerous similarities of the 'Porphyrius Ambrosianus' with Ibn al-Ṭayyib are also remarkable: the latter may have known that version. It is to be noted, finally, that the third text contained in the Ambrosiana manuscript is also linked to Ibn al-Ṭayyib, and is found in the Berlin manuscript too. The Ambrosiana manuscript might be a partial copy of the manuscript *Syr.* 88.

In questo articolo desidero esporre alcune considerazioni sullo studio, ancora in corso, del manoscritto Ambrosiano arabo & 105 sup.. Il manoscritto, che è stato da me edito parzialmente in uno studio di prossima pubblicazione,<sup>1</sup> contiene tre testi: una versione dell'*Isagoge* (ff. 1r-20v), considerata da Renato Traini "the fuller recension" dell'opera, prima che essa venisse soppiantata dall'adattamento di al-Abḥarī (m. 1265); un testo privo di titolo (ff. 20v-26r), considerato da Traini la continuazione del primo; e un trattato forse pseudo-aristotelico – sempre secondo Traini – "Sulle virtù" (ff. 26v-47r).<sup>2</sup>

La traduzione dell'*Isagoge* è anonima e mancante della parte centrale, ma doveva essere integrale. Ne restano i capitoli dall'inizio fino a quello sull'accidente. Dopo il capitolo sull'accidente, rimane l'inizio della parte contenente i confronti fra le *quinque voces* (che potremmo tradurre con: "E avendo definito e distinto tutto quello che avevamo stabilito [di definire e distinguere]..."). Dopo una lunga

---

\* Ringrazio il personale della Biblioteca Ambrosiana di Milano per l'aiuto accordatomi durante lo studio del manoscritto oggetto del presente articolo. I miei più vivi ringraziamenti a Henri Hugonnard-Roche per l'attenta rilettura di questo studio, i suoi commenti e i suoi consigli.

<sup>1</sup> Cioè per quanto riguarda la parte contenente l'*Isagoge*, cf. C. Baffioni, "The Arabic Version of Porphyry's *Isagoge* in the Ambrosiana Library", *Studi filosofici* 34 (2011), in stampa; cf. anche *infra* nota 40.

<sup>2</sup> Cf. O. Löfgren - R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, I, Neri Pozza, Vicenza 1975, p. 112-3.

lacuna, il testo presenta la parte finale del capitolo sulle differenze fra ‘specie’ e ‘proprio’, e i capitoli su somiglianze e differenze fra ‘specie’ e ‘accidente’, e fra ‘proprio’ e ‘accidente inseparabile’. Inoltre, è avvenuto – credo già nella fonte – uno spostamento di fogli. Il copista Ambrosiano non se ne è reso conto, ma è facile ristabilire il testo. Tra gli errori rilevabili nel testo, alcuni, come pure certe lacune, sembrano attestare che già il copista del modello avesse a disposizione un testimone corrotto; altri ci inducono a supporre che il copista Ambrosiano ne sia responsabile, o perché le sue capacità possono essere state tradite dalla meccanicità del lavoro, o per la sua disattenzione.

L’*Isagoge*, scritta intorno al 270, fu nel mondo tardo-antico, e quindi presso i Siriaci e gli Arabi, il primo dei nove libri dell’*Organon*, cui seguivano le sei opere aristoteliche di logica, la *Retorica* e la *Poetica*. In siriano, ne restano due versioni: una, completa ed anonima, del VI secolo – erroneamente attribuita da Ernest Renan a Sergio di Reš ‘ayna (m. 536),<sup>3</sup> e da Johann Georg Hoffmann a Giacomo di Edessa (m. 708) – è stata recentemente edita da Sebastian Brock. L’altra è di Atanasio di Balad (m. 686).<sup>4</sup> Il primo ingresso del testo nel mondo arabo si deve invece a Ibn al-Muqaffa’, che riassume, e secondo alcuni addirittura tradusse, la prima parte dell’*Organon*.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Su questa falsa attribuzione cf. H. Hugonnard-Roche, “Les traductions syriaques de l’*Isagoge* de Porphyre et la constitution du corpus syriaque de logique”, *Revue d’histoire des textes* 24 (1994), p. 293-312, rist. in Id., *La logique d’Aristotele du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l’Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris 2004 (Textes et Traditions, 9), p. 79-97, a p. 81, dove si menziona S. Brock, “Aqdam tarğama suryāniyya li-Īsāgūgī Fūrfuryūs”, *Mağallat al-mağma’ al-ilmī al-irāqī al-adad al-hāšš bi-ba’yat al-luğa al-sūryāniyya* (1988), p. 315-66, a p. 317. Cf. anche S.P. Brock, “Some Notes on the Syriac Translations of Porphyry’s *Eisagoge*”, in *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Publications de l’Université Libanaise, Beyrouth 1989 (Section d’études philosophiques et sociales, 20), p. 41-50, alle p. 41-2.

<sup>4</sup> Su queste traduzioni cf. S. Brock, “The Syriac Commentary Tradition”, in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute University of London, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 23), p. 3-18, in part. p. 5; Hugonnard-Roche, Introduction à *La logique d’Aristotele*, p. 13; Id., “Les traductions syriaques de l’*Isagoge*”, p. 81-2. Le conclusioni di F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968 (New York Univ., Dep. of Classics. Monographs on Mediterranean Antiquity, 3), p. 8 e p. 12, che parlava di tre versioni (di Proba, Sergio e Atanasio), non sono più valide. K. Gyekye aveva aggiunto ad esse la versione di Hibba (o Iba, m. 457), cf. *Ibn al-Tayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge. Arabic Text edited with Introduction and a Glossary of Greek-Arabic Logical Terms*, ed. K. Gyekye, Dar el-Machreq, Beyrouth 1975, p. xxv-xxx e K. Gyekye, *Arabic Logic. Ibn al-Tayyib on Porphyry’s Eisagoge*, State Univ. of New York Press, Albany 1979, p. 13-9 e note. Baumstark aveva attribuito a Hibba la traduzione anonima del VI secolo, cf. A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Teubner, Leipzig 1900 (rist. Aalen 1975), p. 139-40; Brock, “The Syriac Commentary Tradition”, p. 5 considera scorretta tale attribuzione. Sulle versioni siriane dell’*Isagoge* cf. anche R. Walzer, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”, in Id., *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1962, p. 60-113 (pubblicato per la prima volta in *Oriens* 6/I [1953], p. 91 ss.), alle p. 75 e p. 110.

<sup>5</sup> Agli inizi del XX secolo, G. Furlani e P. Kraus lo identificarono con Muḥammad, il figlio di ‘Abdallāh ibn al-Muqaffa’, il traduttore della celebre collezione di favole di origine indiana *Kalila e Dimna* (cf. G. Furlani, “Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Porfirio e di Aristotele”, *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie sesta* –II, Bardi, Roma 1926, p. 205-13, in part. p. 213; P. Kraus, “Zu Ibn al-Muqaffa’”, *Rivista degli studi orientali* 14 [1933], p. 1-20, in part. p. 13-4). Muḥammad, che vive al tempo del califfo abbaside al-Ma’mūn, il fondatore del *bayt al-ḥikma*, la ‘casa della sapienza’, avrebbe tradotto dal siriano o dal greco, non dal pahlavi; ma ricerche recenti seguite alla pubblicazione del testo, avvenuta a Tehran nel 1978 (cf. *Ibn al-Muqaffa’. Manṭiq Ibn al-Muqaffa’*, ed. M.N.T. Dānīsh Pažūh, Imperial Iranian Acad. of Philosophy, Teheran 1357/1978; l’edizione è basata su diversi manoscritti, e non soltanto sul manoscritto libanese che autorizzava tale identificazione) hanno ristabilito la paternità di ‘Abdallāh (m. 576), e dunque l’origine pahlavica delle prime opere di logica in lingua araba: cf. G. Troupeau, “La logique d’Ibn al-Muqaffa’ et les origines de la grammaire arabe”, *Arabica* 28 (1981), p. 242-50, in part. p. 243-5. Cf. anche J. Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Brill, Leiden 1994, p. 11-2, che fa il punto sulla questione e ritiene che la traduzione sia stata fatta da Ibn al-Muqaffa’ a partire dal siriano. Ringrazio Henri Hugonnard-Roche per quest’ultima segnalazione.

Com'è stato rilevato da Richard Walzer,<sup>6</sup> l'*Isagoge* è l'unica opera di Porfirio della quale sia rimasta una traduzione araba completa. Essa si deve ad Abū 'Uṭmān al-Dimašqī (fl. ca. 915), celebre medico di Bagdad.<sup>7</sup> Il testo è conservato unicamente nel manoscritto Parigino BnF ar. 2346 (XII secolo), il manoscritto dell'*Organon*<sup>8</sup> basato (a parte la *Retorica* e la *Poetica*) sull'edizione di al-Ḥasan ibn Suwār,<sup>9</sup> il quale aveva confrontato una copia di Yahyā ibn 'Adī (m. 974), che l'aveva a sua volta collazionata con quella autografa di Ishāq ibn Hunayn. Mancante di alcune pagine e dell'*incipit*, esso è stato pubblicato due volte in Egitto nel 1952, da Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī<sup>10</sup> e da 'Abd al-Raḥmān Badawī.<sup>11</sup>

Walzer richiamò l'attenzione anche sul manoscritto di Istanbul Top-Kapı Ahmet III 3362, che contiene *Isagoge, Categorie, De Interpretatione, Primi e Secundi Analytici*.<sup>12</sup>

C'è poi il manoscritto bodleiano *Marsh* 28, studiato dal Dunlop.<sup>13</sup> Esso contiene un commento che – dopo una serie di tentativi di identificazione meno fortunati (al-Fārābī, Filopono)<sup>14</sup> – è stato nel 1957 riconosciuto da Samuel Miklos Stern come opera di Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib<sup>15</sup> (m. 1043), un contemporaneo di Avicenna (m. 1037) della scuola di Yahyā ibn 'Adī. Secondo Stern, i *lemmata* riproducono la traduzione di al-Dimašqī, il che consentì allo studioso di integrare l'*incipit* e le pagine mancanti nel manoscritto di Parigi.<sup>16</sup> Anche in questo caso esiste un solo manoscritto,<sup>17</sup>

<sup>6</sup> Cf. R. Walzer, “Furfūriyūs”, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., II, Brill, Leiden 1983, p. 948-9.

<sup>7</sup> Nominato nel 914 direttore degli ospedali di Bagdad, Mecca e Medina dal *vizir* 'Alī ibn 'Īsā. Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband*, Brill, Leiden 1937, p. 369-70, che dà il nome nella forma: Abū 'Otmān Sa'īd b. Ya'qūb ad-Dimišqī. Brockelmann dice che in aggiunta all'*Isagoge* egli tradusse i primi sette libri dei *Topici*. Su al-Dimašqī cf. anche Walzer, “New Light”, p. 67. Sezgin non menziona alcuna traduzione dell'*Isagoge* in F. Sezgin (ed.), *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, X, Brill, Leiden 1967-1984, per i primi IX volumi, indici pubblicati dall'Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main 1995.

<sup>8</sup> La versione dell'*Isagoge* da parte di al-Dimašqī è preservata nel ms. Parigino BnF ar. 2346, ff. 147r-156v e 161r-v. Sul contenuto di questo manoscritto cf. H. Hugonnard-Roche, “Une ancienne ‘édition’ arabe de l'*Organon* d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission”, in J. Hamesse (ed.), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1992 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès, 13), p. 139-57 e H. Hugonnard-Roche, “Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon*, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346”, in Burnett, *Glosses and Commentaries*, p. 19-28.

<sup>9</sup> Cf. Hugonnard-Roche, “Une ancienne ‘édition’ arabe”, p. 143-4.

<sup>10</sup> Cf. Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī, *Īsāgūgī li-Furfūriūs al-Ṣurī*, ed. A.F. al-Ahwānī, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-ṣurakā, Le Caire 1371/1952.

<sup>11</sup> “Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī, Īsāgūgī li-Furfūriūs”, in 'A. Badawī, *Mantiq Aristū*, III, Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣriyya, Le Caire 1948-52 (Dirāsāt Islāmiyya, 7), p. 1019-68. Su queste edizioni cf. Walzer, *Furfūriyūs*, p. 948; Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 8; S.M. Stern, “Ibn al-Ṭayyib's commentary on the *Isagoge*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 19 (1957), p. 419-25, in part. p. 423.

<sup>12</sup> Cf. Walzer, “New light”, p. 111.

<sup>13</sup> Cf. D.M. Dunlop, “The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Fārābī”, *Iraq* 13 (1951), p. 76-94; Id., “Al-Fārābī's *Isagoge*”, *Islamic Quarterly* 3 (1956), p. 117-38.

<sup>14</sup> Cf. Dunlop, “The Existence and Definition of Philosophy”, p. 76 e p. 78.

<sup>15</sup> Cf. Stern, “Ibn al-Ṭayyib's Commentary”, p. 419.

<sup>16</sup> Cf. Walzer, “New Light”, p. 113: “The Arabic text of the *Isagoge*-passages missing in the Paris MS can now be consulted in S.M. Stern's article... pp. 423-425”. Ovviamente, Stern riporta solo i *lemmata*, che sono poi commentati da Ibn al-Ṭayyib (cf. “Ibn al-Ṭayyib's commentary”, p. 423-4, e p. 423 nota 3). Delle edizioni di Ahwānī e Badawī, Walzer (“New Light”, p. 110, nota rif. a p. 92) osserva che: “Both editors would have been well advised to consult the parallel version to be found in the Bodleian MS *Marsh* 28 (...) instead of filling the lacunas in the Paris MS. with translations of their own”.

<sup>17</sup> Stern fa riferimento a Rieu, *Supplement*, n. 721 (si tratta dell'opera di C. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Trustees of British Museum, London 1894).



pubblicato nel 1975 da Kwame Gyekye,<sup>18</sup> che condivise le tesi dello Stern e che ne offrì una versione inglese nel 1979.<sup>19</sup>

Venendo alla versione dell'*Isagoge* contenuta nel manoscritto Ambrosiano, la collazione col greco mostra che, per la parte che ne resta, essa è molto fedele all'originale. Le lacune presenti nel testo sono per lo più dovute a *homoteleuta* e ci sono solo minime aggiunte. A differenza del manoscritto parigino, questo testo ha *basmla*, titolo (ma senza attribuzione) e *incipit*. In altri casi, il Porfirio Ambrosiano differisce da al-Dimašqī solo per l'ignoranza, la trascuratezza o la fretta del copista. In tutti questi casi il testo può essere emendato in base alla versione di al-Dimašqī.<sup>20</sup>

Date le forti somiglianze fra la versione ambrosiana e quella 'classica', e data anche l'identità con l'*incipit* restituito da Stern, si potrebbe supporre che il manoscritto Ambrosiano sia una copia della versione di al-Dimašqī, sebbene poco accurata e molto più tarda. Infatti, Traini colloca al XVI secolo, e ad ambito europeo, il manoscritto Ambrosiano, come già prima di lui, nel 1839, Joseph von Hammer Purgstall.<sup>21</sup>

Non sempre, però, è possibile emendare le differenze del Porfirio Ambrosiano rispetto ad al-Dimašqī sulla base di quest'ultimo. Ciò mi ha indotto a ipotizzare che il manoscritto Ambrosiano ci preservi una diversa versione dell'*Isagoge*, non ancora identificata. Il testo, in effetti, differisce in modo sostanziale in almeno una trentina di punti – differenze lessicali o di espedienti traduttivi, diverse trascrizioni di nomi propri – dalla versione canonica.<sup>22</sup>

In genere, queste differenze farebbero pensare a una versione precedente quella di al-Dimašqī. Ad esempio, il fatto che il Porfirio Ambrosiano non riconosca parecchi nomi dell'originale potrebbe dimostrare che il modello a disposizione del copista aveva incertezze riguardo al greco. La ridondanza del testo potrebbe attestare la marcata influenza del siriano. Quanto al lessico e alle tecniche traduttive, si potrà in futuro compararli con le caratteristiche proprie di traduttori già noti per cercare di individuare l'autore di questa versione dell'*Isagoge* – o almeno l'epoca in cui visse. Può, peraltro, valere la pena ricordare che Gyekye, sulla base del *Fihrist*, menziona una traduzione perduta dell'*Isagoge* di Ayyūb ibn al-Qāsim al-Raqqī (m. 840). La traduzione di cui qui si ipotizza l'esistenza potrebbe essere stata utilizzata da al-Dimašqī, la cui versione sarebbe allora da considerare come un'attenta revisione della precedente, piuttosto che come un'opera indipendente e del tutto nuova.

Una soluzione al problema sembrerebbe offerta dal secondo testo contenuto nel manoscritto Ambrosiano, che contrariamente all'ipotesi di Traini si rivela essere una traduzione dei primi capitoli del *De Interpretatione* (fino a 17 b 14).

<sup>18</sup> *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (cf. *supra* nota 4). L'opera rielabora la tesi di dottorato dell'autore, discussa a Harvard nel 1969.

<sup>19</sup> Cf. Gyekye, *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib* (cf. *supra* nota 4).

<sup>20</sup> Tanto le differenze rispetto all'originale, quanto le possibilità di integrazione grazie ad al-Dimašqī sono indicate in dettaglio nell'apparato critico del mio studio cf. *supra*, nota 1.

<sup>21</sup> Cf. J. von Hammer-Purgstall, "Catalogo dei Codici arabi, persiani e turchi della Biblioteca Ambrosiana", *Biblioteca Italiana o sia Giornale di letteratura, scienze e arti* 94 (1839), p. 22-49, p. 322-48. Infine: "Aggiunta di altri codici (...) rinvenuti posteriormente alla recensione del signor (...) De Hammer". Va notato, tuttavia, che un riesame del manoscritto parigino si rende necessario, perché ho rilevato ben 253 casi di discrepanze, anche rilevanti, non solo fra la versione di al-Dimašqī e i *lemmata* di Ibn al-Ṭayyib, ma addirittura fra le due edizioni cairine di al-Dimašqī.

<sup>22</sup> Ho discusso queste differenze nel dettaglio nella relazione "Il 'Porfirio Ambrosiano' e la versione di Dimashqī. Una nuova versione araba dell'*Isagoge* di Porfirio?", presentata al XX Convegno internazionale di Studi SISPM su "Traduzioni e tradizioni: Il pensiero medievale nell'incontro tra le culture mediterranee" (Residence "Alla Giudecca" - Palazzo del Vermexio - Palazzo Impellizzeri, Società Siracusana di Storia Patria, Siracusa, 26-29 settembre 2011), in corso di stampa sui relativi Atti.

I piú antichi tentativi di tradurre Aristotele in siriano si ebbero nel VI secolo, con Sergio di Reš ‘ayna, di cui tuttavia rimane solo un commento alle *Categorie*.<sup>23</sup> La traduzione di Ḥunayn ibn Ishāq (m. 873) è perduta.<sup>24</sup> Due versioni siriane complete del *De Interpretatione* sono pervenute.<sup>25</sup> Una<sup>26</sup> è preservata in 5 manoscritti e attribuita in uno di essi – il Mingana 606 – a Proba,<sup>27</sup> archiatra e arcidiacono di Antiochia, collocato dal suo editore, J.G.E. Hoffmann,<sup>28</sup> alla metà del V secolo.<sup>29</sup> Hugonnard-Roche tuttavia, sia su basi linguistiche, sia per le somiglianze strutturali che il commento di Proba al *De Interpretatione* presenta con quelli della scuola di Olimpiodoro,<sup>30</sup> ritiene che l'autore appartenga al VI secolo,<sup>31</sup> e che suoi siano anche i *lemmata* di testo inclusi nel commento.<sup>32</sup> L'altra versione è di Giorgio, vescovo delle nazioni arabe (m. 724).<sup>33</sup> Essa fu in parte edita da Hoffmann, e Giuseppe Furlani ne diede l'edizione completa.<sup>34</sup>

La sola versione araba completa pervenutaci del *De Interpretatione* si deve al celebre traduttore Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910), il figlio di Ḥunayn ibn Ishāq. Anch'essa è preservata nel manoscritto Parigino dell'*Organon*.<sup>35</sup> Il testo è stato pubblicato anch'esso due volte, da Isidor Pollak nel 1913<sup>36</sup> e da 'Abd al-Rahmān Badawī nel 1948.<sup>37</sup>

<sup>23</sup> Cf. Hugonnard-Roche, “Les traductions syriaques de l'*Isagoge*”, p. 79-80; Id., “Sur les versions syriaques des *Catégories* d'Aristote”, in Id., *La logique d'Aristote*, p. 23-37, in part. p. 25-7; Id., “Commentaires syriaques sur l'*Organon*”, in Id., *La logique d'Aristote*, p. 149-50, p. 166-7.

<sup>24</sup> Cf. Brock, “The Syriac Commentary Tradition”, p. 4.

<sup>25</sup> Cf. Brock, “The Syriac Commentary Tradition”, p. 4; H. Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, in Id., *La logique d'Aristote*, p. 57-77, in part. p. 58-67.

<sup>26</sup> Cf. Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*” (cf. *supra* nota 25).

<sup>27</sup> Cf. H. Hugonnard-Roche, “Scolies syriaques au *Peri Hermeneias* d'Aristote”, in Ch. Burnett - D. Jacquart (ed.), *Scientia in margine. Études sur le marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Droz, Genève 2005, p. 27-58, in part. p. 29-30; Id., “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, p. 58; Id., “Les traductions syriaques de l'*Isagoge*”, p. 87.

<sup>28</sup> Cf. J.G.E. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Hinrichs, Leipzig 1869 (2<sup>nd</sup> ed. 1873), p. 141-6.

<sup>29</sup> Quest'ipotesi, che antedata Proba ad Ammonio, era condivisa da Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 8. Fu però messa in questione da F.W. Zimmermann (cf. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trad. F.W. Zimmermann, Oxford U. P., London 1981, p. xci, nota 2) e da Brock (cf. Brock, “Some Notes on the Syriac Translations”, p. 48, nota 22; Id., “The Syriac Commentary Tradition”, p. 7).

<sup>30</sup> Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, p. 60-6; Id., Introduction à *La logique d'Aristote*, p. 18.

<sup>31</sup> Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, p. 57 e note 3 e 4, p. 60; Id., Introduction à *La logique d'Aristote*, p. 13; Id., *Les traductions syriaques de l'Isagoge*, p. 86-7.

<sup>32</sup> Hugonnard-Roche, “Scolies syriaques au *Peri Hermeneias* d'Aristote”, p. 36.

<sup>33</sup> Brock, “The Syriac Commentary Tradition”, p. 4, p. 7-8; Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, p. 58-9. È conservato solo in un manoscritto dell'VIII/IX secolo.

<sup>34</sup> Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros*, p. 22-8 (stampata di fronte alla versione anonima); G. Furlani, “Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni”, *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei* (Cl. Sc. Mor., s. VI) V, fasc. I (1933), p. 1-46 e p. 46-66.

<sup>35</sup> Su questo ms cf. H. Hugonnard-Roche, “Contributions syriaques aux études arabes de logique à l'époque abbasside”, *Aram* 3 (1991), p. 193-210; Id., “Une ancienne 'édition' arabe” (cf. *supra* nota 8); Id., “Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon*”, p. 19-28; Id., “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*”, p. 60 e nota 1, p. 73. Il manoscritto stambuliota di cui parla Walzer è stato usato da Zimmermann per una ricognizione sui *lemmata* del *De Interpretatione* nel commentario farabiano (cf. *supra* nota 29).

<sup>36</sup> Cf. I. Pollak (ed.), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der Arabischen Übersetzung des Ishāq. ibn Honain*, mit einem Glossar der philosophischen Termini versehen, in Commission bei F.A. Brockhaus, Leipzig 1913.

<sup>37</sup> Cf. Badawī, *Mantiq Aristū*, p. 59-99. Sulla versione di Ishāq, cf. Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 12-4; sulle versioni siriane e arabe del *De Interpretatione*, cf. Walzer, “New Light”, p. 76-7 e la piú recente messa a punto della questione in Hugonnard-Roche, “La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*” (cf. *supra* note 25 e 35).

Ma ci è rimasta un'altra versione araba, anonima e frammentaria del *De Interpretatione*, contenuta nel manoscritto di Berlino syr. 88 (ex Petermann 9), datato 1260,<sup>38</sup> ff. 68v-72v. Essa fu edita nel 1869<sup>39</sup> da Hoffmann, che ne affermò la stretta dipendenza dalla versione siriana dell'opera contenuta nello stesso manoscritto ai ff. 112 v ss.. Perciò, egli considerò tale versione come un caso esemplare illustrativo del metodo di traduzione dal siriano all'arabo.<sup>40</sup> Secondo lo studioso, il frammento si basa sul medesimo testo greco usato da Proba nella sua versione, che è ben diversa da quella di Giorgio.<sup>41</sup>

Il frammento edito da Hoffmann differisce dalla parte corrispondente nella versione di Ishāq ibn Hunayn. Hoffmann pensava che esso fosse di Proba, ma già Pollak<sup>42</sup> lo considerò una variante dell'opera di Ishāq. L'ipotesi di Hoffmann è stata recentemente respinta anche da Hugonnard-Roche, che aggiunge che non è verosimile che Proba e l'anonimo traduttore condividessero il medesimo manoscritto greco. D'altro canto, Hugonnard-Roche considera interessante, ma non verificabile, l'idea di Elio Montanari che il frammento sia da attribuire a Hunayn ibn Ishāq, in quanto non ci sono notizie riguardo a suoi tentativi di tradurre in arabo il *De Interpretatione* sulla base della propria versione siriana.<sup>43</sup> Così la pensa anche F. W. Zimmermann.<sup>44</sup> In ultima analisi, Hugonnard-Roche ritiene la versione molto vicina a quella di Ishāq – sebbene di livello assai inferiore –, e dunque o un tentativo incompiuto del padre, o un primo abbozzo della traduzione del figlio.<sup>45</sup>

Ora, i miei confronti hanno mostrato che il manoscritto Ambrosiano riporta proprio il frammento edito da Hoffmann. Questa perfetta somiglianza non è solo contenutistica, ma anche formale: sia il testo di Hoffmann che il *De Interpretatione* Ambrosiano sono corrotti e mancano di titolo, *basmala* e *qāla* introduttivo.<sup>46</sup>

Entrambi i testi sono traduzioni fedeli dell'opera aristotelica. Tuttavia, ad onta dell'opinione degli studiosi ricordati, io credo che le due traduzioni siano molto diverse fra loro.<sup>47</sup> Ciò è dimostrato ad esempio dalle diverse scelte lessicali nelle due versioni: Ishāq ha معقول invece di معنى per il greco νόημα; حقا (sic!) invece di صدق; لفظة invece di صوت (il termine صوت traduce φωνή, لفظة corrisponde piuttosto a φάσις); تصريف من التصارييف invece di صرف بعضها; invece di ما هو مثل invece di ك per οἶον. Anche lo stile gioca un ruolo importante in questa questione e implica la possibilità, in futuro, di fissare l'epoca della composizione del *De Interpretatione* Ambrosiano (o meglio del suo modello). Può, ad esempio, essere utile considerare come vi sono rese le varie forme del verbo 'essere' nel senso di 'esistere' e la copula rispetto a Ishāq. Se in molti casi la terminologia coincide, in altri – in particolare nelle forme indefinite e/o negative – il *De Interpretatione* Ambrosiano presenta soluzioni risalenti a un momento più antico nell'elaborazione delle tecniche traduttive, come risulta anche dal confronto con le versioni degli stessi passi di al-Fārābī (m. 950). Più

<sup>38</sup> Cf. E. Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Asher, Berlin 1899, p. 325.

<sup>39</sup> Cf. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros*, p. 55-61; Hugonnard-Roche, *Les traductions syriaques de l'Isagoge*, p. 92.

<sup>40</sup> Rimando per la questione al mio studio "The Arabic Version of Aristotle's *De Interpretatione* in the Ambrosiana Library", in corso di stampa in un volume in onore di G. Reale. Lo studio contiene anche l'edizione del *De Interpretatione* ambrosiano.

<sup>41</sup> Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros*, p. 2.

<sup>42</sup> Che confronta le due versioni alle p. 1-11 della propria edizione (cit. *supra* nota 36), citando dalla seconda edizione di Hoffmann (cf. Pollak, *Die Hermeneutik des Aristoteles*, p. x-xi).

<sup>43</sup> Hugonnard-Roche, "La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*", p. 62-3 e p. 69.

<sup>44</sup> *Al-Farabi's Commentary*, p. LXVIII-LXIX e nota 1.

<sup>45</sup> Hugonnard-Roche, "La tradition syro-arabe du *Peri Hermeneias*", p. 69.

<sup>46</sup> Hoffmann sembra aggiungere i titoli dei capitoli sulla base del siriano.

<sup>47</sup> Per la questione debbo ancora una volta rimandare al mio studio *The Arabic Version of Aristotle's De Interpretatione* (cf. *supra* nota 40), ove sono anche approfondite le considerazioni cui qui si accenna soltanto.

precisamente, il giudizio ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος di *De Int.*, 17 b 9-10 è reso con يُوجد إنسان أبيض (f. 26r4), mentre da Ishāq con الإنسان هو أبيض; il giudizio οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος (17b 10) è reso con ليس يوجد أبيض إنسان (f. 26r4-5), mentre da Ishāq con الإنسان ليس هو أبيض.

Sono sufficienti questi dati a farci ipotizzare che il *De Interpretatione* Ambrosiano appartiene ad un autore diverso da Ishāq? Il confronto fra le traduzioni sembra confermare per questo testo alcune delle conclusioni esposte da Sebastian Brock.<sup>48</sup> Più precisamente, mi pare che le caratteristiche del *De Interpretatione* Ambrosiano possano essere ricondotte – benché si tratti di un testo in arabo – all’attitudine notata da Brock nei traduttori del VI secolo, mentre la versione di Ishāq si sforza di rappresentare il greco con esattezza, parola per parola. All’attuale stadio della mia ricerca, le relazioni che si sono evidenziate fra le due versioni non mi sembrano così strette da indurmi a concludere che sono opera dello stesso autore, o di autori diversi. In effetti quella che a mio parere si potrebbe considerare la versione più recente (cioè quella canonica di Ishāq) in molti casi si presenta come completamente nuova, ma in altri appare basata sulla più antica, cioè quella edita da Hoffmann e preservata anche nel manoscritto Ambrosiano. Una relazione dev’essere esistita fra i due testi: Ishāq sembra seguire, e talora uniformare, la versione precedente.

Questo può confermare almeno in parte l’opinione di Zimmermann, che il frammento pubblicato da Hoffmann in un’epoca in cui la versione di Ishāq era ancora inedita è una redazione precedente di quest’ultima.<sup>49</sup> Tuttavia, continuo ad avere dubbi sul fatto che la versione di Ishāq sia una revisione, o correzione, completa del testo preservato nei due manoscritti, berlinese e Ambrosiano. Naturalmente, per risultati definitivi in merito a quanto qui prospettato si dovrà procedere a una nuova collazione del manoscritto di Berlino.

Mi propongo anche, in futuro, di confrontare le caratteristiche evidenziabili nel *De Interpretatione* Ambrosiano con quelle delle traduzioni di Ishāq ibn Ḥunayn, nonché con lo stile proprio delle altre versioni a noi note di Ḥunayn ibn Ishāq, così da reperire eventuali dati in favore dell’eventuale attribuzione a Ishāq o a suo padre Ḥunayn, secondo l’ipotesi di Hugonnard-Roche.

Ma chiunque ne sia stato l’autore, il *De Interpretatione* Ambrosiano – come il testo del manoscritto di Berlino – sono la prova dell’esistenza di un’altra versione araba dell’opera di Aristotele, direttamente derivata dal siriano. Le discrepanze rispetto all’originale potrebbero corroborare l’ipotesi di Hugonnard-Roche, che fosse in circolazione più di un manoscritto del testo greco del *De Interpretatione*. Alcune loro differenze peculiari documentano i cambiamenti in atto per determinati termini filosofici e logici.

D’altra parte, l’identità di *De Interpretatione* Ambrosiano con il testo edito da Hoffmann ci permette di acclarare con certezza che molti errori spiegabili con l’ignoranza, la disattenzione o la fretta dello scriba non sono imputabili al copista Ambrosiano. Se gli errori propri di quest’ultimo si correggono agevolmente grazie a Hoffmann, altri errori del manoscritto sono emendati da Hoffmann nella sua edizione, ma indicati in apparato come presenti anche nel manoscritto berlinese. Questo ci consente anche di ipotizzare che il testo era incompleto già nel modello del manoscritto berlinese.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Cf. Brock, “Some notes on the Syriac Translations”, p. 44, p. 46, p. 50. Nella maggior parte dei casi, sia il *De Interpretatione* Ambrosiano sia Ishāq ibn Ḥunayn hanno fatto ogni sforzo per essere fedeli ad Aristotele, ma mentre il primo ha uno stile relativamente libero (pur se in qualche caso rispecchia esattamente l’originale), il secondo è molto più letterale. Tuttavia, come ho mostrato nell’apparato critico, l’arabo di Ishāq è ridondante rispetto al greco. In qualche caso, la versione Ambrosiana è più interpretativa.

<sup>49</sup> Cf. *Al-Farabi’s Commentary*, p. LXVIII-LXIX e n. 1.

<sup>50</sup> Alcuni errori nel manoscritto Ambrosiano, non riscontrabili in Hoffmann, sembrano invece indicare addirittura

L'identità fra il *De Interpretatione* Ambrosiano e il *De Interpretatione* berlinese mi spinge a ipotizzare che anche il Porfirio Ambrosiano possa essere una copia della versione dell'*Isagoge* preservata nel manoscritto berlinese ai ff. 53b - 68a. Di fatto, una somiglianza di *incipit* non si nota solo con quello restituito da Stern. Dal catalogo di Eduard Sachau, vediamo che anche l'*incipit* e l'*explicit* del manoscritto berlinese coincidono con quelli del manoscritto Ambrosiano.<sup>51</sup> Nell'*explicit*, la parola finale عربية è stata omessa nel Porfirio Ambrosiano probabilmente perché questo manoscritto (o il suo modello?) contiene solo testi arabi. Inoltre, com'è notato da Sachau, anche l'*Isagoge* araba nel manoscritto di Berlino è anonima e mancante della fine di quello che egli, nel catalogo, indica come il cap. 15, e dei capp. 16 e 17.<sup>52</sup> Una collazione dei due manoscritti si impone per verificare se si tratti proprio delle lacune presenti nella versione ambrosiana. Lo stesso vale per lo spostamento di *folii* denunciato da Sachau nel manoscritto berlinese e per le rispettive conclusioni dei testi.

E andando ancora oltre: se è valida l'ipotesi secondo cui il manoscritto Ambrosiano ci ha preservato i due testi filosofici in arabo del manoscritto di Berlino, potremmo anche concludere che essi appartengano ad un solo traduttore? In attesa di esaminare il manoscritto di Berlino, presenterò alcune osservazioni provvisorie compiute sul manoscritto Ambrosiano, che mostreranno l'esistenza di qualche somiglianza stilistica fra i testi arabi del *De Interpretatione* e dell'*Isagoge*, tali da indurci ad approfondire, in futuro, tale ipotesi (se non quella dell'identità del loro modello siriano). All'inizio dell'*Isagoge*, gli argomenti sono introdotti da ما هو. La lezione غرابا ايضا di p. 61, 4, che Hoffmann dichiara ricorrere nell'*Isagoge*, si ritrova al f. 18v2 del Porfirio Ambrosiano. In corrispondenza allo شخصي per καθ' ἑκαστον in *De Int.*, 17 a 39, 40 (ff. 25v4, 5 e 8) trovato nel *De Interpretatione*, il Porfirio Ambrosiano ha شخص per ἄτομον. Quanto alla trascrizione dei nomi o dei termini tecnici, il *De Interpretatione* Ambrosiano non vocalizza la parola عنرايل probabilmente perché il copista non la riconosce come l'equivalente del greco τραγέλαφος. Anche il nome Κάλλιππος, in sé e nelle parti che lo compongono, è trascritto e vocalizzato (Hoffmann emenda il testo).

Naturalmente, è ben al di là delle mie competenze il poter stabilire se i testi di cui ci occupiamo siano traduzioni di opere siriane, e ancor meno se tali opere siriane siano riconducibili ad uno stesso ambiente. Allo stato attuale della ricerca, appare tuttavia impossibile – come sottolinea Hugonnard-Roche – riprendere l'ipotesi di Hoffmann di una paternità di Proba per il *De Int.* (e dunque di estenderla, eventualmente, all'*Isagoge*).

Pertanto, mi corre obbligo di rilevare che somiglianze sono rilevabili anche fra il metodo traduttivo dell'autore del Porfirio Ambrosiano e quello di Ishāq – e cioè, si noti, in casi in cui Ishāq differisce dal *De Interpretatione* Ambrosiano. Ad esempio, nel Porfirio Ambrosiano (nonché anche in al-Dimašqī), و متى سماها إنسان traduce il pronome indeterminato τις al f. 9r10-11, dove le parole و متى سماها إنسان corrispondono al greco: καὶν δὴ πάντα τις ὄντα καλῆ (p. 6.8 Busse); al f. 11r13, abbiamo يكون فيه الإنسان per: (...) ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ τις γέγονεν, p. 2.1. Lo stesso si può notare anche in Ishāq, che hā إنسان invece di القائل per il pron. indef. τις in *De Int.*, 17 a 19 (f.

---

che il copista non conosceva l'arabo. Così troviamo scritto إلا له invece di الالة al f. 23v10; الامر invece di إلا من al f. 23v12; e إلا من منه, per ben tre volte, invece di الأزمنة, ai ff. 23r4, 25r2 e 7. ma anche, in quella dell'*Isagoge*, il fatto che al f. 10v3-4 la parola *mu'tadi/lan* è divisa fra le due righe, con le lettere *lām-alif* dell'accusativo considerate come se fossero la negazione *lā*, o il fatto che al f. 5v8 dove abbiamo مستجعة الملك invece di مستحقة الملك. Questi dati possono anche indurre a ripensare la questione dell'errata o problematica trascrizione dei nomi. Gli errori presenti nel manoscritto Ambrosiano sono da me evidenziati nel dettaglio nei due studi citati alle note 1 e 40.

<sup>51</sup> Il confronto si trova nel mio studio citato alla nota 1.

<sup>52</sup> Cf. Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, p. 325 e p. 322.

24v10). Si noti anche che al f. 21r10 abbiamo فالأشياء mentre Ishāq ha فالأسماء. Hoffmann<sup>53</sup> indica la lezione فالأشياء come una correzione di seconda mano di فالأسماء, che sarebbe quella corretta come suggerito da *De Int.*, 16 a 13: τὰ... ὀνόματα. Infine, anche le traduzioni di Ishāq sono molto ridondanti nella loro letteralità – e lo stesso si può dire di alcuni passi del Porfirio Ambrosiano.

Un altro dato importante rispetto ai problemi che stiamo discutendo sono le numerose somiglianze del Porfirio Ambrosiano con Ibn al-Ṭayyib, che ho ugualmente avuto modo di rilevare altrove.<sup>54</sup> Esse (a parte i pochissimi casi in cui Ibn al-Ṭayyib è diverso dal Porfirio Ambrosiano) non soltanto confermano che il testo preservato nel Porfirio Ambrosiano era noto ad Ibn al-Ṭayyib, ma anche che costui l’ha usato come proprio punto di riferimento. Da notare anche che l’*incipit* del manoscritto di Berlino manca del و prima di في تعليم, proprio come quello di Ibn al-Ṭayyib.

Ugualmente, va notato che alcune tecniche traduttive comuni al Porfirio Ambrosiano ed ai *lemmata* del commento di Ibn al-Ṭayyib all’*Isagoge* si ritrovano anche nella versione di Ishāq del *De Interpretatione*: al f. 3v11-13 i termini tecnici ‘specie’, ‘proprio’ e ‘accidente’ – ma non ‘differenza’ – sono introdotti in Ibn al-Ṭayyib (forse sulla stregua di un testo diverso da quello di al-Dimašqī) da قوله. Al f. 4r3, la nuova aggiunta di وقوله dopo كثيرين in Ibn al-Ṭayyib conferma il procedimento e l’ipotesi di un modello alternativo.

Si può dunque stabilire uno stretto legame fra i testi editi da Hoffmann e il Porfirio e il *De Interpretatione* Ambrosiani. Ma non sarà certo un caso che il terzo testo del manoscritto Ambrosiano sia anch’esso riconducibile – sia pur con qualche problema di lettura<sup>55</sup> – ad Abū l-Farağ ‘Abd Allāh ibn al-Ṭayyib. Ora, anche questo terzo scritto Ambrosiano è censito dal Sachau al n. 25 fra i testi conservati nel manoscritto berlinese. Il titolo riportato da Sachau sembra indicare che non ci sono nel manoscritto berlinese i problemi di lettura che presenta il testo Ambrosiano, mentre l’*incipit* e l’*explicit* ci confermano ancora una volta che si tratta del medesimo testo, e che il copista Ambrosiano aveva davanti il manoscritto di Berlino.<sup>56</sup> Non riuscendo a reperire ulteriori dati su questo manoscritto

<sup>53</sup> Cf. Hoffmann, *De Hermeneuticis apud Syros*, p. 56, nota 8.

<sup>54</sup> Cf. il mio studio “Il ‘Porfirio Ambrosiano’ e la versione di Dimashqi” (cf. *supra* nota 22).

<sup>55</sup> Nella sua forma completa, preceduta dalla *basmala*, il titolo del testo riportato nel ms Ambrosiano recita così (le parole omesse nel catalogo da Traini sono in corsivo): *Naktub bi-’awni llāh wa ḥsun tawfiqīhi maqāla šannafahā ra’īs al-falāsifa Aristāṭālīs al-faylasūf fi l-faḍīla naqalahā li l-shaykh al-faḍīl al-faylasūf Abī l-Farağ ‘Abd Allāh ibn al-Ṭayyib min al-sūryāni ilā l-’arabī*. Se non dal punto di vista grammaticale, questo titolo dà qualche problema dal punto di vista del contenuto. Non è indicato il soggetto del verbo ‘naqalahā’ se davvero le parole che seguono sono al dativo, precedute da ‘li’, come dovrebbe essere richiesto dalla forma ‘Abī’. Ovviamente, si potrebbe leggere ‘al-šayḥ’ supponendo che *alife lām* siano state legate dal copista per la fretta, ma a quel punto sarebbe difficile motivare la grafia del nome che segue. Traini legge “Bā l”, ma anche a voler pensare ad una *alif maksūra* scritta come *yā*, c’è sempre la *alif* iniziale a ostare a tale lettura. Si potrebbe naturalmente supporre un’errata lettura Abī per Abū, dato che, come si è visto, il copista Ambrosiano è tutt’altro che forte in arabo. Ma in tal caso sarebbe ben strano che il traduttore consideri se stesso come ‘il nobile *šayḥ* dei filosofi’. Forse si può conservare la lezione ‘li l-šayḥ’, interpretandola come un’allusione ad Avicenna, che era contemporaneo di Ibn al-Ṭayyib, e per il quale costui (leggendo dunque Abū e considerandolo il soggetto di *naqalahā*) avrebbe preparato la traduzione.

<sup>56</sup> Naturalmente, il testo richiede di essere letto attentamente per individuare i motivi che possono aver spinto il compilatore del manoscritto Ambrosiano ad accorparlo a due testi di logica. Per quanto riguarda l’identificazione del testo, debbo a Henri Hugonnard-Roche la precisazione che esso è la traduzione del *De Virtutibus et vitiis* di Ibn al-Ṭayyib pubblicato nella tesi di M. Kellermann, e che a riguardo si può consultare R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (= *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2003, *Suppl.*, p. 537-40. Aggiungo che queste pagine sono parte dell’articolo di M. Cacouros, “Le traité pseudo-aristotélicien *De virtutibus et vitiis* avec quelques considérations sur la diffusion des listes de vertus dans les mondes grec antique, byzantin, post-byzantin et arabe”, in *DPhA, Suppl.* [2003], p. 506-46 e che l’opera della Kellermann pubblica e traduce, oltre alla versione di Ibn al-Ṭayyib, anche quella di Abū Qurra. Cf. M. Kellermann-Rost, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn al-Ṭayyib*, Tesi di dottorato presentata alla Facoltà di Filosofia dell’Università Friedrich-Alexander di Erlangen - Nuremberg nel settembre 1961.

nei volumi dedicati alla storia della biblioteca Ambrosiana,<sup>57</sup> forse una qualche nuova luce sulla storia del manoscritto Ambrosiano potrebbe essere gettata da una piú attenta collazione del testo berlinese e dello stesso catalogo di Sachau. Per ora, mi limito a osservare che le differenze rilevabili fra Ibn al-Ṭayyib e i frammenti editi da Stern ugualmente dimostrano – ad onta dell'esiguità del loro numero – la diversità degli esemplari di riferimento e dunque la loro importanza.

Quanto al manoscritto Ambrosiano Arabo & 105 sup., esso potrebbe essere una copia dei testi arabi contenuti nel manoscritto di Berlino *syr.* 88. Se è necessario uno studio attento del terzo testo in esso preservato, anche per capire esattamente i criteri di selezione operati dal copista, il manoscritto appare sin d'ora come un testimone importante per lo studio della trasmissione delle versioni arabe dei testi che sono alla base della logica occidentale.

---

<sup>57</sup> Il loro esame mi è stato suggerito dal Monsignor Pierfrancesco Fumagalli, studioso del patrimonio manoscritto arabo dell'Ambrosiana, col quale ho anche discusso alcuni aspetti del manoscritto & 105 sup.. Mi propongo di affrontare piú ampiamente queste questioni in un prossimo futuro.

# *Un'istituzione sasanide? Il Bayt al-ḥikma e il movimento di traduzione \**

Marco Di Branco

## *Abstract*

The nature and precise activity of the *bayt al-ḥikma* (House of Wisdom) is matter of debate. Earlier scholarship connected to it the translations from Greek of scientific and philosophical works, a position challenged by D. Gutas, who presents this library as a part of the Sasanian administrative apparatus adopted under the early 'Abbāsids with no direct involvement in the translations from Greek. This paper claims that there is no hard evidence pointing to a Sasanian origin of this institution, and contends that some scholars working in it had an active role in the translation movement from Greek into Arabic.

*Greek Thought, Arabic Culture* di Dimitri Gutas è certamente uno di quei libri 'spartiacque' che cambiano alla radice il panorama degli studi, anche per l'indubbia capacità dell'autore di sintetizzare con abilità problemi complessi, muovendosi con straordinaria competenza tra filologia, filosofia e storia sociale.<sup>1</sup> E tuttavia, indipendentemente dalla volontà dell'autore, nella letteratura scientifica successiva di ambito anglosassone le posizioni di Gutas sono assurte a veri e propri dogmi indiscutibili, anche su questioni ben lungi dall'essere definitivamente risolte. È il caso del problema dell'ascendenza e delle funzioni del *bayt al-ḥikma*, la biblioteca nota appunto come 'Casa della sapienza'. Secondo Gutas, si tratterebbe di un'istituzione che faceva parte dell'apparato statale amministrativo e burocratico sasanide adottato sotto i primi califfi 'abbāsidi.<sup>2</sup> Inoltre, l'autore, portando all'estremo le tesi già proposte con molta maggior cautela da Marie-Geneviève Balty-Guesdon,<sup>3</sup> nega recisamente ogni rapporto fra il *bayt al-ḥikma* e il movimento di traduzione dal greco all'arabo, affermando che "nei due soli passi del *Fihrist* in cui viene menzionata un'attività di traduzione associata al *bayt al-ḥikma* si parla di traduzioni dal persiano – e non dal greco – in arabo"<sup>4</sup> e che "tra le dozzine di narrazioni circa la traduzione dei testi greci in arabo che possediamo non c'è n'è nemmeno una che faccia menzione del *bayt al-ḥikma*".<sup>5</sup> Per Gutas, la sua reale funzione sarebbe stata dunque quella di "trascrivere e conservare i testi della storia nazionale *iraniana*".<sup>6</sup>

Come si è detto, queste conclusioni sono state trasformate in una sorta di *vulgata* da riproporre acriticamente in ogni occasione. Così ad esempio, nel capitolo dedicato alle scienze della *New Cambridge History of Islam* si afferma che, sebbene il *bayt al-ḥikma* sia spesso considerato come un'accademia scientifica e un centro del movimento di traduzione, "the data about this institution

---

\* Ringrazio Cristina D'Ancona e Carlo G. Cereti per i consigli e le fondamentali indicazioni bibliografiche.

<sup>1</sup> Cf. D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, tr. it. di C. Martini Bonadeo, Einaudi, Torino 2002 (Piccola Biblioteca Einaudi, 145), ed. originale Routledge, London 1998.

<sup>2</sup> Cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 65 ss.

<sup>3</sup> Cf. M.-G. Balty-Guesdon, "Le Bayt al-ḥikma de Bagdad", *Arabica* 39 (1992), p. 131-50.

<sup>4</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 68-69.

<sup>5</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 71.

<sup>6</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 71: "la biblioteca non ebbe la funzione di raccogliere manoscritti greci. Hunayn cita gli sforzi da lui compiuti nella ricerca di manoscritti greci e (...) non dice mai di averli cercati nel *bayt al-ḥikma*, che aveva davanti al naso, a Bagdad".



as reported in Arabic historical sources (...) and later books does not, however, support such an interpretation. These sources, enriched by poetry, suggest that the *Bayt al-Hikma* was a library where rare books on history, poetry and strange alphabets (sic!) were collected and which was established when al Mansur structured the administration of his court and empire along the lines of Sasanian tradition”.<sup>7</sup> L’unica studiosa a rifiutare questo approccio dogmatico è stata Cecilia Martini Bonadeo, che nel suo rigoroso e informato profilo di sintesi dedicato alle biblioteche arabe, quando tratta del *bayt al-ḥikma* riporta la tesi ‘minimalista’ di Gutas, ma riferisce correttamente anche quella ‘massimalista’ di Youssef Eche, secondo cui il *bayt al-ḥikma* avrebbe avuto un ruolo di primo piano nel movimento di traduzione.<sup>8</sup> Martini Bonadeo non prende posizione in merito alla questione, e tuttavia non può fare a meno di ‘rivalutare’ l’opera di Eche (ingenerosamente liquidata da Gutas in una nota del suo libro),<sup>9</sup> il cui straordinario lavoro di raccolta ed escussione delle fonti costituisce la base di tutti gli studi successivi sul tema delle biblioteche nel mondo islamico medievale.<sup>10</sup>

Il problema, in effetti, è che le perentorie affermazioni di Gutas a proposito del *bayt al-ḥikma*, a un’analisi approfondita delle fonti si rivelano alquanto discutibili. In particolare, poi, appare del tutto inaccettabile – come vedremo subito – l’elemento più originale della tesi dell’autore, cioè l’idea di una derivazione sasanide dell’istituzione.<sup>11</sup>

### 1. *Fantasmî sasanîdî*

Secondo Gutas, il termine stesso di *bayt al-ḥikma* non sarebbe altro che la traduzione della denominazione sasanide per ‘biblioteca’. Si tratterebbe dunque di “un altro ufficio che venne creato quando la prima amministrazione ‘abbāsīde stava prendendo fisicamente forma sulla base dei modelli sassanidi e sotto la direzione di burocrati impregnati di cultura sassanide”.<sup>12</sup> Una simile affermazione, nella sua perentorietà, sembrerebbe presupporre sostegni testuali numerosi e solidi. In realtà, Gutas basa la sua ricostruzione unicamente su due fonti arabe: una collezione di proverbi poetici (*al-Amṭāl al-ṣādīra ‘an buyūt al-šīr*) di Ḥamza al-Iṣfahānī (m. dopo il 350/961) e uno *speculum principis* (*Ādāb*

<sup>7</sup> Cf. S. Brentjes - R.G. Morrison, “The Sciences in Islamic Societies”, in R. Irwin (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, IV, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge U. P., Cambridge 2010, p. 564-639, in part. p. 569. Cf. C. Gilliot, s.v. “Libraries”, in J.W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, I, Routledge, New York 2006, p. 450-4, in part. p. 451. Una notevole eccezione si registra in ambito italiano: in un recente volume collettaneo a cura di U. Eco, G. Strano, autore di un capitolo sull’eredità greca e il mondo islamico, sostiene che “la Casa della Sapienza (...) trae chiara ispirazione dalla celebrata Biblioteca di Alessandria” e che in essa “gli studiosi sono assiduamente impegnati a eseguire traduzioni di manoscritti greci” (G. Strano, “L’eredità greca e il mondo islamico”, in U. Eco (ed.), *Il Medioevo. Barbari Cristiani Musulmani*, Encyclomedia Publ., Milano 2011, p. 350-3, in part. p. 351), ma purtroppo questa posizione eccentrica sembra più che altro inconsapevole e fondata sulla totale ignoranza del più recente dibattito scientifico concernente il *bayt al-ḥikma*.

<sup>8</sup> Cf. C. Martini Bonadeo, “Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo”, in C. D’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, I-II, Einaudi, Torino 2005, I, p. 261-81, in part. p. 265 e n. 11.

<sup>9</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 65 e n. 44.

<sup>10</sup> Y. Eche, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Institut Français de Damas, Damas 1967.

<sup>11</sup> In effetti la tesi ‘minimalista’ di Gutas può essere considerata una versione estrema di quanto già esposto da Balty-Guesdon, “Le *Bayt al-ḥikma* de Bagdad”, *passim*. Lo stesso Gutas, *Pensiero greco*, p. 65 e n. 44, sembra in parte riconoscere il suo debito nei confronti della studiosa, che egli tuttavia accusa di non aver evitato “affermazioni esagerate”, di aver fornito “indicazioni imprecise” e, per l’appunto, di aver completamente trascurato “il retroterra sassanide e le sue implicazioni”.

<sup>12</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 68.

*al-mulūk*) attribuito al filosofo Aḥmad ibn al-Tayyib al-Sarāḥsī (m. intorno al 286/899). Nel primo testo si afferma che, nell'Iran sasanide, alcuni libri contenenti tradizioni storiche persiane e racconti erotici in prosa sarebbero stati ricomposti in poesia per i sovrani e depositati in magazzini (*ḥazā'in*), che erano 'le case della sapienza' (*buyūt al-ḥikma*);<sup>13</sup> nel secondo, si trova invece una disamina sullo studio della storia, a cui il re deve dedicarsi, e vengono fornite informazioni sul ruolo della biblioteca di palazzo (*bayt al-ḥikma*) a questo fine.<sup>14</sup> Per quanto sorprendente possa sembrare, per Gutas questa evidenza alquanto vaga e fantasmatica è sufficiente per autorizzarci ad affermare che il *bayt al-ḥikma* era un'istituzione sasanide adottata dalla prima amministrazione 'abbāsida da "personaggi che erano portatori della cultura sassanide e si trovarono agli ordini di una politica califfale tesa a proporre l'ideologia imperiale sassanide".<sup>15</sup> Quantomeno, l'autore avrebbe potuto prendere in considerazione la documentazione mediopersiana (peraltro assai limitata), nella quale sono attestate due entità piuttosto interessanti: il *Diz ī nibišt*, la "Fortezza delle scritture", e il *Ganj ī šasabīgān*, il "Tesoro satrapale" (o *Ganj ī šabīgān*, il "Tesoro reale"). Si tratta di istituti menzionati unicamente in relazione alla trasmissione dell'*Avestā*, la grande raccolta delle sacre scritture iraniche. Secondo il *Dēnkard* – il maggior libro mediopersiano che ci sia stato trasmesso, redatto in età islamica, tra il IX e il X secolo d.C. – il mitico re Kay Wištāsp, che per primo accolse la rivelazione di Zoroastro, avrebbe ordinato di depositare un tomo tratto dalla "Buona Religione degli Antichi Maestri" nel "Tesoro satrapale" e nella "Fortezza delle scritture", e di diffonderne in modo consono delle copie.<sup>16</sup> L'achemenide Dārāy figlio di Dārāy (cioè Dario III Codomano) avrebbe fatto lo stesso con l'*Avestā*, ordinando di fare due copie del testo che Zoroastro aveva ricevuto da Ohrmazd e di conservarne una nel "Tesoro satrapale" e una nella 'Fortezza delle scritture'.<sup>17</sup> Nel corso degli sconvolgimenti causati da Alessandro Magno, il tomo di Kay Wištāsp conservato nella "Fortezza delle scritture" sarebbe stato distrutto dal fuoco e la sua copia conservata nel "Tesoro satrapale" sarebbe caduta nelle mani dei "romani" e tradotta "in lingua greca" (*ān ī pad ganj ī šasabīgān ō dast ī hrōmayān mad u-š ō-iz yōnāyīg uzwān wizārd*).<sup>18</sup> Successivamente, Ardaxšīr, il fondatore della dinastia sasanide, avrebbe recuperato il testo disperso e l'avrebbe riunito con la rivelazione dell'*Avestā*, facendo poi collocare il libro così ottenuto nel "Tesoro satrapale", non prima di averne distribuite in modo consono delle copie.<sup>19</sup> Dopo di lui, suo figlio Šābuhr si sarebbe nuovamente incaricato di raccogliere le scritture originate dalla religione e relative a medicina, astrologia, fisica e altre scienze "che erano disperse in India, a Bisanzio e in altre terre": anche tali scritti sarebbero stati uniti all'*Avestā* e consegnati al "Tesoro satrapale".<sup>20</sup>

È evidente che da questo materiale, sospeso tra storia e leggenda, non può ricavarsi molto dal punto di vista scientifico: in realtà, del "Tesoro satrapale" e della "Fortezza delle Scritture" non sappiamo praticamente nulla, neanche se si trattasse di vere e proprie biblioteche o di archivi amministrativi siti in templi o palazzi.<sup>21</sup> E tuttavia, i dati desumibili dalla documentazione mediopersiana appaiono

<sup>13</sup> Dati in G. Schoeler, *Arabische Handschriften*, II, unter Mitarbeit von H.-C. Graf von Bothmer et al., Steiner, Stuttgart 1990 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, 17 B), p. 308. Cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 66 e n. 45.

<sup>14</sup> Dati in F. Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts, XVI: As-Sarakhṣī (?) on the Appropriate Behavior for Kings", *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), p. 105-9 e in part. p. 109. Cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 66 e n. 46.

<sup>15</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 68.

<sup>16</sup> Cf. *Dēnkard*, p. 516.9-514.4 Dresden. Cf. C.G. Cereti, *La letteratura pahlavi*, Mimesis, Milano 2001 (Simory s.n.), p. 42-45.

<sup>17</sup> Cf. *Dēnkard*, p. 512.16-510.9 Dresden. Cf. Cereti, *La letteratura pahlavi*, p. 59 ss.

<sup>18</sup> Cf. *Dēnkard*, p. 516.9-514.4 Dresden.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cf. *Dēnkard*, p. 512.16-510.9 Dresden.

<sup>21</sup> Grandi archivi amministrativi sasanidi dovevano certamente trovarsi a Qaṣr-i Abū Naṣr e a Taḥt-i Sulaymān, dove

eccezionalmente ricchi se paragonati a quelli contenuti nei due testi arabi citati da Gutas, dai quali semplicemente si evince che nei palazzi reali dei sasanidi dovevano esistere delle biblioteche. Ma la presenza di biblioteche palatine non è certo esclusiva del mondo persiano, e anzi costituisce sin dalle epoche piú remote un elemento tipico del rapporto fra potere e scrittura. Non si vede dunque quali siano gli indizi reali della derivazione del *bayt al-ḥikma* ‘abbāsīde da un modello sasanide, del quale peraltro si hanno – come si è appena visto – conoscenze estremamente limitate. Per di piú, Youssef Eche ha mostrato che l’espressione *bayt al-ḥikma* (dove il termine *ḥikma* rinvia non solo alla saggezza e al pensiero filosofico propriamente detto, ma anche a tutte le forme di sapere ereditate dal passato), lungi dal costituire un termine tecnico indicante – come vorrebbe Gutas – una fondazione sasanide, è utilizzato dagli storici arabi per definire genericamente molte istituzioni scientifiche dell’antichità:

Les dépôts des collections réunies furent connus par les auteurs arabes sous le nom de *bayt al-ḥikma*. ‘Amūd al-Ṣawārī, en Égypte, faisait partie, disent ils, d’un nombre de colonnes qui portait un portique appelé *bayt al-ḥikma* (...). Al-Barābī, les temples, où étaient déposés les trésors scientifiques des philosophes égyptiens, pour être à jamais conservés contre les déluges et les dévastations de la nature, sont dits avoir été des *bayt al-ḥikma*. Les Grecs, continuent les auteurs arabes, eurent aussi en Égypte leurs temples tel que celui de Aḥmīm situé dans la Haute-Égypte qui était appelé *Dār al-ḥikma li qudamā’ al-Yūnān* (des anciens Hellènes). Ce nom de *dār al-ḥikma* [...] est à n’en pas douter un synonyme de *bayt al-ḥikma*, quant à son objet. Ibn Ḥallikān se servait en effet indistinctement de deux termes en parlant d’une institution de ce genre bâtie par les Espagnols avant les conquêtes musulmanes.<sup>22</sup>

D’altra parte, per ciò che concerne il mondo islamico, l’istituto del *bayt al-ḥikma*, inteso come biblioteca palatina, appare già attestato all’inizio dell’epoca umayyade: ‘Uṭmān ibn Sa’īd al-Dārimī (m. nel 280/893) riferisce in proposito una tradizione secondo cui il califfo Mu‘āwiya avrebbe posseduto un *bayt*, appunto designato come *bayt al-ḥikma*, in cui egli soleva depositare gli *aḥādīth* riguardanti il Profeta di cui di volta in volta veniva in possesso, e nelle fonti arabe non mancano accenni alle collezioni di libri raccolte dai califfi umayyadi, al personale specializzato incaricato di occuparsene e a traduzioni greco-arabe promosse da personaggi appartenenti alla corte di Damasco.<sup>23</sup> È senz’altro possibile mettere in discussione l’attendibilità di queste informazioni (come anche, ovviamente, quella delle fonti citate da Gutas a proposito delle biblioteche sasanidi) e considerarle come una sorta di proiezione sul passato di una situazione piú tarda. In effetti, non sono mancati tentativi in tal senso:<sup>24</sup> essi sembrano però dettati da un lato da un certo ipercriticismo filologico, che evidenzia un forte scetticismo di fondo nei confronti dell’affidabilità della tradizione storiografica islamica; dall’altro da un’attitudine negativa nei confronti degli Umayyadi che finisce spesso per

---

è stato rivenuto un gran numero di *bullae*, ora conservate al museo archeologico nazionale di Teheran e al Metropolitan Museum of Art di New York. Sui materiali di Qasr-i Abū Naṣr cf. R.N. Frye, *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr: Seals, Sealings and Coins*, Harvard U. P., Cambridge MA 1973; Ph. Gignoux, “Les bulles sassanides de Qasr-i Abu Nasr (Collection du Musée de Téhéran)”, in *Mémorial Jean de Menasce*, Impr. Orientaliste, Louvain 1974, p. 169-87, e Id., “Les bulles sassanides de Qasr-i Abu Nasr (Collection du Metropolitan Museum of Art)”, *Acta Iranica. Hommages et Opera minora X. Papers in honour of Professor Mary Boyce*, Brill, Leiden 1985, p. 195-215; sui materiali di Taḥt-i Sulaymān cf. R Göbl, *Die Tonbullen vom Taḥt-e Suleiman. Ein Beitrag zur spätsasanidischen Sprachistik*, Reimer, Berlin 1976.

<sup>22</sup> Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 44 ss.

<sup>23</sup> Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 43 ss.

<sup>24</sup> Cf. ad es. M. Ullmann, “Ḥālid ibn Yazid und die Alchemie: eine Legende”, *Der Islam* 55 (1978), p. 181-218.

aderire alla rappresentazione ideologica di questi, prodotta dai loro detrattori medievali, e che appare tra l'altro funzionale alla sistematica svalutazione del ruolo dei califfi di Damasco nel promuovere – sia pure in forme e dimensioni assai diverse da quelle del movimento di epoca 'abbāsīde – traduzioni greco-arabe.<sup>25</sup> A questo pregiudizio anti-umayyade, che si salda con la tendenza a rappresentare il “translation movement” degli 'Abbāsīdi come una sorta di ‘miracolo arabo’, del tutto privo di rapporti con il contesto precedente, sembra ugualmente da ricollegare il rifiuto di prendere in considerazione l'ipotesi piú semplice sull'origine del *bayt al-ḥikma*: che esso sia nato come una semplice biblioteca palatina, prendendo a generico esempio l'analogia istituzione umayyade – a sua volta modellata sulla biblioteca imperiale bizantina<sup>26</sup> – e si sia in seguito evoluto in una “bibliothèque ouverte à l'élite savante, expression d'une politique intellectuelle d'envergure”.<sup>27</sup> E tuttavia, come si è già avuto modo di accennare, sembra piú plausibile pensare che il *bayt al-ḥikma* sia semplicemente la forma assunta dalla biblioteca palatina in ambito islamico, esattamente come il califfato e il sultanato sono le tipiche forme della *Muslim kingship*, il cui modello, come ha chiarito Aziz Al-Azmeh in uno studio fondamentale, non può certo identificarsi in una singola istituzione imperiale, ma va rintracciato in quei “political languages and forms of enunciation of power, and of the relation of power to the sacred that had grown out of various histories, 'Oriental' and 'Roman', and had interpenetrated and spread in many directions across what is often construed as the fault-line between Iranian and Hellenistic domains”.<sup>28</sup>

## 2. Verità nascoste (I): Salmān e la missione nel paese dei Rūm

Si è visto che, secondo Gutas, nel *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (m. ca. 385/995) non esisterebbe la minima traccia di un'attività di traduzione associata al *bayt al-ḥikma*. Si tratta di un'affermazione molto discutibile, giacché Gutas tralascia completamente di prendere in esame – anche solo per confutarne il valore – due testimonianze, contenute proprio nel *Fihrist*, che sembrano in aperta contraddizione con il suo assunto. La prima è strettamente collegata al racconto del celebre ‘sogno di Aristotele’ di al-Ma'mūn – peraltro ampiamente commentato da Gutas.<sup>29</sup> Dopo aver narrato la vicenda dell'apparizione dello Stagirita al califfo, Ibn al-Nadīm, infatti, scrive:

Questo sogno è una delle ragioni piú forti per la traduzione di libri. Tra al-Ma'mūn e l'imperatore dei Rūm c'era una corrispondenza, poiché al-Ma'mūn lo aveva sopraffatto. Allora, egli scrisse all'imperatore bizantino chiedendo il suo permesso di ottenere una selezione di antichi testi scientifici, custoditi e

<sup>25</sup> Per una lettura che anticipa all'epoca umayyade alcune caratteristiche del movimento di traduzione 'abbāsīde cf. il fondamentale saggio di P. Kunitzsch, “Frühstadiums der arabischen Aneignung antikes Gutes”, *Saeculum* 26 (1975), p. 268-82.

<sup>26</sup> Sulle biblioteche bizantine, ancora fondamentale N.G. Wilson, “The Libraries of the Byzantine World”, *Greek Roman and Byzantine Studies* 8 (1967), p. 53-80 (= D. Harlfinger (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Wissensch. - Buchgesell., Darmstadt 1980, p. 276-309).

<sup>27</sup> Cf. F. Micheau, “Les institutions scientifiques dans le Proche-Orient médiéval”, in R. Rashed (ed.), *Histoire des sciences arabes*, vol. 3, *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, Seuil, Paris 1997, p. 233-54, in part. p. 234.

<sup>28</sup> A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, Tauris, London - New York 2001, p. 62.

<sup>29</sup> Sul significato del ‘sogno di Aristotele’ cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 111-22 e Id., “The ‘Alexandria to Baghdad’ Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), p. 155-93.

tesaurizzati nel paese dei Rūm. Dopo un primo rifiuto, quegli acconsentì. Di conseguenza, al-Ma'mūn inviò colà un gruppo di uomini, tra i quali al-Ḥaḡḡāḡ ibn Maṭar, Ibn al-Biṭriq, Salmān, il direttore del *bayt al-ḥikma* (*ṣāhib bayt al-ḥikma*), e altri con loro. Essi gli portarono i libri scelti fra ciò che avevano trovato, ed egli ordinò di tradurli, cosicché essi fecero la traduzione.<sup>30</sup>

Se Gutas ha completamente ignorato questo passo del *Fihrist*, esso è stato invece ampiamente analizzato da Pieter S. van Koningsveld, secondo cui il racconto del sogno e della missione nel paese dei Rūm farebbero parte di un vero e proprio “cycle of stories embroidered around a few important events in the life of al-Ma'mūn”,<sup>31</sup> confezionato all'interno dei circoli tradizionalisti della Bagdad del X secolo e finalizzato a contrastare la crescente influenza della scienza e della filosofia greca nella cultura islamica dell'epoca.<sup>32</sup> Van Koningsveld basa la sua teoria sul fatto che Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 668/1270)<sup>33</sup> e Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248)<sup>34</sup> riferiscono gli stessi eventi narrati da Ibn al-Nadīm dispiegando un ampio repertorio di *topoi* e motivi leggendari che mettono in cattiva luce la “saggezza straniera”.<sup>35</sup> E tuttavia, la stessa analisi di van Koningsveld fa emergere un dato estremamente significativo: nel *Fihrist* non v'è traccia dei *topoi* identificati dall'autore; essi si sviluppano solo nelle narrazioni successive. Per giustificare questo dato di fatto, van Koningsveld ricorre a una spiegazione complessa, imperniata sul tentativo di identificazione di una *Urquelle* comune ai tre autori in esame. Ma, a ben vedere, di tale spiegazione non v'è affatto bisogno: è assai più semplice e logico pensare che gli elementi aneddotici e leggendari presenti nei racconti di Ibn Abī Uṣaybi'a e Ibn al-Qifṭī costituiscano un'aggiunta posteriore costruita su un'impalcatura fattuale: lo straordinario interesse di al-Ma'mūn per i testi greci e le spedizioni da lui inviate a Bisanzio alla loro ricerca. Questa situazione concreta, perfettamente rispecchiata dal resoconto scarno ma preciso di Ibn al-Nadīm, non può certo essere ridotta a *topos* o a stereotipo. In effetti, sembra alquanto plausibile inquadrare la ‘missione culturale’ ‘abbāsīde nei territori bizantini nella cornice delle numerose trattative diplomatiche che impegnarono le delegazioni dei due imperi tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo e che non di rado comportarono pagamenti di tributi (da parte bizantina) e scambi di doni.<sup>36</sup> Ed è soprattutto

<sup>30</sup> Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 243.9-13 Flügel = p. 304.2-6 Taḡaddud (cf. *infra*, Appendice 1).

<sup>31</sup> Cf. P.S. van Koningsveld, “Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction”, *Bibliotheca Orientalis* 3-4 (1998), p. 345-72, in part. p. 355.

<sup>32</sup> La tesi del carattere fittizio del racconto di Ibn al-Nadīm è condivisa anche da J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992<sup>3</sup>, p. 111-4, che però, contrariamente a quanto sostenuto da van Koningsveld, ritiene che il racconto sia stato originato “among circles interested in legitimizing the importation and cultivation of the ancient sciences into the Islamic world” (Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, p. 111).

<sup>33</sup> Cf. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, I, p. 186 Müller.

<sup>34</sup> Cf. Ibn al-Qifṭī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, p. 22 Lippert.

<sup>35</sup> Cf. van Koningsveld, “Greek Manuscripts”, p. 355-62.

<sup>36</sup> Dato che il *Fihrist* la presenta come una sorta di debutto della politica culturale di al-Ma'mūn, essa dovette svolgersi nei primi anni del suo califfato (197/218-813/833), probabilmente nel periodo in cui sul trono di Bisanzio sedeva l'imperatore Leone V l'Armeno (813-820); in ogni caso, prima del 210/825. Cf. Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 28 e n. 3. Sulle ambasciate arabo-bizantine tra fine VIII e inizio IX secolo, cf. N.C. Koutrakou, “Highlights in Arab-Byzantine Cultural Relations (IX-XI Centuries A.D.): an Approach through Diplomacy”, in Y.Y. al-Hijji - V. Christidis (ed.), *Cultural Relations between Byzantium and the Arabs*, Dār al-aṭar al-islamiyya - Center for Research and Studies on Kuwait & Institut for Graeco-Oriental and African Studies, Athens 2007, p. 85-102, e soprattutto A.D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)*, Habelt, Bonn 2000 (Poikila Byzantina, 17), p. 405-37. Cf. anche A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, *La dynastie d'Amorium (820-867)*, Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles 1959 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, 1), p. 8 ss.; G. al-Ḥ. al-Qaddūmi (ed.), *Book of Gifts and Rarities (Kitāb al-hadāyā wa-l-tuḥaf)*, Harvard U. P., Cambridge MA 1996 (Harvard Middle Eastern Monographs, 29), p. 77 ss., p. 99-102;

interessante soffermarsi sui membri di tale spedizione menzionati da Ibn al-Nadīm: al-Ḥaḡḡāḡ ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrīq e Salmān. Il primo è noto per aver lavorato per Hārūn al-Rašīd e al-Ma'mūn, per i quali tradusse l'*Almagesto* e gli *Elementi* di Euclide;<sup>37</sup> il secondo, noto per il suo stile scadente, era un *patrikios* melchita anch'egli operante come traduttore di testi greci alla corte di Bagdad (tra l'altro, gli si attribuisce una parafrasi araba del *Timeo* platonico);<sup>38</sup> il terzo studioso chiamato in causa è, in questa sede, il personaggio piú importante (e probabilmente lo era anche all'interno della spedizione): si tratta infatti del *ṣāhib bayt al-ḥikma*, cioè del direttore della biblioteca califfale,<sup>39</sup> che è quindi coinvolto in prima persona in una missione finalizzata al reperimento di antichi testi scientifici greci e successivamente nella loro traduzione, affiancato da due dei maggiori specialisti nel campo delle traduzioni greco-arabe. Com'è ovvio, ciò costituisce una prima evidente smentita delle affermazioni di Gutas circa la mancanza di legami fra l'attività di traduzione in arabo di testi greci e l'istituzione del *bayt al-ḥikma*.

### 3. Verità nascoste (II): Salmān e le traduzioni di testi greci

Come si ricorderà, secondo Gutas “nei due soli passi del *Fihrist* in cui viene menzionata un'attività di traduzione associata al *bayt al-ḥikma* si parla di traduzioni dal persiano – e non dal greco – in arabo”.<sup>40</sup> Nel primo dei due passi in questione si fa riferimento ad Abū Sahl ibn Nawbaḥt e si afferma che egli “era alla *ḥizānat al-ḥikma* per Hārūn al-Rašīd; traduceva dal persiano all'arabo e la sua scienza si fondava sui testi dell'Iran”,<sup>41</sup> nel secondo, è chiamato in causa proprio “Salmān, il direttore del *bayt al-ḥikma* con Sahl ibn Hārūn, che tradusse dal persiano all'arabo”.<sup>42</sup> In effetti, da quest'ultimo passo – sebbene non del tutto perspicuo<sup>43</sup> – sembra potersi evincere che Salmān traducesse dal persiano, il che

---

P. Magdalino, “The Road to Bagdad in the Thought World of Ninth Century Byzantium”, in L. Brubaker (ed.), *Dead or Alive? Byzantium in the Ninth Century*, Aldershot, Ashgate 1998 (Society for the Promotion of Byzantine Studies, 5), p. 195-213. Sugli invii di manoscritti greci da Bisanzio a Bagdad cf. Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 22-31. Sulla disponibilità di testi greci a Bisanzio nel periodo in esame cf. soprattutto C. Mango, “The Availability of Books in the Byzantine Empire: 750-850 AD”, in *Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington DC 1975, p. 29-45; B. Flusin, “L'enseignement et la culture écrite”, in J.-C. Cheynet (ed.), *Le monde byzantin 2: L'Empire byzantin 641-1204*, P.U.F., Paris 2006, p. 341-68.

<sup>37</sup> Cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 131 e p. 174-5.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 160-62 e p. 167-71, e soprattutto G. Endress, “The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, in G. Endress - R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth Birthday*, CNWS, Leiden 1997 (CNWS Publications, 50), p. 43-76.

<sup>39</sup> Una breve rassegna prosopografica sui direttori del *bayt al-ḥikma* è contenuta in Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 38 ss. L'autore ricorda fra l'altro che anche il primo *ṣāhib bayt al-ḥikma* a noi noto, Sahl ibn Hārūn, viene presentato da una fonte tarda, Ibn Nubāta (m. 768/1366), come addetto a un fondo di manoscritti greci portato da Cipro (*Šarḥ al-uyūn fī šarḥ risālat Ibn Zaydūn*, al-Iskandariyya, 1290/1873, p. 135). Cf. Balty-Guesdon, “Le Bayt al-ḥikma de Bagdad”, p. 134. Anche in questo caso, nel racconto sono presenti vari *topoi* ostili alla filosofia e alla scienza greca, e infatti van Koningsveld lo considera una mera fabbricazione tardiva (cf. van Koningsveld, “Greek Manuscripts”, p. 359). Ancora una volta, sembra invece piú plausibile pensare che lo scheletro fattuale sia reale e che ad essere stati aggiunti successivamente siano solo gli elementi aneddotici e sentenziosi.

<sup>40</sup> Gutas, *Pensiero greco*, p. 68-69.

<sup>41</sup> Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 274.9-10 Flügel = p. 333.13-14 Taḡaddud. Cf. Gutas, *Pensiero greco*, p. 67.

<sup>42</sup> Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 120.16-17 Flügel = p. 134.9-10 Taḡaddud (cf. *infra*, appendice 2).

<sup>43</sup> L'affermazione secondo cui Salmān sarebbe stato “direttore del *bayt al-ḥikma* con Sahl ibn Hārūn”, grande ‘nazionalista’ persiano ed esperto conoscitore del pahlavi (sulla figura di quest'ultimo, cf. Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 35-9

risulta peraltro confermato da un'ulteriore notizia del *Fibrīst*, attestante che costui avrebbe redatto una selezione di testi tratti da una versione persiana del *Kalīla wa-Dimna*.<sup>44</sup> Tuttavia, si è appena visto come Salmān operasse anche in ambito greco, sia procurando manoscritti sia occupandosi della loro traduzione. A tal proposito, un altro passo del *Fibrīst*, che Gutas omette di richiamare, sembra fugare ogni dubbio:

Resoconto sul libro *Almagesto*

Quest'opera comprende tredici sezioni. Il primo che ebbe interesse a interpretarla e a pubblicarla in arabo fu Yahyā ibn Ḥalīd ibn Barmak. Un gruppo di persone la interpretò per lui, ma poiché costoro non la comprendevano perfettamente egli non fu soddisfatto di ciò e chiamò a interpretarla Abū Ḥassān e Salm, il direttore del *bayt al-ḥikma*. Essi esaminarono la questione e si diedero da fare per rendere l'interpretazione accurata, dopo aver convocato i migliori traduttori, controllando le loro traduzioni e accertandosi della buona qualità dello stile letterario e dell'accuratezza del lavoro. Si dice che la tradusse anche al-Ḥaḡḡāḡ ibn Maṭar.<sup>45</sup>

Ancora una volta, la realtà appare dunque ben diversa da quanto sostenuto da Gutas: qui vediamo nuovamente Salm, o meglio Salmān, il direttore del *bayt al-ḥikma*, impegnato in un'opera di coordinamento della traduzione di uno dei più importanti testi scientifici greci, l'*Almagesto* di Tolomeo di Tolemeide,<sup>46</sup> opera alla quale partecipò tra gli altri anche al-Ḥaḡḡāḡ ibn Maṭar, che aveva accompagnato lo stesso Salmān nella spedizione effettuata nei territori bizantini. Quest'ultimo si rivela una figura straordinariamente eclettica, in grado di operare in ben tre ambiti linguistici: quello mediopersiano, quello greco e quello arabo. A tal proposito, sembra da valorizzare la notizia contenuta nel ms. 338 della biblioteca dell'Université Saint-Joseph di Beirut (f. 255), secondo cui Salm, *ṣāhib bayt al-ḥikma*, sarebbe stato originario di Ḥarrān, l'antica Carrhae, uno dei classici luoghi di incontro – e di scontro – fra mondo greco-romano e mondo persiano.<sup>47</sup>

In ogni caso, la partecipazione del *ṣāhib bayt al-ḥikma* ad attività di raccolta e volgarizzamento di manoscritti greci mostra chiaramente che l'istituzione era senz'altro coinvolta nel movimento di traduzione. D'altra parte, la raccolta, la copia ed eventualmente la traduzione di opere ritenute utili è sempre stata una delle caratteristiche fondamentali delle biblioteche. Per usare le parole di Françoise Micheau, "le rôle principal que joua le *Bayt al-ḥikma* fut de fournir des manuscrits et de mettre à la disposition des savants les livres traduits. Comme toute bibliothèque, le *Bayt al-ḥikma* était un lieu où l'on venait copier des ouvrages".<sup>48</sup> Insomma, la Casa della Sapienza è un emblema troppo efficace del 'movimento di traduzione' per rinunciarvi. Tanto più che non è affatto necessario farlo.

---

e p. 55; Balty-Guesdon, "Le *Bayt al-ḥikma* de Bagdad", p. 142 ss. e Gutas, *Pensiero greco*, p. 70 con bibliografia) non è ben chiara: essa infatti sembrerebbe implicare una sorta di struttura 'bipartita' della direzione del *bayt al-ḥikma* di cui però non sembrano comparire altre tracce nella tradizione.

<sup>44</sup> Ibn al-Nadīm, *Fibrīst*, p. 305.14 e 19 Flügel = p. 364.20 e 24 Taḡaddud.

<sup>45</sup> Ibn al-Nadīm, *Fibrīst*, p. 267.29 - 268.3 Flügel = p. 327.18-22 Taḡaddud, (cf. *infra*, appendice 3). Cf. Ibn al-Qifī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, p. 97 Lippert. Cf. anche D. Gutas - K. van Bladel, "Bayt al-ḥikma", in *EI* III ed., che considerano la vicenda un "fictitious account" (<[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bayt-al-hikma-COM\\_22882?s.num=14](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bayt-al-hikma-COM_22882?s.num=14)>).

<sup>46</sup> Sulla storia della tradizione araba dell'*Almagesto* è fondamentale P. Kunitzsch, *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Harrassowitz, Wiesbaden 1974.

<sup>47</sup> Cf. soprattutto G. Furlani, "Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Porfirio e di Aristotele", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, s. VI, II (1926), p. 204-13, e P. Kraus, "Zu Ibn al-Muqaffa", *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1934), p. 1-20, in part. p. 10. Cf. anche Balty-Guesdon, "Le *Bayt al-ḥikma* de Bagdad", p. 142.

<sup>48</sup> Cf. Micheau, "Les institutions scientifiques", p. 235.

### *Appendice 1*

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 243.9-13 Flügel = p. 304.2-6 Tağaddud

فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب . فأن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات وقد، وقد استظهر عليه المأمون . فكتب إلى ملك الروم يستأله الإذن في إنفاذ ما من مختار<sup>1</sup> من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم . فاجاب إلى ذلك بعد إمتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة، منهم الحجاج بن مطر وإبن البطريق وسلماً صاحب بيت الحكمة وغيرهم . فاخذوا مما وجدوا ما أختاروا . فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل .

Tağaddud ما يختار Flügel: ما من مختار<sup>1</sup>

### *Appendice 2*

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p.120.16-17 Flügel = p. 134.9-10 Tağaddud

سلم صاحب بيت الحكمة مع سهل بن هارون . وله نقول من الفارسي إلى العربي .

### *Appendice 3*

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p.267.29-268.3 Flügel = p. 327.18-22 Tağaddud

كلام على كتاب المجسطي . هذا الكتاب ثلث عشرة مقالة وأول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك ففسره له جماعة فلم ينقنه ولم يرص ذلك، فندب لتفسيره أبا حسان وسلم ضاحب بيت الحكمة . فإتقناه وإجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا النقلة المجودين، فاخترنا نقلهم وأخذنا بأفصحه وأصحّه . وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضا .





# *Platonizing Aristotle: The Concept of 'Spiritual' (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism*

Gerhard Endress

To the memory of Alain Segonds

قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ

ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον  
καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος  
Plato, *Cratylus*, 388 B-C

Tout a été dit. Sans doute.  
Si les mots n'avaient changé de sens; et les sens, de mots.  
Jean Paulhan (1884-1968)

## *Abstract*

Working with the assumption that translation is interpretation, it is shown in this article that *rūḥ* and its cognate words translate not only πνεῦμα, but also the words for the intellectual activity (e.g., νοερός), and even the words for the divine realm, a move that paves the way to the Neoplatonized Aristotle of the Arabic tradition.

The reception of the rational sciences, scientific practice, discourse and methodology, into Arabic Islamic society went forth in several stages of exchange with the transmitters of Iranian, Christian-Aramaic and Byzantine-Greek learning. Translation, and the acquisition of knowledge from the Hellenistic heritage, went hand in hand with a continuous refinement of the methods of linguistic transposition, and the creation of a standardized technical language in Arabic: terminology, rhetoric, and the genres of instruction. Demonstration *more geometrico*, first introduced by the paradigmatic sciences – mathematics, astronomy, mechanics – and adopted by philosophers embracing the cosmology of Neoplatonism, was complemented and superseded by the methods of syllogistic demonstration. In face of the establishment of philosophy as a demonstrative science, claiming absolute and universal knowledge, even the hermeneutical disciplines of grammar, theology and law – dependent upon analogical reasoning from the Scripture – took up logical definition and deduction. The Islamic philosophy instituted by al-Fārābī and Ibn Sīnā (Avicenna), answering questions of Muslim theology, resulted in the integration and unification of scientific and philosophical discourse, and after a process of competition and dispute, led to the adoption of the language of demonstration by the scholasticism of the later schools of law.

The language of philosophy and the sciences illuminates the links, or even constitutes the common denominator, between the intellectual traditions of the Mediterranean world – the Near East, North Africa, Southern and Northern Europe: between the peoples who received, revived and transformed the heritage of Ancient Greece. After the decline of the ancient languages of erudition and commerce, the translators created a common system of reference which until today renders possible – in spite of the protestations of autonomy and otherness – a dialogue over the essential questions of the human condition, between speakers of the Indo-European languages, Romance, Germanic, Iranian and Arabic, between Jews, Christians, and Muslims: a dialogue where the words

may differ but in the context of science and its conventions, continue to convey the same concepts sustained by a coherent tradition of teaching and textual transmission.

\*

Words, in science as in literature and everyday usage, have their own fortunes. We cannot take their net contents at face value. In each individual language, the technical term is constituted, on the one hand, by the convention – *iṣṭilāḥ*, in Arabic, the Aristotelian συνθήκη – of the community of scholars and scientists, participants of the philosophic, scientific or other professional discourse. On the other hand, it is embedded in a system of cross-linked connotations which differ from language to language. Language is metaphor; so is the technical term, albeit its primary image be forgotten and ignored after the meta-meaning has come to prevail, the symbolical content will determine the semantic development of the term in its new linguistic environment.<sup>1</sup>

### 1. *Literal and Conceptual Transposition*

#### a) *Functional*

The primitive, but (even in the first period of Arabic translations) by no means predominant procedure of functional transposition is that of the adoption of loan-words – words adopted or borrowed, with little modification, from the source language – and loan-translations, i.e. expressions adopted from the source in more or less literally translated form of its semantic elements ('calque'). These serve as functional shells for the concepts defined by the respective disciplines and systems.

Some Greek loan-words had been current in Syriac, whence they were adopted into Arabic: Greek, such as ὑλη 'matter', Arabic *hayūlā* (from a Syriac transliteration where *yw* represents Greek *γ*); Greek στοιχεῖον 'element', Arabic *ustūquṣṣ*. Some transliterated terms were coupled with an Arabic equivalent for the sake of clarity, while the Arabic word in itself was not deemed sufficiently specific as a technical term: *ṭāqs* 'order', from Greek τάξις, appears in the syntagmas *ṭāqs wa-martaba*, *ṭāqs wa-šarḥ* (to be replaced soon by Arabic *nizām*). But many of the ad hoc transliterations of the early translations fell from use as soon as Arabic equivalents gained acceptance, except terms figuring as titles of some parts of the Aristotelian encyclopaedia, or those naturalized completely in analogy to the paradigms of Arabic morphology: *safsāṭa* for the *Sophistica*, and *falsafa*, Greek φιλοσοφία, in distinction from the more general Arabic *ḥikma*, originally 'wise saying', 'wisdom'.

Loan-translations ('calque'), like loan-words, function as shells for the concepts they are appointed to represent: from the root *naṭāqa* 'speak', translating the basic meaning of Greek λέγειν, are formed *nāṭiq*, for Greek λογικός 'rational', and *manṭiq* 'logic'. In algebra, Greek δύνασθαι (παρά τι) 'to be equivalent with respect of the value of the square (to)' is a calque for the Arabic *qawiya* ('*alā*'). While these are semantically plausible applications of the Arabic words, transpositions like *qānūn ḡuz' al-tālif* for Euclid's κατατομή κανόνος must have been incomprehensible except to the experts of musical theory.

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1960; Id., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.

### b) Paradigmatical

From the earliest reception of scientific professional language, indigenous Arabic words were applied to technical concepts by analogy, extension or specification of the inherent metaphors, concrete images representing abstract universals.

*ğawhar* (from the Persian, 'jewel') never had a serious competitor as a term for 'substance' (Greek οὐσία), even though the Iranian Ibn al-Muqaffa' used a different – Arabic – word in his early rendering of the *Organon*: 'ayn 'eye', 'the thing itself'. Everyday speech provided *sabab*, 'rope', for 'cause'. Arabic *sūr* 'wall, limit' is used for the ποσοδιορισμός 'quantifier [of an assertory judgement]'. Beginning with the early group of translators around al-Kindī, we observe the triumph of abstraction by semantic derivation. In deriving abstract terms from such metaphors of the common language, abstraction is mainly achieved by two procedures:

[i] The formation of the verbal noun, *mašdar*, is used to convey the universal as a process;

[ii] Derived from the concreta by the formation of abstract nouns based on the relative adjective (*-ī* > *-iyya*), the abstract is in its turn hypostatized ('verdinglicht').

On the one side, we find *qiyās* 'taking measure' > 'analogy' *tağrīd*, 'stripping, peeling' > 'abstraction', *idāfa* 'putting next to one another' > *πρός τι* 'relation', *tašawwur* 'picturing, imagining' > 'conception', *tašdiq* 'declaring as true' > 'judgment'.

On the other hand, a long repertory of neologisms appears in which abstract nouns are derived from pronouns and particles with the Arabic *nisba* suffix, as *māhiyya* 'quiddity' from *mā* 'what?', *kayfiyya* 'quality' from *kayfa* 'how?', imported into mediaeval Latin by the twelfth-century translators.

### c) Syntagmatical

Simple, descriptive approximations of the processual or syntagmatical elements of the concepts conveyed by a given term sometimes yielded expressions not recognized as pregnant renderings of the underlying terminology and were discarded in the usage of demonstrative discourse, to be replaced by more adequate terms. But while the Arabic mathematicians had, from a fairly early stage of scientific writing, fully worked out sets of terms, e.g., for describing and deducing the axioms and deductions of geometry, the philosophers had not.

It is striking, for example, that the early translator of Aristotle's *De Caelo* is unable to render the concept of *analogia*, using Arabic *iqtirān* 'conjunction' and the verb *ašbaha* 'be similar' instead, and that in some of the Neoplatonic texts, the crucial concept of μέθεξις is rendered occasionally by a simple *fī* 'in', 'A is in B' meaning that 'A participates in B', in other instances by expressions with *nayl* 'taking', *istifāda* 'making use of'. The degree of abstraction involved here was mastered by the translators only after the philosophers had paved the way.

For the sake of univocity, even the concreta of natural designations were given up in favour of a 'scientific', syntagmatic paraphrase, where the meaning of the term is specified through its position in an array of oppositional pairs or triads.

Scientific terminology replaced Arabic simplicia by binary syntagmas: *irq dārib* 'artery' instead of *iryān* (from the Syriac), requiring the analogous *irq ġayr dārib* 'vein' (Gr. φλέψ). The early *nā t* 'description' for Greek κατηγορία goes together with *hāmil* 'bearer' for the substrate, Greek ὑποκείμενον. The 'scientific' *maqūla*, 'predicate', derived from the root *q-w-l* 'to say' as Greek κατηγορία from κατηγορεῖν, required a different set of terms where the ὑποκείμενον was Arabic *mawdū'* 'posited [*scil.* as a substrate]'.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> For references, and a more detailed inventory including examples, see my article "Die Entwicklung der Fachsprache", in H. Gätje (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie* 3 (Suppl.), Reichert, Wiesbaden 1992, p. 3-23.

## 2. Keywords of systematic re-interpretation

Translation is interpretation. Beyond the rendering of words in a source text with more or less adequate words or syntagms in the target language, the translators, especially in the early phase of the reception of Greek philosophy used by scientists as an ideology legitimizing their world-view, employed certain keywords as signals or catchwords of the specific S-World of an author, discipline or school of thought,<sup>3</sup> pointing to the systematic coordinates<sup>4</sup> of a scientific or philosophical paradigm. For the historian, these are valuable ‘guide fossils’ of schools and doctrinal strands.

Consulting the *Glossarium Graeco-Arabicum*, the lexical database of our project *Greek into Arabic*, will yield copious references to the familiar use of *rūḥ* ‘spirit’ as an equivalent of Greek πνεῦμα in the usage of Stoicism and Galen’s physiological theory. Against this, a totally different concept of *rūḥ*, and especially of *rūḥānī*, ‘spiritual’, is found in the sources of Graeco-Arabic Neoplatonism, the pseudo-Aristotelian *Theology* corpus based on Plotinus and Proclus, and also in some Aristotelian writings translated in the same milieu – notably in the circle of the ‘Philosopher of the Arabs’, al-Kindī<sup>5</sup> – and through the translator, received a Neoplatonic interpretation. What is remarkable is the use of *rūḥānī*, not as rendering a specific Greek word, but as an *interpretamentum*: a keyword signalling the translators’ tendency towards Platonizing Aristotle.

### a) *rūḥ*, *pneuma*

Plato established “an emphatic and uncompromising dualism, separating the sense functions from the operations of soul or mind and treating the two as entirely heterogeneous and heteronomous”. Moreover, “Plato’s ethics, his epistemology, his doctrine of soul had developed and consolidated themselves in a context of problems which suggested no, or very little, consideration of physiology”. A Platonic physiology had to respect the dualism of body and soul, mind and senses; “to be sure, Plato’s soul is invisible and nonmaterial. It would be too much to expect that the physiology of his time or of any time should be able to bridge the gulf between the material and the nonmaterial”.<sup>6</sup> The same holds of the Platonists of Arabic-Islamic Hellenism, at least for their ethics – even when, as physicians, they supported Galen’s doctrine of the material *spiritus vitales*. As physicians they regarded the spirit, Greek πνεῦμα, in Arabic *rūḥ*, as matter, even in its highest function as vital spirit, mixed with blood in the heart, and by the heart, conveyed to the bodily organs. Whereas in Platonic and in Aristotelian philosophy, the material *pneuma* is distinguished strictly from the immaterial νοῦς, whereas the Stoics regarded the individual souls as well as the world soul, and even deity as a material *pneuma*,<sup>7</sup> in Neoplatonic philosophy – Plotinus, Porphyry, equally with the Christian

<sup>3</sup> For the concept of S-World, see R. Specht, *Innovation und Folgelast*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1972 (Problemata, 12), p. 21-6.

<sup>4</sup> “Erklärungskontext”, cf. Specht, *Innovation*, p. 27-34.

<sup>5</sup> See G. Endress, “The Circle of al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, in G. Endress - R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth Birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997 (CNWS Publications, 50), p. 43-76.

<sup>6</sup> F. Solmsen, “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”, *Museum Helveticum* 18 (1961), p. 150-67, 169-97, p. 159f., repr. in F. Solmsen, *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim 1968-1982 (Collectanea, 4), 1968/1: p. 536-82; German trans.: “Griechische Philosophie und die Entdeckung der Nerven”, in H. Flashar (ed.), *Antike Medizin*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 (Wege der Forschung, 221), p. 202-79, p. 218.

<sup>7</sup> L. Oeing-Hanhoff, “Geist. I”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3 (1974), p. 155.

Neoplatonist John Philoponus<sup>8</sup> – soul is an intermediate realm (τὸ μεταξύ, analogous to the *mathematica* in Pythagorean doctrine): albeit form of a body (Aristotle), and accordingly, entelechy of a body serving the soul as a tool, it is nevertheless, a substantial form, separable from the body. The *pneuma* is regarded as an intermediary link between the immaterial and the material. This is evident in the process of cognition: the soul does not get into immediate contact with material objects, but grasps the images of things in the pneumatical mantle of soul; predictions and enthusiasm happen through the agency of a divine *pneuma*, enlightening and purifying the soul, and through this, man is enabled to gain higher cognition.<sup>9</sup>

[1] Plot., *Enn.* IV 7[2], 8<sup>3</sup>.22-23

οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα

*Theol. Arist.* 3.52, p. 52.8 Badawi

فليست النفس إذا بروح غريزي ولا بجرم البتة .

The soul is therefore neither an innate breath nor a body at all.

(Trans. G. Lewis, *Plotini Opera*, eds. Henry - Schwyzer, II, p. 207)

Medical theory follows the Stoic physiology of the *pneuma*, but through the elaboration and revision of Galen the Platonist, and like him, upholds the Platonic ethics of knowledge: while the *pneuma*, the ‘spirit’, is matter, the incorporeal soul is able to leave the body once it is purified from all bodily remnants, and thus reaches the highest level of rational activity.

[2] Galen., *Quod animi virtutes corporis temperamenta sequantur*, p. 45.4-8 Müller

ἐν ταῦτῳ δὲ γένηται τῆς οὐσίας καὶ ἡ τῶν Στοικῶν περιέχεται δόξα. πνεῦμα μὲν γὰρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ζηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς.

*Maqāla fī anna Quwā l-nafs ṭabī a li-mizāg al-badan*, p. 19.6-9 Biesterfeldt

وهذا الجنس من أجناس الجوهر يخص النفس علي رأي الرواقيين أيضا، وذلك لأنهم يرون أن النفس روح كما يرون ذلك في الطبيعة أيضا، إلا أن روح الطبيعة عندهم أرطب وأبرد وروح النفس أبيض وأحرّ.

In the ninth century, the physician and translator Qusṭā ibn Lūqā from Baalbek (died in 912) gave an exposition of this model in his treatise *On the difference between spirit and soul*, much read in the Christian as well as Muslim Arabic milieu, and later on, in the Latin West (πνεῦμα, Arabic *rūh*, Latin *spiritus*, and ψυχὴ, Arabic *nafs*, Latin *anima*).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> H.J. Blumenthal, “Body and Soul in Philoponus”, *The Monist* 69 (1986), p. 370-82.

<sup>9</sup> G. Verbeke, “Geist. 2”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Schwabe, Basel 1974, p. 159; Blumenthal, “Body and Soul in Philoponus”.

<sup>10</sup> Arabic, *Kitāb al-Farq bayn al-rūh wa-l-nafs*, ed. G. Gabrieli, “La risalah di Qusṭā b.Lūqā ‘sulla differenza tra lo spirito e l’anima’”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Cl. di scienze morali, storiche e filologiche, s. 5, vol. 19, Roma 1910, p. 622-55; Latin: *De Differentia animae et spiritus liber quem filius Lucae nomine Costa-ben-Lucaae, cuidam amico suo scriptori eiusdem regis edidit, Johannes Hispalensis ex arabico in latinum Raimundo Toletano Archiepiscopo transtulit*, ed. C.S. Baruch, *Excerptae libro Alfredi Anglici “De Motu cordis” item Costa-ben-Lucaae “De Differentia animae et spiritus liber” translatus a Johanne Hispalensi*: als Beiträge zur Geschichte der Anthropologie und Psychologie des Mittelalters [...] hrsg. und mit einer einl. Abhandlung und Anmerkungen

b) *rūhānī* ἀσώματος, θεῖος

In the pseudo-Aristotelian Neoplatonic texts, translated in the Kindī circle, *rūhānī* serves as an equivalent of ἀσώματος, but denoting in particular the realm of the intelligible ‘spiritual’ beings that in the monotheistic interpretation of ancient texts take the place of the Greek Gods. The theological dimension of the word, adapting it to convey, instead of the apophatic predicates of a ‘negative’ theology, a positive, emphatic concept, was inherent in Greek πνευματικός, Syriac *rūhāyā*, *rūhānāyā* and was highlighted by the Christian Arabic, and then, by the Koranic usage of Arabic *rūh*. On the other hand, the connotations of *rūh*, *rūhānī*, *al-rūhāniyyūn* in the early Arabic tradition of gnostic, magical and alchemistic speculation – under the influence of the gnostic dualism of πνεῦμα vs. σῶμα as well as of the Neoplatonic model of emanation – may have influenced the usage of the word in the translations of philosophical texts at an early period.

Cf. P. Kraus, Index, s.v., in Id., “Jābir ihn Hayyān”, II (1942); Ġābir’s definition of *rūh* in *K. al-Hudūd, Rasā’il*, p. 109.9 Kraus; for early Ismā’īlī Neoplatonism and the ps.-Empedocles: D. De Smet, *La quiétude de l’intellect*, Peeters, Leuven 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta), Index, s.v. “*rūh*”; Id., *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, KAWLSK, Brussels 1998 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, 165), s.v. “*rūhānī*”; H. Ritter in *Picatrix: Das Ziel des Weisen*, eds. H. Ritter - M. Plessner, Warburg Institute, London 1962 (Studies of the Warburg Institute, 27), p. xxiv ff. for the *rūhāniyyūn* in the *Kitāb Iḥwān al-Šafā’* and in ps.-Mağrīṭī (cf. also *Picatrix* 288f. ed. Ritter = 299f. trans. Ritter - Plessner); al-Šahrastānī’s chapter on the *aṣḥāb al-rūhāniyyāt*, esp. the *Šābi’a*, *al-Mīlāl wa-l-niḥāl*, ed. Badrān (cf. E.E. Calverley s.v. “*nafs*” in A.J. Wensinck - J.H. Kramers (eds.), *Handwörterbuch des Islam*, Brill, Leiden 1941, p. 571).

1. In the Arabic Plotiniana and Procliana, *rūhānī* translates ἀσώματος and νοερός, but in various interpretamenta and corollaria, serves as an epithet of the Divine.

[3] Plot., *Enn.* V 1 [10], 5.9-11

ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ· οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη· τὰ γὰρ παχέα ταῦτα ὕστερα, ἃ ὄντα ἢ αἰσθησις οἴεται.

*Theol. Arist.* 8.132, p. 113.1-4 Badawī

فإن كان هذا هكذا كانت النفس عددًا أيضاً لأن الأشياء الأولى العالية ليست بجث ولا عظم لها بل هي روحانية ولا ليست من حيز الجث والأقدار وإن كانت الجث والأشياء ذوات الأقدار الغليظة أخرى إلى أن يظن الحس أنها الأثبات وليست بأثبات.

If this is so, soul is number too, because the high first things are not masses and have no magnitude, but are spiritual and are not of the realm of masses and sizes, although masses and the gross things which have size are posterior, except that sense perception thinks they are essences, whereas they are not essences (trans. Lewis, in *Plotini Opera*, eds. Henry - Schwyzer, II, p. 273).

[4] Plot., *Enn.* V 8 [31], 3.27

τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες – σχολή γὰρ αὐτοῖς – θεῶνται ἀεὶ, οἷον δὲ πόρρωθεν, τὰ ἐν ἐκείνῳ αὖ τῷ οὐρανῷ (...) οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις ἢ οἴκησις ἐπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ (...).

versehen, Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis, vol. 2, Innsbruck 1878, p. 121-39; both reprinted in: *Qustā ibn Lūqā, Texts and Studies*, ed. F. Sezgin et al., Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences, Frankfurt a. M. 1996 (Islamic Medicine, 34).

*Theol. Arist.*, 4.54, p. 63.3-4 Badawī

والروحانيون أصناف، وذلك أنّ منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية، والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه .

The spiritual ones are of various classes, for some of them dwell in the heaven that is above this starry heaven and the spiritual ones dwelling in that heaven are each one of them in the totality of the sphere of that heaven (trans. Lewis, *Plotini Opera* eds. Henry - Schwyzer, II, p. 383).

2. The full dimension of *rūḥānī* as a label of the divine, transcendent, immaterial and intelligible appears in corollaria and interpretamenta having no immediate correspondence in the Greek texts.

[5] Procl., *Elem. theol.*, prop. 15, p. 16.30 Dodds

πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

*Proclus Arabus*, p. 13.1-2 Endress (Arabic text)

إنّ كلّ ما رجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي، ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته .

The Arabic version inscribes the propositions 15, 16, and 17 as follows:

فصل في إثبات الصور الروحانية .

In the end of all three propositions, the Arabic adds the following sentence (*Proclus Arabus*, p. 14, 16, 18 Endress):

فقد استبان واضح أنّ هاهنا أشياء روحانية هي صور فقط لا هيولى لها البتة .

[6] Procl., *Elem. theol.*, prop. 54, p. 52.8-14 Dodds

πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ (...) δύο ἄρα μόνα τὰ μέτρα, τὸ μὲν τῶν αἰωνίων, τὸ δὲ τῶν ἐν χρόνῳ ὄντων.

*Proclus Arabus*, p. 22.1; 6-7 Endress (Arabic text)

إنّ الدهر هو عدد الأشياء الدائمة، والزمان هو عدد الأشياء الزمانية (...) فقد استبان الآن وصحّ أنّ العدد اثنان فقط، أحدهما يعدّ الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر، والآخر يعدّ الأشياء الجرمية الواقعة تحت الزمان وهو الزمان .

[7] Procl., *Elem. theol.*, prop. 21, p. 24.1-2 Dodds

πᾶσα τὰς ἀπὸ μονάδος προεἰσιν εἰς πληθους τῆ μονάδι σύστοιχον κτλ.

*Proclus Arabus*, p. 21.30-38 Endress (add. *in fine*):

If this is like we said, it is proven that there are things that are not material, but are form only, and there is another thing having neither matter nor form, that is being (*huwiyya*, ὄν) only: this is the True One, above which there is none other, the cause of causes. And it has become evident by what we said that the things are divided into three classes: either a thing is matter with form, and its essence (*anniyya*, εἶναι) is formal and material; or a thing is but form, and its essence is formal and not material; or it is being (*anniyya*, εἶναι) only and its essence is neither material nor formal: this is the First Cause, above which there is no other cause, as we have said and explained before.



The Arabic headings of props 15-17 (and implicitly, of prop. 21) and the corollaries appended to all of these define the principles treated by the author in these propositions as *ṣuwar rūhāniyya*, 'spiritual', pure forms; the proof of existence (*it̄bāt*) of these is stated as the common scope of this section in the Arabic headings. Under these comes the πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν, incorporeal according to prop. 15, and whose essence according to prop. 16 is separable from all corporeality, and also the αὐτοκίνητον (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν πρῶτως), identified with the ἐπιστρεπτικόν in prop. 17. The added final clauses, however, presuppose the existence of such essences – given by Proclus as hypothetical in the first instance – and from this, deduce the existence of "spiritual forms" characterized by such predicates; prop. 16 has further modifications against the Greek to this effect.

The expression *ṣuwar rūhāniyya*, with the added specification *allatī lā hayūlā lahā*, interprets the ἀσώματα of the Greek (prop. 15, p. 16.30 Dodds) as ἄϋλα εἶδη. This follows the author's intention to state that not all immaterial substances are πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικά but only the ἀϋθυπόστατα (props 42, 43), as opposed to ζῶα and ἔνυλα εἶδη (cf. Dodds, *Comm.*, p. 244 on Procl., *Elem. Theol.*, prop. 82, p. 76.22). Among these there is the soul, viz. the καθ'ἑαυτὸ αὐτοκίνητον of prop. 17 (cf. *Elem. Theol.*, prop. 20, p. 22.8 Dodds: ὡς ψυχῆς τὴν αὐτοκίνητον οὐσίαν λαχούσης, cf. Dodds, *Comm.*, p. 202), imperishable qua immaterial ἐπιστρεπτικόν πρὸς ἑαυτὸ (props 186-187); among these there are, above all, the νοερά εἶδη, the Platonic ideas (*Elem. Theol.*, prop. 176, p. 154.3-8 Dodds: τὰ νοερά εἶδη ... ἀϋλως ἔστι πάντα καὶ ἀσωμάτως).

Notwithstanding its being used in this context, it is doubtful whether the translator / commentator is using the concept of "spiritual forms," as employed here and in the Arabic corollary to prop. 21, in direct reference to Proclus's νοερά εἶδη.

Prop. 21 of the *Proclus Arabus* shows that in the *ṣuwar rūhāniyya*, the totality of immaterial forms between the First Cause and the ἄϋλα εἶδη is included. Correspondingly, in prop. 54, the eternal things (*al-ašyā al-dā'ima al-rūhāniyya*, for 52.14 Dodds τὰ αἰώνια) are called the spiritual ones (*al-rūhāniyya*), as opposed to the temporal-material things.<sup>11</sup> However, the word *rūhānī* designates not just the immaterial and intelligible substances, but in particular the divine, and transcendent realm (*rūhānī* ~ θεῖος, cf. *supra*, text [4]). Aristotle already called the αἰών the realm of Deity (*De Caelo* 279 a 22-23, v. *infra*, texts [8] [11] [12] [13]), and Plotinus calls it σεμνότατόν τι (*Enn.* III 7 [45], 2.5, cf. on this Beierwaltes [as in n. 11], p. 151).

We have not to do here with the differentiated hierarchy of forms of later Neoplatonism (cf. *Elem. theol.*, props 176-178, with Dodds, *Comm.*, p. 292 f.), but with the fundamental dichotomy between Platonic ἰδέαι and the Aristotelian εἶδη. This goes back to the authors of 'Middle' Platonism, who sought to mediate between the Platonic theory of ideas and its Aristotelian interpretation, such as Alcinoos who distinguished, in the separate ideas on the one hand and the ἔνυλα εἶδη on the other, two classes of νοητά: τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης (*Didasc.* 4, 155.39-41 Whittaker; cf. 10, 166.3-4 Whittaker).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> The link between the αἰών and the νοητά is fully elaborated in prop. 169, p. 146.24-25 Dodds: πᾶς νοῦς ἐν αἰῶνι τὴν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν. Cf. the sources adduced by Dodds, *Comm.*, p. 228, and W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1967 (Quellen der Philosophie, 3), p. 149 f. (ad *Enn.* III 7[45], 2.2). Here and elsewhere, Proclus makes a sharp division between the temporal-corporeal and the eternal-intelligible beings, as in *In Tim.* I 402.15-17 Diehl: ἡ μὲν νοερά οὐσία ἀμέριστός ἐστι καὶ ἐνοειδῆς καὶ αἰώνιος, ἡ δὲ τῶν σωματῶν μεριστὴ καὶ πεπληθυσμένη καὶ μετὰ τῆς χρονικῆς συνυφεστῶτα παρατάσσεως.

<sup>12</sup> For a sketch of his doctrine with further references see Ph. Merlan in A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1967, p. 64 ff.

Galen introduces this division into his interpretation of Plato's *Timaeus*.<sup>13</sup> Further, after Alcinoos had allotted to the two classes of *intelligibilia* two kinds of cognition (155.41-2 Whittaker: καὶ νόησις ἔσται διττή, ἡ μὲν τῶν πρώτων, ἡ δὲ τῶν δευτέρων), Alexander of Aphrodisias in his turn took the difference between the *ἄϋλα εἶδη* – here: the transcendent universals – and the *ἐνυλα εἶδη* – the immanent forms of the sensible world – as a basis for his re-interpretation of the Aristotelian noetic theory. The *ἄϋλα εἶδη* – χωρὶς ὕλης τε καὶ ὑποκειμένου τινός (Alex. Aphr., *De An.*, p. 87.26 Bruns) – are the proper objects of the νοῦς ποιητικός, hence are νοητὰ κατ'ἐνέργειαν, whereas the *ἐνυλα εἶδη* are δυνάμει νοητὰ only. In the noetic psychology of one of the eminent representatives of the school of Platonizing Aristotelianism in VI<sup>th</sup> century Alexandria, the Christian John Philoponus, we find the same pattern. Cf. Philop., *In De An.*, p. 50.9-11 Hayduck: καὶ ἡ ψυχὴ ἄρα χωρισθεῖσα τοῦ σώματος, εἰ καὶ μὴ τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἀντιλήψεται, ἀλλ'οὖν τῶν νοητῶν καὶ ἄϋλων.

Hence we should look for the paradigm of the 'spiritual', immaterial forms of the Arabic Neoplatonica, rather than in Proclus's νοερὰ εἶδη (prop. 176, p. 154.3 Dodds), in the *ἄϋλα εἶδη* of the older dichotomy *ἄϋλα* – *ἐνυλα εἶδη*, first attested in Alcinoos. Not only this, but also the triad God (First Cause) – Ideas (*ἄϋλα εἶδη*) – matter (the substrate of the *ἐνυλα εἶδη*) can be traced to II<sup>nd</sup> century Platonism. It appears, again in Alcinoos, as the hierarchy of the ἀρχαί (*Didasc.* 9, 163.11-14 Whittaker), and already in the doxography of Aetius: Πλάτων (...) τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν (*Doxogr. gr.*, p. 287.17-288.1 Diels) and the subsequent tradition of 'Middle' Platonism.<sup>14</sup> Added to the Aristotelian classes of *causa materialis* and *causa efficiens* (*Metaph.* Δ 2, cf. *De An.* III 5) is the paradigmatic cause, being the correlate of the transcendent forms. Above matter and the forms stands the highest principle, the divine First Cause, designated as ποιητής and *causa efficiens* in our Arabic Neoplatonica as well. Through the modifications and additions of the *Proclus Arabus*, against the original texts of Plotinus and Proclus, we can observe a tendency to re-interpret and simplify the Platonic theology: God, the Cause of Causes ('*illat al-'ilal*'), is neither matter nor form, but is pure being. This interpretation allows neither for a hypostasis of Being separate from the One, nor for a plurality of θεῖαι ἐνάδες above Being.<sup>15</sup>

The same language, and many of the same doctrinal tendencies, pervade another reworking of the *Proclus Arabus*, by a member of the Kindī circle, the *Kitāb Maḥd al-ḥayr*, in Latin, *Liber de Causis*.<sup>16</sup> Another text stemming from the same milieu is the doxography of ps.-Ammonius *fi Ārā al-falāsifa*, showing the same usage of *rūḥānī*, for the highest intelligible substances.<sup>17</sup> The usage of this and other related texts shows the 'theological dimension' of the term *rūḥānī* in the context of a Neoplatonism adapted and simplified to be compatible with a monotheistic, creationist theology.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> See R. Walzer in *Galenii Compendium Timaei Platonis*, praef., p. 9; A.J. Festugière, "Le *Compendium Timaei* de Galien", *Revue des études grecques* 45 (1952), p. 97-118, in part. p. 110; and cf., e.g., *Compendium* 8, p. 13.4 [Arabic text] with *Tim.* 50 C 6 ff.

<sup>14</sup> Cf. also Galen, *Compendium Timaei*, Arabic text, p. 5; and see (with further parallels and variants of the model of three principles) Walzer, *ibid.* 8, p. 39 n. 21; Festugière, "Le *Compendium Timaei*", p. 105 ff.

<sup>15</sup> See further Endress, *Proclus Arabus*, p. 227; 229-30.

<sup>16</sup> Examples in Endress, *Proclus Arabus*, p. 131.

<sup>17</sup> U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Steiner, Wiesbaden - Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 49/1), p. 147.

<sup>18</sup> See Endress, *Proclus Arabus*, p. 204-26, for an analysis of this aspect.

c) *Neoplatonizing Aristotle*

While the usage of *rūḥānī* in the pseudo-Aristotelian texts quoted above is in tune with the gnostic Neoplatonism of the Arabic pseudo-Aristotle, the use of this and related concepts in the Arabic versions of authentic Aristotelian texts from the circle of al-Kindī shows a characteristic tendency of platonizing Aristotle.

1. The translation of Aristotle's *De Anima* published by Badawī – early, but neither from the Kindī circle nor (as presumed by Badawī) done by Ishāq ibn Ḥunayn – translates τὸ θεῖον with the Arabic *al-rūḥānī*, but for the rest, has none of the typical vocabulary of Arabic Neoplatonism.

[8] Arist., *De Anima*

τὸ θεῖον καὶ τὸ θεῖον (415 a 29)

*al-abadī al-rūḥānī* (p. 37.14 Badawī)

2. Much more in tune with the early ps.-Aristotelian Neoplatonic sources, and representing – at least partly – a text translated in this milieu, is an Arabic translation-paraphrase of Aristotle's *Parva Naturalia*, called *Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs* after its first part, the *De Sensu et sensato*.<sup>19</sup> Among the terminological preferences and doctrinal tendencies it shares with the Arabic Procliana and Plotiniana, there is “first and foremost its concept of spirituality (*rūḥāniyya*), and a dualistic tendency that is accompanied by a certain disdain for the corporeal as opposed to the ‘spiritual’ world, with the human soul precariously posed in-between the two”.<sup>20</sup>

[9] *Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, MS Rampur 1752, fols 7r 20 - 7v 5:

وذلك توهموا الصور المحمولة بالمتوسّطات جسمانيّة. فإنّا نقول ألا ترى أنّ الصور الجسمانيّة تأخذ من المكان قدراً ما والصور الروحانيّة لا تمسك مكاناً والدليل علي ذلك ما نقول ألا ترى أنّ العالم كله في وهمك فإن أنكرت أن يكون هذا هكذا قلنا ألا ترى أنّ في وهمك مائة صورة قد نظر إليها بصرك فإذا في أخذ البصر في في الوهم بقدر نظرك إليها في حدّ الجرميّة فإن كانت في الوهم على قدر نظرك إليها في حدّ الجرميّة فمحال لأنّه ليس في الوهم من المكان ما تتصور صورة واحدة مكانيّة فقط فكيف مائة صورة

For they fancy the forms that are carried by the intermediaries to be corporeal. So we shall say: do you not see that corporeal forms take up some measure of space, whereas spiritual forms do not lay hold of any space? Proof of that is what we shall say now: do you not see that the whole world is formed in your imagination? If you deny that this is so, we shall say: do you not see that there are hundred[s of] forms in your imagination which your gaze has met and witnessed? Once you do not have them within your sight [any more], they will be in [your] imagination in the [same] measure in which your gaze [has taken] them [in] in the realm of corporeality. But if they are [supposed to be] in [your] imagination in the measure in which your gaze [has taken] them [in] in the realm of corporeality, that will be absurd. For there is no space in the imagination where even a single spatial form could be formed – so how [*a fortiori*] could hundred[s of] forms [be formed there]?<sup>21</sup>

<sup>19</sup> R. Hansberger, “The Transmission of Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic”, unpublished doctoral thesis (Oxford, 2006/7); Ead., “*Kitāb al-Ḥiss wa-l-Maḥsūs*: Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic guise”, in P.-M. Morel - Ch. Grellard (eds.), *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010 (Philosophie, 28), p. 143-62; Ead., “Plotinus Arabus Rides Again”, *Arabic Sciences and Philosophy* 21 (2011), p. 57-84.

<sup>20</sup> Hansberger, “Plotinus Arabus”, p. 58.

<sup>21</sup> Text and translation from Hansberger, “Plotinus Arabus”, p. 65.

In connection with *De Memoria*, 450 b 11 - 451 a 8, on the question of how we can remember objects absent from sense perception, but present to the mind only as an image or phantasma, the adaptor of *fi l-Dikr* develops his system of the three faculties of the soul: the 'spiritual' faculties of imagination, thought, and memory. This is a central topos, and a momentous systematization of Aristotle's basic concepts. These 'inner senses' are (1) the 'formative' faculty, or imagination (φαντασία), called simply *al-muṣawwir*, 'the formator' – as a term, without parallel in other Arabic texts of psychology (going back to a misunderstanding, or even a misreading, of *taṣawwur?*), (2) cogitation, and (3) memory. Cogitation, *fikr*, is assigned the task to discern between the *ṣūra*, "formed" by the formative faculty (φαντασία), and its *ma'nā*, the object of the faculty of memory; these latter are put into the relation of 'shell' and its 'core'. The faculty of representation (*al-muṣawwir*) conveys a *ṣūra rūḥāniyya*, the spiritual form of a thing, and presents a *ma'nā* of this to memory (f. 20r 8).<sup>22</sup>

3. An important and impressive case of interpretation by verbal translation is, on the other hand, the first Arabic version of Aristotle's *De Caelo* done by Yaḥyā (Yūḥannā) ibn al-Biṭrīq.<sup>23</sup>

[10] Arist., *De Caelo* 288 b 6

ἀσώματος = *rūḥānī*

[11] *De Caelo* I 9, 279 a 31; II 3, 286 a 11; 292 b 32

(τὸ) θεῖον (σῶμα) = (*ḡirm*) *rūḥānī*

[12] *De Caelo* I 3, 270 b 7; I 9, 278 b 15

τὸ θεῖον = *al-rūḥāniyyūn*, *al-rūḥāniyya*

Aristotle accompanies his exposition of the existence, essential attributes, quantity and quality of the circular body with statements of a theological nature: the eternity of the stars is linked with divinity, although the concept of a personal god is absent. But what, if anything, is beyond the sphere? Subsequent to his proof of the uniqueness of the world (*De Caelo* I 8-9), he provides a hint: there cannot be more than one world, and outside the heaven, there can be no place or void or time.

Hence whatever is there (τᾶκεῖ) is of such a nature as not to occupy any place, nor does time age it; nor is there any change in any of the things which lie beyond the outermost motion; they continue through their entire duration unalterable and unmodified, living the best and most self-sufficient of lives (*De Caelo* I 9, 279 a 18-22, trans. J.L. Stocks).

The passage does not contain any explicit evidence of an Unmoved Mover. Still, some early commentators understood it so, and the question has continued to be discussed in modern scholarship. It is true that Aristotle ascribes life to the 'things out there', as elsewhere to the pure actuality of the First Mover. But the cosmology of the *De Caelo* in general does not presuppose the theory of the Prime Mover, and would contradict it in some respects. It seems more probable that the plural τᾶκεῖ denotes separately existing, supra-mundane principles which, like Plato's realm of

<sup>22</sup> See R. Hansberger, "The Transmission", p. 42, 78 ff., 122, and Arabic text, f. 20r 8.

<sup>23</sup> See G. Endress, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaug.-Diss. - Frankfurt a. M. 1966.

subsistent ideas, are outside the heavens, while the heavens constitute space, movement and time, and – again as in Plato’s cosmology – are ensouled.<sup>24</sup>

The passage following immediately is a reference to the ἐγκύκλια φιλοσοφήματα of popular philosophy, but was understood by the Greek commentators, and also by the Arabic translator, to refer to Aristotle’s exoteric writings. Here the Arabic version of Aristotle’s text contains an important and characteristic interpretation; it changes ‘divine’ into ‘spiritual’ (*rūhānī*) and makes it the First Cause.

*De Caelo* I 9, 279 a 30-35

καὶ γὰρ, καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκάϊον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· ὃ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. οὔτε γὰρ ἄλλον κρεῖττόν ἐστιν ὃ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ’ ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ’ ἐνδεδὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν.

In its discussions concerning the divine, popular philosophy often propounds the view that whatever is divine, whatever is primary and supreme, is necessarily unchangeable. This fact confirms what we have said. For there is nothing else stronger than it to move it – since that would mean more divine – and it has no defect and lacks none of its proper excellence (trans. J.L. Stocks).

Arabic version of Ibn al-Biṭrīq, ed. Badawī, p. 194.17-195.7 (reviewed from the critical edition prepared by the present author):

وقد ذكرنا في كتبنا في الفلسفة الخارجة أعني التي وضعنا للعمامة، فقلنا إنه قد ينبغي للشيء الروحاني ألا يتغير ولا يفسد اضطراراً، لأنه علة كل علة من عللها، وليست من ورائها علة أخرى، وهو على هذه الصفة التي وصفت لا يتغير ولا يستحيل، تام كامل دائم إلى الأبد، وذلك أنه ليس فوقه علة أخرى معلولة حتى تحركه. فإن ألفت علة أخرى كانت هي أيضاً ثابتة قائمة دائمة ليس من خلفها أفضل منها.

We have explained in our books on the exoteric philosophy that this spiritual thing must be unchanging and indestructible by necessity, because it is the cause of all its [*scil.* the heaven’s] causes, there being no other cause beyond it. It is, as has been stated, unchanging and unalterable, perfect, complete and perpetual in eternity, because above it there is no other intelligible cause which should move it, and if there was another cause, this in its turn would be enduring and eternal, and nothing more excellent would be beyond it.

In the final analysis, we may say that through this and other ‘signal words’ the translator explicates the Platonism inherent in the earlier parts of the *De Caelo*.<sup>25</sup>

[14] Arist., *De Caelo*, II 3, 286 a 8-11:

Everything which has a function exists for its function. The activity of God [Arabic version: *al-šay’ al-ilāhī* ‘the divine entity’] is immortality, i. e. eternal life. Therefore the movement of that which is divine must

<sup>24</sup> P. Moraux (ed.), *Aristote, Du ciel*, p. XLIV, with references (note 5); but according to Alexander (as quoted by Simpl., *In De Cael.*, p. 287.21 ff. Heiberg), the whole passage would refer to the sphere of the fixed stars exclusively.

<sup>25</sup> See G. Endress, “Averroes’ *De Caelo*: Ibn Rushd’s Cosmology in his Commentaries on Aristotle’s *On the Heavens*”, *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), p. 1-41.

be eternal. But such is the heaven, viz. a divine body, and for that reason to it is given the circular body [Arabic, *ǧirm rūḥānī mustadīr*] whose nature it is to move always in a circle.

In the Arabic version, ed. Badawī, p. 235.2-7:

فنقول إنّ علّة كثرة الحركات المستديرة هي هذه أنّ كلّ شيء له فعلٌ فإن كان من أجل فعله ذلك. وإن فعل الشيء الإلهي هو الدوام والبقاء، وهذا هو الحياة الدائمة. فإن كان هذا على هذا كانت للشيء الإلهي حركة دائمة لا محالة. والسماء على هذه الصفة لأنها جرمٌ روحانيٌّ مستديرٌ متحركٌ بحركةٍ مستديرةٍ طبيعيةٍ دائمةٍ.

d) *šarīf* and *karīm*, ‘noble, divine’

The same tendency is evident in the usage of *šarīf* and *karīm*, ‘noble’ as epithets of the divine, especially the divine heavenly body. These are found in the *Proclus Arabus* and in further texts of the Kindī circle, in the *Theologia Aristotelis* as well as in some of the metaphysical treatises by Alexander of Aphrodisias.

*Šarīf*, ‘noble, sublime’, is, even more frequently than *rūḥānī*, a substitute for θεῖος as an attribute of the transcendent realm of the celestial spheres and the intelligible hypostases. In the Plotinian texts, it occasionally stands for Greek σεμνός, a word similar in context and meaning,<sup>26</sup> and in this way, co-determining the usage of *šarīf*.

*Karīm* – in the same meaning – is used beside *šarīf*, both in the *De Caelo* and the *Plotiniana*. This is as an attribute of God also in the Koran. Both words occur singly and in hendiadys. As a verbal translation, *šarīf* and *karīm* are used as equivalents of Greek κρείττων:

[15] Procl., *Elem. theol.*, prop. 16, p. 18.10-12 Dodds

ἀδύνατον γὰρ, ἀχωρίστου τῆς οὐσίας σωμάτων οὐσης, τὴν ἀπὸ τῆς οὐσίας ἐνέργειαν εἶναι χωριστήν· ἔσται γὰρ οὕτως ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας κρείττων.

*Proclus Arabus*, prop. 16, p. 15.4-5 Endress (Arabic text)

وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر

[16] Procl., *Elem. theol.*, prop. 76, p. 72.15-17 Dodds

εἰ γὰρ ἐκ κινήσεως παραγόμενον ἀμετάβλητον αὐτὸ μένει, κρείττων ἔσται τῆς ὑποστησάσης αἰτίας

*Proclus Arabus*, prop. 76, p. 27.13 Endress (Arabic text)

أفضل وأشرف من علته

[17] Plot., *Enn.* IV 8 [6], 1.3-5

τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζώην τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος

*Theol. Arist.* 1.22, p. 22.5 Badawī

فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة

<sup>26</sup> Cf. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, p. 151.

[18] Plot., *Enn.* IV 8[6], 1.42-43  
τὸν κόσμον (...) θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα

*Theol. Arist.* 1.41, p. 24.16 Badawī

قال إنه [أي: هذا العالم] جوهر شريف

In the Arabic version of Aristotle's *De Caelo*, θεῖος = *šarīf, karīm* is equivalent to *rūḥānī*:

[19] Arist., *De Caelo* II 1, 284 a 4  
ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν  
Arabic version, p. 224.7 Badawī (with corrections)

قالوا ان هاهنا شيئاً من الأشياء المتحركة شريفاً دائماً غير واقع تحت الفساد والفناء

[20] Arist., *De Caelo* I 2, 269 a 31  
τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων  
Arabic, versio B (Ibn al-Biṭrīq), and versio C (revised version of book I), p. 134.5 Badawī [C only]  
أَنَّ ههنا جرمًا آخر وجوهراً آخر غير الأجرام التي تلينا، وهو جوهر وجرم كريم فائق [جرم كريم  
شريف إلهي جدا C] وهو أول هذه الأجرام كلها

Frequently, in the Arabic *De Caelo* and related texts, the eternal, circular body is called *al-ḡirm al-karīm* “the noble body”, where the epithet has no single equivalent in the Greek:

[21] *De Caelo* I 2, 269 b 20 σώμα ἄπαν: *al-ḡirm al-awwal al-karīm*; I 3, 270 a 13 περὶ αὐτοῦ: *hādā l-ḡirm al-karīm, ibid., l. 24, τούτω hādā l-ḡirm al-awwal al-karīm, etc.*

Further references in Endress, *Ar. Üb. De Caelo* (as in note 23), p. 58-59.

[22] Alex. Aphr., *Quaestiones* II 3, p. 47.30-31 Bruns  
τίς ἢ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος ἐγγινομένη δύναμις τῷ γετινῶντι αὐτῷ θνητῷ τε καὶ  
ἐν γενέσει σώματι;

*Faṣl fi l-quwwa al-ātiya min ḥarakat al-ḡirm al-šarīf ilā l-aḡrām al-wāqī'a taḥt al-kawn wa-l-fasād*  
Ms. Carullah1279, f. 64r 13

[23] Cf. τὰ θεῖα σώματα, *ibid.*, II 3, p. 49.31, 33 Bruns = *al-aḡrām al-samāwiyya (...)* *al-aḡrām al-šarīfa*  
Ms. Carullah1279, f. 64r 35; 64v 1, 2

Further examples in *Proclus Arabus*, p. 129.

### 3. Key Words as doctrinal lead fossiles

The further reception of the Neoplatonic pseudo-Aristotle can be traced through the use of terms indicative of the doctrinal adaptation of the sources in early Arabic Neoplatonism. The sections from *Proclus Arabus* based on props 15-17 of the *Elements of Theology*, deducing from the reversion

(ἐπιστροφή, *ruḡū*) of the spiritual forms (ἄσώματα, *al-ṣuwar al-rūḥāniyya allatī lā hayūlā labā*) the existence of immaterial and eternal, substantial forms, was widely read in the Islamic East as well as in the West as an excerpt made by Alexander of Aphrodisias from the *Theology of Aristotle*.

The Andalusian Ibn Bāḡḡa (died 1139), developed in his *Tadbīr al-mutawahhid* (p. 49.17-20 Faḥrī etc. *passim*) a hierarchy of “spiritual forms” (*ṣuwar rūḥāniyya*), the highest of which is the Agent Intellect, *al-ʿaql al-fāʿāl* (Alexander’s νοῦς ποιητικὸς). This is not only in explicit dependence on the Proclean text under the name of Alexander, but also, in the light of this source, Ibn Bāḡḡa’s theory can be understood more clearly: the Proclean theorem permitted to argue for the separability of substance from the separability of activity (viz., the reversion of the spiritual form – the substantial form of soul – upon itself).<sup>27</sup>

Four centuries later, in the philosophical theology of the school of Isfahan, we find eager readers of the *Theology of Aristotle* and other Neoplatonic sources supporting the fusion of Avicenna metaphysics, the Aṣʿarite scholasticism founded by Faḥr-al-Dīn al-Rāzī and the mystical philosophy of Suhrawardī. Here again, there are several clear references to the concept of *rūḥānī* as found in the *Proclus Arabus*. The leading authority of the school, Mullā Ṣadrā Šīrāzī (died 1640), in his magnum opus *al-Ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-arbaʿa*, says:<sup>28</sup>

وأيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آتته إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته وكل راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحاني البتة، فثبت بهذه الوجوه وأمثالها أن النفس الناطقة في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعاً.

There is proof that the percipient of the particular forms arising through the senses is none other but the soul, not the sense perception and not (helped by) sensual tools, since the percipient of a thing must necessarily perceive himself in the very process of that perception, as has been shown – and this is not for the body to achieve, having no power to perceive itself, but all that is reverting upon itself must be spiritual (*rūḥānī*). From this and similar considerations, it results that the rational soul in man is perceiving the particulars and the universals together.<sup>29</sup>

\*

But this is only a glimpse of what we can learn from the use of words, marking the way of intellectual traditions through the centuries, and a promising vista towards the rich harvest of our project.

<sup>27</sup> See C. D’Ancona, *Man’s Conjunction with Intellect: a Neoplatonic Source of Western Muslim Philosophy*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2008, p. 82. Pace D’Ancona, I am reluctant to believe that the same source influenced Averroes as well, directly or indirectly.

<sup>28</sup> Muḥammad Ṣadr-al-Dīn (Mullā Ṣadrā), *al-Ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-arbaʿa*, ed. Muḥammad Hāminaʿi, Gulāmriḍā A wānī, Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-i Ṣadrā, Tih-rān 2001-2004, quotation from vol. 8, p. 66.

<sup>29</sup> A rich collection of materials is found in R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aḥlātūniyya und muthul aḥlātūniyya*, De Gruyter, Berlin 2011 (Scientia graeco-arabica, 6).





# *Le traité de Plotin Sur les trois substances qui sont des principes dans le corpus néoplatonicien arabe* \*

Cristina D'Ancona

## *Abstract*

The paper examines the Arabic version of Plotinus' treatise *On the Three Principal Hypostases* (V 1[10]). First, a survey of the works that contain this version is presented: the pseudo-*Theology of Aristotle* and the "Sayings of the Greek Sage". Then, a passage is examined, which features in both works. It deals with the generation of Intellect from the One, describing the Intellect as the "first image" of the One. This topic features also in passages of the *Theol.* and the "Sayings" that antecede the translation itself. This implies that the author of these passages was already acquainted with a Plotinian text that, in the flow of both works as they have come down to us, comes later. The author lays emphasis on the idea of Intellect as the "first image" of the One, transforming it into the topic of the immediate creation of Intellect, and of the creation of everything else through Intellect. This doctrine, that will be inspiring for Avicenna, lies at the core of the *Liber de Causis*.

Ceux parmi les lecteurs de cette étude qui ont eu comme moi la chance d'analyser des textes avec Alain Segonds connaissent l'ardeur et la patience sans limites qui caractérisaient son approche. Ardeur et patience étaient les deux traits d'une attitude envers les textes des philosophes anciens qui rappelait le θαυμάζειν aristotélicien. Face à un passage difficile, Alain Segonds pensait que le sens authentique qui avait jailli dans l'esprit du philosophe n'était pas entièrement à notre portée, et, en même temps, que l'acharnement mis à essayer de traverser la distance entre nous et ce passage n'était jamais excessif. C'était cela traduire et établir un texte avec Alain Segonds. L'étude ici dédiée à sa mémoire voudrait témoigner de ma gratitude pour ce qu'il nous a enseigné, et de mon chagrin pour ce que nous avons perdu.

Tout lecteur du *Liber de Causis*, l'ouvrage qui a transmis au monde latin l'Aristote néoplatonisé des Arabes,<sup>1</sup> connaît l'axiome *Causa prima creavit esse anime mediante intelligentia*,<sup>2</sup> qui abrège l'essentiel des thèses métaphysiques de cet ouvrage, faussement attribué à Aristote jusqu'à la découverte par Thomas d'Aquin de son origine: les *Éléments de Théologie* de Proclus.<sup>3</sup> L'axiome mentionne les trois

---

\* Je dois à l'amitié de Henri Hugonnard-Roche et de Concetta Luna une relecture de cet article qui m'a évité de nombreuses fautes. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

<sup>1</sup> Cf. C. D'Ancona - R.C. Taylor, "Le *Liber de Causis*", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en: *DPhA*), Supplément, CNRS Éditions, Paris 2003, p. 599-647.

<sup>2</sup> *Liber de Causis*, dans O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1882 (réimpr. Frankfurt a. M. 1961), prop. 3, p. 64.2 = 'A. Badawī, *al-Aflātūniyya al-muḥdaṭa 'inda l-'arab*, Maktabat al-Nahḍa al-mišriyya, Le Caire 1955 (réimpr. Wikālat al-Maṭbū'at, Kuwayt 1977), p. 5.14; trad. latine: A. Patin, "Le *Liber de Causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90-203, en part. p. 140.14-15.

<sup>3</sup> Comme on sait, Thomas a démontré à l'aide d'une comparaison très détaillée que le *Liber de Causis* est un abrégé arabe des *Éléments de Théologie* de Proclus: voir Sancti Thomae de Aquino *Super Librum de Causis expositio*, p. 3.1-10 Saffrey: "Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI

principes Un, Intellect et Âme de la tradition néoplatonicienne et, tout en affirmant clairement la doctrine de la création, énonce la procession de l'Âme à partir de l'Intellect et la procession de celui-ci à partir de l'Un, thèse qui ne se retrouve pas telle quelle dans les *Éléments de Théologie*. Plutôt que cet écrit, l'axiome évoque en effet le traité de Plotin *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*, *Les trois substances qui sont des principes*, dixième dans l'ordre chronologique et placé par Porphyre au début de la cinquième ennéade,<sup>4</sup> où l'Un, l'Intellect et l'Âme sont présentés comme les trois principes que toute la philosophie grecque a connus, et dont Platon a parlé de la manière la plus exacte.

La découverte de l'existence d'une traduction arabe de ce traité plotinien remonte aux débuts des études modernes sur la pseudo-*Théologie d'Aristote*. La nature néoplatonicienne de la *Théologie* est devenue claire petit à petit. Sauf erreur, la première indication dans ce sens se trouve dans la *Bibliotheca graeca* de Fabricius;<sup>5</sup> plus tard, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Thomas Taylor établit sans hésitation le lien entre la *Théologie* et les *Ennéades*.<sup>6</sup> En 1857, Salomon Munk fait état de la présence dans la *Théologie* de citations textuelles de Plotin.<sup>7</sup> Vers la fin du siècle, le texte arabe est édité<sup>8</sup> et traduit en allemand;<sup>9</sup> dans son compte rendu de cette traduction, Valentin Rose montre que dans la *Théologie* sont présents de nombreux extraits des traités de Plotin;<sup>10</sup> parmi ces derniers, deux proviennent selon Rose du traité *Sur les trois substances qui sont des principes*.<sup>11</sup> Vers la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Geoffrey Lewis traduit en anglais la *Théologie*, et sa traduction est mise en vis-à-vis du texte grec dans l'*editio maior* des *Ennéades*.<sup>12</sup> Pour ce faire, l'ouvrage arabe a été mis en pièces, puisque la *Théologie* est un collage de parties de plusieurs traités des *Ennéades* IV, V et VI, déplacées par rapport au texte grec et réorganisées à l'intérieur des dix chapitres dont est constitué le texte arabe

---

propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud latinos *De Causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo”.

<sup>4</sup> Pour un survol des études sur l'édition porphyrienne des écrits de Plotin et sur la table, porphyrienne elle aussi, qui présente l'ordre chronologique de leur composition, on peut voir ma notice “Plotin”, dans *DPhA*, Va, [2012], en part. p. 899-909.

<sup>5</sup> Jo. Alberti Fabricii (...) *Bibliothecae Graecae liber III, De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri, accedunt Albini Introductio in Platonem et Anatolii quaedam nunc primum edita, tum Poeta vetus De Viribus Herbarum Diis Sacrarum cum latina versione ac notis*, Hamburgi Sumptu Christiani Liebezeit, 1716, p. 162-64, en part. p. 163: “In hoc opere de Deo, λόγῳ, anima, universo, rerumque principiis non Aristotelico more, sed ita fere ut in Hermetico Poemandro sic disseritur, ut Platonium potius aliquem quam Aristotelem auctorem esse res ipsa clamet”.

<sup>6</sup> Th. Taylor, *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle in four books*, printed for the author (...) by Robert Wilks, London 1812 (réimpr. Kessinger Publishing Co, Kila [MT] 2003), Book III, ch. III, p. 402-14; voir en part. p. 413: “... the whole fourteen books will be found on diligent inspection to be nothing more than a barbarized collectanea from the works of Plotinus”.

<sup>7</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Franck, Paris 1857, plusieurs réimpressions; je cite la réimpr. Vrin, Paris 1988 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 248.

<sup>8</sup> F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 (réimpr. Rodopi, Amsterdam 1965).

<sup>9</sup> F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1883 (réimpr. Druckerei Lokay, Reinheim, s.d.).

<sup>10</sup> V. Rose, c. r. de Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt* (cité ci-dessus), *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften* 24 (1883), col. 843-46.

<sup>11</sup> Rose (col. 845-46) avait reconnu deux emprunts à V 1[10] dans les chapitres VIII et IX de la *Théologie*.

<sup>12</sup> Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, II. *Enneades IV-V*, accedunt *Plotiniana Arabica* quae anglice vertit G. Lewis, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1959 (Museum Lessianum. Series Philosophica, 34).

qui est arrivé jusqu'à nous.<sup>13</sup> La comparaison détaillée qui a été nécessaire pour faire correspondre chaque passage arabe à sa source grecque a montré que, loin de contenir seulement quelques extraits des *Ennéades*, la *Théologie* est formée en son entier de traités de Plotin traduits en arabe, remaniés, subdivisés et assemblés à nouveau, selon un plan qui est loin d'être clair, mais qui a quand même existé.<sup>14</sup> Comme pour les autres traités, aussi dans le cas de V 1[10] ce travail de comparaison a permis d'allonger de beaucoup la liste des passages traduits en arabe; par ailleurs, d'autres passages de V 1[10] ont été découverts dans un autre témoin de la traduction arabe de Plotin, dont je parlerai plus loin.

Quant au *Liber de Causis*, la présence dans les parties non-procliennes d'emprunts à la version arabe de V 1[10] a déjà été mise en évidence.<sup>15</sup> Le traité de Plotin *Sur les trois substances qui sont des principes* a donc circulé dès le début de la philosophie arabe: si l'on tient compte de la présence de la doctrine de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme chez les *falāsifa* postérieurs, tels al-Fārābī et Ibn Sīnā,<sup>16</sup> on peut avoir une idée de son influence.<sup>17</sup> Après avoir présenté dans la première partie de cette étude les données principales sur la tradition arabe de V 1[10], j'essaierai, dans la deuxième partie, de montrer que cet écrit a joué un rôle important dans la composition aussi bien de la *Théologie* que du *Liber de Causis*.

## I

Le traité V 1[10] a eu une circulation ample et précoce dans le monde de langue grecque: 70 ans environ après sa composition, Eusèbe de Césarée en cite des extraits dans le livre XI de la *Préparation évangélique*.<sup>18</sup> Basile de Césarée l'utilise dans des écrits composés vers les années 358, 364 et 374,<sup>19</sup> et

<sup>13</sup> La traduction latine de la *Théologie* (1519) s'articule par contre en 14 chapitres; le rapport entre cette version latine et le texte arabe transmis par les manuscrits et édité par Dieterici pose de nombreux problèmes, dont fait état l'étude fondamentale de P.B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", dans J. Krayer - W.F. Ryan - C.B. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, p. 241-64.

<sup>14</sup> On peut voir à ce propos mon article "La *Teologia neoplatonica di Aristotele* e gli inizi della filosofia arabo-musulmana", dans R. Goulet - U. Rudolph (éd.), *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57<sup>e</sup> Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 2011, p. 135-90.

<sup>15</sup> R.C. Taylor, "The *Kalām fī mahd al-khair (Liber de Causis)* in the Islamic Philosophical Milieu", dans Krayer - Ryan - Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (cité plus haut, note 13), p. 37-52, en part. p. 39; C. D'Ancona, "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), p. 327-51; Ead., "La doctrine de la création mediante *intelligentia* dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992), p. 209-33.

<sup>16</sup> Pour al-Fārābī, cf. *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, p. 92.8-16 Walzer et p. 100.11-15 Walzer, où l'influence de V 1[10] est évidente; pour ce qui concerne Ibn Sīnā, j'ai essayé de montrer que la doctrine du premier émané exposée dans le livre VIII de l'*Ilāhiyyāt* dépend de ce traité: "Ex uno non fit nisi unum. Storia e preistoria della dottrina avicenniana della Prima Intelligenza", dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, II, Olschki, Firenze 2007 (Lessico Internazionale Europeo, 103), p. 29-55.

<sup>17</sup> Les doctrines du traité V 1[10] ont été connues dans le monde de langue arabe surtout à travers la *Théologie*, dont la circulation a été incomparablement plus ample que celle du *Liber de Causis*: les manuscrits connus de la *Théologie* sont au nombre de 80 environ, tandis que le *De Causis* arabe n'est transmis que par trois manuscrits.

<sup>18</sup> P. Henry, *Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris - Bruxelles 1940 (Museum Lessianum, Section Philosophique, 20), p. 125-40, reproduit les passages de V 1[10] cités par Eusèbe, Théodorète, Cyrille, Basile, et en examine les leçons par rapport à la tradition directe. Les emprunts d'Eusèbe sont introduits par les mots ἐπάκουσον οὐὰ σοι Πλωτῖνος ἐν οἷς Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων συντάζει διασαφεῖ γράφων (Eus., *Praep. ev.*, XI, 17, p. 38.6-7 Mras) et proviennent des chapitres 4-8.

<sup>19</sup> Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 160.

Cyrille d'Alexandrie (370-444) en fait autant dans son *Contre Julien*, écrit vers 440.<sup>20</sup> Théodorète de Cyr (vers 393-457) le cite dans son *Graecarum affectionum curatio*;<sup>21</sup> Augustin aussi le connaît<sup>22</sup> et cite le titre<sup>23</sup> qui figure dans les manuscrits des *Ennéades* et dans la *Vie de Plotin et ordre de ses écrits* de Porphyre.<sup>24</sup> L'intérêt principal de ces premiers lecteurs du traité *Sur les trois substances qui sont des principes* porte sur les analogies et les différences par rapport à la doctrine de la Trinité: c'est en effet la partie centrale, où Plotin soutient que la dérivation d'un principe suprasensible à partir de l'autre n'a rien d'une production de quelque chose qui n'existait pas auparavant, qui retient l'attention d'Eusèbe et de Cyrille;<sup>25</sup> dans le cas aussi où les passages repris proviennent du début du traité, c'est à cause des ressemblances et différences entre l'Âme cosmique et le Saint Esprit que l'auteur chrétien – Cyrille, dans ce cas – juge bon de citer *in extenso* Plotin.<sup>26</sup> Après le V<sup>e</sup> siècle toutefois, et en général chez les lecteurs païens de Plotin, le traité semble perdre sa force d'attraction. Non qu'il ne soit pas cité, bien entendu: tout au contraire, même si une recherche systématique de ses reprises chez les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive reste encore à faire, il est clair que Hiéroclès d'Alexandrie, Syrianus et Proclus le connaissent bien.<sup>27</sup> Pourtant, d'autres modèles pour décrire l'ordre des réalités suprasensibles prennent le dessus, des modèles qui s'écartent parfois ouvertement de la doctrine de V 1[10], selon laquelle l'Un, l'Intellect et l'Âme sont les seuls principes nécessaires et suffisants pour saisir la nature et l'ordre de la réalité suprasensible.

Quatre siècles plus tard, le traité a été traduit en arabe avec d'autres parties des *Ennéades* IV-VI par le chrétien Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī; cette traduction date des premières décennies du IX<sup>e</sup> siècle, et son témoin le plus important est la pseudo-*Théologie d'Aristote*. Quant aux hypothèses sur la dépendance éventuelle de la traduction arabe non pas des *Ennéades*, mais d'autres ouvrages – remaniements postérieurs des écrits de Plotin, versions de ces derniers autres que les *Ennéades* – on a montré qu'elles étaient insoutenables, et il est désormais établi que la traduction-paraphrase arabe a été faite à partir de l'édition porphyrienne des écrits de Plotin.<sup>28</sup>

Le manuscrit des *Ennéades* qui a servi de base pour la traduction, aujourd'hui perdu, était sans doute indépendant de l'archétype de la tradition directe de l'œuvre de Plotin, et selon toute vraisemblance antérieur à celui-ci.<sup>29</sup> La version arabe de V 1[10] est donc un témoin du texte de ce traité comparable aux citations anciennes dont il a été question plus haut; sauf que, ici comme partout dans le corpus plotinien arabe, la traduction n'est pas littérale, mais comporte, à côté de passages traduits plus ou moins à la lettre, non seulement des méprises comme il en arrive dans les traductions, mais aussi des infléchissements dans la terminologie et dans la doctrine, ainsi que des

<sup>20</sup> Cyrille s'inspire des chapitres 2, 4, 6, 8 et 9. Voir Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 125-40.

<sup>21</sup> Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 135-7.

<sup>22</sup> Il est notoire que le récit de l'extase d'Ostie en *Conf.* IX 25 s'inspire du chapitre 2 de V 1[10].

<sup>23</sup> August. *De Civ. Dei*, X, xxxiii ("Plotinus ubi De tribus principalibus substantiis disputat").

<sup>24</sup> Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 20.

<sup>25</sup> L'étude fondamentale reste celle de R. Arnou, "La séparation par simple altérité dans la 'Trinité' plotinienne. À propos d'un texte de St. Cyrille d'Alexandrie (*Contra Iulianum*, lib. VIII, MG 76, 920 CD)", *Gregorianum* 11 (1930), p. 181-93.

<sup>26</sup> Le passage de Cyrille est cité par Henry, *Études plotiniennes*, I, p. 126.

<sup>27</sup> Pour un bilan non exhaustif on peut voir ma notice "Plotin" citée plus haut (note 4), en part. p. 917-9.

<sup>28</sup> Ce point a été établi par H.-R. Schwyzer, "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", *Rheinisches Museum* 90 (1941), p. 216-36.

<sup>29</sup> J'ai essayé de présenter ces éléments et leurs implications dans mon article "The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus. The *Theology of Aristotle*, its *Headings of the Questions*, and the Greek Model of the Arabic Version", dans *The Letter before the Spirit*. Proceedings of the International Conference, Huygens Instituut, The Hague, June 2009, ed. by A. van Oppenraay and R. van Gelder-Fontaine (sous presse).

interpolations parfois très amples. La valeur du témoignage apporté par cette version, là où le texte de Plotin transmis par les manuscrits grecs pose problème, est donc ambivalente: précieuse en tant que témoin indirect d'un état pré-archétypale des *Ennéades*, la traduction arabe doit être évaluée au cas par cas, en tenant compte des caractéristiques que je viens de mentionner, ainsi que du fait que les deux éditions modernes de la *Théologie* sont loin d'être critiques, et transmettent parfois, au lieu du texte original, une décevante vulgate.<sup>30</sup>

Si du point de vue du philologue la version arabe de Plotin a donc cette valeur extraordinaire tout en étant sujette à caution, du point de vue de l'historien de la philosophie l'intérêt de la version arabe réside d'un côté dans la possibilité de retrouver la source authentiquement plotinienne de telle ou telle doctrine énoncée dans les textes philosophiques arabes, et, d'un autre côté, dans la possibilité de vérifier les infléchissements doctrinaux typiques de cette version. Le texte de Plotin a été en effet abondamment modifié lors de sa traduction, dans le but de lui faire énoncer des idées théologiques bien reconnaissables: l'unicité d'un Dieu créateur et provident; l'existence d'un niveau de réalité spirituel, créé par Dieu mais éternel; la pré-existence de l'âme dans le monde intelligible et son retour à ce monde après la mort. Ces infléchissements doctrinaux s'expliquent à partir des idées philosophico-théologiques caractéristiques du milieu dans lequel la traduction a été effectuée, idées qui sont relativement bien connues. Les informations données au début de la *Théologie* permettent en effet de situer la traduction dans un cercle de savants et traducteurs animé par le premier philosophe arabe, Abū Yūsuf ibn Ishāq al-Kindī (m. vers 860),<sup>31</sup> et le projet de ce savant est explicitement formulé: montrer l'accord entre la philosophie grecque et l'Islam, en particulier la doctrine du *tawḥīd*, qui énonce la simplicité et la transcendance de Dieu.<sup>32</sup>

J'ai déjà mentionné le fait que le "Plotin arabe" est arrivé jusqu'à nous dans un ordre différent de celui du texte grec. À une époque et dans des circonstances sur lesquelles tous les chercheurs du

<sup>30</sup> L'*editio princeps* de Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (citée plus haut, note 8) se fonde sur un seul manuscrit, relativement ancien mais souvent fautif; quant à l'édition postérieure de 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955, 1966<sup>2</sup>, tout en étant prétendument fondée sur plusieurs manuscrits, elle reprend pour le fond le texte de l'édition de Dieterici, corrigé de manière non systématique et souvent conjecturale. Notre projet soutenu par l'European Research Council, "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges", Advanced Grant 249431, a pour but de préparer l'édition critique de la *Théologie* (<http://www.greekintoarabic.eu>).

<sup>31</sup> L'existence de ce milieu savant, son engagement dans les traductions du grec d'ouvrages scientifiques et philosophiques, ainsi que le projet culturel qu'animait son chef-de-file al-Kindī, ont été découverts et mis en lumière par G. Endress, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in G. Endress - R. Kruk (éd.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday, CNWS Editions, Leiden 1997, p. 43-76.

<sup>32</sup> Ce projet est énoncé en toutes lettres par al-Kindī: voir R. Rashed - J. Jolivet (éd.) *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. II. *Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 29), p. 9.8-15.14 (texte arabe), p. 8-14 (trad. française). Les études fondamentales sur ce projet sont dues à G. Endress: voir surtout "The Defense of Reason: the Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6 (1990), p. 1-49; "La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval", dans B. Mojsisch - O. Pluta (éd.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, p. 237-57; "Der erste Lehrer. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam", dans U. Tworuschka (éd.), *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident*. Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag, Köln - Wien 1991, p. 151-81. Une monographie a été consacrée à al-Kindī: P. Adamson, *Al-Kindī*, Oxford U. P., Oxford 2007 (Great Medieval Thinkers, 8); voir enfin, sur l'auditoire auquel ce projet était adressé, G. Endress, "Höfische Stil und wissenschaftliche Rhetorik. Al-Kindī als Epistolograph", dans F. Opwis - D. Reisman (éd.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. Studies in Honor of Dimitri Gutas, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 289-306.

domaine ne sont pas d'accord, la traduction arabe des *Ennéades* IV-VI a été mise en pièces; ces pièces se trouvent maintenant transmises dans trois ouvrages arabes: la *Théologie*, une *Épître sur la Science divine* attribuée à al-Fārābī, et un recueil appelé par convention "Dits du Sage Grec". Puisque les emprunts au traité V 1[10] se trouvent seulement dans la *Théologie* et dans les "Dits du Sage Grec", je n'évoquerai pas ici l'*Épître sur la Science divine*, et me bornerai à rappeler l'essentiel des données dont nous disposons à propos des "Dits",<sup>33</sup> pièce littéraire moins connue que la *Théologie*.

L'existence dans la littérature doxographique en langue arabe de 'dits' attribués à un 'sage' ou 'vieillard' grec (*al-šayḥ al-yūnānī*) était connue depuis l'édition par William Cureton du *Livre des religions et des sectes* (*Kitāb al-milal wa-l-niḥal*) d'al-Šahrastānī (composé vers 1127),<sup>34</sup> édition suivie par la traduction allemande de Theodor Haarbrücker.<sup>35</sup> Les savants ont immédiatement reconnu la paternité plotinienne des "Dits du Sage Grec"<sup>36</sup> et dans les années 1950 une étude fondamentale a été consacrée à ce recueil par Franz Rosenthal,<sup>37</sup> le grand spécialiste des doxographies arabes, à la suite de la découverte de "Dits du Sage Grec" qu'il a faite dans le manuscrit Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539.<sup>38</sup> Rosenthal a transcrit les "Dits" et les a comparés aux autres témoignages déjà connus: celui du *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* que je viens d'évoquer, et celui d'un autre recueil doxographique, le "Coffre de la Sagesse", dont je vais parler brièvement plus loin. L'acquis fondamental de l'étude de Rosenthal est la démonstration du lien étroit existant entre les citations plotiniennes attribuées au "Sage Grec" dans ces recueils et la *Théologie*,<sup>39</sup> si bien que c'est en réalité grâce à lui que l'on parle de "Arabic Plotinus Source" – ou de *Plotiniana Arabica*, comme dans le sous-titre de l'*editio maior* des *Ennéades* – en entendant par là une seule et même traduction arabe de Plotin, transmise par les trois pièces littéraires évoquées plus haut: la *Théologie*, les "Dits", l'*Épître*.

J'ai mentionné le "Coffre de la Sagesse, *Šiwān al-ḥikma*" comme ouvrage contenant les "Dits du Sage Grec", et il faut aussitôt préciser que cet ouvrage n'existe pas comme tel. Le "Coffre de la Sagesse" est perdu, et tout ce que nous possédons est le *Muntahab Šiwān al-ḥikma* ("Abrégé du Coffre de la

<sup>33</sup> M. Aouad, "La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*" dans *DPhA* I, p. 541-590, en part. p. 574-80.

<sup>34</sup> *Book of Religions and Philosophical Sects* by Muhammad al-Shahrastani now first edited (...) by the rev. W. Cureton, London 1842-1846 (réimpr. Gorgias Press, Piscataway 2002), p. 334.5-337.13; pour la date de composition, voir *ibid.*, p. II.

<sup>35</sup> Th. Haarbrücker, *Abu -l Fath' Muh'ammad asch-Schabrastāni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, zum ersten Male aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, I-II, Halle 1850-1851 (réimpr. Hildesheim 1969), I, p. 192-7; voir aussi Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, I. Introd., trad. et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe, Leuven, s. d. (1984); II. Introd., trad. et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Leuven, s. d. (1993), en part. vol. II, p. 329-33..

<sup>36</sup> Haarbrücker, *Abu -l Fath' Muh'ammad asch-Schabrastāni's Religionspartheien*, II, p. 429; F. Gabrieli, "Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano", *La Parola del passato* 3 (1946), p. 338-46.

<sup>37</sup> F. Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* 21 (1952), p. 461-92; 22 (1953), p. 370-400; 24 (1955), p. 42-65 (réimpr. dans *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum Collected Studies Series, Greath Yarmouth 1990, même pag.).

<sup>38</sup> Le manuscrit, daté "from the 7th/13th century" (Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 465), a été étudié à plusieurs reprises par la suite: l'étude la plus récente qui lui a été entièrement consacrée est celle de É. Cottrell, "L'Anonyme d'Oxford (Bodleian Or. *Marsh* 539): bibliothèque ou commentaire?", dans C. D'Ancona (éd.), *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), p. 415-51.

<sup>39</sup> "For the history of the Arabic Plotinus, the most important passages are those where aš-Šayḥ al-Yūnānī is in agreement with the *Theology of Aristotle*. The correspondence between the two texts is strictly literal. It thus permits us to correct Dieterici's unsatisfactory text in a number of passages, although occasionally his text may be the superior one." (Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 466).

Sagesse”),<sup>40</sup> ainsi qu’un “supplément”, la *Tatimma Ṣiwān al-ḥikma*, et d’autres écrits qui se réclament du *Ṣiwān* ou en dérivent.<sup>41</sup> Ce dernier remonte à l’époque d’Abū Sulaymān al-Siġistānī (m. vers 983), auquel le *Ṣiwān* avait été aussi attribué avant que l’on n’émette des doutes importantes à propos de cette paternité.<sup>42</sup> À en juger par ce qui nous en est parvenu à travers les remaniements postérieurs que je viens d’évoquer, le *Ṣiwān al-ḥikma* était une collection des matériaux doxographiques. Son *Abrégé* se présente sous la forme d’une série approximativement chronologique d’opinions de savants (*ḥukamāʾ*) grecs et musulmans; celles du “Sage Grec” sont rangées après celles de Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Alexandre le Grand et Diogène le Cynique, et avant celles de Théophraste et Eudème: le “Sage Grec” figure donc comme un successeur d’Aristote et de Diogène, celui-ci représentant le modèle de la vie philosophique conçue comme détachement et ascèse. Les “Dits” occupent la même position dans le *Livre des religions et des sectes* d’al-Šahrastānī.

Parmi tous ces témoins d’un recueil originaire de “Dits du Sage Grec” qu’il est permis d’imaginer comme leur source commune, seul le manuscrit Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, contient des emprunts à V 1[10], qui recourent en partie le texte de ce traité plotinien tel qu’il nous a été transmis par la *Théologie*.<sup>43</sup> Parfois les “Dits” sont attribués nominativement au “Sage Grec”, parfois ils sont anonymes mais précédés par l’expression “il a dit”, et il y a aussi des cas où des passages plotiniens sont repris sans cette marque de citation directe, ainsi que des cas où ils sont attribués à Platon.<sup>44</sup> Comme tout cela est assez compliqué, il me semble utile de présenter un peu plus en détail la postérité arabe de V 1[10] selon l’ordre du traité, pour aboutir enfin à une synopse des emprunts et de leur distribution dans les *Plotiniana Arabica*.

Le traité V 1[10] se compose actuellement de 12 chapitres,<sup>45</sup> et le premier passage reproduit en arabe correspond aux lignes 10-24 du chapitre 2: il se trouve dans les “Dits du Sage Grec”, aux

<sup>40</sup> Cet ouvrage a été édité une première fois par ‘A. Badawī, Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Siwān al-ḥikma et trois traités* publiés, annotés et préfacés, Bunyad-i Farhang-i Irān, Tehran 1974, et ensuite par D.M. Dunlop, *The Muntakhab Siwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, Arabic Text, Introduction and Indices, Mouton Publishers, The Hague - Paris - New York 1979; dans les deux éditions le *Muntakhab Siwān al-ḥikma* est attribué à Abū Sulaymān al-Siġistānī, mais on a montré depuis que cette attribution est irrecevable: voir ci-dessous la note 42.

<sup>41</sup> Éditions: M. Shafi, *Kitāb Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, Panjab University Oriental Publication Series, Lahore 1935; M. Kurd ‘Alī, *Ta’riḥ ḥukamā’ al-Islām*, Matba’ al-Taraqqi, Damas 1946; D. R. al-‘Aġam, Zāhir al-Dīn al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, taḥqīq D.R. al-‘Aġam, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beyrouth 1994. D’autres ouvrages sont en rapport avec le *Ṣiwān al-ḥikma*: un “abrégé” (*Muḥtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*) par ‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī (moitié du XII<sup>e</sup> s.) signalé par F. Rosenthal, “From Arabic Books and Manuscripts VI. Istanbul Materials for al-Kindī and as-Sarakhsī”, *Journal of the American Oriental Society* 76 (1956), p. 27-31, in part. p. 29, n° 3, et le *Muḥtar min kalām al-ḥukamā’ al-arba’a al-akābir* édité par D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Society, New Haven 1975 (American Oriental Series, 60).

<sup>42</sup> W. al-Qāḍī, “*Kitāb Ṣiwān al-ḥikma*: Structure, Composition, Authorship and Sources”, *Der Islam* 58 (1981), p. 87-124.

<sup>43</sup> Voir plus haut, note 39.

<sup>44</sup> L’attribution à Platon de passages plotiniens dans les “Dits du Sage Grec” a été examinée par F.W. Zimmermann, “The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*”, dans Krayer - Ryan - Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the “Theology” and Other Texts* (cité plus haut, note 13), p. 110-240, en part. p. 143-9; on peut voir aussi mon article “The Greek Sage, the *Pseudo-Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus”, dans R. Arnzen - J. Thielmann (éd.), *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, p. 159-76.

<sup>45</sup> La division en chapitres est l’œuvre de Marsile Ficin: pour les lecteurs anciens et pour le traducteur arabe le texte de chaque traité était continu.



ff. 32r7-33r6.<sup>46</sup> Plotin commence le “discours”<sup>47</sup> auquel le traité est consacré par une reprise des thèses maîtresses de Platon au sujet de l’âme cosmique. Si en effet le lecteur veut remonter au-delà de l’oubli qui pour tout platonicien affecte l’âme lors de son arrivée dans le corps, s’il veut obtenir la preuve que son âme fait effectivement partie du monde intelligible, il faut qu’il considère tout d’abord l’âme cosmique et la façon dont elle est la cause de son propre corps, l’univers. L’emprunt arabe qui nous est parvenu grâce au manuscrit *Marsh* 539<sup>48</sup> correspond en son début aux li. 10-11, *τίς δὴ τρόπος τῆς χορηγίας τοῦ ζῆν ἐν τε τῷ σύμπαντι ἐν τε τοῖς ἐκάστοις, ὅδε λογιζέσθω*, “quel est le mode du don de la vie, aussi bien dans l’univers que dans chaque individu, qu’elle [l’âme] le considère ainsi”, et sa fin correspond à la li. 24, *ζῶν εὐδαιμον ἐγένετο*, “il [*scil.* *σῶμα οὐρανοῦ*, li. 22] est devenu un vivant bienheureux”. Cet emprunt n’est pas ouvert par la formule *qāla al-šayh al-yūnānī*, mais seulement par *qāla*: “Il a dit: nous décrirons l’âme et comment la vie a été établie dans l’univers et dans les corps particuliers”. L’emprunt se termine par une reprise des li. 22-24: “et le ciel (*al-samāʿ*) est devenu bienheureux (*saʿīd*) et noble grâce à l’âme, comblée d’intellect et de science qui se sont installés (*šārat*) en elle”.

Le deuxième emprunt commence au chapitre 3 du traité et il convient de le discuter un peu plus en détail, puisqu’il est attesté aussi bien dans le manuscrit *Marsh* 539 que dans la *Théologie*. Il s’agit du début d’une longue péricope, qui correspond en gros aux chapitres 3-6 de V 1 [10] et qui figure comme un texte suivi dans la *Théologie*, tandis que dans le manuscrit *Marsh* 539 seuls des fragments en sont reproduits. Dans celui-ci le passage d’ouverture de la péricope suit sans interruption la reprise des li. 10-24 du chapitre 2. Au f. 33r, en effet, l’emprunt à 2.10-24 se termine à la li. 6, et à la li. 7 un nouveau passage commence, qui s’ouvre sur les mots “et l’âme, même si elle est dans la noblesse et la perfection selon le mode que nous avons décrit, parce qu’elle imprime dans les corps de belles empreintes (*al-ātār al-ḥusna*) et répand (*tufīdu*) en eux des perfections ravissantes, n’est pourtant qu’une image de l’intellect (*miṭāl li-l-ʿaql*)» (f. 33r7-9). Malgré les ajouts explicatifs qui rendent la phrase arabe plus longue que sa source grecque, ces mots correspondent exactement à V 1 [10], 3.6-7: *κάπερ γὰρ οὕσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ*. C’est le moment où Plotin commence à soutenir la thèse qu’il faut envisager au-dessus de l’Âme un autre principe, l’Intellect; il affirme donc que l’exaltation de la puissance de l’âme ne fait que souligner sa dérivation à partir d’un principe encore plus divin (τὸ τοῦ θεοῦ τούτου θεϊότερον, li. 4-5), d’où elle dérive (*μεθ’ οὗ καὶ ἀφ’ οὗ*). Suit une comparaison entre l’âme et le λόγος ἐν προφορᾷ qui provient d’un λόγος intérieur: l’Intellect. L’âme est comparée aussi à l’activité transitive qui dépend de la présence en acte d’une qualité, par exemple la chaleur: la chaleur en acte qui se trouve dans le feu tient dans cette comparaison la place de l’Intellect, et la chaleur transitive, communiquée aux choses froides, est l’âme. La version arabe de ce passage, de la li. 6 à la li. 12, se trouve dans le manuscrit *Marsh* 539, au f. 33r7-v3; on peut la lire, presque à l’identique, aussi dans la *Théologie*.<sup>49</sup> Ce qui est remarquable est le fait que dans la *Théologie* l’emprunt commence à la li. 7, *εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ = fa-innabā [al-nafs] miṭāl mina l-ʿaql*,<sup>50</sup> tandis

<sup>46</sup> Ce passage n’a pas été signalé par Rosenthal, “Aš-Šayh al-Yūnānī” (cité à la note 37), mais par Lewis, qui l’a traduit en anglais: voir *Plotiniana Arabica* quae anglice vertit G. Lewis (cité à la note 12), p. 263.

<sup>47</sup> V 1 [10], 1.26-27. Ce “discours” est censé instruire l’âme en faisant surgir en elle le souvenir de sa véritable nature: *λόγος (...)* διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας.

<sup>48</sup> Ce passage n’est pas présent dans les autres témoins des “Dits du Sage Grec”.

<sup>49</sup> *Theol. Ar.*, VIII, p. 108.17-109.6 Badawī (cité à la note 30). J’ai examiné la relation entre les deux témoins de ce texte (*Théologie* et “Dits”) dans mon article “Le Plotin arabe et les origines de la noétique”, à paraître dans le volume édité par M. Sebti et D. De Smet, *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IX<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*.

<sup>50</sup> *Theol. Ar.*, VIII, p. 108.17-18 Badawī.

que dans le manuscrit *Marsh* 539, comme on vient de le voir, nous avons aussi la li. 6: *καίπερ γὰρ οὐσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος*. Remarquons aussi qu'après la li. 12 le manuscrit *Marsh* 539 cesse de reproduire le chapitre 3 de V 1 [10], mais la *Théologie* continue sa reprise du texte de Plotin en bon ordre, dans un long passage suivi qui se poursuit jusqu'à la li. 20 du chapitre 6. Les deux faits ensemble prouvent, me semble-t-il, que ces deux témoins du texte de Plotin utilisent, l'un indépendamment de l'autre, une traduction suivie, qui commençait *avant* les passages attestés dans la *Théologie* et se poursuivait *après* ceux transmis par le manuscrit *Marsh* 539. De plus, la correspondance littérale des li. 3.7-12 dans les deux témoins arabes prouve que la traduction était la même.<sup>51</sup>

Dans la *Théologie* la suite du texte s'enchaîne donc comme Plotin l'a conçue: après la comparaison avec la chaleur, il a écrit *οὔσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι* (li. 12-13) et la *Théologie* de répéter: "Nous disons que l'âme est intellectuelle, puisqu'elle provient de l'Intellect"<sup>52</sup> et ainsi de la suite: dans le chapitre VIII de la *Théologie*, aux p. 108.17-114.7 de l'édition Badawī, on peut lire sans interruption (même si c'est avec les interpolations et les infléchissements habituels) la suite des chapitres plotiniens 3.12-6.20.

Dans cette longue partie centrale de son écrit, Plotin conduit le lecteur à réfléchir sur la nature de l'Intellect (cf. *οἷον δὲ ὁ νοῦς*, 3.24), un principe qui doit être d'autant plus grand et plus divin que l'âme, qu'il a pu l'engendrer (cf. *πατήρ*, 3.21) et la rendre divine par sa présence (*τῷ παρεῖναι*, 3.21). Encore une fois, c'est la contemplation de la magnificence de l'univers visible qui suggère que le principe de celui-ci est un dieu d'une très grande puissance: l'univers visible est une totalité accomplie et parfaite en soi; le cosmos intelligible qu'est l'Intellect sera donc, à plus forte raison, "toutes choses": *ὁ δὲ νοῦς πάντα* (4.21). L'examen de la nature de ce grand principe divin occupe le reste du chapitre 4: ayant établi l'identité de l'Intellect avec l'être intelligible, Plotin y a recours aux genres suprêmes du *Sophiste* – être, identité, différence, mouvement et repos – pour articuler la multiplicité des Formes qui coïncide pour lui avec l'Intellect. Tout cela l'amène à la conclusion recherchée: ce dieu qui se trouve au-dessus de l'âme est plus puissant que celle-ci; il sera donc plus simple que l'âme, puisque la multiplicité est toujours un affaiblissement. Pourtant, l'Intellect n'est pas *parfaitement* simple: *πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ ψυχῇ* (5.1). La question se pose donc de savoir quel est le principe *parfaitement* simple qui a produit l'Intellect, et comment cette production est possible: c'est la question à laquelle est consacrée la partie du traité qui correspond pour nous aux chapitres 5-7. Au cours de cette discussion, Plotin formule la thèse selon laquelle c'est par un acte de connaissance, un "regard" adressé par l'Intellect vers la simplicité parfaite et la puissance causale originaire que nous appelons "Un", que l'Intellect devient l'ensemble de toutes les Formes, capable d'engendrer l'âme et l'univers visible. Le chapitre 6 s'ouvre en effet sur la question "Comment, donc, voit-il, et quoi, et plus généralement comment existe-t-il et comment a-t-il pris naissance de cet autre principe, pour pouvoir voir?" (6.1-2). La question s'annonce si difficile – en effet, comment admettre que ce qui est parfaitement simple engendre une multiplicité, sans contredire soit sa simplicité, soit sa causalité? – que l'âme doit prier avant d'examiner ce problème, abordé par ailleurs à travers une comparaison. Le dieu qui demeure silencieux et invisible à l'intérieur du temple est comparé à l'Un; la statue du dieu auquel le temple est consacré est comparée à l'Intellect.

<sup>51</sup> Dans les passages où il y a recoupement entre la *Théologie* et les "Dits", ces derniers fournissent donc un témoignage indépendant. Observons, en outre, que le ms *Marsh* 539, qui date du XIII<sup>e</sup> s. (voir la note 38), est plus ancien que le plus ancien manuscrit connu de la *Théologie* (Istanbul, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, *Ayasofya* 2457, daté 863/1459). Là où le texte de la *Théologie* tel qu'il est transmis par les manuscrits est fautif, on peut donc avoir recours aux "Dits". Plus loin, dans le passage cité à la p. 299, j'ai corrigé le texte de la *Théologie* à l'aide du passage parallèle des "Dits".

<sup>52</sup> À la p. 109.6 Badawī imprime *fi l-'aql*, suivant Dieterici, p. 105.13, mais le texte porte *mina l-'aql*; je m'explique mieux à ce propos dans l'article mentionné à la note 49.

Le sens philosophique de la comparaison est le suivant: l'Intellect peut être l'objet d'une contemplation intellectuelle, mais celle-ci ne peut pas saisir l'Un dans sa nature, tout en montrant la nécessité qu'un tel principe parfaitement simple existe. Cet argument, dont l'importance pour toute discussion de la causalité divine est évidente, est reproduit dans la *Théologie*.

Dans le manuscrit *Marsh* 539 ce passage n'est pas repris à la lettre, mais une citation d'un "dit" du Sage Grec, ouverte au f. 17v11 par la formule *qāla al-šayḥ al-Yūnānī*, s'en inspire visiblement.<sup>53</sup> Ce "dit" présente la doctrine de la création de l'Intellect par l'Agent Premier, qui demeure immobile et dont l'immobilité (*sukūn*) crée une image (*miṭāl*): l'Intellect. Le fait que cette image, être supérieur en noblesse et puissance par rapport à tous les autres, soit engendrée lorsqu'elle "se retourne" vers sa cause et la "contemple (*naẓara*)", nous assure que le passage des "Dits" est un résumé de V 1[10], 6.12-25. Un résumé tout à fait parallèle par son contenu, mais différent quant à la lettre, se trouve aussi dans la *Théologie*, à la p. 108.5-17 Badawī, où il ouvre la série des emprunts au traité V 1[10] dans le chapitre VIII: c'est probablement pour cette raison que G. Lewis a placé ce passage de la *Théologie* (p. 108.5-17 Badawī) en regard du début de V 1[10],<sup>54</sup> mais il me semble qu'il s'inspire plutôt de V 1[10], 6.12-25, dont la reprise littérale se trouve par ailleurs à sa place, plus loin dans le chapitre VIII. Nous allons revenir sur ce passage, mais il importe pour l'instant de souligner que l'idée de l'Intellect ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν de l'Un se retrouve aussi bien dans les "Dits" que dans la *Théologie*. Dans les deux passages le syntagme plotinien est repris à la lettre: *miṭāl* dans les "Dits", *al-miṭāl al-awwal* dans la *Théologie* (p. 108.16 Badawī).

On rencontre un autre passage commun à la *Théologie* et aux "Dits", qui correspond aux li. 6.12-19. Le passage se trouve dans le chapitre VIII de la *Théologie* (p. 114.7-14 Badawī) et aussi – à l'identique, mise à part la transformation des mots "nous commençons en disant" de la *Théologie* en "il a dit" – dans le manuscrit *Marsh* 539.<sup>55</sup> Toutefois, à la fin du passage commun, la *Théologie* poursuit en bon ordre l'emprunt au texte de Plotin, tandis que le reste du passage plotinien n'est pas reproduit dans le manuscrit *Marsh* 539. Aux li. 19-20 Plotin soutient qu'il n'y a pas de "genèse" temporelle dans le domaine des principes suprasensibles. La *Théologie* reprend ces deux lignes et y ajoute un développement visant à battre en brèche l'idée de création comme un acte qui s'accomplit dans le temps. Après cette amplification, le chapitre VIII de la *Théologie* cesse de s'inspirer de V 1[10] et se termine sur un emprunt aux chapitres 10-12 du traité V 8[31].<sup>56</sup>

Il convient de regarder de plus près le manuscrit *Marsh* 539 à cet endroit. Les li. 19-20 du chapitre 6 de V 1[10], présentes dans la *Théologie*, ne sont pas reprises ici, mais nous avons la suite du texte, qui manque dans la *Théologie*. On a déjà remarqué que les li. 12-25 du chapitre 6 de V 1[10] ont inspiré un résumé, présent dans les "Dits", qui contient une allusion évidente au syntagme plotinien ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν pour désigner l'Intellect. Les li. 25-37 du chapitre 6, où la genèse de l'Intellect est présentée comme une procession intemporelle, immobile et aussi nécessaire que l'émanation de la lumière autour d'un objet lumineux, sont reproduites dans les "Dits".<sup>57</sup> Dans la suite immédiate de ce

<sup>53</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, ff. 17v11-18r4 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī" (cité à la note 37), Text A 1, p. 475 = Badawī, *Aflūṭin 'inda l-'arab* (cité à la note 30), p. 184.3-8 = Lewis, *Plotiniana Arabica* (cité à la note 12), p. 275.

<sup>54</sup> Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 263, place ce passage après la reprise, dans les "Dits", de V 1[10], 2.10-25.

<sup>55</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 18r4-v1 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 2, p. 474 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 273-5 (passage absent dans Badawī).

<sup>56</sup> *Theol. Ar.*, VIII, p. 114.14-18 Badawī. La suite du chapitre VIII contient la reprise de V 8[31], 10.18-13.22.

<sup>57</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 18v1-13 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 3, p. 476-7 = Badawī, *Aflūṭin 'inda l-'arab*, p. 184.11-12 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 275. Quatre de ces lignes plotiniennes, à savoir

passage du manuscrit *Marsh* 539, on rencontre un emprunt aux li. 18-20 du chapitre 7 de V 1[10];<sup>58</sup> par la suite, et encore une fois sans interruption, sont reprises les li. 25-26 de ce même chapitre 7.<sup>59</sup> Ces deux emprunts sont courts et extrêmement importants, puisqu'ils témoignent de la reprise en arabe du thème plotinien de l'Un "sans forme", qui fait surgir tous les intelligibles dans l'Intellect précisément parce qu'il est au-delà de tout intelligible. Deux lignes encore de ce chapitre plotinien, 7.40-42, ont été mises par F. Rosenthal<sup>60</sup> en relation avec un passage attribué au "Sage Grec" dans le manuscrit *Marsh* 539. Ce sont les lignes où Plotin parle de l'Intellect comme d'un principe qui en soi n'a pas de détermination, mais est "informé" par l'Un.

En conclusion, les emprunts aux chapitres 6-7 de V 1[10] dans les "Dits" peuvent être synthétisés dans la table suivante (en gris l'emprunt non littéral, mais qui contient la reprise de l'expression ἀγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν):

V 1	manuscrit <i>Marsh</i> 539
6.12-19	f. 18r4-v1
6.20-25	ff. 17v11-18r4
6.25-37	f. 18v1-13; ff. 28v10-29r1
7.18-20	ff. 18v13-19r3
7.25-26	f. 19v3-8
7.40-42	ff. 21r13-v10

Plus loin dans le manuscrit *Marsh* 539, Geoffrey Lewis a retrouvé un autre emprunt à V 1[10], caché sous l'apparence d'une citation de Platon.<sup>61</sup> Le texte commence en effet par *qāla Aflātūn* (f. 43r6), mais sa source est bien Plotin, qui, au début du chapitre 8 de V 1[10], évoque 'Platon' (il s'agit en réalité de la *Deuxième Lettre* pseudo-platonicienne) pour soutenir que la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme avait été explicitement formulée par ce dernier. Ce passage (V 1[10], 8.1-10), repris dans le manuscrit *Marsh* 539, est d'autant plus important eu égard au fait que, en relation avec les mots de Plotin τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ (*scil.* Platon) τὰ γὰρ ὄν (li. 6-7), on lit que "la cause de l'Intellect est le Bien Pur, *wa-illatuhū al-hayr al-mahd*" (f. 43v8): c'est la phraseologie typique du *Liber de Causis* (*K. al-hayr al-mahd*).

Le dernier emprunt au traité V 1[10] dans le manuscrit *Marsh* 539, découvert lui aussi par Lewis,<sup>62</sup> provient du chapitre 10. Au f. 45r2-v9, un passage introduit par *qāla* s'inspire des li. 10.24-30 et donne lieu à une digression sur la présence de l'âme dans le corps. Plotin est en effet en train de soulever la question de la présence des trois principes Un, Intellect et Âme non seulement dans la réalité (ἐν τῇ

les li. 6.32-36, sont citées une deuxième fois aux ff. 28v10-29r1 (passage introduit par la formule *qāla al-šayḥ al-yūnānī*), comme le signale Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", p. 477, note 2.

<sup>58</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, ff. 18v13-19r3 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 4, p. 478-9 = Badawī, *Aflūtīn 'inda l-'arab*, p. 185.4-8 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

<sup>59</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 19v3-8 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 5, p. 480-1 = Badawī, *Aflūtīn 'inda l-'arab*, p. 185.17-19 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

<sup>60</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 21r3-v10 = Rosenthal, "Aš-Šayḥ al-Yūnānī", Text A 8, p. 486-7; ce passage n'est repris ni par Lewis ni par Badawī.

<sup>61</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 43r6-v11 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 281.

<sup>62</sup> Ms Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, f. 45r2-v9 = Lewis, *Plotiniana Arabica*, p. 284-5: Lewis considère que l'emprunt se prolonge jusqu'au f. 46v1, où il est question de la nature non localisée de l'âme par rapport au corps, mais il me semble qu'il n'y a pas de lien précis avec le chapitre 10 de V 1 [10].

φύσει, 10.5), mais aussi en nous-mêmes (παρ'ἑμῶν, 10.6): cela l'amène à parler du mode de présence de l'âme dans ce qui est corporel et spatialisé, et ce thème a été repris dans les "Dits".

Enfin, la conclusion du traité V 1[10] forme, avec le début du traité IV 7[2], le chapitre IX de la *Théologie*. L'auteur de cet assemblage a rapproché deux péripocopes plotiniennes consacrées l'une à l'immortalité de l'âme (IV 7[2], 1.1-2.23), et l'autre à la présence en nous des trois principes (V 1[10], 11.1-12.20), pour énoncer l'idée que seule la connaissance qui se détache de la perception sensible est vraie, et qu'à travers ce retour en elle-même, qui est aussi une ascension vers l'Intellect et vers le Premier Principe, l'âme de l'homme se rend capable de connaître la vérité.

Ce survol de la postérité arabe de V 1[10] peut être représenté sous la forme de la table suivante (en gris le passage qui abrège, de façon différente dans la pseudo-*Théologie* et dans les "Dits", la péripocope plotinienne sur la génération de l'Intellect de l'Un):

V 1[10]	<i>Théologie</i>	manuscrit <i>Marsh</i> 539
2.10-25	—	ff. 32r7-33r6
3.6-12	VIII, p. 108.17-109.6 Badawī	f. 33r7-v7
3.12-6.12	VIII, p. 109.6-114.7 ”	—
6.12-25	VIII, p. 108.5-17 ”	ff. 17v11-18r4
6.12-19	VIII, p. 114.7-14 ”	f. 18r4-v1
6.19-20	VIII, p. 114.14-18 ”	—
6.20-37	—	f. 18v1-13; f. 28v10-29r1
7.18-20	—	ff. 18v13-19r3
7.25-26	—	f. 19r3-8
7.40-42	—	f. 21r3-v10
8.1-10	—	f. 43r6-v11
10.24-30	—	f. 45r2-v9
11.1-12.20	IX, p. 129.9-133.3 ”	—

De cet état des choses on peut tirer la conclusion qu'une traduction suivie du traité V 1[10] a existé, qui allait jusqu'à la fin (la li. 20 du chapitre 12 est la dernière du traité) et qui, selon toute vraisemblance, devait comprendre aussi le début (le premier emprunt provient en effet des premières lignes du chapitre 2), début qui n'a pourtant été repris ni dans la *Théologie* ni dans les "Dits". Cette traduction suivie était la même, comme le prouve l'identité des deux passages qui se recoupent, c'est-à-dire les passages correspondant à 3.6-12 et à 6.12-19. Elle contenait déjà les amplifications du texte de Plotin, puisque celles-ci figurent dans les deux passages communs. Quant au passage qui, dans les deux ouvrages, est tiré du même texte de Plotin mais n'est pas identique dans la *Théologie* et dans les "Dits", il est un résumé libre, dont il est permis d'imaginer qu'il se fondait sur la traduction des li. 6.12-25 (attestée aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits"), comme on va le voir plus en détail.

Il convient maintenant de réfléchir à la distribution des emprunts dans l'un et l'autre témoin de la tradition arabe de V 1[10]. Pour ce qui est de la *Théologie*, il est aisé de voir que deux "blocs" du texte sont repris: les chapitres 3-6 et les chapitres 11-12. Ils se trouvent respectivement dans les chapitres VIII et IX:

<i>Théologie</i>	V 1[10]
VIII, p. 108.5-114.18 Badawī	3.6-6.20
IX, p. 129.9-133.3 ”	11.1-12.20

Dans les “Dits”, trois “blocs” sont repris: vient en premier celui des chapitres 6-7 de V 1[10], puis celui des chapitres 2-3, et enfin celui des chapitres 8-10, que la *Théologie* ignore:

manuscrit <i>Marsh</i> 539	V 1[10]
ff. 17v11–21v10	6.12-7.42
ff. 32r7–33v7	2.10-3.12
ff. 43r6–45v9	8.1-10.30

Cet état des choses permet d’imaginer que la traduction suivie a été utilisée pour des finalités différentes dans la pseudo-*Théologie* et dans le recueil du manuscrit *Marsh* 539. Ce dernier bouleverse l’ordre de V 1[10] de manière plus éclatante que la *Théologie*; mais dans la *Théologie* aussi le traité a perdu son unité. Dans le chapitre VIII, il prête sa péricope centrale pour établir la dépendance de l’Âme cosmique par rapport à l’Intellect et à l’Un; il fait ainsi la liaison entre les emprunts à VI 7[38] et IV 4[28], qui le précèdent, et l’emprunt à V 8[31], qui le suit et sur lequel le chapitre VIII de la *Théologie* s’achève.<sup>63</sup> Dans le chapitre IX, le traité V 1[10] prête sa péricope finale pour donner un fondement métaphysique à l’idée que seule la connaissance intellectuelle peut saisir la vérité et atteindre le monde supérieur.

La démarche principale du traité plotinien consiste à faire de la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme l’axe de toute la philosophie grecque, et de leur présence dans l’âme individuelle la solution pour le statut ambivalent de celle-ci, dont l’appartenance en même temps au monde intelligible et au monde sensible ne cesse de poser problème au platonicien qu’est Plotin.<sup>64</sup> Cette démarche est perdue dans la tradition arabe du traité, et la fragmentation de celui-ci, loin d’être la cause de cette perte, en est l’effet. La structure du traité plotinien dépend d’une problématique qui n’a plus lieu de subsister chez ses lecteurs arabes: celle de l’oubli de l’appartenance au monde intelligible qui affecte notre âme, et dont le traité est censé être le remède: il répond en effet dans tout son développement à la question d’ouverture “Qu’est-ce qui a fait que les âmes oublient le dieu qui est leur père?” (1.1-2). Puisque la *Théologie* s’ouvre sur la reprise des deux textes principaux où Plotin examine ce problème, c’est-à-dire la fin du traité IV 7[2] et le début du traité IV 8[6], consacrés tous les deux aux raisons de la descente de l’âme dans le corps,<sup>65</sup> le début de V 1[10], qui pose la même question, a perdu son intérêt dans le nouvel assemblage d’extraits plotiniens qu’est la *Théologie*.

Ce qui avait amené Plotin à discuter de l’existence des trois principes, de leurs rapports mutuels

<sup>63</sup> Pour un examen de la structure de ce chapitre, censé être complètement sans ordre ni sens, on peut voir “La *Teologia* neoplatonica di ‘Aristotele’ e gli inizi della filosofia arabo-musulmana”, cité à la note 14.

<sup>64</sup> J’essaie de m’expliquer mieux sur ce point dans la traduction du traité V 1[10] que je prépare pour la collection “Les écrits de Plotin” fondée par Pierre Hador.

<sup>65</sup> P. Bettiolo - G. Catapano - C. D’Ancona - A. Donato - C. Guerra - C. Martini - C. Marzolo - A. Schiaparelli - M. Zambon, *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7. “Detti del Sapiante Greco”)*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina, 4).

et de l'ancienneté de cette doctrine était le souci de développer le "discours qui enseigne et rappelle à l'âme quelle est sa lignée et quelle est sa valeur" (V 1[10], 1.27-28). Un peu comme cela était arrivé aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles aux premiers lecteurs chrétiens du traité, c'est plutôt le *contenu* de ce "discours" qui attire l'attention des lecteurs arabes et qui, détaché de son contexte, se met à faire partie d'un autre projet métaphysique, dont l'axe est différent. Or, le contenu du "discours" – la doctrine des trois principes – a joué un rôle exceptionnel dans la formation même de la philosophie arabomusulmane. Pour jouer ce rôle, cette doctrine s'est transformée sans doute; mais l'ancêtre du *topos* de la Cause Première qui crée le monde visible à travers l'Âme, et celle-ci à travers l'Intellect, *primum creatum quod creatum est a causa prima*, se trouve dans le traité V 1[10]. Les étapes aussi de cette transformation peuvent dans une certaine mesure être retracées.

## II

La péricope plotinienne qui se trouve à l'origine de la doctrine des trois principes a déjà été évoquée plus haut, mais il importe maintenant d'examiner le texte de plus près.

Il faut donc que celui qui contemple, cependant que ce dieu, comme à l'intérieur du temple, reste en soi en demeurant immobile au-delà de toutes les choses, contemple les images qui se dressent pour ainsi dire désormais vers l'extérieur, et surtout l'image qui se manifeste en premier, et qui s'est manifestée ainsi. Pour tout ce qui se meut il faut qu'il y ait quelque chose vers laquelle cela se meut; or, comme pour ce dieu il n'y a rien de pareil, on ne va pas penser qu'il se meuve; mais plutôt, si quelque chose vient à l'être après lui, il faut que cette chose vienne à l'être en se retournant éternellement vers lui. Débarassons-nous donc du devenir dans le temps, tant que nous sommes en train de faire un raisonnement sur des réalités qui existent éternellement, en ajoutant par ailleurs conceptuellement le devenir à ces réalités, dans le but de leur attribuer des relations de causalité et un ordre hiérarchique. Ce qui vient à l'être à partir de là, il faut donc dire qu'il vient à l'être sans que cela se meuve: si en effet quelque chose venait à l'être grâce au mouvement de ce principe, ce qui est venu à l'être viendrait à l'être en troisième à partir de lui, c'est-à-dire après le mouvement, et non pas en deuxième. Du moment qu'il est immobile, il faut donc que, s'il y a quelque chose de deuxième après lui, il la fasse exister sans s'incliner vers elle, sans avoir décidé de le faire et en général sans aucun mouvement (V 1[10], 6.12-27).

Cette péricope a suscité beaucoup de discussions, surtout à propos du sujet et de l'objet de l'acte de "se retourner", à la suite duquel l'Intellect a pris naissance selon Plotin: ce qui "se retourne éternellement" est-il l'Intellect vers l'Un, ou bien l'Un vers soi-même? L'un et l'autre principe sont en effet indiqués par des pronoms dont l'alternance a de quoi dérouter le lecteur, et qu'il suffit de lire comme des démonstratifs ou des réfléchis pour que la phrase dise l'une ou l'autre chose.<sup>66</sup> Je mentionne ici cette discussion, sans entrer dans les détails, seulement pour observer que la paraphrase arabe a compris le texte dans le premier sens. Plus généralement, ce que le passage plotinien a transmis aux lecteurs de langue arabe est un complexe doctrinal qui s'articule sur trois points: (i) l'immobilité absolue du premier principe, dont l'acte créateur n'est pas un mouvement; (ii) la production d'un premier effet, l'Intellect, qui est ontologiquement supérieur à toute autre créature; (iii) le rôle médiateur de ce premier effet, à travers lequel sont créés les degrés ultérieurs de

<sup>66</sup> On peut se renseigner sur ce débat dans la Notice "Plotin" citée à la note 4, p. 1035-8.

la réalité. Ces trois éléments sont présents dans les passages parallèles qui, dans la *Théologie* et dans les “Dits”, proviennent de la péripécrite.

On a vu plus haut que pour certaines lignes de Plotin le passage de la *Théologie* et celui des “Dits” se recourent, et on a dit aussi que la thèse énoncée ici a inspiré deux résumés, l’un dans la *Théologie* et l’autre dans les “Dits”, résumés auxquels s’enchaînent les passages identiques *verbatim*. Voici tout d’abord les deux résumés parallèles, dont la liaison avec les li. 6.14-15 de Plotin est assurée par la présence des traces de l’expression ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν pour indiquer l’Intellect.

Pseudo-*Théologie d’Aristote*, VIII, p. 108.5-17 Badawī = p. 104.9-105.5 Dieterici

Nous disons que, puisque le Créateur premier est l’Agent<sup>67</sup> au sommet de la perfection, sa perfection est plus complète et plus accomplie que toute autre chose douée de perfections, si bien qu’il est la cause de la perfection des choses douées de perfections qui sont au-dessous de lui,<sup>68</sup> choses dont il est la cause et qui sont causées; il est nécessaire, donc, qu’il émane premièrement la vie et la perfection sur toutes les choses qui sont au-dessous de lui, c’est-à-dire causées, et qu’il émane sur elles selon leur degré et leur ordre. Ce qui reçoit parmi elles dans une plus grande mesure, est plus digne de s’approcher de lui, et est la première réalité réceptive (*al-qābil al-awwal*), grâce à la noblesse de sa substance et à la beauté de son éclat et de sa stabilité dans l’être. Pour cette raison, est intermédiaire entre le Créateur et les autres causés le fait que cette chose noble, dont la substance est parfaite, a été placée comme ce qui reçoit en premier la vie et les perfections que sa cause émane, et que cette chose est ce qui par la suite émane sur les choses qui lui sont postérieures ce qu’il a reçu du Créateur très haut, et que sa réception de la vie et des perfections émanées sur lui par le Créateur est éternelle, et que son effusion et son émanation sur les choses qui lui sont postérieures sont éternelles. Mais si cette chose est la première réalité réceptive, et si elle occupe son niveau suprême de proximité au Créateur très haut, il est nécessaire qu’elle soit plus parfaite et meilleure que tout ce qui est au-dessous d’elle, grâce à sa proximité au Créateur, à la noblesse de sa substance et à la beauté de sa réception de la perfection et de la vie. C’est pourquoi elle a le rang d’image première (*al-mitāl al-awwal*), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu’il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l’Intellect, sur l’âme.

Dits du Sage Grec”, manuscrit *Marsh* 539, ff. 17v11-18r4 = Rosenthal, p. 474<sup>69</sup> = Lewis, p. 275<sup>70</sup>

Le Sage Grec a dit: “l’Agent Premier<sup>71</sup> est inaltéré, sans mouvement d’aucune sorte, et son inaltérabilité

<sup>67</sup> Je traduis ici selon le texte du ms Istanbul, Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, *Ayasofya* 2457, f. 163v5 (*al-fā’il*). Voir plus loin, note 71.

<sup>68</sup> Je traduis ici selon le texte du ms *Ayasofya* 2457, f. 163v6-7: *id kāna huwa sababa faḍīlati dawū l-faḍā’ili llaḍīna hum dūnahū* (à cette exception près, que le ms porte *allaḍī* au lieu de *allaḍīna*). L’éd. Dieterici porte ici *id kāna huwa sababa faḍīlati kulli dī faḍīlatin allaḍīna hum dūnahū* (p. 104.10-11), texte fautif à partir duquel Badawī a conjecturé *id kāna huwa sababa faḍīlati kulli dī faḍīlatin <min> allaḍīna hum dūnahū* (p. 108.6), pour justifier la présence du pluriel *allaḍīna* vis-à-vis du singulier *kulli dī faḍīlatin*, conjecture inutile et qui introduit une limitation dans la causalité du premier principe (alors que le texte du ms *Ayasofya* 2457 affirme que Dieu est la cause de la perfection de toutes les choses parfaites, lesquelles sont au-dessous de lui, la conjecture fait dire au texte que Dieu est la cause de la perfection de celles qui sont parfaites *parmi* les choses qui sont au-dessous de lui).

<sup>69</sup> Voir plus haut, note 37.

<sup>70</sup> Voir plus haut, note 12.

<sup>71</sup> La présence de ce terme ici suggère que la leçon du ms *Ayasofya* 2457 citée plus haut (note 67) est digne de foi: si la *Théologie* et les “Dits” dépendent d’une seule “Arabic Plotinus Source” il est légitime d’utiliser le témoignage des “Dits” pour établir le texte de la *Théologie*, et cela non seulement dans les cas où les deux textes sont strictement parallèles, mais aussi dans les cas, comme celui-ci, où ils ne le sont pas. Or, dans le passage cité plus haut la vulgate de la *Théologie* porte le



émane une image (*miṭāl*), c'est-à-dire l'Intellect, mais non dans une chose, puisque son image est un être noble et puissant, supérieur en noblesse et puissance à tous les êtres qui sont au-dessous de lui. Dans cette image se trouvent toute science et toute connaissance, puisqu'après qu'il est procédé de l'Agent Premier, il s'est retourné vers sa cause et il a regardé vers elle dans la mesure de sa puissance, et il est devenu Intellect et substance. Cette substance est l'Intellect: lorsqu'il se rapporte aux substances qui sont au-dessous de lui, il est premier, et lorsqu'il se rapporte à ce qui est au-dessus de lui, il est deuxième.

Ce n'est pas seulement la présence du terme *miṭāl* = *εἰκὼν* qui montre que ces deux passages ont leur source dans la péricope plotinienne, mais aussi, dans les "Dits", l'allusion au fait que l'Intellect est deuxième par rapport au premier principe (cf. *δεύτερον μετ'αὐτό*, 6.25-26).

Après ces résumés, on peut lire dans les deux textes la reprise, par endroits littérale, de tout le passage V 1[10], 6.12-27. Nous savons déjà que cette reprise est en partie identique dans les deux textes; il faut remarquer aussi que l'emprunt aux li. 12-27 suit immédiatement le résumé cité ci-dessus dans le manuscrit *Marsh* 539, tandis que dans la *Théologie* un très long passage sépare le résumé cité plus haut (p. 295) de l'emprunt littéral, un passage qui reproduit, comme nous venons de le voir, les chapitres 3.12-6.12 de V 1[10] (cf. les tables aux p. 291 et 293).

La dépendance des deux textes arabes du passage plotinien, ainsi que leur identité<sup>72</sup> pour une partie du texte, est visible dans la synopse suivante, où j'ai mis le passage plotinien au milieu; ceci, dans le but de montrer que les deux passages arabes en dépendent, sans soulever pour l'instant la question du rapport qu'entretient le recueil des "Dits" avec la *Théologie*. Cette question mérite en effet une étude spécifique.

---

terme *al-fāḍil*, tandis que le ms d'Istanbul porte *al-fā'il*, terme utilisé dans le passage des "Dits". On peut donc supposer qu'à cet endroit la "Arabic Plotinus Source" parlait de l'"Agent" premier ou parfait, et considérer *al-fāḍil*, en ce passage de la *Théologie*, comme une variante de la tradition manuscrite de cet ouvrage.

<sup>72</sup> J'ometts de signaler les différences minimales qui subsistent entre le texte de la *Théologie* et celui des "Dits" dans le passage commun.

<i>Théol.</i> VIII, p. 114.7-18 Badawī	V 1[10], 6.12-27	“Dits”, f.18r4 -v1
<p>Commençons en disant: celui qui veut savoir comment l'Un vrai a créé les choses multiples, qu'il dirige son regard vers l'Un vrai seulement, qu'il laisse derrière lui toutes les choses qui lui sont extérieures, qu'il retourne en lui-même et qu'il reste là: il verra ainsi par son intellect l'Un vrai, inaltéré, immobile, supérieur à toute chose, aussi bien intelligible que sensible; et il verra toutes les autres choses comme si c'était des statues qui se dressent et s'inclinent vers lui: c'est de cette manière qu'elles sont devenues des choses en mouvement vers lui, je veux dire que tout ce qui se meut a quelque chose vers quoi il se meut, sinon il ne se mettrait pas en mouvement du tout. Or le mobile se meut dans le désir de la chose dont il provient, parce qu'il veut l'atteindre et s'assimiler à elle, et à cause de cela il a dirigé son regard vers celle-ci, et cela est la cause de son mouvement, nécessairement.**</p> <p>Tu dois rejeter loin de ton esprit toute genèse temporelle, si tu veux savoir comment les êtres véritables, permanents et nobles ont été créés par le Créateur premier, parce qu'ils ont été engendrés par lui intemporellement, et la création a été créée et l'acte a été accompli sans que entre ceux-ci et le Créateur et Agent il y ait aucun intermédiaire, absolument. Comment serait-il possible que leur genèse soit dans le temps, du moment qu'ils sont la cause du temps, des genèses temporelles, de leur ordre et de leur noblesse? La cause du temps ne tombe pas sous le temps, au contraire elle existe dans un mode d'être supérieur et plus haut, comme c'est le cas pour l'ombre et la chose qui projette l'ombre.</p>	<p>Il faut donc que celui qui contemple, cependant que ce dieu, comme à l'intérieur du temple, reste en soi en demeurant immobile au-delà de toutes les choses, contemple les images qui se dressent pour ainsi dire désormais vers l'extérieur, et surtout l'image qui se manifeste en premier, et qui s'est manifestée ainsi. Pour tout ce qui se meut il faut qu'il y ait quelque chose vers laquelle cela se meut; or, comme pour ce dieu il n'y a rien de pareil, on ne va pas penser qu'il se meuve; mais plutôt, si quelque chose vient à l'être après lui, il faut que cette chose vienne à l'être en se retournant éternellement vers lui.* Débarassons-nous donc du devenir dans le temps, tant que nous sommes en train de faire un raisonnement sur des réalités qui existent éternellement, en ajoutant par ailleurs conceptuellement le devenir à ces réalités, dans le but de leur attribuer des relations de causalité et un ordre hiérarchique.*</p> <p>Ce qui vient à l'être à partir de là, il faut donc dire qu'il vient à l'être sans que cela se meuve: si en effet quelque chose venait à l'être grâce au mouvement de ce principe, ce qui est venu à l'être viendrait à l'être en troisième à partir de lui, c'est-à-dire après le mouvement, et non pas en deuxième. Du moment qu'il est immobile, il faut donc que, s'il y a quelque chose de deuxième après lui, il la fasse exister sans s'incliner vers elle, sans avoir décidé de le faire et en général sans aucun mouvement.</p>	<p>Il a dit: celui qui veut savoir comment l'Un vrai a créé les choses multiples, qu'il dirige son regard vers l'Un vrai seulement, qu'il laisse derrière lui toutes les choses qui lui sont extérieures, qu'il retourne en lui-même et qu'il reste là: il verra ainsi par son intellect l'Un vrai, inaltéré, immobile, supérieur à toute chose, aussi bien intelligible que sensible; et il verra toutes les autres choses comme si c'était des statues qui se dressent à partir de lui et qui s'inclinent vers lui: c'est de cette manière qu'elles sont devenues des choses en mouvement, je veux dire qu'il est nécessaire que tout ce qui se meut ait quelque chose vers quoi il se meut, sinon il ne mettrait pas en mouvement du tout. Or le mobile se meut dans le désir de la chose dont il provient, parce qu'il veut l'atteindre et s'assimiler à elle, et à cause de cela il a dirigé son regard vers celle-ci, et cela est la cause de son mouvement, nécessairement.**</p> <p>L'Agent Premier doit être inaltéré, sans aucun mouvement, si quelque chose de secondaire doit exister après lui, et son action doit être sans délibération, sans mouvement, sans une volonté qui s'inclinerait vers le causé. Le causé premier, l'Intellect, procède de l'intensité de l'inalterabilité de l'Agent et de sa puissance; puis à partir de lui procèdent les autres choses intelligibles et sensibles à travers la médiation de l'Intellect.</p>

Les complexes doctrinaux produits par la péricope plotinienne sont identiques de part et d'autre, la seule différence étant la présence dans la *Théologie* des li. 19-20 (ἐκποδῶν δὲ ἡμῶν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰετῶν ποιουμένων) et leur absence dans les "Dits". Dans la table ci-dessus, j'ai signalé début et fin de ce passage chez Plotin par un astérisque, et j'ai mis deux astérisques à la fin du passage commun à la *Théologie* et aux "Dits". Les deux textes arabes sont en effet identiques<sup>73</sup> jusqu'à ce point précis; puis, la *Théologie* amplifie les li. 19-20, tandis que les "Dits" sautent jusqu'à la li. 25, δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος (...). La reprise des li. 6.25-27 dans les "Dits" nous met en présence d'une doctrine qui est exactement la même que celle des deux résumés cités à les p. 395-6, résumés différents dans leur formulation, mais identiques quant à la doctrine, qui sont localisés plus haut dans le texte, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits". Comme les deux passages mis en synopse dans la table ci-dessus ont un lien littéral évident et suivi avec le passage-source de Plotin, il me semble que nous pouvons en conclure que la genèse du complexe doctrinal de la création immobile de l'Intellect, "premier effet" de l'Agent Premier, se trouve ici: dans la version arabe des li. 6.12-27, qui est arrivée jusqu'à nous aussi bien à travers la *Théologie* qu'à travers les "Dits". Les deux résumés cités plus haut abrègent ce développement et en donnent une version simplifiée, qui repose, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits", sur la métaphore de l'Intellect comme "image première" d'un principe suprême indicible et caché dans sa transcendance. La péricope 6.12-27 a donc engendré les deux résumés qui précèdent la version plus littérale, aussi bien dans la *Théologie* que dans les "Dits".

Mais le passage de la *Théologie* qui s'inspire des li. 6.12-27 contient aussi un emprunt au chapitre 3 de V 1[10]. Comme on l'a vu plus haut, dans la *Théologie* le résumé se termine par la phrase "C'est pourquoi elle a le rang d'image première (*al-miṭāl al-awwal*), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu'il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l'Intellect, sur l'âme".<sup>74</sup> La mention de l'âme, qui n'apparaît pas dans les li. 6.12-27, montre que l'auteur du résumé a fait la liaison entre ces lignes et un autre passage de V 1[10] où il est question de l'action causale exercée par l'Intellect sur l'âme. Le passage en question est V 1[10], 3.7, déjà rencontré, où l'âme est dite εἰκῶν (...) νοῦ. C'est ici en effet, à la li. 3.7, que commence la reprise de la longue péricope des chapitres 3-6 dans la *Théologie*.

Le thème de l'Intellect comme image de l'Un et celui de l'Âme comme image de l'Intellect se trouvent tous les deux dans V 1[10], mais, chez Plotin, l'Âme est image de l'Intellect dans le chapitre 3, tandis que l'Intellect est image première de l'Un dans le chapitre 6; or, ce que l'on trouve dans le résumé est l'enchaînement des principes Un, Intellect et Âme, dont chacun est l'image du principe antérieur et plus puissant: un enchaînement qui n'existe pas comme tel dans V 1[10], et qui est plutôt le fait de l'auteur du réaménagement du texte plotinien. Le collage qui caractérise la *Théologie* se fait exactement ici: au résumé se rattache en effet sans interruption l'emprunt littéral et suivi à la longue péricope 3.7-6.20, qui inclut aussi, comme nous le savons désormais, le passage qui a inspiré le résumé:

<sup>73</sup> Sauf les différences minimales évoquées dans la note 72.

<sup>74</sup> Cf. plus haut, p. 295-6.

<i>Théologie</i> , p. 108.16-109.1 Badawī	V 1[10]
résumé (p. 108.5-17), terminant par les mots: (...) c'est pourquoi elle a le rang d'image première ( <i>al-miṭāl al-awwal</i> ), dans laquelle sont visibles les perfections du Créateur glorieux, et sur laquelle sont émanées les perfections nobles. Pour cette raison, il est nécessaire qu'il y ait émanation à partir de cette chose, je veux dire de l'Intellect, sur l'âme [li. 16-17] puisqu'elle est une image ( <i>miṭāl</i> ) de l'Intellect; et comme le raisonnement manifeste est l'image du raisonnement intérieur qui est dans l'âme, de même l'âme est le raisonnement de l'Intellect, et son acte est tout de celui-ci, s'accomplissant grâce à l'aide de l'Intellect (...). <sup>75</sup>	Passage à l'intérieur de la péricope 6.12-20 évoqué par le résumé (li. 12-15): θεῶ τοίνυν θεατήν, ἐκείνου ἐν τῷ εἶσω οἷον νεῶ ἐφ'ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἀπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἕξω ἤδη ἀγάλατα ἐστῶτα, μᾶλλον δὲ ἀγάλα τὸ πρῶτον ἐκφανέν θεᾶσθαι (...). Début de l'emprunt à 3.7-6.20 (li. 7-8): (...) εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια (...).

L'auteur du résumé – qui précède, rappelons-le encore une fois, *tous* les emprunts à V 1[10] dans la *Théologie* – connaissait donc déjà le contenu du traité, et en particulier il connaissait les li. 6.12-15; il était en mesure d'abrégé la doctrine de la production de l'Intellect par l'Un et de l'âme par l'Intellect, et il a voulu exploiter le thème plotinien de l'image<sup>76</sup> selon la suite "Intellect, image de l'Un; âme, image de l'Intellect", qui bouleverse l'ordre de présentation chez Plotin, où nous rencontrons l'âme image de l'Intellect au chapitre 3, et l'Intellect image de l'Un au chapitre 6.

Cette situation se rencontre aussi en un autre passage de la *Théologie*, localisé encore plus haut dans le texte: le long passage sans antécédent grec sur lequel s'achève le chapitre I, passage qui contient, entre autres, un parallèle évident avec le passage du chapitre VIII cité plus haut,<sup>77</sup> où l'on insiste sur le fait que la causalité divine n'a rien d'une action qui s'effectue dans le temps. À la fin d'une longue doxographie consacrée à Platon – qui n'a pas d'antécédent chez Plotin<sup>78</sup> – l'auteur met sur le compte de Platon lui-même la doctrine des trois principes issue de V 1[10]:

Puis il (Platon) a dit: "ce monde se compose de matière et de forme, et ce qui a donné forme à la matière est une nature plus noble et plus élevée que la matière, c'est-à-dire l'âme intellectuelle; or, l'âme donne la forme à la matière en tant qu'en elle se trouve la puissance de l'Intellect noble, et l'Intellect donne à l'âme la puissance de donner forme à la matière grâce à l'Être premier, qui est la cause des autres êtres intelligibles, animés et matériels et de toutes les autres choses naturelles. Les choses sensibles sont belles et splendides

<sup>75</sup> Dans la phrase "et comme le raisonnement manifeste est l'image du *raisonnement intérieur qui est dans l'âme, de même l'âme est le raisonnement de l'Intellect*" j'ai réintroduit les mots ici en italiques, omis par saut du même au même dans tous les manuscrits de la *Théologie* consultés jusqu'ici. Ces mots se trouvent dans le ms *Marsh* 539. Puisque le passage est commun à la *Théologie* et aux "Dits", ceux-ci en sont un témoin indépendant. Je considère donc que la chute des mots en italiques est une faute dans la transmission du texte de la *Théologie*. Pour plus de détails, voir l'étude citée à la note 49.

<sup>76</sup> Un seul et même terme, *miṭāl*, est adopté pour correspondre à deux mots de Plotin: ἀγάλα et εἰκὼν.

<sup>77</sup> Voir plus haut, p. 297.

<sup>78</sup> La doxographie 'platonicienne' qui conclut le chapitre I de la *Théologie* a son point de départ dans le passage où Plotin affirme qu'il faut examiner le problème du lien âme-corps dans le contexte plus général de la cosmologie de Platon (IV 8[6], 2.1-6). Plotin évoque ici Platon par le pronom αὐτός, qui reprend le nom cité plus haut (ὁ θεῖος Πλάτων, IV 8[6], 1.23), et affirme que si nous voulons savoir ce qu'il pense à propos du lien âme-corps, il faudra s'interroger sur le fait qu'il considère ou non que le Démonstrateur a bien fait de produire l'univers et de relier l'âme à celui-ci. À partir de ce point, dans le chapitre I de la *Théologie* on trouve un long passage qui n'a pas de source grecque, dans lequel un auteur exalte la doctrine de Platon sur la création de l'univers et la commente. Pour plus de détails, on peut voir notre ouvrage collectif sur ce traité de Plotin et sa version arabe, Plotino. *La discesa dell'anima nei corpi* (cité à la note 65), p. 300-1.

à cause de l'Agent Premier, sauf que cette action s'accomplit à travers la médiation de l'Intellect et de l'âme". Par la suite il a dit: "L'Être vrai et premier est celui qui émane la vie tout d'abord sur l'Intellect, ensuite sur l'âme, et ensuite sur les choses naturelles: il est le Créateur, celui qui est le Bien Pur".<sup>79</sup>

La doctrine selon laquelle le Bien Pur engendre l'Intellect et celui-ci à son tour engendre l'Âme, qui met les formes dans la matière en produisant ainsi des choses sensibles de merveilleuse beauté, apparaît dans cet exposé comme l'un des éléments principaux de l'enseignement théologique de Platon. Puisque cet exposé de la doctrine de Platon est censé être prononcé par Aristote en personne,<sup>80</sup> nous avons ici la charnière principale qui a permis l'attribution de la doctrine des trois principes aussi à Aristote et, finalement, à Aristote tout court. C'est en effet avec beaucoup de respect et de vénération que celui qui parle ici – 'Aristote', dans un moment crucial de 'sa' *Théologie* – rapporte l'enseignement théologique de Platon sur la Cause Première (l'Un-Bien Pur), l'Intellect et l'Âme:

Comme il est beau et exact ce par quoi ce philosophe décrit le Créateur très haut, quand il dit "C'est le Créateur de l'Intellect, de l'Âme, de la nature et de toute autre chose".<sup>81</sup>

La suite du passage est consacrée à une sorte d'*interpretatio authentica* des idées de Platon sur la création intemporelle, qui recoupe parfaitement celle qui achève l'emprunt à V 1 [10], 6.19-20.<sup>82</sup> Mais il y a un autre passage de la *Théologie* où la doctrine des trois principes Un, Intellect et Âme est mise sur le compte d'Aristote, et d'une manière encore plus explicite. Dans le Prologue, un personnage plein d'autorité affirme avoir déjà exposé les quatre causes principales du monde – la matière, la forme, la cause agente et la cause finale – dans son "livre qui vient après les choses naturelles",<sup>83</sup> et annonce qu'il va s'atteler maintenant à l'exposition des causes suprasensibles:

Notre tâche dans ce livre est le premier discours sur la souveraineté divine et son exposition, c'est-à-dire qu'elle est la Cause Première, que l'éternité et le temps sont au-dessous d'elle et qu'elle est la cause des causes et leur créateur par mode de création, et que la puissance lumineuse s'étend à partir d'elle sur l'Intellect, et à partir d'elle, par l'intermédiaire de l'Intellect, sur l'Âme universelle céleste, et à partir de l'Intellect, par l'intermédiaire de l'Âme, sur la nature, et à partir de l'Âme, par l'intermédiaire de la nature, sur les choses engendrables et corruptibles.<sup>84</sup>

La suite du passage évoque en même temps l'insistance de Plotin sur l'immobilité de l'Un dans sa

<sup>79</sup> *Theol. Ar.*, I, p. 26.16-27.6 Badawī.

<sup>80</sup> Dans la fiction du texte, c'est selon toute vraisemblance Aristote l'auteur qui présente la doctrine de Platon: voir *La discesa dell'anima nei corpi*, p. 302-3.

<sup>81</sup> *Theol. Ar.*, I, p. 27.7-8 Badawī.

<sup>82</sup> *Theol. Ar.*, I, p. 27.7-8 Badawī. Comparer en particulier la suite immédiate de ce passage, "Mais celui qui écoute le discours du philosophe ne doit pas le prendre à la lettre (*ilā lafẓ*) et croire qu'il dise que le Créateur très haut a accompli la création (*ḥalaqa l-ḥalq*) dans le temps. [...] Si tu veux savoir si cette action accomplie (*ḥadā al-maʿfūl*) est temporelle ou non, regarde l'agent (*al-fāʿil*): s'il tombe sous le temps, l'action accomplie aussi tombe sous le temps sans doute, et si la cause est temporelle, l'action accomplie est temporelle elle aussi: ce sont l'agent et la cause qui indiquent la nature de l'action accomplie et de l'effet, à savoir s'ils tombent sous le temps ou non" (p. 27.7-28.3 Badawī), avec la fin du passage du chap. VIII cité à la p. 297: "La cause du temps ne tombe pas sous le temps, au contraire elle existe dans un mode d'être supérieur et plus haut, comme c'est le cas pour l'ombre et la chose qui projette l'ombre" (p. 114.17-18 Badawī).

<sup>83</sup> *Theol. Ar.*, p. 5.2 Badawī: "dans notre livre qui est 'après les choses naturelles' (*fī kitābinā alladī ba'd al-ṭabī'yyāt*); plus loin, li. 12, ce livre que l'auteur du Prologue s'attribue est désigné par le titre translittéré *Matātāfūsīqā*.

<sup>84</sup> *Theol. Ar.*, Prologue, p. 6.7-11 Badawī.

production de l'Intellect (δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, [...] οὐ [...] κινήθηντος ὑποστῆναι αὐτό, li. 6.25-27), et le πρώτον τῶν ὄντων ἀκίνητον (...) κινουῖν de *Metaph.* Λ 8 1073 a 24-25, puisque cet 'Aristote' factice affirme:

Cette action émane de lui sans aucun mouvement: le mouvement de toutes les choses prend naissance de lui et est causé par lui, et les choses se mettent en mouvement vers lui par une sorte de désir et d'attraction.<sup>85</sup>

Ces mots font le relais entre la théologie du livre *Lambda*, où le Moteur immobile est cause du mouvement ὡς ἐρώμενον,<sup>86</sup> et la causalité sans altération de l'Un affirmée en V 1[10], 6.12-27. Dans un autre ouvrage composé dans le même milieu, le *Livre d'Aristote sur l'exposition du Bien Pur* (*Liber de Causis* dans la plupart des témoins de sa circulation latine), nous rencontrons une situation tout à fait parallèle. La source principale du *De Causis* est l'*Elementatio theologica* de Proclus, mais il y a une proposition qui n'a pas de source proclienne: consacrée à la dérivation de l'Intellect à partir de l'Un et de l'Âme à partir de l'Intellect, cette proposition s'inspire du traité V 1[10] et surtout de sa péripécie centrale.<sup>87</sup> Encore une fois nous rencontrons ici une thèse censée être la doctrine d'Aristote sur le Bien Pur, thèse dont dépendent les deux résumés (*Théologie* et "Dits") évoqués plus haut, la 'doxographie' sur Platon et le Prologue de la *Théologie*: l'Intellect émane directement de l'Un, dont il est la première créature. Supérieur en noblesse et puissance par rapport à toutes les autres créatures, il engendre l'Âme grâce à la puissance que le Bien Pur lui a donnée; c'est en lui que se montre la puissance indicible du Bien Pur, il en provient sans aucun intermédiaire et toute autre création s'accomplit à travers lui:

Tout intellect a sa stabilité dans l'être et sa subsistance par le Bien Pur, qui est la Cause Première. (...). L'Intellect comprend tout ce qui appartient au domaine de la nature et ce qui est au-dessus de la nature, je veux dire l'Âme, puisqu'elle est au-dessus de la nature; cela parce-que la nature comprend la génération, et l'Âme comprend la nature, et l'Intellect comprend l'Âme: pour cette raison l'Intellect comprend toutes les choses, et il est dans cet état grâce à la Cause Première, qui est supérieure à toutes choses en tant qu'elle est la cause de l'Intellect, de l'Âme, de la nature et de toutes les autres choses. Et la Cause Première n'est ni Intellect, ni Âme, ni nature; au contraire, elle est au-dessus de l'Intellect, de l'Âme et de la nature, puisqu'elle a créé toutes les choses. Et pourtant elle crée l'Intellect sans aucun intermédiaire, et crée toutes les autres choses à travers la médiation de l'Intellect.<sup>88</sup>

Ce complexe doctrinal issu de V 1[10] caractérise donc l'Aristote arabe à l'aube de la *falsafa*. Le traducteur des *Ennéades* en arabe, le chrétien Ibn Nā'ima al-Himṣī, a été désigné par certains savants comme l'auteur probable des passages indépendants du texte de Plotin où ce complexe doctrinal se fait jour.<sup>89</sup> Cela n'est pas impossible, mais on n'a pas (à ma connaissance) d'attestation d'une activité

<sup>85</sup> *Theol. Ar.*, Prologue, p. 6.11-12 Badawī.

<sup>86</sup> Arist., *Metaph.* XII, 7, 1072 b 3. Sur la postérité arabe de ce passage voir C. Martini Bonadeo, "ΩΣ ΕΡΩΜΕΝΟΝ: alcune interpretazioni di *Metaph.* Λ 7", dans V. Celluprica - C. D'Ancona (éd.), *Aristotele ed i suoi esegeti neoplatonici. Logica ed ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*. Atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 209-43.

<sup>87</sup> Voir plus haut, note 15.

<sup>88</sup> *Liber de Causis*, prop. 8[9], p. 76.2-78.5 Bardenhewer = p. 11.14-12.12 Badawī (voir plus haut, note 2).

<sup>89</sup> Zimmermann, "The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*", dans *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (cité à la note 13), p. 110-240, en part. p. 122 et 128, suivi par P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the*

philosophique proprement dite de ce membre du milieu d'al-Kindī. Un philosophe, pourtant, a extrait de la péricope V 1[10], 6.12-27 le complexe doctrinal qui se rencontre dans les passages charnières de la *Théologie* et du *Livre d'Aristote sur l'exposition du Bien Pur*: un philosophe qui avait des options précises en tête, en particulier pour ce qui concerne l'accord entre Platon et Aristote et de tous deux avec le *tawhīd*, et pour ce qui concerne la nature non temporelle de l'acte créateur. Le *spiritus rector* du milieu dont tous ces textes sont issus, nous l'avons appris à l'école de Gerhard Endress, est al-Kindī, et j'ai tendance à croire que ce soit lui l'auteur des passages indépendants aussi bien de Plotin que de Proclus où apparaît la doctrine des trois principes; mais au fond peu importe le nom exact, une fois constaté le rôle fondateur du traité V 1[10] de Plotin vis-à-vis de l'aristotélisme arabe. Valentin Rose avait affirmé en 1883 que "Plotin ist die Quelle der Besonderheit des arabisch-aristotelischen Scholasticismus: Plotin und Aristoteles, das ist die ganze arabische Philosophie!".<sup>90</sup> Le fait que l'accord mutuel d'Aristote et de Plotin se rencontre au début de la *falsafa* s'inscrit parmi les points saillants de l'histoire de la philosophie entre l'Antiquité et le Moyen Âge.

---

*Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2003, p. 18-19 et 177.

<sup>90</sup> Cité à la note 10, col. 845.

# *Il concetto di 'essere' dall'Aristotele greco alla lingua araba \**

Cecilia Martini Bonadeo

## *Abstract*

The problem of the translation into Arabic of Greek philosophical terminology and in particular of the verb 'to be', was faced by Arabic-speaking philosophers well before by the modern linguists. They also elaborated on the conditioning that every natural language can operate in a completely unconscious way in the formulation of concepts. By analyzing the Arabic direct and indirect tradition of *Metaphysics*, Book *Delta* 7, in which Aristotle speaks of the different meanings of being, τὸ ὄν, this study tries to test the awareness of these problems in the early translators of Greek philosophical and scientific works, such as the Christian Uṣṭāṭ, a translator of the circle of al-Kindī. Some examples are taken also from the subsequent generations of philosophers such as al-Fārābī, Avicenna, and Averroes.

In un saggio della raccolta *Language, Thought and Reality* (1956) Benjamin Lee Whorf sostiene che la struttura grammaticale di una lingua guida e condiziona la formazione dei concetti filosofici, poiché attraverso la grammatica della lingua naturale che ci è propria noi analizziamo la realtà.

Si è trovato che il sistema linguistico di sfondo [in altre parole la grammatica] di ciascuna lingua non è soltanto uno strumento di riproduzione per esprimere idee, ma esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo, dell'analisi delle sue impressioni, della sintesi degli oggetti mentali di cui si occupa. La formulazione delle idee non è un processo indipendente, strettamente razionale nel vecchio senso, ma fa parte di una grammatica particolare e differisce, in misura maggiore o minore, in differenti grammatiche. Analizziamo la natura secondo linee tracciate dalle nostre lingue.<sup>1</sup>

Whorf è portato a concludere che il nostro stesso pensare è una lingua:

Di fatto il pensare è un'attività avvolta nel mistero e il chiarimento di gran lunga maggiore di essa è derivato dallo studio del linguaggio. Questo studio mostra che le forme del pensiero di una persona sono controllate da leggi strutturali inesorabili di cui egli è inconsapevole. Queste strutture sono complesse sistemazioni non percepite del suo proprio linguaggio, che vengono prontamente messe in luce dalle differenze rilevabili con un confronto con altre lingue, soprattutto con quelle di famiglia linguistica differente. Il suo stesso pensare è una lingua: in inglese, in sanscrito, in cinese.<sup>2</sup>

---

\* Questo saggio è una versione rivista di un intervento presentato in occasione di un convegno internazionale tenutosi a Padova nel dicembre 2006 dal titolo *Aristotele e la tradizione aristotelica*. Gli atti del convegno sono disponibili in C. Rossitto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference* (Padova, 11-13 December 2006), Edizioni di storia della tradizione aristotelica, Lecce 2011, p. 263-74.

<sup>1</sup> B.L. Whorf, "Scienza e linguistica", in J.B. Carrol (ed.), *B. Lee Whorf, Linguaggio pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, p. 163-76, in part. p. 169 (trad. it. di J.B. Carrol [ed.], *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Massachusetts 1956, p. 207-19, in part. p. 212-3).

<sup>2</sup> Whorf, "Scienza e linguistica", p. 211.



L'ipotesi di Whorf sembra essere confermata dalle osservazioni che il sinologo Angus Charles Graham, in "Being in Linguistics and Philosophy", propone nella sua analisi del concetto di 'essere'.<sup>3</sup> Graham, innanzitutto, osserva che solo nelle lingue indoeuropee il verbo essere serve sia da copula ( $x$  è  $y$ ) che da indicatore di esistenza ( $x$  è;  $y$  è). Di conseguenza, un concetto di essere capace di combinare insieme essenza (ciò che  $x$  è per sé) ed esistenza è limitato alle tradizioni filosofiche sviluppatesi all'interno delle lingue indoeuropee: così nella tradizione araba e in quella cinese, le due maggiori tradizioni filosofiche sviluppatesi al di fuori di tale ceppo linguistico, esiste una struttura linguistica per indicare l'esistenza (*wu ġūd e yu*)<sup>4</sup> che non indica l'essere. Ora, osserva Graham:

Although the first language of Western philosophy was Greek, its main stream passed through Semitic languages (Syriac, Arabic, Hebrew) before returning to Indo-European languages (scholastic Latin, French, English, German).<sup>5</sup>

Di fatto la filosofia occidentale, nata in lingua greca, fu trasmessa dal IV-V secolo al XII attraverso il siriano, l'arabo, e l'ebraico prima di tornare ad una lingua indoeuropea, il latino, e in particolare fu proprio nel corso della sua traduzione in lingua araba – lingua che divide nettamente le funzioni copulativa ed esistenziale del verbo 'essere' – che, come è noto, emerse la distinzione filosoficamente ricca e rilevante tra essenza ed esistenza.

Come vedremo a breve, nella storia degli studi la questione dell'esprimibilità del concetto di 'essere' nelle lingue semitiche e soprattutto nell'arabo è stata molto discussa. Gli studiosi hanno individuato due caratteristiche peculiari della lingua coranica che la renderebbero mancante dell'apparato necessario per la traduzione della nozione greca di 'essere' tanto dal punto di vista semantico che da quello logico. Soheil Muhsin Afnan, nel suo studio *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (1964), ha visto nella tesi della "completa assenza della copula" in arabo la prima di queste due caratteristiche:

Like all other Semitic tongues, and in marked contrast to the Indo-European group of languages, the auxiliary verb 'to be' corresponding to the Greek 'to einai' does not exist in Arabic. In common speech and composition the meaning may be left *sous-entendu*. In grammar the lack of a specific term to that effect is at best rather awkward. In logic the deficiency becomes a formidable obstacle. In the simple statement that if A is B, and B is C, then A is C, the reasoning has to be expressed by the pronoun *huwa* instead of the verb *is*. When metaphysics is reached the translator can easily find himself helpless. The precise concept of *being* as distinct from existence proves impossible to express. The *Falāsifah* became conscious of this fact early in their work. Fārābī refers to this handicap at some length, pointing out the advantages of Greek and Persian in that respect. And so actually does Avicenna. There had to be recourse to improvisations and approximations, none of which adequately served the purpose. (...) Yet Semitic languages are still unable to express the thought adequately".<sup>6</sup>

Come è noto, la sintassi araba non richiede nessuna parola come nesso (*scil.* copula) tra soggetto e predicato. Nel caso di una proposizione nominale, la connessione tra soggetto (*mubtada'*) e predicato

<sup>3</sup> A.C. Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry", *Foundations of Language* 1 (1965), p. 223-31.

<sup>4</sup> Cf. A.C. Graham, "Being' in Western Philosophy compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy", *Asia Major* 7 (1959), p. 79-112.

<sup>5</sup> Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy", p. 223.

<sup>6</sup> S.M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, p. 29-30.

(*habar*) è indicata declinando i due termini in caso nominativo, senza la necessità di alcun nesso interposto tra loro: se voglio dire "A è B", formulerò la frase nominale A (declinato in caso nominativo) B (declinato in caso nominativo). Tuttavia, in arabo è altresì possibile aggiungere ad una data frase nominale determinate particelle e mantenere inalterata la predicazione. Il predicato B si riferirà sempre allo stesso soggetto A, ma cambierà l'enfasi data alla proposizione. Posso anteporre la particella asseverativa *inna*, 'di fatto', 'in verità', che vuole dopo di sé il soggetto A (declinato in caso accusativo) ed il suo predicato B (declinato in caso nominativo). Posso interporre i pronomi personali maschile o femminile di terza persona *huwa-hiya* nei casi in cui altrimenti si potrebbe confondere il predicato B con una semplice apposizione del soggetto A: si è visto nel passo di Afnan appena citato l'uso del pronome *huwa* in logica. E ancora, posso utilizzare il costrutto: *kāna* seguito dal soggetto A (declinato in caso nominativo) a cui segue il predicato B (declinato in caso accusativo). In questo costrutto, il verbo *kāna* tende a rendere l'idea di un divenire.

La seconda caratteristica peculiare della lingua coranica che la renderebbe mancante dell'apparato necessario per la traduzione della nozione greca di 'essere' tanto dal punto di vista semantico che da quello logico è stata individuata dallo stesso Graham nello studio menzionato sopra ed è appunto la tesi della netta distinzione in arabo della funzione esistenziale del verbo 'essere' da quella copulativa.<sup>7</sup> Se infatti la predicazione in arabo può essere espressa nei modi sopra menzionati (proposizione nominale senza copula o con l'ausilio di *inna*, *huwa-hiya* o *kāna*), l'esistenza si indica invece con parole che derivano dalla radice *w-ğ-d*. Il verbo *wağada* nella sua forma passiva *wuğida* indica letteralmente l'essere trovato, il trovarsi, l'esserci, l'esistere. Questa caratteristica della netta separazione nella lingua araba della funzione esistenziale del verbo 'essere' da quella copulativa condurrebbe secondo Graham alle seguenti conclusioni:

The Arabic versions of Aristotle are very literal, yet because of the structure of the language, they transform him at one stroke into a philosopher who talks sometimes about existence, sometimes about quiddity, *never about being*. In place of the single verb *einai* the Arabs found in Aristotle a set of abstract nouns, each rooted in either the existential verb or the copulative sentence patterns. This deformation often obscures Aristotle's meaning, a fact which some of the Arabs discerned. But it also gave Arabic ontology a fresh start, free from the confusion from which Greek philosophy was barely beginning to find the way out. It is a misplaced compliment to credit Al-Fārābī (died 950) and Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037) with the discovery of the ontological difference between essence and existence; it was impossible for an Arab to confuse them.<sup>8</sup>

Nella traduzione greco-araba delle opere filosofiche greche, il problema, tuttavia, non sta nella presenza o nell'assenza di una copula come strumento sintattico, ma nella presenza in greco, e invece nell'assenza in arabo di un verbo 'privilegiato' come *εἶναι* che, accanto alla sua funzione copulativa, ha altrettanto importanti funzioni semantiche che indicano l'esistere, il trovarsi, l'essere tale, l'essere realmente vero e conoscibile.<sup>9</sup> Così talvolta si possono aggiungere tali funzioni all'uso del verbo come alla copula, che ha un ruolo sintattico privilegiato. In risposta a questo problema Fadlou Shehadi ha formulato la tesi della *Nonsingularity of To Be*,<sup>10</sup> ossia il ricorso in arabo a più espressioni per esprimere tutto ciò che *εἶναι* riesce invece ad esprimere da solo:

<sup>7</sup> Graham, "Being' in Linguistics and Philosophy", p. 225.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 226-7.

<sup>9</sup> Ch. Kahn, "The Greek Verb To Be and the Concept of Being", *Foundations of Language* 2 (1966), p. 245-66.

<sup>10</sup> Cf. F.A. Shehadi, "Arabic and the Concept of Being", in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State Univ. of New York Press, Albany 1975, p. 147-57, in part. p. 150.

if a language has a copulative 'to be', the semantical functions are likely to attach themselves to that singular syntactical device. This does not imply that the presence of the copula is a necessary condition for the development of those semantical functions for either Arabic or Greek. So, if a language does not have a copulative term this does not mean that the semantical functions cannot develop and be performed by words, one or more, that in the grammar of that language are not copulas.

Thus in Arabic the functions of indicating that something exists or happens or is located, and of saying that X is such and such, and that it is the case that such and such, and similar to-be-type functions, can be performed by a variety of words, not one of which needs to be a copula in order to perform those functions.<sup>11</sup>

Quest'osservazione conduce al vero problema che è oggetto di questo lavoro: come si può stabilire se in una certa occorrenza un dato equivalente arabo di τὸ ὄν traduce τὸ ὄν in modo accurato o meno? Fadlou Shehadi propone a verifica della suddetta questione l'analisi di *Metafisica* Δ 7, che tuttavia non esamina nel dettaglio. Nelle pagine che seguono, mi propongo di analizzare *Metafisica* Δ 7, nella sua tradizione araba diretta ed indiretta, nel tentativo di osservare se e come, nella pratica di traduzione ed esegesi dei testi greci da parte dei traduttori e dei filosofi di lingua araba, si sia posto il problema dell'esprimibilità del verbo 'essere', della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo del tutto inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti.

Come è noto, il libro *Delta* della *Metafisica* è una sorta di dizionario filosofico in cui Aristotele presenta i diversi significati dei principali termini da lui utilizzati nella scienza metafisica. Nel capitolo 7, Aristotele parla dei diversi significati di 'essere', e afferma che l'essere, τὸ ὄν (*Metaph.* Δ 7, 1017 a 7) – alla linea 1017 a 31 τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστιν – si dice nel senso dell'accidente – κατὰ συμβεβηχός –, come quando diciamo "l'uomo è musicista"<sup>12</sup>: l'essere musicista non esprime l'essenza dell'uomo, piuttosto all'uomo accade d'essere musicista. Dell'essere in senso accidentale non c'è scienza, perché non è possibile indicarne le cause prime.<sup>13</sup> L'essere si dice anche *per sé* – καθ' αὐτό –,<sup>14</sup> ossia dice ciò che una certa cosa è essenzialmente e non soltanto rispetto alla sostanza, ma talora rispetto alle altre categorie quali quella della qualità, della quantità, della relazione, dell'agire o del patire. Quindi Aristotele indica l'essere come vero – ὅτι ἀληθές –,<sup>15</sup> ossia l'essere del giudizio vero, che si contrappone al non essere del giudizio falso. Infine parla dell'essere come potenza e come atto – τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ'ἐντελεχείᾳ –:<sup>16</sup> è sapiente sia chi può fare uso del proprio sapere (ad esempio il matematico che conosce la matematica anche se non fa uso attualmente di nessun teorema da lui conosciuto), sia chi fa attualmente uso del proprio sapere. Allo stesso modo il seme è grano in potenza, lo è in atto la spiga. Aristotele sembra non mettere a fuoco il significato esistenziale di τὸ ὄν.

Il libro *Delta* della *Metafisica* di Aristotele è stato tradotto in arabo da Uṣṭāt (IX secolo), traduttore del circolo di al-Kindī.<sup>17</sup> La traduzione di Uṣṭāt di *Metafisica* Δ 7, suddivisa in due lemmi,

<sup>11</sup> Shehadi, "Arabic and the Concept of Being", p. 150.

<sup>12</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 9-10.

<sup>13</sup> Arist., *Metaph.* E 2, 1026 b 24 - 1027 a 28.

<sup>14</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7-8.

<sup>15</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 a 31.

<sup>16</sup> Arist., *Metaph.* Δ 7, 1017 b 1.

<sup>17</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, I, p. 251.25 - 252.1 Flügel - Roediger - Müller = p. 312.11-20 Taḡāddud. Sulla figura del traduttore Uṣṭāt si veda lo studio di J. Nasrallah, "L'Église melchite en Iraq, Perse et dans l'Asie centrale", *Proche-Orient Chrétien* 38 (1976), p. 319-53. Sulla pratica di traduzione all'interno del circolo di al-Kindī si veda G. Endress, *The Circle*

viene commentata da Averroè nel suo *Commento Grande* alla *Metafisica*. Nelle pagine che seguono presento la traduzione italiana della versione araba di Uṣṭāṭ di *Metafisica* Δ 7 e i commenti ad essa dedicati da Averroè (in corsivo le espressioni arabe impiegate dal traduttore e dal commentatore per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι).

Il discorso sull'essere (*al-huwiyya*)

Dice Aristotele:

L'essere (*al-huwiyya*) si dice in senso accidentale, come quando diciamo che il giusto è musico e che l'uomo è musico, e allo stesso modo si dice che il musico è uomo, allo stesso modo quando diciamo che l'uomo musico costruisce. Questo avviene perché è accidentale per il costruttore essere musico, o per il musico costruire. Quindi questo è accidentalmente quello, e per questa ragione questo è accidentale per quello. Allo stesso modo, l'essere è accidentale in quelle cose che abbiamo già menzionato, come per esempio quando abbiamo detto che l'uomo è musico e che il musico è uomo, che il bianco è musico o che il musico è bianco. Questi infatti si dicono in senso accidentale: o nel senso che entrambi sono accidenti di un unico e medesimo essere (*huwiyya*); o nel senso che è accidentale per l'essere (*huwiyya*) che essi siano queste cose. Così gli esseri (*al-huwiyyāt*) che si dicono in senso accidentale essendo effettivamente tali si dicono (sott. in senso accidentale) anche perché entrambi appartengono ad un unico e medesimo essere (*huwiyyah*), sia perché esso è l'essenza (*mābiyya*) dell'essere (*huwiyya*), sia perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un'unica e medesima cosa.

Dice Aristotele:

Essere (*huwiyya*) per sé viene detto tutto ciò che è indicato dalle figure delle categorie, poiché in qualunque numero (sott. di modi) questo si dice, anche l'essere si dice. Una categoria indica il che cos'è, un'altra categoria indica una qualità, un'altra una quantità, un'altra una relazione, un'altra l'agire o il patire, un'altra il dove, un'altra il quando, e ciascuna di esse in se stessa indica un singolo essere. Perciò non c'è differenza tra chi dice l'uomo è in salute e chi dice l'uomo è sano o tra chi dice l'uomo cammina o l'uomo è in passeggiata, e allo stesso modo rispetto al tagliare e alle altre cose. Inoltre l'essere (*al-huwiyya*) indica l'essere proprio (*anniyya*) della cosa e il suo essere vero; perciò quando diciamo che la cosa (sott. è), indichiamo il suo essere vera, mentre quando diciamo che non è, indichiamo che non è vera, ma piuttosto è falsa, come avviene nell'affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero, oppure diciamo che Socrate non è bianco e questo non è vero, e come quando diciamo che la diagonale è commensurabile al lato è falso. Inoltre alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) sono in potenza ed altri in atto. Perciò alcuni esseri (*huwiyyāt*) rispetto alla vista vedono, altri hanno la vista in potenza. Lo stesso accade per la conoscenza: infatti negli esseri vi è ciò che ha la potenza di far uso della conoscenza e vi è ciò che ne fa uso (sott. in atto); e si dice lo stesso di ciò che è in quiete in quanto è già in quiete e di ciò che può potenzialmente essere in quiete; lo stesso dicasi pure della sostanza; perciò noi diciamo che l'immagine di Hermes è nella pietra e che la semiretta <è nella retta>.<sup>18</sup>

Nella sua traduzione araba, Uṣṭāṭ rende τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*: come è noto, si tratta di un neologismo che nasce dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che, come si è visto sopra, talvolta viene utilizzato come copula.<sup>19</sup> Uṣṭāṭ applica il termine

of *al-Kindī*. *Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*, in G. Endress - R. Kruk (ed.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Research School CNWS, Leiden 1997, p. 43-76.

<sup>18</sup> Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-aṭ-Ṭabi'at*, ed. M. Bouyges, Dar El-Mashreq, Beirut 1991, I, p. 552.1-14; p. 555.1 - 556.3.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 552.

*al-huwiyya* ai quattro sensi di ‘essere’ distinti da Aristotele e parla dell’essere accidentale (*bi-naw’ al-‘arad*), dell’essere per sé (*bi-dātihī*), dell’essere di ciò che è vero e infine dell’essere in potenza (*bi-l-quwwati*) e in atto (*bi-l-fi‘l*).<sup>20</sup>

Averroè, invece, nel commentare la traduzione di Uṣṭāt, utilizza l’endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*, ossia utilizza accanto al termine scelto dal traduttore il termine *al-mawǧūd*, che deriva dal verbo *waǧada* dalla radice *w-ǧ-d* e significa ‘ciò che esiste’. Averroè scrive, infatti, nel suo commento:

Dal momento che *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* si dicono di tutto ciò di cui si dice il termine ‘uno’ e che è proprio del termine ‘uno’ dirsi di tutto ciò che è uno per essenza e uno per accidente, questa è la condizione del termine *al-huwiyya*; perciò (Aristotele) comincia per prima cosa a distinguere le accezioni di *al-huwiyya* che sono *huwiyya* per accidente.<sup>21</sup>

Averroè tratta i due termini come sinonimi e li riferisce al primo dei quattro significati di ‘essere’ distinti da Aristotele, quello dell’essere nel senso dell’accidente:

E dice Aristotele: “L’essere (*al-huwiyya*) si dice in senso accidentale, come quando diciamo che il giusto è musico”. Aristotele intende come quando diciamo che chi è giusto è musico, e cioè che esso è uno e medesimo; tuttavia questa unità è accidentale, essendo entrambi l’uno accidente per l’altro e essendo insieme accidente per il singolo soggetto, sia esso per esempio colui che porta in sé musica e giustizia. Perciò questo è il primo senso di accidente, un esempio del quale è quando diciamo “ogni musico è giusto”. Un secondo esempio è quando diciamo che l’uomo è musico, e che il musico è uomo. Il significato che noi intendiamo dicendo questo è che esso è uno per accidente: sia perché essere musico è accidentale per l’uomo che è come il genere poiché essere musico è accidentale all’uomo in cui l’essere musico si trova, ed esso, ossia l’uomo che è come il genere, è uno; sia perché l’essere musico e l’essere uomo sono uno accidente dell’altro per il fatto che sono entrambi in un unico soggetto, che è l’uomo in cui l’essere musico esiste per accidente, come quando diciamo per esempio: ogni musico è un uomo. Tuttavia (sott. in questo caso) uno dei due appartiene per accidente al soggetto che è comune ad entrambi e l’altro vi appartiene per essenza, a differenza di ciò che accadeva nel primo senso di accidente, ossia quello per cui diciamo che il musico è bianco. Così il discorso di Aristotele: “Questi infatti si dicono in senso accidentale: o nel senso che entrambi sono accidenti di un unico e medesimo essere (*huwiyya*); o nel senso che è accidentale per l’essere (*huwiyya*) che essi siano queste cose” è un esempio del tipo “il musico è bianco” e non del tipo “l’uomo è musico”.

Poi Aristotele tratta dei due sensi (di essere per accidente) e dice “Così gli esseri (*al-huwiyyāt*) che si dicono in senso accidentale essendo effettivamente tali si dicono (sott. in senso accidentale) anche perché entrambi appartengono ad un unico e medesimo essere (*huwiyya*), sia perché esso è l’essenza (*māhiyya*) dell’essere (*al-huwiyya*), sia perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un’unica e medesima cosa”. Aristotele intende dire con ciò che entrambi appartengono a un singolo essere (*huwiyya*) come il bianco e l’essere musico che sono connessi ad una medesima cosa che si dà il caso sia ciò in cui il bianco e l’essere musico si trovano uniti. E con il suo discorso “e perché esso e la cosa a cui esso appartiene e di cui è detto sono un’unica e medesima cosa” Aristotele intende come quando diciamo che il musico è uomo poiché la cosa di cui per accidente si predica l’essere musico, ossia l’uomo (sott. di cui l’essere musico) è predicato, e l’uomo in generale sono un’unica e medesima cosa.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 552-6.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 553.1-5.

Lo stesso accade quando diciamo l'uomo è musico poiché il significato di quanto detto è che l'uomo è l'uomo a cui accade accidentalmente d'essere musico. E qualunque cosa si dica di una cosa in sé per essenza è duplice in un certo senso secondo l'essenza, ma è una in un altro senso secondo l'essenza: come per esempio quando diciamo "tutti gli uomini sono animali", poiché in un senso l'uomo è per essenza qualcosa di diverso dall'animale, ma in un altro senso l'uomo è per essenza un animale. Questo spiega questa differenza.<sup>22</sup>

Quindi Averroè espone tutti gli altri significati di 'essere', continuando a utilizzare l'endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*. Averroè spiega dapprima l'essere secondo l'essenza, ossia ciò che una certa cosa è essenzialmente e non soltanto rispetto alla sostanza, ma talora rispetto alle altre categorie quali quella della qualità, della quantità, della relazione, dell'agire o del patire, del dove e del quando:

Dopo aver reso note le accezioni di *al-huwiyya* che si dicono nel senso dell'accidente, (Aristotele) prende a chiarire secondo quanti modi *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* si dicono secondo l'essenza. E dice "*huwiyya* per sé viene detto tutto ciò che è indicato dalle figure delle categorie". E intende per figure delle categorie i generi delle categorie o le espressioni che indicano i loro generi. Poi afferma: "poiché in qualunque numero (sott. di modi) questo si dice, anche l'essere si dice"; e intende dire che l'essere (*al-huwiyya*) si dice negli innumerevoli modi in cui si dicono le categorie o negli innumerevoli modi indicati dal termine 'categorie'. Poi continua: "Una categoria indica il che cos'è, un'altra categoria indica una qualità, un'altra una quantità, un'altra una relazione, un'altra l'agire o il patire, un'altra il dove, un'altra il quando". E intende dire che il termine 'essere' (*al-huwiyya*) indica tutto ciò che viene indicato grazie alle espressioni delle categorie, perché quando si studia approfonditamente l'indicazione di che cosa il termine 'essere' (*al-huwiyya*) indica, risulta evidente che esso è equivalente a tutto ciò che indicano le espressioni delle categorie. Quindi (Aristotele) rende noto il numero delle categorie e dice "Una categoria indica il che cos'è", con ciò intende la sostanza, ossia indica la categoria della sostanza. Egli menziona poi la categoria della qualità, quella della quantità, quella della relazione, quella dell'agire, quella del patire, così come le categorie del dove e del quando, ma omette le categorie della posizione e del possesso o per brevità o perché le lascia implicite (...).<sup>23</sup>

Quindi Averroè considera l'essere come vero:

Dal momento che (Aristotele) afferma che il termine *al-huwiyya* si dice secondo le dieci categorie e così il termine *al-mawǧūd*, egli afferma: "Inoltre *al-huwiyya* indica l'essere proprio (*anniyya*) della cosa e il suo essere vero; perciò quando diciamo che la cosa (sott. è), indichiamo il suo essere vera, mentre quando diciamo che non è, indichiamo che non è vera, ma piuttosto è falsa". Egli intende che il termine essere (*al-huwiyya*) indica anche che ciò che si afferma quando diciamo di qualcosa che esiste (*mawǧūd*), è vero. Perciò quando diciamo di qualcosa che è (*annahu*), con ciò indichiamo che è vero, e quando diciamo di qualcosa che non è, indichiamo che non esiste, ossia che è falso. Quindi (Aristotele) dice: "come avviene nell'affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero, oppure diciamo che Socrate non è bianco e questo non è vero". E intende dire qui con essere (*al-huwiyya*) tutto ciò che indica il vero, sia semplice che composto. Per oggetto d'indagine individuale o composto intendo sia il caso della proposizione composta del tipo "Zayd è musico" o "Zayd non è

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 553.1 - 554.18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 556.5 - 557.4.

musico”, sia l’oggetto di indagine semplice del tipo “Se Zayd è (*huwa*) o non è”. Lo stesso vale per il discorso esistenziale che si occupa d’entrambi i due oggetti di indagine, vale a dire per il caso di oggetto semplice il nostro discorso del tipo “Zayd è qualcosa di esistente (*mawǧūd*)?” mentre per il caso di oggetto composto il nostro discorso “Esiste (*yūǧadu*) Zayd come musico?”. In generale in questi due casi il termine *al-mawǧūd* e il termine *al-huwa* indicano solo il vero, non il genere. Intendo dire che il nesso (*scil. copula*) *huwa* e il nesso (*scil. copula*) *yūǧadu* nella prima affermazione indicano solamente che ciò che è usato nella proposizione semplice e nella seconda affermazione ciò che è usato nella proposizione composta, vale a dire ciò che viene indicato da Aristotele quando dice: “come avviene nell’affermazione e nella negazione quando diciamo che Socrate è musico, poiché questo è vero”. Egli intende che lo stesso vale per l’affermazione; perché quando noi indichiamo l’esistenza (*al-wuǧūd*) affermando ciò in cui c’è una connessione, indichiamo che è vero, come per esempio “Socrate è musico”. Quando noi invece indichiamo per negazione, noi diciamo che non è vero, come ad esempio quando diciamo di Zayd che non è bianco; per questa ragione l’indicazione di quanto diciamo di lui che è bianco non è vera. Questo è ciò che Aristotele intende dicendo “Socrate non è bianco e questo non è vero”. E vuole dire che il nostro discorso “Socrate non è bianco” che indica che diciamo che “è bianco”, non è vero.<sup>24</sup>

Sia per Averroè che per Aristotele, l’essere come vero ha luogo non nelle cose, come nel caso dei due significati precedenti, ma nella mente, quando nel giudizio uniamo, affermando, o dividiamo, negando, un predicato e un soggetto.

È necessario in generale che tu sappia che il termine *al-huwiyya* che indica l’essenza della cosa è diverso dal termine *al-huwiyya* che indica il vero e che allo stesso modo il termine *al-mawǧūd* che indica l’essenza della cosa è diverso dal termine *al-mawǧūd* che indica il vero. Per questa ragione i commentatori nel commentare il secondo libro dei *Topici* hanno espresso pareri differenti sull’oggetto semplice d’indagine, ossia quello di quando affermiamo “La cosa è esistente?”. Si tratta di uno degli oggetti d’indagine concernenti l’accidente o il genere? Ossia: chi comprende qui *al-mawǧūd* come qualcosa che è comune alle dieci categorie, dirà che si tratta di un oggetto d’indagine concernente il genere; mentre chi comprende qui *al-mawǧūd* come vero, dirà che si tratta di un oggetto di indagine concernente l’accidente. E il discorso di Aristotele: “come quando diciamo che la diagonale è commensurabile al lato è falso” è un altro esempio che utilizza in questo senso, intendendo dire che quando diciamo che la diagonale non è commensurabile al lato del quadrato, il che è vero, noi diciamo questo indicando che la loro commensurabilità è falsa. Con questo egli intende solamente che c’è una differenza tra l’espressione *al-huwiyya* che indica il nesso (*scil. copula*) nella mente e l’espressione *al-huwiyya* che indica l’essenza che è fuori dalla mente.<sup>25</sup>

Infine, Averroè parla dei significati di essere in potenza e in atto.

Quindi Aristotele dice: “Inoltre alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) sono in potenza ed altri in atto”, intendendo che il termine *al-huwiyya* e il termine *al-mawǧūd* si dicono di ciò che si trova (lett. *al-mawǧūd*) al di fuori dell’anima in atto e di ciò che si trova (lett. *al-mawǧūd*) in potenza. Aristotele presenta quindi un esempio di quanto detto e afferma: “Perciò alcuni esseri (*al-huwiyyāt*) rispetto alla vista vedono, altri hanno la vista in potenza”. Egli intende dire che di alcune cose si dice che possiedono la visione quando

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 559.15 - 561.4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 561.5 - 562.1.

vedono in atto, di altre si dice che possiedono la vista, o meglio che potenzialmente possono possedere la vista in atto. Lo stesso si dica di chi conosce: si dice di chi conosce nel momento in cui utilizza la sua conoscenza, e questo avviene per chi conosce in atto; si dice di chi conosce nel momento in cui non utilizza la sua conoscenza, e questo avviene per chi conosce in potenza ed è prossimo a conoscere. Si dice di qualunque cosa che ancora non conosce, ma nella cui natura c'è il conoscere. Questo è ciò che Aristotele intendeva dicendo: "Lo stesso accade per la conoscenza: infatti negli esseri vi è ciò che ha la potenza di far uso della conoscenza e vi è ciò che ne fa uso (sott. in atto)". Egli intendeva dire che noi diciamo 'conoscente' chi ha la potenza di far uso della conoscenza anche nel momento in cui non ne fa uso, e diciamo 'conoscente' chi fa uso della conoscenza nel momento esatto in cui ne fa uso. Quest'ultimo è un esempio di potenzialità già in atto, mentre il primo di potenzialità non ancora in atto. Ossia: potenza e atto si dicono di entrambi i tipi. Quindi (Aristotele) afferma: "e si dice lo stesso di ciò che è già in quiete e di ciò che può potenzialmente essere in quiete" intendendo dire che in quiete si dice di una cosa che è in quiete in atto, ossia di ciò che è divenuto in quiete, così come di una cosa che potenzialmente può essere in quiete, ossia di ciò che non si trova ancora in quiete, ma che potenzialmente può divenire in quiete. Infine (Aristotele) afferma: "lo stesso dicasi pure della sostanza; perciò noi diciamo che l'immagine di Hermes è nella pietra e che la semiretta <è nella retta>". Egli intende solamente che *al-huwiyya* che è in atto e che è in potenza si trova (*tū ḡadu*) nella sostanza e nella forma. Perciò noi diciamo che nella pietra vi è in potenza la forma di Hermes e che l'atto è in potenza poiché la natura della pietra è quella di ricevere la forma di Hermes, o è in atto se ha già ricevuto la forma.<sup>26</sup>

Come si può facilmente osservare, se nella lettura di questi passi ci si soffermasse alla sola semantica del termine *al-mawḡūd*, dalla radice verbale che indica l'esistenza, potrebbe sembrare che Averroè equivochi sul significato del passo aristotelico, proprio poiché tratta *al-mawḡūd* e *al-huwiyya* come nomi univoci e perfetti sinonimi. Tuttavia è lo stesso Averroè che, nel corso del proprio commento, sgombera il campo da ogni possibile equivoco:

È necessario che tu sappia che il termine *al-huwiyya* non è per forma un termine arabo nella sua radice, tuttavia alcuni traduttori sono dovuti ricorrere ad esso ed hanno derivato questo termine dalla particella del nesso (scil. copula), ossia quella che indica in arabo il nesso del predicato al soggetto nella sua sostanza, e si tratta della particella *huwa* che compare nel loro discorso "Zayd è (*huwa*) animale o uomo". Così l'affermazione "l'uomo è (*huwa*) animale" ha lo stesso significato della nostra affermazione "l'uomo nella sua sostanza o nella sua essenza è animale". Ora, dal momento che trovarono questa particella in questa proposizione, trassero da essa questo termine secondo l'uso dell'arabo di trarre un nome da un altro. La lingua araba tuttavia non forma un nome da una particella. Questo nome indica ciò che indica l'essenza della cosa.<sup>27</sup>

Averroè chiarisce l'etimologia del termine *al-huwiyya* ed afferma che si tratta di un neologismo coniato da alcuni traduttori che trassero dal pronome *huwa*, talvolta utilizzato come nesso copulativo, un termine per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι dei Greci. Inoltre Averroè aggiunge:

Alcuni traduttori, come abbiamo già detto, vi sono ricorsi per il fatto che ritenevano che il senso di questo termine [cioè *al-huwiyya*] utilizzato in traduzione rispetto al significato dell'espressione impiegata

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 562.2-563.7.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, p. 557.5-13.



nella lingua dei Greci sostituisse *al-mawǧūd* in lingua araba, e piuttosto che *huwa* fosse rispetto a quest'espressione greca più significativo del termine *al-mawǧūd*. Infatti dal momento che il termine *al-mawǧūd* nel discorso in arabo è tra i nomi derivati e i nomi derivati non indicano che gli accidenti, pensarono che se si indicava con esso nelle scienze l'essenza della cosa, si indicava in realtà l'accidente nella cosa – esattamente come ha creduto Avicenna. Così alcuni traduttori evitarono quest'espressione scegliendo l'espressione *al-huwiyya* poiché non s'incorreva con essa in questo accidente.<sup>28</sup>

In quest'analisi linguistica dei termini *al-mawǧūd* e *al-huwiyya*, Averroè cerca di spiegare le ragioni per le quali alcuni traduttori sentirono il bisogno di coniare il neologismo *al-huwiyya* e preferirono evitare il termine arabo *al-mawǧūd*: i traduttori classificarono il termine *al-mawǧūd* come un nome derivato, non primitivo. Dal punto di vista logico, al nome primitivo corrispondeva la sostanza, mentre al nome derivato l'accidente. Pensarono quindi che tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι dei Greci con *al-mawǧūd* portasse a parlare dell'accidente e non della sostanza e dell'essenza. Per non incorrere in questa difficoltà e tradurre il pensiero aristotelico in lingua araba senza perdere la sua ricchezza coniarono un termine nuovo: *al-huwiyya*.

Averroè afferma infine:

Per questa ragione se si utilizza qui *al-mawǧūd* non lo si deve intendere nel suo senso di derivazione etimologica e si deve intendere che solo la sua forma è forma del nome derivato, ossia del termine *al-mawǧūd*.<sup>29</sup>

Averroè ritiene che, anche se da un punto di vista grammaticale il termine *al-mawǧūd* è un termine derivato da una determinata radice e ne conserva etimologicamente il significato, se lo si considera in filosofia in senso tecnico per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei quattro significati distinti da Aristotele, lo si deve considerare un termine equivoco e si deve stare attenti a non confondere il suo significato tecnico con quello comunemente accettato.

Averroè aveva già affrontato questa questione nel suo *Commento breve alla Metafisica*, dove aveva scelto, compendiando *Metafisica* Δ 7, il termine *al-mawǧūd* per rendere τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei suoi diversi significati. Scrive Averroè:

Diciamo che *al-mawǧūd* si dice in molti modi; uno di essi è quello rispetto ad ognuna delle dieci categorie che sono quei tipi di nomi che si predicano secondo ordine e analogia e non in modo equivoco o univoco. In secondo luogo [il termine *al-mawǧūd*] si dice rispetto al vero, che si ha se ciò che si trova nella mente è conforme a ciò che si trova al di fuori della mente, come quando diciamo: “È vero che esiste la natura? È vero che non esiste il vuoto?” E si dice anche della quiddità di tutto ciò che ha quiddità ed essenza fuori dell'anima, sia che tale essenza sia conoscibile, sia che non lo sia. Le dieci categorie raccolgono in sé queste due accezioni del termine *al-mawǧūd*: l'una in quanto ha un'essenza fuori dell'anima, e la seconda in quanto indica la quiddità di queste essenze. E per questo il termine *al-mawǧūd* si riduce a questi due significati soltanto, ossia al vero e a ciò che esiste fuori della mente e in esso alle specie e forme, ossia alle forme e alle essenze delle specie.

Quanto ad *al-mawǧūd* per accidente, non può essere concepito come un qualcosa che esiste separatamente, poiché l'essenza e la quiddità della cosa non è possibile che siano un accidente. *Al-mawǧūd* per accidente

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, p. 557.13 - 558.1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, p. 558.5-6.

non può essere concepito che nella relazione reciproca tra gli enti. Pertanto, se confrontiamo due enti ed essi si trovano in una relazione reciproca tale che il primo dei due enti è parte della quiddità del secondo – come ad esempio si ha nel caso del centro rispetto alla circonferenza o dell'uguaglianza di due angoli retti con gli angoli del triangolo – oppure tale che ognuno dei due è parte della quiddità dell'altro – come ad esempio del padre e del figlio – allora diciamo che entrambi gli enti esistono secondo l'essenza. Quando invece non si dà che ognuno di essi sia parte della quiddità dell'altro, si dice allora che la loro relazione reciproca è accidentale – come quando diciamo che "l'artigiano suona il liuto" e che "il medico è bianco". Con quest'espressione di *al-mawǧūd* si indica la relazione che unisce il predicato al soggetto nella mente e si indicano tutte le espressioni che designano questa relazione, sia che queste unioni istituite tra predicato e soggetto siano affermative o negative, vere o false, essenziali o accidentali.<sup>30</sup>

Averroè afferma, quindi, nel passo che subito segue, che il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*), ossia un nome prestatato alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, il suo esistere così com'è, in filosofia esso assume i significati di 'essere' che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ 7. Il termine *al-mawǧūd* è dunque in filosofia un termine equivoco, che secondo Averroè in molti hanno confuso, poiché ad esso appartengono due significati distinti: quello tecnico e quello volgare. Il personaggio più illustre ricordato tra coloro che sono rimasti confusi dal duplice significato, tecnico e volgare, del termine *al-mawǧūd*, è Avicenna, che rappresenta il bersaglio polemico privilegiato da Averroè tanto nel *Commento grande* alla *Metafisica* quanto in quello breve. Secondo Averroè, Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché se così non fosse la proposizione 'l'uomo è uno' sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire 'l'uomo è uomo'. Averroè, nel suo *Commento breve* alla *Metafisica*, si dilunga a criticare questa posizione avicenniana.<sup>31</sup> Infine Averroè chiude la propria presentazione dei diversi significati dell'essere considerando il termine *huwiyya*:

I significati ricordati del termine *al-mawǧūd* sono i più noti in filosofia. Questo termine è un termine traslato. Infatti il significato che esso ha nel linguaggio della gente comune è diverso da quello che esso assume in filosofia, in quanto per la gente comune indica soltanto un modo di essere determinato della cosa, come quando diciamo che è stato trovato un animale randagio. In generale presso la gente indica l'idea di qualcosa che sta in un soggetto che non si può spiegare in sé. Per questo alcuni ritennero che esso indicasse un accidente nella cosa e non la sua essenza, poiché il termine *al-mawǧūd* è secondo la gente comune tra i nomi derivati. Non bisogna però considerare questo (sott. significato), ma è necessario intendere qui con il termine *al-mawǧūd*, se con *al-mawǧūd* vogliamo indicare l'essenza, ciò che intendiamo quando diciamo una cosa e un'essenza e in generale ciò che si intende dei nomi che sono primitivi. Per questo abbiamo trovato che alcuni hanno creduto che il nome *al-mawǧūd* che si dice rispetto al vero fosse lo stesso che si dice rispetto all'essenza. Così pure per questa ragione hanno ritenuto fosse un accidente, dicendo che se il termine *al-mawǧūd* avesse indicato l'essenza, sarebbe stato auto-contraddittorio dire che c'è un certo *mawǧūd* nella sostanza.<sup>32</sup> Essi ignorano che *al-mawǧūd* si dice in filosofia in un significato differente rispetto al significato che ha per la gente comune.

<sup>30</sup> Averroes, *Compendio de Metafisica*, ed. C. Quiros Rodriguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid 1919, p. 11.24 - 13.3 (arabo). Cf. la traduzione di R. Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics. An Annotated Translation of the so-called Epitome*, De Gruyter, Berlin - New York 2010, p. 27-8. La traduzione di Arnzen non si basa esclusivamente sulle precedenti edizioni, ma sulla collazione di un buon numero di manoscritti non considerati dalle precedenti edizioni del testo.

<sup>31</sup> Cf. F.A. Cunningham, "Averroes vs. Avicenna on Being", *New Scholasticism* 48 (1974), p. 185-218.

<sup>32</sup> Seguo la congettura di Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 29 e nota 34.

Inoltre se indicasse un accidente della cosa, come afferma Avicenna, allora non si darebbe che uno dei due casi seguenti: questo accidente sarebbe o uno degli intelligibili secondi, o uno degli intelligibili primi. Se fosse tra gli intelligibili primi, sarebbe necessariamente una delle nove categorie e in questo caso non si potrebbe applicare il termine *al-mawǧūd* alla sostanza e nemmeno alle altre categorie dell'accidente, se non nel senso di ciò che capita accidentalmente loro come dieci categorie; altrimenti ci sarebbe un unico genere di accidente comune alle dieci categorie e tutto ciò è assurdo e inaccettabile. In questo caso, non sarebbe corretto rispondere con il termine *al-mawǧūd* alla domanda “che cos'è” [*mā huwa*] formulata su ciascuna delle dieci categorie, e tutto ciò è di per sé chiaro. Se invece fosse uno degli intelligibili secondi che sono quelli che esistono solo nella mente, non ci sarebbe problema, poiché uno dei significati che abbiamo numerato tra quelli applicabili al termine *al-mawǧūd* è appunto il significato per cui è sinonimo di “essere secondo il vero”. Ma questo significato e quello di tutto ciò con cui si indicano individualmente le essenze sono molto diversi. E tutto ciò diviene chiaro con una breve riflessione, ma rientra in questo modo di porre la questione tipica di quest'uomo [Avicenna] in molte delle sue dottrine.

*Al-huwiyya* si dice come sinonimo dei significati del termine *al-mawǧūd*, se non che non si applica al vero. Si tratta di un'espressione traslata, poiché per la gente è un particella, mentre qui è un nome. A questa particella si è unito l'infisso proprio dei nomi che è *alife lām* [i.e. l'articolo determinativo *al-*]. Da questo termine si deriva il nome verbale che è l'azione o la forma da cui ha origine l'azione e si dice così *al-huwiyya* da *al-huwa*, come si trae ‘umanità’ [*al-insāniyya*] da essere umano [*al-insān*] e ‘umanità’ [*al-ruǧūliyya*] da uomo [*al-raǧul*]. E alcuni traduttori hanno fatto questo poiché hanno creduto che questo termine fosse meno esposto ad errori del termine *al-mawǧūd* la cui forma è forma del nome derivato.<sup>33</sup>

Nelle opere di Averroè non ci sono altri riferimenti alla dottrina dei termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*).<sup>34</sup> Il ricorso al tema della convenzionalità del linguaggio e a quello direttamente collegato delle espressioni traslate è tipicamente farabiano ed infatti, come vedremo, questo passo di Averroè dipende direttamente dal *Kitāb al-ḥurūf* di al-Fārābī.

Scrivono Shukri B. Abed in *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*:

In *ʿIbārāh* (p. 27) and *Hurūf* (p. 81) Alfārābī repeats his claim that expressions are coined by man in order to signify the intelligibles. These utterances are not natural otherwise they would be universal, just as the intelligibles are universal. The relationships between the utterances and the intelligibles, therefore, have an artificial side, since they are coined by convention (*wadʿ*) and by legislation (*šarʿ*).<sup>35</sup>

In particolare, i *falāsifa*, in mancanza di termini già esistenti e distinti da quelli del linguaggio ordinario, devono ricorrere per le loro dottrine ad espressioni del linguaggio ordinario, a quelle cioè che si trovano già date nella lingua araba. Tra queste espressioni, al-Fārābī individua una particolare classe di omonimi, i termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*) dal loro uso comune a designare concetti logici o scientifici. Questa duplice significazione li rende equivoci. Scrive al-Fārābī nel suo commento breve al *De Interpretatione*:

Alcuni termini sono metaforici, alcuni traslati, alcuni omonimi e alcuni univoci; alcuni sono usati in

<sup>33</sup> Averroes, *Compendio de Metafisica*, 13.4-14.21 (arabo); cf. la trad. di Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 28-30.

<sup>34</sup> Cf. Arnzen in Averroes, *On Aristotle's Metaphysics*, p. 191 nota 30.

<sup>35</sup> S.B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, State Univ. of New York Press, Albany 1991, p. 130.

senso lato e altri in senso proprio; alcuni sono distinti, alcuni sinonimi, alcuni derivati. Un termine è usato metaforicamente (*bi-isti'āra*) se al tempo in cui è stato adottato per la prima volta è stato attribuito a una cosa come suo significato proprio, ma con il passare del tempo un'altra cosa è stata designata da esso a causa di una qualche somiglianza di qualche genere fra questa cosa e la prima cosa, benché la parola non sia appropriata al senso della seconda cosa. Un termine è traslato (*al-ism al-manqūl*) se una parola universalmente nota come significato di una certa cosa sin dal momento in cui è stata usata la prima volta viene in seguito adottata e usata per significare un'altra cosa, ma rimane come termine comune sia per la prima cosa che per la seconda. Questo è ciò che succede quando le scienze nel loro sviluppo effettuano delle scoperte; ma prima di ciò le cose scoperte non erano universalmente note ed erano rimaste quindi senza un nome. Allora colui che fa la scoperta traspone a quelle cose i nomi di cose simili che sono universalmente note, e per ogni cosa nuova adotta il nome della cosa già nota che egli pensa sia la piú simile. Un termine è usato per omonimia (*yuqālu bi-ištirāk*) se fin dall'inizio è stato applicato a varie cose senza però significare una nozione generale che le include, intendo: se una stessa parola è stata adattata fin dall'inizio a varie cose in modo tale che la sua definizione in quanto nome di ciascuna di esse è diversa. (...) La differenza fra i termini traslati e quelli omonimi è che l'omonimia dei termini omonimi esiste fin dal momento in cui i termini sono stati usati per la prima volta, di modo che né l'uno né l'altro dei due significati precede l'altro nel tempo, mentre nei termini traslati uno dei due significati precedeva l'altro nel tempo, e poi è stato usato per indicare una seconda cosa e a partire da allora è comune ai due.<sup>36</sup>

Il termine *al-mawǧūd* viene analizzato da al-Fārābī in diversi luoghi delle sue opere e in particolare nel *Kitāb al-Hurūf*, in cui egli dice esplicitamente che il termine *al-mawǧūd* ha un uso proprio ordinario e pre-scientifico presso la gente comune.

*Al-mawǧūd* nella lingua della gente araba è innanzitutto un nome derivato da *al-wuǧūd* e da *al-wiǧdān*. Lo utilizzano in modo assoluto o in modo determinato. Quanto all'uso assoluto, è come quando dicono "waǧadtu [lett. ho trovato] la cosa smarrita" e "ho cercato quella cosa fino a che non waǧadtuhā [lett. l'ho trovata]". Quanto invece all'uso determinato, è come quando dicono "waǧadtu [lett. ho trovato] Zayd generoso" o "avaro". Essi intendono con *al-mawǧūd* utilizzato in modo assoluto che la cosa diviene conosciuta rispetto al luogo, che se ne può disporre per ciò per cui la si era cercata, che si presta a ciò che le è richiesto. Infatti quando dicono "waǧadtu [lett. ho trovato] la cosa smarrita" e "waǧadtu [lett. ho trovato] ciò che avevo perduto" intendono dire: "ho conosciuto il suo luogo, dispongo di essa come e quanto voglio". Con ciò dunque intendono che la cosa è divenuta nota. Per quanto riguarda invece *al-mawǧūd* utilizzato in modo determinato come quando dicono "waǧadtu [lett. ho trovato] Zayd generoso" o "avaro", essi non intendono dire altro che: "ho conosciuto Zayd generoso o avaro". Per indicare questo significato gli Arabi utilizzano al posto di quest'espressione il termine 'šadaftu' [lett. ho incontrato per caso] e 'laqiytu' [lett. ho incontrato]; e al posto di *al-mawǧūd* il termine 'al-mušādaf' [lett. colui che ho incontrato per caso] e il termine 'al-mulqā' [lett. colui che ho incontrato].<sup>37</sup>

<sup>36</sup> M.T. Dāniš Pažūh, *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Maktabat āyatullāh al-uzmā al-mar'ašī al-naǧafī, Qum 1987-89, I, p. 91.5-11, p. 94.3-4; F.W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford U. P., London 1981, p. 227-8.

<sup>37</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf (Book of Letters), Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beirut 1970, p. 110.9-19; cf. anche A. Rachid, *Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de l' 'être' dans le Livre des Lettres*, in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 179-90; F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar NY 1982, p. 45-69; Th.-A. Druart, "Al-Fārābī, the

Il termine *al-mawǧūd* indica in lingua araba una cosa che esiste in un luogo determinato, ossia una cosa determinata, ed ancora una cosa nota.<sup>38</sup> Lo stesso termine, in ambito scientifico, è stato adottato da traduttori e *falāsifa* per designare qualcosa che nel linguaggio comune non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine filosofica, ed ha assunto un significato tecnico nuovo: per i traduttori e per i filosofi esso significa ciò che *astīn* – secondo la traslitterazione di al-Fārābī stesso – significa in greco. La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità.

Inoltre in tutte le lingue – come il persiano, il siriano e il sogdiano – esiste un termine che le genti utilizzano per designare tutte le cose e che non si limita a designare una cosa ad esclusione di un'altra. Lo utilizzano per indicare il nesso [*scil.* la copula] tra il predicato e la cosa di cui esso si predica. Questo nesso è ciò che lega l'attributo al soggetto quando l'attributo è un nome o quando vogliono che l'attributo sia legato al soggetto assolutamente senza alcuna menzione del tempo. Quando invece vogliono attribuire un predicato [sott. ad un soggetto] in un tempo determinato passato o futuro, utilizzano le parole che indicano l'esistenza, ossia *'kāna'* [lett. fu] o *'yakūn'* [lett. è, sarà] o *'sayakūn'* [lett. sarà] o *'al-ān'* [lett. ora]. Quando vogliono attribuire un predicato (sott. ad un soggetto) senza esplicitare alcun tempo, utilizzano questa espressione che è *'has'* in persiano, *'astīn'* in greco, *'astī'* in sogdiano e altre espressioni al posto di queste nelle altre lingue. Questa espressione si utilizza in due occorrenze diverse, come vedremo. Tutti questi termini, tuttavia, non sono derivati in nessuna di queste lingue, ma sono come termini primi e non hanno né *maṣādir* [lett. nomi verbali], né coniugazione. Se vogliono utilizzarli però come *maṣādir*, traggono da essi altre espressioni al loro posto e utilizzano come *maṣādir* queste altre espressioni: ad esempio *'al-insān'* [lett. uomo] che è come un termine primo in arabo e non ha *maṣdar*, né coniugazione. Se però lo vogliono utilizzare e trarre da esso un *maṣdar*, dicono *'al-insāniyya'* [lett. umanità] che deriva da *'al-insān'*. (...) Nella lingua araba fin dalle sue prime origini non si trova un'espressione che funga da *'has'* in persiano, né da *'astīn'* in greco, né espressioni ad esse equivalenti in tutte le altre lingue. Tuttavia quest'espressione è necessaria nelle scienze speculative e nell'arte della logica. Quando la filosofia fu trasmessa agli arabi, questi filosofi che parlavano arabo e che cominciarono a tradurre i significati della filosofia e della logica nella lingua degli arabi sentirono la necessità [sott. di un nesso copulativo]. Questi filosofi non trovarono nella lingua araba fin dalle sue prime origini un'espressione che potesse tradurre le occorrenze in cui *'astīn'* veniva utilizzato in greco e *'has'* in persiano e che potesse rimpiazzare le equivalenti espressioni in quei passi in cui tutte le altre nazioni le utilizzavano. Alcuni di loro pensarono allora di utilizzare l'espressione *'huwa'* al posto di *'has'* in persiano, e di *'astīn'* in greco. Quest'espressione è utilizzata in arabo come un pronome (*kināya*), come quando diciamo “egli (*huwa*) fa” o “egli (*huwa*) fece”. Talvolta tuttavia *huwa* è utilizzato in arabo in alcune occorrenze in cui le genti che parlano altre lingue utilizzano le espressioni sopra-

---

*Categories, Metaphysics, and the Book of Letters*, *Medioevo* 32 (2007), p. 15-37; S. Menn, “Al-Fārābī's *Kitāb al-ḥurūf* and his Analysis of the Senses of Being”, *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), p. 59-97: l'autore afferma che l'approccio farabiano alla metafisica nel *Kitāb al-ḥurūf* è strettamente linguistico e prende avvio dall'analisi dei termini utilizzati per designare i concetti metafisici e dalla distinzione dei loro diversi significati. *Ibid.*, p. 96-97: “But he has good reasons for adopting this approach in order to overcome what he sees as deep-seated metaphysical confusions, and to disentangle the logical syntax of the concepts. It is here, and in particular with the logical syntax of the concept of being, that the *ḥurūf* makes what seems to me its most distinctive contribution. Fārābī is apparently the first person ever to have said that the concept of existence, at least in one basic sense of existence, is a second-order concept, that is, a concept that applies to concepts rather than directly to objects”.

<sup>38</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*), p. 110.12-14 Mahdi.

menzionate, come per esempio in “questo è (*huwa*) Zayd”: in realtà l'espressione *huwa* in arabo qui non è affatto utilizzata come un pronome. Così avviene anche in “questo non è (*huwa*) quello che ho visto”, in “questo è (*huwa*) colui che ha parlato il tal giorno”, in “questo è (*huwa*) un poeta”, in “Zayd è (*huwa*) giusto” e in casi analoghi. Essi utilizzarono *huwa* in arabo al posto di ‘*hast*’ in persiano in tutte le occorrenze in cui i persiani utilizzavano questo termine ‘*hast*’. Derivarono inoltre (sott. da *huwa*) il *mašdar* ‘*al-huwiyya*’ (essere). Questa forma è in arabo quella del *mašdar* di ogni nome primo e che non ha coniugazione, come per esempio ‘*al-insāniyya*’ (lett. umanità) deriva da ‘*al-insān*’ (uomo), ‘*al-ḥimāriyya*’ (asinità) deriva da ‘*al-ḥimār*’ (asino) e ‘*al-ruḡūliyya*’ (umanità) da ‘*al-raḡul*’ (uomo). Altri pensarono di utilizzare al posto di queste espressioni indicate da *al-huwa* il termine *al-mawḡūd*, che è un termine derivato ed è ha una coniugazione. Al posto di *al-huwiyya* utilizzarono il termine *al-wuḡūd* e utilizzarono inoltre i verbi indicanti esistenza derivati da *al-wuḡūd* come nessi (scil. copulativi) nelle proposizioni in cui gli attributi sono dei nomi al posto di *kāna* (lett. fu), *yakūn* (lett. è, sarà), e *sayakūn* (lett. sarà). Essi utilizzarono il termine *al-mawḡūd* in due occorrenze: per indicare tutte le cose e per connettere il nome che si predica del soggetto evitando di precisare il tempo nella proposizione. Queste sono le due occorrenze in cui si utilizza ‘*hast*’ in persiano e ‘*astin*’ in greco. Inoltre utilizzano in arabo ‘*wuḡūd*’, ‘*yūḡad*’ e ‘*sayūḡad*’ al posto di ‘*kāna*’ (lett. fu), ‘*yakūn*’ (lett. è, sarà), e ‘*sayakūn*’ (lett. sarà).<sup>39</sup>

Al-Fārābī osserva di seguito, come abbiamo visto farà Averroè, che *al-mawḡūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice *w-ḡ-d* e quindi può indurre due tipi di equivoci: in primo luogo, essendo dal punto di vista della forma grammaticale un nome derivato, può sembrare che esso si riferisca ad un qualche soggetto indeterminato che è caratterizzato da ciò che indica il nome verbale *al-wuḡūd*, ossia *al-mawḡūd* potrebbe essere qualcosa che ha *al-wuḡūd* e questo potrebbe suggerire a qualcuno (succederà con Avicenna) l'idea che *al-wuḡūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawḡūd*; in secondo luogo, *al-mawḡūd* potrebbe essere preso a significare “ciò che si trova”, come risultato di una qualche azione per il suo derivare etimologicamente dalla radice *w-ḡ-d*, che ha tra i propri significati il “trovare e il venire a trovarsi”, privando il termine *al-mawḡūd* della sua valenza universale<sup>40</sup>. Secondo al-Fārābī, quindi, forma grammaticale e radice etimologica costituiscono degli ostacoli di cui è necessario essere consapevoli nell'utilizzo di *al-mawḡūd* in senso tecnico in filosofia. In quest'osservazione è chiara la posizione farabiana circa la convenzionalità del linguaggio filosofico.

Al-Fārābī, pur affermando che è possibile utilizzare il termine che si preferisce tra *huwa* e *al-mawḡūd* a patto di tenere ben presente il significato che convenzionalmente entrambi assumono se traslati nell'uso alle scienze speculative, nella sua analisi dei significati di ‘essere’ decide comunque di utilizzare il termine *al-mawḡūd* poiché esso copre la più ampia gamma di significati: può riferirsi a ciò che esiste fuori dalla mente sia che sia in potenza che in atto, a tutte le categorie, a ciò che è vero, e può svolgere il ruolo di copula.<sup>41</sup>

Pur preferendo nell'uso il termine *al-mawḡūd*, poiché lo ritiene più adatto ad esprimere l'intera gamma di significati di ‘essere’, Al-Fārābī presenta l'etimologia del termine *al-huwiyya*. Quest'etimologia farabiana sarà la fonte testuale di Averroè per l'etimologia dello stesso termine da lui presentata – come si è visto – tanto nel suo *Commento breve alla Metafisica*, che nel suo *Commento grande*. Scrive al-Fārābī:

<sup>39</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 111.4 - 113.8 Mahdi. Cf. K. Versteegh, “The Relationship between Speech and Thought. Al-Fārābī on Language”, in K. Versteegh (ed.), *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, London - New York 1997, p. 76-87.

<sup>40</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 113.9 - 19 Mahdi.

<sup>41</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf*, p. 115.15 - 120.7 Mahdi.

Alcuni ritenendo che il termine ‘*al-mawǧūd*’ – termine arabo e dotato di tale forma grammaticale – risultasse assai fuorviante preferirono evitarlo ed utilizzare al suo posto ‘*huwa*’, e al posto di ‘*al-wuǧūd*’ il termine ‘*al-huwiyya*’. Ma ‘*huwa*’ non è in arabo un nome e nemmeno un verbo, e per questa ragione non è in alcun modo possibile ricavarne un *maṣdar*. Tuttavia essi avevano bisogno di un termine per indicare quei significati che cercavano di esprimere nelle scienze speculative, e ricavarono infine da ‘*huwa*’ un *maṣdar*, come si ottiene ‘*al-ruǧūliyya*’ (umanità) da ‘*al-raǧul*’ (uomo) e ‘*al-insāniyya*’ (lett. umanità) da ‘*al-insān*’ (essere umano); altri pensarono di evitarlo e di utilizzare ‘*al-mawǧūd*’ al posto di ‘*huwa*’ e ‘*al-wuǧūd*’ al posto di ‘*al-huwiyya*’.<sup>42</sup>

Al-Fārābī afferma che i traduttori preferirono utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *al-wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non era un nome in lingua araba, né un verbo, ma una particella, coniarono un neologismo derivando da *huwa* il nome verbale *al-huwiyya* come nel caso di uomo (*al-raǧul*) e umanità (*al-ruǧūliyya*) o di essere umano (*al-insān*) e umanità (*al-insāniyya*).

### Conclusioni

L’analisi di questi passi mi sembra mostri bene come tra i filosofi di lingua araba si sia posto ben prima che ai linguisti moderni il problema dell’esprimibilità del verbo ‘essere’, della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo del tutto inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti.

L’analisi della tradizione araba diretta ed indiretta di *Metafisica Delta 7*, in cui Aristotele parla dei diversi significati dell’essere, τὸ ὄν, è stata scelta come banco di prova paradigmatico, perché estremo, per testare la consapevolezza di questi problemi nei primi traduttori del patrimonio scientifico e filosofico greco in lingua araba, tra cui il cristiano Uṣṭāṭ, traduttore del circolo di al-Kindī, e nel susseguirsi di generazioni di filosofi come al-Fārābī, Avicenna ed Averroè.

Nella sua traduzione araba, Uṣṭāṭ rende τὸ ὄν con il termine *al-huwiyya*, un neologismo nato dalla sostantivizzazione del pronome personale maschile di terza persona *huwa* che, come si è visto, talvolta viene utilizzato come copula. Uṣṭāṭ applica il termine *al-huwiyya* ai quattro sensi di ‘essere’ distinti da Aristotele e parla dell’essere accidentale (*bi-naw‘ al-‘arad*), dell’essere per sé (*bi-dātihī*), dell’essere di ciò che è vero e infine dell’essere in potenza (*bi-l-quwwa*) e in atto (*bi-l-fi‘l*).

Averroè, invece, nel *Commento grande alla Metafisica* utilizza l’endiadi *al-huwiyya wa-l-mawǧūd*, ossia utilizza accanto al termine scelto dal traduttore il termine *al-mawǧūd*, ed afferma che *al-huwiyya* e *al-mawǧūd* sono due termini sinonimi o univoci. In seguito Averroè utilizza quest’endiadi per tutti i quattro significati di ‘essere’ distinti da Aristotele.

Se nella lettura del commento di Averroè a *Metafisica Δ 7* ci si soffermasse alla sola semantica del termine *al-mawǧūd*, dalla radice verbale che indica l’esistenza, potrebbe sembrare che Averroè non comprenda il significato del passo aristotelico, proprio poiché tratta *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* come perfetti sinonimi. Ma è lo stesso Averroè, nel corso del proprio commento, a spiegare i due termini dell’endiadi: il termine *al-huwiyya* è un neologismo coniato da alcuni traduttori dal pronome *huwa*, per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι. Questi traduttori preferirono evitare l’arabo *al-mawǧūd* poiché lo classificarono secondo la grammatica della lingua araba come un nome derivato da una determinata radice. Dal punto di vista logico, al nome primitivo corrispondeva la sostanza, mentre al nome

<sup>42</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf*, p. 114.14 -19 Mahdi.

derivato l'accidente. Pensarono quindi che tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι con *al-mawǧūd* portasse a parlare dell'accidente e non della sostanza e dell'essenza.

Averroè afferma tuttavia che, anche se da un punto di vista grammaticale il termine *al-mawǧūd* è un termine derivato da una determinata radice e ne conserva etimologicamente il significato, in filosofia esso assume un senso tecnico per tradurre τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei quattro significati distinti da Aristotele: *al-mawǧūd* è dunque un termine equivoco, poiché ha un duplice significato: quello comunemente accettato e quello tecnico.

Averroè aveva già affrontato la questione della traducibilità di τὸ ὄν e τὸ εἶναι nei diversi significati indicati da Aristotele in *Metafisica* Δ 7 con il termine *al-mawǧūd* nel suo *Commento breve* alla *Metafisica*. Il termine *al-mawǧūd* è un nome traslato (*min al-asmā' al-manqūla*) alla filosofia dal linguaggio comune: mentre nel linguaggio comune indica il modo di essere determinato di una certa cosa, in filosofia esso assume i significati di 'essere' che Aristotele ha distinto in *Metafisica* Δ 7. Il termine *al-mawǧūd* è dunque un termine equivoco che molti hanno confuso. In particolare, secondo Averroè, proprio a causa di un'errata comprensione del termine *al-mawǧūd*. Avicenna ha sostenuto che l'essere e l'uno sono accidenti dell'essenza distinti da essa perché se così non fosse la proposizione 'l'uomo è uno' sarebbe tautologica ed equivarrebbe a dire 'l'uomo è uomo'.

Nelle opere di Averroè non ci sono altri riferimenti alla dottrina dei termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*). Il ricorso al tema della convenzionalità del linguaggio e a quello direttamente collegato delle espressioni traslate è tipicamente farabiano. È al-Fārābī infatti ad indicare una particolare classe di omonimi: i termini traslati (*al-alfāz al-manqūla*) dal loro uso comune a designare concetti logici o scientifici. Tra questi omonimi al-Fārābī discute nel *Kitāb al-Hurūf* il termine *al-mawǧūd*. Esso ha un uso proprio, ordinario e pre-scientifico, presso la gente comune: indica in lingua araba una cosa determinata e nota. Lo stesso termine, in ambito scientifico, designa qualcosa che nel linguaggio comune e naturale non si conosce, proprio perché appartiene al dominio dell'indagine filosofica: per i traduttori e per i filosofi esso significa 'ciò che è in senso aristotelico'.

La coesistenza del senso ordinario e di quello scientifico crea una potenziale ambiguità: al-Fārābī infatti osserva che *al-mawǧūd* in lingua araba è un nome derivato dalla radice *w-ǧ-d* e quindi può indurre due tipi di equivoci. In primo luogo, dal momento che è per forma grammaticale un nome derivato, *al-mawǧūd* potrebbe essere qualcosa che ha *wuǧūd* e questo potrebbe suggerire l'idea che *wuǧūd*, l'esistenza, sia un attributo accidentale in un soggetto, *al-mawǧūd*; in secondo luogo, *al-mawǧūd* potrebbe essere preso a significare 'ciò che si trova', per il suo derivare etimologicamente dalla radice *w-ǧ-d*, che ha tra i propri significati il 'trovare e il venire a trovarsi', privando il termine della sua valenza universale. Secondo al-Fārābī, quindi, forma grammaticale e radice etimologica costituiscono degli ostacoli di cui è necessario essere consapevoli nell'utilizzo di *mawǧūd* in senso tecnico in filosofia. Proprio per questa ragione egli afferma che i traduttori preferirono utilizzare *huwa* al posto di *al-mawǧūd* e *al-huwiyya* al posto di *al-wuǧūd*, ma dal momento che *huwa* non era un nome in lingua araba, né un verbo, ma una particella, coniarono un neologismo, traendo da *huwa* il nome verbale *huwiyya*.

Questa etimologia farabiana, come si è visto, viene ripresa da Averroè tanto nel *Commento breve* alla *Metafisica* che nel *Commento grande*, a dimostrazione di quanto la riflessione averroista sul problema dell'esprimibilità del verbo 'essere', della traducibilità in lingua araba della terminologia filosofica greca, e del possibile condizionamento che ogni linguaggio naturale in modo inconsapevole può operare sul pensare e sulla formazione dei concetti, dipenda dalle riflessioni di al-Fārābī.

Dalla lettura dei passi qui presentati si ricava dunque l'impressione di una riflessione tortuosa ed accurata svolta dai traduttori e dai filosofi di lingua araba sulla traducibilità dei diversi significati dell'essere, τὸ ὄν, indicati da Aristotele in *Metafisica* Delta 7: questi autori appaiono attenti ad assimilare nella propria lingua araba l'antico pensiero greco, sentito come universale, senza tradirlo.





*‘Sostanza’, ‘essenza’ e ‘quiddità’  
nelle diverse lingue delle letterature filosofiche medievali:  
una proposta di comparazione storico-linguistica \**

Mauro Zonta

*Abstract*

The linguistic history of three main Aristotelian philosophical terms, ‘substance’, ‘essence’ and ‘quiddity’, in the Medieval written languages of Europe and of Near and Middle East has not yet been reconstructed in detail. Here, a tentative reconstruction of it is suggested, through a comparison of their different use in Syriac, Coptic, Classical Ethiopic (*ge‘ez*), Armenian, Georgian, Arabic, Middle Persian, Sogdian and Sanskrit, as well as in Latin and Medieval Hebrew. From this reconstruction, the evident influence of Greek on European and Near Eastern philosophical terminology is clear, but also the probable influence of some Sanskrit and Middle Persian terms on Medieval Arabic philosophical language is pointed out.

Lo studio della presenza dei termini ‘sostanza’, ‘essenza’ e ‘quiddità’ nelle letterature filosofiche medievali europee e del Vicino Oriente dei secoli V-XV, dal greco al latino e dall’arabo all’ebraico in particolare, è stato naturalmente oggetto di una serie di studi, che hanno anche opportunamente rilevato una serie di casi particolari al riguardo.<sup>1</sup> Sembra tuttavia che questi importanti studi non siano ancora arrivati a proporre un’ampia comparazione storico-linguistica a riguardo di questi termini. Tale comparazione dovrebbe probabilmente estendersi ai termini dello stesso significato, o di significato analogo, presenti sia in altre lingue di cultura di quelle stesse aree geografiche (come il siriano, l’armeno, il georgiano), sia in altre lingue letterarie, presenti e impiegate in Persia, in India e in Asia centrale nello stesso periodo storico e per redigere testi appartenenti a questo genere letterario (quali il pahlavico o medio persiano, il sogdiano, il sanscrito). Senza voler tracciare un quadro storico generale del fatto, si tenterà qui di esaminare brevemente alcuni casi particolari che, attraverso un’opera di comparazione storico-linguistica mediante l’esame dettagliato di analogie e differenze a livello terminologico, potrebbero forse spiegare l’analogo impiego di termini simili o addirittura identici per designare gli stessi concetti in almeno alcune delle lingue che sono state ora elencate.

Il termine filosofico ‘sostanza’ va senz’altro esaminato innanzitutto alla luce della terminologia aristotelica, e in particolare così come risulta dal libro *Delta* della *Metafisica*, dove, al capitolo 8, il concetto di sostanza è esplicitamente designato e studiato, seppur brevemente, con il termine greco οὐσία.<sup>2</sup> D’altra parte, com’è noto, l’impiego di quello stesso termine per designare la prima delle dieci

---

\* Questo breve articolo, che vorrebbe presentare i primi punti di un approccio storico comparativo dei principali termini filosofici medievali alla luce delle loro somiglianze e differenze rispetto ai corrispondenti termini greci, è dedicato alla memoria di Alain-Philippe Segonds, che alla filosofia greca tardo-antica ha dedicato una parte del suo lavoro.

<sup>1</sup> Al proposito, va senz’altro segnalato lo studio presente proprio nel numero precedente di questa rivista: C. D’Ancona, “Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation”, *Studia Graeco-Arabica* 1 (2011), p. 23-45.

<sup>2</sup> Arist., *Metaph.* Δ 8, 1017 b 10-26.

categorie della logica aristotelica<sup>3</sup> ha ulteriormente contribuito a diffondere il concetto e la necessità di esprimerlo. La fortuna di questo termine nelle letterature del Vicino Oriente, oltretutto nella letteratura filosofica latina, è naturalmente legata, innanzitutto, alla fortuna della filosofia aristotelica a partire dal 200 d.C. circa; in secondo luogo, essa deve la propria diffusione anche all'applicazione di alcuni suoi aspetti dapprima alla teologia cristiana, e successivamente, a partire dal secolo VIII, alla teologia islamica del *kalām*, che a sua volta, sempre in quell'area geografica, spinse alla creazione di una sorta di *kalām* giudeo-arabo precursore della filosofia ebraica medievale.

Il termine οὐσία, in greco, potrebbe essere spiegato grammaticalmente come un sostantivo astratto derivato da ὄν, ὄντος letteralmente 'essente' (participio presente del verbo εἶναι, 'essere'). Da esso va distinta l'espressione τί ἐστί, 'che cos'è', 'l'essere', che compare una sola volta nelle *Categorie* aristoteliche,<sup>4</sup> sempre a proposito della trattazione del concetto di 'sostanza', nella forma infinitiva τί εἶναι. Tuttavia, la resa del termine in latino nella letteratura filosofica, almeno a partire da Seneca, con il termine *substantia*, letteralmente 'ciò che sta sotto, sussiste',<sup>5</sup> rivela già la tendenza a non applicare ad un concetto così importante né il principio di una semplice traslitterazione del termine dalla lingua originaria (un *loanword*, apparentemente assente in latino in questo caso), né quello della creazione di un 'calco semantico' (il termine *essentia* sembra essere stato considerato, già nella letteratura latina classica, come frutto di un conio dal greco, e quindi in qualche caso svalutato);<sup>6</sup> mentre il termine tecnico della filosofia scolastica latina, *quidditas*, 'quiddità, essenza', è probabilmente il frutto di una creazione tardo-medievale,<sup>7</sup> non priva di possibili influenze arabe. Come si vedrà, questa tendenza riappare in altri casi, di non minore rilevanza storica.

In alcune delle diverse lingue delle letterature filosofiche e teologiche del Vicino Oriente il termine riflette certamente una resa linguistica il più possibile fedele all'originale, nella forma o nella struttura semantica; e a stimolare questo fatto è stato probabilmente anche il fondamentale impiego di questo termine nella teologia cristiana, nella quale il concetto di Dio come una sostanza in tre persone, già stabilito intorno al 200 d.C. con Tertulliano,<sup>8</sup> era diventato oggetto di ampia discussione nel corso del secolo IV in particolare, nel primo concilio ecumenico di Nicea (325) e nel primo concilio di Costantinopoli (381). L'analogia della struttura, se non della forma, tra queste lingue appare con evidenza in quattro casi, che ora rapidamente verranno esaminati.

Nella letteratura siriana, il termine impiegato per designare il concetto di 'sostanza' nelle tre traduzioni siriane delle *Categorie* di Aristotele, realizzate da un anonimo, da Giacomo di Edessa e da Giorgio delle Nazioni tra il 500 e il 720 circa e pubblicate negli ultimi cento anni,<sup>9</sup> come pure in

<sup>3</sup> Arist., *Cat.* 5, 2 a 11 - 4 b 19.

<sup>4</sup> Arist., *Cat.* 5, 2 b 5-6.

<sup>5</sup> Cf. A. Souter *et alii*, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 1851a; peraltro, l'analogia del termine con *essentia* nel senso, appunto, di 'essenza' risulterebbe qui essere stata segnalata per la prima volta da Apul., *De Platone et eius dogmate*, p. 94.1 Moreschini (dunque, nel corso del secolo II d.C.).

<sup>6</sup> Cf. su questo termine Souter, *Oxford Latin Dictionary*, p. 621b: Seneca e soprattutto Quintiliano lo avrebbero interpretato come un mero 'calco semantico' applicato da un autore precedente nel rendere il greco οὐσία, pur senza chiarire con certezza la fonte (Plauto, Cicerone?). Circa la sua origine, mentre Souter lo considera "irreg[ular] from esse (sum) + -entia", sembra forse più sensato ritenerlo come derivato direttamente dal participio presente *essens*, la cui esistenza presso autori latini, seppure più prossimi a lui (*docti temporis recentioris*), è testimoniata in Aug., *Ars grammatica breviata*, p. 24.11-12 Weber.

<sup>7</sup> A riguardo si veda Ch. Du Cange - P. Carpentier - G.A.L. Henschel - L. Favre (ed.), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I-X, Niort 1883-1887, vol. VI, p. 608c.

<sup>8</sup> Cf. Tert., *Adversus Praxeam*, p. 3.

<sup>9</sup> Cf. D. King, *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories. Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 2010 (Aristoteles Semitico-Latinus, 21); Kh. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Édition*

altre opere della letteratura filosofica siriana risalenti allo stesso periodo (il commento alle *Categorie* di Sergio di Resh’Aynā, il trattatello di logica di Paolo il Persiano, l’introduzione alla logica e alla sillogistica aristotelica di Atanasio di Balad), è sempre lo stesso: *’ūsiyā*, un chiaro caso di *loanword* del corrispondente termine greco.<sup>10</sup> Peraltro, l’impiego frequente di questo termine non impedisce alla letteratura filosofica e teologica siriana dei primi secoli del Medioevo di impiegare altri termini tecnici, che, come si vedrà, potrebbero aver influenzato la creazione della terminologia filosofica araba. Tale è il caso soprattutto di *’ithūthā*, ‘essenza, entità, esistenza’, un evidente nome astratto derivato dal termine verbale siriano *’ith*, ‘c’è’, che rappresenta sostanzialmente il calco semantico di οὐσία,<sup>11</sup> e di *mānāyūthā*, ‘quiddità’, che potrebbe forse essere uno dei primi esempi di questo termine nella letteratura filosofica medievale (risale almeno alla seconda metà del secolo VII). In effetti, questo termine, un nome astratto derivato dai pronomi *mān*, *mānā*, ‘che cosa’, risulta comparso per la prima volta nell’opera del teologo Isacco di Ninive (morto intorno al 700) e corrisponde al greco τὸ τί ἐστίν, già presente in Aristotele<sup>12</sup> nel senso di ‘il che cosa è’.<sup>13</sup>

Anche in *ge’ez*, la lingua etiopica antica impiegata dalla chiesa copta locale, significativamente il termine che designa la ‘sostanza’, ma anche l’‘essenza’, è *hallāwe* o *hallāwo(t)*, un nome astratto derivato dal verbo *hallawa*, ‘essere’, ‘esistere’.<sup>14</sup> Più sospetta potrebbe apparire invece, nella lingua copta, la presenza di termini come *shipkō* o *ḡipkhō*, ‘natura’, ‘modo’, nome astratto derivato dal verbo *kō*, ‘stabilire’, ‘porre’, ‘fare’, e talora impiegato nel senso di οὐσία,<sup>15</sup> e come *metḡimi*, ‘essenza’ o forse, meglio, ‘esistenza’,<sup>16</sup> che potrebbe essere derivato dall’arabo *wuḡūd*.<sup>17</sup>

Nella letteratura armena classica, il testo delle *Categorie* aristoteliche, nell’anonima versione realizzata dal greco intorno al 500 d.C. e erroneamente ascritta a Davide l’Invincibile (Dawit’

---

*de textes précédée d’une étude historique et critique et suivie d’un vocabulaire technique*, Institute Français de Damas, Beyrouth 1948, p. 253-305; G. Furlani, “Le *Categorie* e gli *Ermeneutici* di Aristotele nella versione siriana di Giorgio delle Nazioni”, *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei* (Classe di scienze morali, storiche e filologiche s. 6), vol. 5/1 (1933), p. 1-68.

<sup>10</sup> Questo fatto emerge con evidenza dal confronto terminologico tra le diverse traduzioni e interpretazioni delle *Categorie* realizzate in siriano nel periodo altomedievale, proposto da H. Hugonnard-Roche, “Sur les versions syriaques des *Catégories* d’Aristote”, *Journal Asiatique* 275 (1987), p. 205-22 (ripubblicato in H. Hugonnard-Roche, *La logique d’Aristotele du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l’Organon et leur interprétation philosophique*, Vrin, Paris 2004 [Textes et traditions, 9], p. 23-37, in part. 27). Cf. anche H. Hugonnard-Roche, “Le vocabulaire philosophique de l’être en syriaque d’après des textes de Sergius de Resh’Aynā et Jacques d’Édesse”, in J.M. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Science. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Peeters, Leuven 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 152), p. 101-25; anche dall’opera di Sergio di Resh’Aynā, esaminata qui, non sembra emergere un diverso termine siriano che designi la ‘sostanza’ in sé e per sé, come categoria aristotelica.

<sup>11</sup> Per questo termine, cf. M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum*, Eisenbrauns - Gorgias Press, Winona Lake In. - Piscataway N.J. 2009, p. 39a. Il termine era presente in questo senso, sia pure occasionalmente, già nelle opere di Efrem il Siro (306-373): cf. ad es. S. Clackson - E. Hunter - S.N.C. Lieu - M. Vermes, *Dictionary of Manichaean Texts, I, Texts from the Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin)*, Brepols, Turnhout 1999 (Corpus fontium Manicheorum, Subsidia, 2), p. 1a. Si consideri peraltro che il termine che in siriano designerebbe usualmente l’‘essenza’ è *kyānā*; cf. al riguardo l’osservazione di J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Clarendon Press, Oxford 1903, p. 213a-b: “*kyānā* and *’ithyā* were used by early writers before the adoption of the Greek *’ūsiyā*”.

<sup>12</sup> Arist., *Metaph.* N 2, 1089 a 34.

<sup>13</sup> Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, p. 782b - 783a.

<sup>14</sup> Cf. W. Leslau, *Concise Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopic)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, p. 1b.

<sup>15</sup> Secondo W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1939, p. 98b.

<sup>16</sup> Secondo G. Parthey, *Vocabularium Coptico-Latinum et Latino-Copticum e Peyroni et Tattami lexicis*, Libreria Fr. Nicolai, Berlin 1844, p. 336b.

<sup>17</sup> Crum, *A Coptic Dictionary*, p. 820b.

Anyalt'),<sup>18</sup> riporta, in corrispondenza del termine οὐσία, il vocabolo *goyac* 'ut'iwñ:<sup>19</sup> si tratta con tutta evidenza di un vero e proprio calco semantico, nella forma di un sostantivo astratto derivato dal verbo *goyanam*, 'essere creato, esistere, essere'.<sup>20</sup> D'altra parte, l'altro termine 'ciò che è', 'l'essere', così come si presenta sempre in questo caso, appare tradotto, ancor più alla lettera, come *gol*, '(l)essere, (l)esistere'.<sup>21</sup> Infine, va rilevato che il termine più frequentemente in uso nella letteratura armena medievale per indicare la 'sostanza', ma anche l' 'essenza' e l' 'essere', è *ēut'iwñ*: si tratta di un altro caso di apparente calco del greco οὐσία (sembrerebbe infatti un nome astratto derivato dal verbo *ēanam*, 'essere', 'esistere'); ma potrebbe forse essere in realtà anch'esso un *loanword*, sia pure adattato, del corrispondente termine greco, e ispirato all'armeno *ē*, 'ciò che è'.<sup>22</sup>

Al caso in questione va accostato quello presente nella letteratura georgiana medievale, dove viene riscontrata la presenza di due termini di impiego filosofico: *ars*, 'che è, che c'è, esistente', e *arseba* o *arsoba*, 'essere, essenza, esistenza, sostanza',<sup>23</sup> entrambi i quali derivavano da *ar*, 'è', la forma di terza persona singolare del verbo 'essere'.<sup>24</sup> Il termine *ars* risulterebbe aver acquisito anche il significato di 'quiddità': un fatto che potrebbe però essersi verificato più tardi, così come nel caso della *quidditas* latina segnalata sopra;<sup>25</sup> d'altra parte, anche il termine *raoba*, che designa, in georgiano medievale, l' 'arte', la 'natura', e che sembrerebbe legato alla radice *ra-*, 'che cosa',<sup>26</sup> risulta aver poi acquistato il senso di 'essenza' e 'quiddità', forse per una possibile influenza della terminologia filosofica araba medievale.<sup>27</sup>

Comunque, nelle lingue siriana, armena e georgiana (e, se non nel copto, forse anche nel *ge'ez*) la dipendenza più o meno diretta dal greco, nel caso di questi termini, appare evidente, mentre, al contrario, proprio nel caso dell'arabo la situazione linguistica che si è ora delineata risulta senz'altro differente. Nel caso di 'sostanza', la terminologia araba non venne così evidentemente influenzata dalla terminologia filosofica greca, ma risentì con chiarezza dell'influsso della terminologia filosofica di area persiana preislamica, e forse persino, come ora si vedrà, di quella dell'India e di alcune lingue di cultura dell'Asia centrale.

<sup>18</sup> Sulle versioni armenie dei testi filosofici greci realizzate in epoca medievale, cf. la lista aggiornata (con bibliografia) in C. Zuckerman, "A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts", in G. Fiaccadori (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del VI, VII e VIII seminario sul tema: "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente"*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2001, p. 415-48, in part. p. 427-8 sulla traduzione delle *Categorie*.

<sup>19</sup> Cf. ad es., in corrispondenza della prima occorrenza del termine in Arist., *Cat.* 4, 1 b 25-26, il testo della traduzione armena pubblicata in F. Cornwallis Conybeare, *Anecdota Oxoniensia. A Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of Aristotle's Categories, De Interpretatione, De Mundo, De Virtutibus et vitiis and of Porphyry's Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1892, p. 109.22.

<sup>20</sup> Su questo termine e sul verbo corrispondente, cf. A. Nar Bey (A. Calfa), *Dictionnaire Arménien-Français*, Biblioteca Armeniana da Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbre 1991, p. 193a-b.

<sup>21</sup> Per il testo, cf. Conybeare, *Anecdota Oxoniensia*, p. 111.20; per il significato di questo termine in armeno medievale, cf. Nay Bey, *Dictionnaire Arménien-Français*, p. 193a.

<sup>22</sup> Per tutti questi vocaboli, cf. Nar Bey, *Dictionnaire Arménien-Français*, p. 289-90.

<sup>23</sup> Cf. S. Sardshweladse - H. Fähnrich, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, Brill, Leiden 2005 (Handbuch der Orientalistik, 8, 12), p. 36b (il materiale qui presente è ricavato da testi della letteratura georgiana dei secoli V-XII: cf. *ibid.*, p. V-VI); cf. anche Th. Gvarjaladze - I. Gvarjaladze, *English-Georgian Dictionary*, Sabčota Sakartvelo, Tbilisi 1975, p. 307a.

<sup>24</sup> Cf. Sardshweladse - Fähnrich, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 25a.

<sup>25</sup> Il fatto è in effetti riportato in Gvarjaladze, *English-Georgian Dictionary*, p. 724a.

<sup>26</sup> Cf. Sardshweladse - Fähnrich, *Altgeorgisch-Deutsches Wörterbuch*, p. 961a.

<sup>27</sup> Per questi ulteriori significati del termine georgiano *raoba*, cf. Gvarjaladze, *English-Georgian Dictionary*, p. 307a, p. 897b; cf. anche Th. Gvarjaladze - I. Gvarjaladze, *Georgian-English Dictionary*. Sabčota Sakartvelo, Tbilisi 1979, p. 327a, dove il termine viene tradotto come 'essence, main point'.

Un punto di partenza al riguardo è indubbiamente rappresentato da quanto al-Fārābī, che della terminologia filosofica aristotelica dimostra di essere stato un accurato conoscitore anche nei dettagli,<sup>28</sup> dichiara a proposito di due concetti, ‘esistenza’ e ‘sostanza’, nel suo *Kitāb al-ḥurūf* (*Il libro delle lettere*).<sup>29</sup>

Innanzitutto, a proposito del termine arabo *mawḡūd*, ‘esistente’, egli afferma:

وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَلْسِنَةِ سَائِرِ الْأُمَمِ عِنْدَ الدَّلَالَةِ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا هَذِهِ اللَّفْظَةُ فِي الْعَرَبِيَّةِ وَفِي الْأَمَكِنَةِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُ فِيهَا جُمْهُورُ الْعَرَبِ هَذِهِ اللَّفْظَةُ لَفْظَةً مَعْرُوفَةً عِنْدَ كُلِّ أُمَّةٍ مِنْ أَوْلِيَاءِ الْأُمَمِ يَدُلُّونَ بِهَا عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي بِأَعْيَانِهَا، وَهِيَ بِالْفَارْسِيَّةِ «يَافَتُ» وَفِي السَّغْدِيَّةِ «فَيْرِدُ» - يَعْنُونَ بِهِ الْوُجُودَ وَالْوُجُودَانَ - وَ«يَافَتَهُ» وَ«فَيْرِدُو» - يَعْنُونَ بِهِ الْمَوْجُودَ. وَفِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ بَاقِي الْأَلْسِنَةِ لَفْظَةٌ مِنْ نَظِيرِ مَا فِي الْفَارْسِيَّةِ وَالسَّغْدِيَّةِ، مِثْلَ الْيُونَانِيَّةِ وَالسَّرِيَانِيَّةِ وَغَيْرِهَا.

Nelle lingue di tutti gli altri popoli (ossia, dei popoli non di lingua araba), quando si vuole indicare questi concetti che vengono indicati da questa parola in arabo, e secondo le possibilità con le quali la usano tutti gli Arabi, viene impiegata una parola conosciuta da tutta la gente di quei popoli, con la quale si designano questi concetti in sé e per sé, e che è in persiano *yāft* e in sogdiano *bhird* – che significano ‘l’esistenza’ (*al-wuḡūd*) e ‘la sensazione’ (*al-wiḡdān*) – e (i termini persiano e sogdiano) *yāftah* e *bhirdū* – che significano ‘l’esistente’ (*al-mawḡūd*). In ognuna delle altre lingue c’è una parola simile a quelle (che si trovano) in persiano e in sogdiano, per esempio in greco, in siriano, eccetera.<sup>30</sup>

L’autore passa poi a discutere la parola ‘è’, che collega alle diverse forme del verbo ‘essere’ in arabo (*kāna*), e il cui significato connette evidentemente ad ‘esistenza’:

ثُمَّ فِي سَائِرِ الْأَسْنَةِ - مِثْلَ الْفَارْسِيَّةِ وَالسَّرِيَانِيَّةِ وَالسَّغْدِيَّةِ - لَفْظَةٌ يَسْتَعْمَلُونَهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، لَا يَخْصُّونَ بِهَا شَيْئًا دُونَ شَيْءٍ. (...) وَإِذَا أَرَادُوا أَنْ يَجْعَلُوا مُرْتَبَطًا بِهِ مِنْ غَيْرِ تَصْرِيحٍ بِزَمَانٍ أَصْلًا نَطَقُوا بِتِلْكَ اللَّفْظَةِ، وَهِيَ بِالْفَارْسِيَّةِ «هَسْتُ» وَفِي الْيُونَانِيَّةِ «أَسْتِينَ» وَفِي السَّغْدِيَّةِ «أَسْتِي».

Poi, in tutte le altre lingue – per esempio, in persiano, in siriano e in sogdiano – c’è una parola che viene impiegata per designare tutte le cose, senza che questa si riferisca ad una cosa piuttosto che ad un’altra. (...) E quando vogliono porre quella (cosa) in una posizione senza fissarla in un tempo, la esprimono con quella parola, che è in persiano *hast*, in greco *estin* (ossia, ἐστίν) e in sogdiano *asti*.<sup>31</sup>

A riguardo invece del termine *ḡawhar*, ‘sostanza’, al-Fārābī dichiara che la parola *ḡawhar* designa, in ‘prima istanza’ (*al-waḍ‘ al-awwal*), la ‘pietra preziosa’ e solo in ‘seconda istanza’ (*al-waḍ‘ al-tānī*) la ‘sostanza’; e dopo aver elencato tutti i possibili sensi da dare al termine, conclude appunto con queste parole:<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Alle *Categorie* di Aristotele al-Fārābī dedicò non solo un sunto, il *Kitāb Qāṭāḡūryās ay al-Māqūlāt*, più volte pubblicato, ma anche un ‘commento lungo’ a riguardo di almeno alcuni passi del testo aristotelico, il quale, pur essendo andato quasi interamente perduto nel testo originale arabo, è sopravvissuto in diverse ampie citazioni in ebraico: cf. M. Zonta, “Al-Fārābī’s *Long Commentary* on Aristotle’s *Categoriae* in Hebrew and Arabic: a Critical Edition and English Translation of the newly-found extant Fragments”, in B. Abrahamov (ed.), *Studies in Arabic and Islamic Culture*, Bar-Ilan University Press, I-II, Ramat Gan 2006, II, p. 185-254.

<sup>29</sup> Il riferimento è a M. Mahdi (ed.), *Alfarabi’s Book of Letters (Kitāb al-ḥurūf)*, *Commentary on Aristotle’s Metaphysics*, Dar El-Machreq Publishers, Beyrouth 1990 (Recherches. Série 1: Pensée arabe et musulmane, 46).

<sup>30</sup> Mahdi, *Alfarabi’s Book of Letters*, p. 81, p. 110.20 - 111.3.

<sup>31</sup> Mahdi, *Alfarabi’s Book of Letters*, p. 82, p. 111.4-5, p. 111.9-11. Per il termine sogdiano, cf. il dizionario di B. Gharib, *Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English*, Fāhrang Publications, Teheran 1995, p. 68b, n. 1715.

<sup>32</sup> Mahdi, *Alfarabi’s Book of Letters*, p. 62-6, p. 97.20 - 100.16.

فهذه هي المعاني التي يقال عليها الجوهر عند الجمهور. وهي كلها تنحصر في شيئين، أحدهما الحجارة التي في غاية النفاسة عندهم، والثاني ماهية الشيء وما به ماهيته وقوام ذاته. Questi sono i significati con i quali si parlò del 'ġawhar' tra la gente; e si possono riassumere tutti in due (soli): il primo è (in relazione al)le pietre (*al-ḥiġāra*) che sono estremamente preziose presso di loro; il secondo è la quiddità della cosa (*māhiya al-šay'*) e ciò in cui (consiste) la sua quiddità e la base della sua essenza (*qiwām dātihī*).<sup>33</sup>

Le affermazioni fatte da al-Fārābī qui, pur essendo state notate e discusse altrove,<sup>34</sup> non sono state forse ancora esaminate in chiave storico-linguistica, alla luce di quegli elementi di comparazione che il filosofo stesso sembra voler offrire. Certo, come sembra emergere con chiarezza proprio dall'ultimo passo alfarabiano sopra riportato, la terminologia filosofica araba che egli esamina fa riferimento a tre termini: *ġawhar*, che per lui designa senz'altro la 'sostanza' come la prima delle dieci categorie aristoteliche;<sup>35</sup> *dāt*, l' 'essenza' di una cosa; e *māhiya*, che è invece la 'quiddità' (è in effetti un nome astratto derivato da *mā*, 'che cosa') – e i tre termini erano presenti nella lingua araba classica, nella quale almeno gli ultimi due vocaboli sarebbero stati pressoché intercambiabili.<sup>36</sup> In effetti, nella traduzione araba delle *Categorie*, realizzata da Ishāq ibn Hunayn entro il 910 (così com'è giunta sino ad oggi), è appunto *ġawhar* il termine che designa sempre la 'sostanza';<sup>37</sup> anche nelle diverse traduzioni arabe della *Metafisica*, così come ci sono state trasmesse dal *Commento grande* di Averroè, è più o meno costantemente questo il termine impiegato per rendere il concetto greco di οὐσία.<sup>38</sup> D'altra parte, il significato filosofico di *dāt* sembra essere chiarito per la prima volta in modo dettagliato da al-Fārābī, che dedica al termine il capitolo 14 del *Kitāb al-ḥurūf*, laddove egli afferma chiaramente:

وهو يقال على كل ما يقال عليه الجوهر وعلى ما لا يقال عليه الجوهر.

<sup>33</sup> Mahdi, *Alfarabi's Book of Letters*, p. 66, p. 100.13-15.

<sup>34</sup> Cf. in particolare A. Rachid, "Dieu et l'être selon Al-Fārābī: le chapitre de "l'être" dans le *Livre des Lettres*", in *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris 1978 (Collection des Études Augustiniennes: Antiquité, 78), p. 179-90; cf. anche S. Menn, "Al-Fārābī's *Kitāb al-ḥurūf* and his analysis of the senses of being", *Arabic Sciences and Philosophy* 18 (2008), p. 59-97.

<sup>35</sup> È infatti proprio questo il termine che egli impiega nel suo *Kitāb Qāṭāgūryās ay al-maqūlāt* per designare l'οὐσία delle *Categorie* di Aristotele: cf. R. al-'Aġam, *al-Mantiq 'inda al-Fārābī*, Dār al-mašriq, I-IV, Bayrūt 1985-7, I, p. 91-3.

<sup>36</sup> Cf. al riguardo E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, The Islamic Text Society, I-II, Cambridge 1984 (ristampa dell'edizione 1863), I, p. 475c-476a (per *ġawhar*), p. 985c (per *dāt*). Come è rilevato da Lane, il termine *ġawhar* avrebbe, nel Corano, il senso di 'pietra estratta dalla quale si possa ricavare una ricchezza' ("any stone from which is extracted, or elicited, anything by which one may profit"), mentre il senso di 'sostanza', nell'opera, sarebbe il frutto di una possibile attribuzione molto posteriore da parte di uno dei commentatori ("as Ibn D [ossia, Ibrāhīm al-Dasūqī, un mistico sufi vissuto nella seconda metà del secolo XIII] thinks to be meant in the K[oran]"). A proposito di *dāt*, Lane lo ritiene sinonimo di *māhiya*, e lo descrive come 'essenza' in termini analoghi a quelli del τὸ τί ἐστίν aristotelico ("the essence of a thing, meaning that by being which a thing is what it is").

<sup>37</sup> Cf. al riguardo 'A. Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, I-III, al-Qāhira 1947, I, p. 33-76, e F. Ġābir - R. al-'Aġam - S. Daġim - Ġ. Ġihāmī (Jehami), *Mawsū'a muṣṭalahāt 'ilm al-mantiq 'inda l-'Arab*, Maktaba Lubnān Bāširūn, Beirut 1996 (Silsila mawsū'āt al-muṣṭalahāt al-'arabiyya wa-l-islāmiyya), p. 271a-b.

<sup>38</sup> A titolo di puro confronto casuale, può essere utile osservare per esempio come, nel rendere il termine οὐσία, presente in Arist., *Metaph.* Λ 8, 1071 b 14 e 18, nei diversi significati di 'sostanza eterna' e 'sostanza in potenza', il termine arabo impiegato sia da Uṣṭāt sia da Ishāq ibn Hunayn è sempre *ġawhar*. Per questi due casi, cf. Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-aṭ-ṭabī'at*, ed. M. Bouyges, Dar El-Machreq Éditeurs, Notice + I-III, Beyrouth 1938-1952 (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, V-VII), III, p. 1562; cf. anche *ibidem*, p. 242c - 243a, per le diverse occorrenze del termine *ġawhar* nelle versioni arabe della *Metafisica*.

Essa (ossia, la parola *dāt*) si dice a proposito di tutto ciò del quale si afferma la sostanza (*ḡawhar*) e (anche) di ciò del quale non si afferma la sostanza.<sup>39</sup>

Al-Fārābī distingue qui esplicitamente i due concetti, qualificando poi il termine *dāt* come riferito all’‘essenza’, o meglio alla ‘quiddità’ (*māhiya*) di una cosa, ma anche alle parti di quella quiddità e in generale a tutto ciò che si può dire di essa nel senso di ‘che cosa è’ (*mā hūwa*) quella cosa.<sup>40</sup>

Certo, va rilevato che questi tre termini non sembrano comparire in quella che è forse la più antica opera di logica aristotelica della tradizione araba medievale giunta sino ad oggi: *al-Mantiq* (*La logica*) di ‘Abdallāh ibn al-Muqaffa’ (vissuto a Bagdad nella prima metà del secolo VIII),<sup>41</sup> dove la ‘sostanza’ come categoria aristotelica è definita con il termine arabo *‘ayn*, letteralmente ‘occhio’, ma anche ‘personaggio importante’, e dunque ‘sostanza’.<sup>42</sup> I tre vocaboli arabi in questione sembrerebbero dunque aver acquisito il significato logico-semantico che si sta esaminando solo più tardi, e apparentemente tra il 750 e l’850 circa. Ma quale potrebbe essere stata l’origine di questo significato? Appare infatti evidente la loro dissimiglianza rispetto ai termini del greco aristotelico, che pure non potevano essere ignoti non tanto ad Ibn al-Muqaffa’ (noto soprattutto come traduttore di testi medio-persiani), ma senz’altro ad al-Fārābī, che con il mondo arabo cristiano di Bagdad era stato in contatto. Questo contatto potrebbe spiegare l’uso del termine *māhiya*, che era presente già nei testi arabi della ‘scuola di al-Kindī’ (secolo IX)<sup>43</sup> e che sembra assai simile, nella forma e nel senso, al siriano *mānāyūthā*, ‘quiddità’;<sup>44</sup> ma non sembra spiegare gli altri due vocaboli in questione.

Possiamo cogliere qui l’occasione di suggerire alcune prime proposte per spiegare questo fatto in chiave storico-linguistica, attraverso un confronto con alcune delle lingue di cultura della Persia pre-islamica, dell’Asia centrale e dell’India.

Per quanto riguarda il medio-persiano di epoca pahlavica, sembra ormai indubbia la presenza in questa letteratura del termine *gōhr* come ‘gemma, gioiello’ ma anche come ‘sostanza’, ‘essenza’, ‘natura’:<sup>45</sup> un fatto che potrebbe provare senz’altro l’origine persiana del termine arabo *ḡawhar*, già peraltro rilevata.<sup>46</sup> Diverso è invece il caso di termini come *cibr* (*čīhr*), che nel pahlavico designa il ‘seme’, l’‘origine’, ma anche l’‘essenza’, la ‘natura’, la ‘qualità innata’, l’‘origine’, l’‘aspetto’, la ‘forma’, e *mādag* (o *mātag-dān*) e *mādayān* (o *mātiyān*), che designerebbero l’‘essenza’, la ‘sostanza’, la ‘base’:

<sup>39</sup> Mahdi, *Alfarabi's Book of Letters*, p. 75, p. 106.9.

<sup>40</sup> Mahdi, *Alfarabi's Book of Letters*, p. 75, p. 106.11-13. Per qualificare l’‘essenza’, peraltro, fin dal secolo IX i filosofi di lingua araba impiegavano anche il termine *huwiya* (cf. al riguardo Menn, “Al-Fārābī’s *Kitāb al-ḡurūf*”, p. 92), al quale tuttavia al-Fārābī non dedica qui uno studio specifico.

<sup>41</sup> Su questo autore e la sua opera, cf. S.A. Arjomand, “‘Abd Allah Ibn al-Muqaffa’ and the ‘Abbasid Revolution’”, *Iranian Studies* 27 (1994), p. 9-36.

<sup>42</sup> M.T. Dānešpajūh (ed.), *al-Mantiq li-Ibn al-Muqaffa’*, *Ḥudūd al-mantiq li-Ibn Babrīz*, Iranian Academy of Philosophy, Teheran 1398/1978, p. 28, 11.2-8.

<sup>43</sup> Cf. Menn, “Al-Fārābī’s *Kitāb al-ḡurūf*”, p. 92.

<sup>44</sup> Cf. per questo termine quanto osservato qui sopra, p. 185 e n. 13.

<sup>45</sup> Cf. al riguardo H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi. II. Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974, p. 83b, e D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford U. P., London - New York - Toronto 1971, p. 36. Cf. ora anche D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III. Texts from Central Asia and China edited by Nicholas Sims-Williams*, I, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Partian*, Brepols, Turnhout 2004 (Corpus fontium Manicheorum, Subsidia, 3), p. 167a.

<sup>46</sup> L’origine persiana di *ḡawhar* è infatti notata, almeno a livello ipotetico, da Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, p. 475c: “Or it is of Persian origin, arabicized, accord[ing] to most persons”. A ulteriore sostegno di questa ipotesi sta il fatto, finora forse non ancora rilevato, che lo stesso Ibn al-Muqaffa’, che ben conosceva il pahlavico, nel definire la ‘sostanza’, *al-‘ayn*, la qualifica come *ismu kulli ḡawharin musammin*, “nome di ogni *ḡawhar* cui venga dato un nome”.



termini che non sembrerebbero aver influenzato direttamente la terminologia araba a proposito dei tre concetti qui in esame.<sup>47</sup> Certo, si può rilevare la presenza, nel mediopersiano, di termini come *čēih*, ‘quiddità’ (da *čē*, ‘che cosa’), o di *xwadīh*, ‘essenza’, ‘ipseità’ (da *xwad*, ‘se stesso’);<sup>48</sup> ma l’apparente assenza di termini simili nella letteratura manichea, sicuramente precedente all’arrivo dell’Islam, potrebbe far pensare che essi siano frutto dell’influenza del corrispondente termine arabo *māhiya*, e non viceversa.

Anche in sogdiano, lingua di riferimento dei passi prima citati di al-Fārābī, sembrerebbe che il concetto di ‘sostanza’ appaia solo in connessione a quello di ‘materia’ nei due termini *māšē*, *māšk*, e *patmādhē*;<sup>49</sup> tuttavia, si è avanzata l’ipotesi che il termine sogdiano *ghōs(t)*, inteso nel senso di ‘metalli’,<sup>50</sup> abbia avuto anche il significato filosofico di ‘sostanza’:<sup>51</sup> un fatto che si avvicinerebbe molto a quello avvenuto nella terminologia persiana. Il concetto di ‘essere’, ‘essenza’, troverebbe invece molti esempi in sogdiano; tra di essi, si potrebbe notare il termine *dhām*, ‘creazione’, ‘mondo’, e anche ‘essere’:<sup>52</sup> ma questo termine non parrebbe avere una relazione storico-linguistica diretta con l’arabo *dāt*. Quest’ultimo vocabolo è invece presente in sogdiano con il significato molto diverso di ‘legge’<sup>53</sup> – ossia, ‘ciò che viene posto, stabilito’. Quanto alla radice *bhīrt-* di cui parla al-Fārābī, in forma verbale essa ha in sogdiano il significato di ‘ottenere’, ‘trovare’, mentre *bhīrtē* avrebbe il significato di ‘ottenuto’, ‘guadagnato’:<sup>54</sup> il che potrebbe spiegare il fatto che al-Fārābī le attribuisca il senso di ‘esistere’, dando al termine un significato traslato che non risulta dalle testimonianze scritte riprese dai dizionari, ma che evidentemente lo accomunava agli analoghi significati effettivamente presenti nei termini derivati dalle altre due radici confrontate dal filosofo, la radice persiana *yāft* e quella araba *wağada*, che condividono con esso il significato base di ‘trovare’.<sup>55</sup>

Per tentare di spiegare forse ancor meglio i termini in questione, può essere utile confrontare anche i dati che risultano dalla lingua letteraria di base dell’India medievale: il sanscrito. In questa lingua, il concetto di ‘sostanza’ risulta generalmente espresso con il termine *dravya*: un termine che, in sanscrito, come un altro vocabolo della stessa radice (*dravina*), designa sia la sostanza, sia altri concetti, come ‘ricchezza’, ‘beni’, ‘denaro’ e ‘oro’<sup>56</sup> – concetti che, benché non identici, non sono

<sup>47</sup> Per questi termini, cf. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, p. 55a, p. 128b; MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, p. 22, p. 53; per *cibr* (*cybr*), cf. anche Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichaean Texts*, III/1, p. 132a-b. Si potrebbe semmai ipotizzare che *mādag* possa aver influenzato il termine filosofico arabo *mādda*, ‘materia’.

<sup>48</sup> Cf. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, p. 22, p. 95.

<sup>49</sup> Secondo Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 208b, n. 5237 e p. 312a, n. 7757.

<sup>50</sup> Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 177b, n. 4451.

<sup>51</sup> H.W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge U. P., Cambridge 1978, p. 96a.

<sup>52</sup> Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 134b, n. 3392 (che lo fa corrispondere all’arabo *mawğūd*); cf. anche Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, p. 156a, che lo mette in relazione con la radice indoeuropea *dā-*, ‘porre’, ‘stabilire’.

<sup>53</sup> Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 135a, n. 3431.

<sup>54</sup> Gharib, *Sogdian Dictionary*, p. 119a-b, n. 35a, n. 3029 e n. 3031. *Bhyr-*, ‘ottenere’, ‘trovare’, è segnalato anche in D.N. MacKenzie (ed.), *The Sūtra of the Causes and Effects of Actions in Sogdian*, Oxford U. P., London - New York - Toronto 1970 (London Oriental Series, 22), p. 51, dove si rileva l’analogia con il verbo *bhyr-* del corasmico (per la quale si veda anche W.B. Henning - D.N. MacKenzie, *A Fragment of a Khwarezmian Dictionary*, Lund Humphries, London 1971, p. 34a-b).

<sup>55</sup> Per questi significati, comuni alle due radici in questione, cf. H. Grünbaum - A. Coletti, *Dizionario persiano-italiano* (...), Edizioni Nuova Cultura, Roma 2006 (La Sapienza Orientale, Strumenti), p. 951b (per il caso del neopersiano); A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, I-II, Beyrouth 1970 (= Maisonneuve, I-II, Paris 1860), II, p. 1489b - 1490a (per il caso dell’arabo classico, nella forma passiva del verbo).

<sup>56</sup> Cf. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, new ed. (...) greatly enlarged and improved with the collaboration of E. Leumann - C. Cappeller *et alii*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986, p. 501a; cf. anche S. Sani (ed.), *Dizionario sanscrito-italiano*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 717c.

del tutto dissimili da quelli di ‘perla’ e ‘pietra preziosa’ (presenti, come si è visto, nel termine arabo *ḡawhar* e nel termine mediopersiano *gōbr*), che fanno riferimento ad un bene il cui valore è simile a quello dell’oro. Si è visto, tra l’altro, che una forma analoga del termine sembra essere stata presente, nel duplice senso di “sostanza” e di “metalli”, anche in sogdiano:<sup>57</sup> sorge dunque quasi naturalmente il dubbio che questo termine, sorto in India con diversi significati, sia stato successivamente applicato nella forma di calco semantico ad altre lingue filosofiche dell’Asia centrale e del Vicino e Medio Oriente; d’altra parte, anche il termine *dravyi*, ‘sostanza’, presente nel toario B (la lingua che nell’alto Medioevo si parlava nell’Uigur, a oriente dell’attuale stato del Kazakistan), è senz’altro un caso non di calco ma addirittura di *loanword* del corrispondente termine sanscrito, avvenuto in un’area geografica non lontana dalla Sogdiana.<sup>58</sup>

Persino piú diretta potrebbe essere stata la trasmissione del termine filosofico sanscrito *dhātu*, ‘strato’, ‘elemento costitutivo’, ‘materia essenziale’,<sup>59</sup> che mostra una sorprendente analogia con l’arabo *dāt*, ‘essenza’, ‘natura’. Benché quest’ultimo vocabolo venga generalmente spiegato come un semplice nome derivato dal termine *dū*, in arabo ‘proprietario’,<sup>60</sup> non si può escludere che esso derivi in realtà dall’arabo *dā*, ‘questo’: un termine che corrisponde a sua volta, in sanscrito, al vocabolo *ta*, ‘questo’, il cui nome derivato, *tattva*, significa ‘realtà’, ‘elemento’, e appunto ‘sostanza’ o ‘essenza’ di una cosa.<sup>61</sup> Se questa seconda ipotesi fosse vera, l’ampio impiego di questo termine nella letteratura filosofica araba medievale potrebbe essere stato anche suscitato dalla conoscenza e influenza dei due termini sanscriti in questione (un possibile *loanword* e un piú evidente caso di calco semantico), fors’anche attraverso le traduzioni di Ibn al-Muqaffa’. Quanto infine al termine ‘quiddità’, esso non sembra trovare una reale precisa corrispondenza nel sanscrito.

Risulta dunque ormai provata una dipendenza storico-linguistica dell’arabo *ḡawhar* dal mediopersiano *gōbr*, e la sua stretta relazione col sogdiano *ghōs(t)* suggerisce che il suo modello di riferimento sia stato il sanscrito *dravya*; d’altra parte, questo fatto potrebbe estendersi anche ad altri termini, come nel caso ora esaminato di *dāt*, e potrebbe quindi provare il rapporto, molto piú stretto di quanto sinora si pensi, tra la cultura e la filosofia araba medievale e quelle dell’Asia centrale e persino dell’India.

Un ultimo caso che merita di essere menzionato è quello della terminologia filosofica ebraica medievale, diffusasi prevalentemente in Europa nel corso dei secoli XIII-XV. Nei principali dizionari filosofici in questa lingua realizzati nel Duecento da autori come Shemuel Ibn Tibbon, Mosè da Salerno e Shem Tov Ibn Falaquera, risulta senz’altro che il termine ‘sostanza’ viene espresso in ebraico, come nel caso dell’arabo e del latino, da un termine filosofico che non ha nessuna corrispondenza con il greco οὐσία; si tratta di un termine che si rifà all’ebraico biblico: *‘ešem*, originariamente ‘osso’.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Cf. qui sopra, p. 193 e note 50-51.

<sup>58</sup> Cf. D.Q. Adams, *A Dictionary of Tocharian B*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta GA 1999 (Leiden Studien in Indo-European, 10), p. 327.

<sup>59</sup> Cf. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 513c; Sani, *Dizionario sanscrito-italiano*, p. 741c.

<sup>60</sup> Cf. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, p. 984b-6b, in part. p. 985c.

<sup>61</sup> Cf. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 432c - 433a; Sani, *Dizionario sanscrito-italiano*, p. 600a-b. Occorre comunque rilevare che concetti come ‘essenza’ ed ‘esistenza’ sono anche diversamente espressi, in sanscrito, da termini come *satta* e *sattva*, nomi derivati del verbo *as*, ‘è’.

<sup>62</sup> Cf. l’edizione del *Perush ha-millot ha-zarot* (*Commento ai vocaboli stranieri*) contenuta in Y. Even-Shemuel (ed.), *Sefer Moreh ha-nevukhim le-Rabbenu Mosheh ben Maymon be-ha’taqat Shemu’el Ibn Tibbon* (ebr.), Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1987, p. 25.12-26.5; per gli altri due testi, cf. G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*. Edizioni dell’Ateneo, Roma 1969 (Lessico Intellettuale Europeo, 1), p. 104-5, e M. Zonta, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L’introduzione al Sefer de’ot ha-filosofim di Shem Tob Ibn Falaquera*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1992

Per contro, l' 'essenza' si trova espressa in diverse forme, quali *ʿašmut* (letteralmente 'sostanzialità'), *yesbut* (un termine che corrisponde anche al latino *quodditas* e che si potrebbe rendere, alla lettera, come "esserci-ità"), *heyot* (il verbo 'essere' all'infinito), *meši'ut* (alla lettera, 'esistenza'): forme che mostrano, sia pure in modi diversi, la dipendenza dall'arabo o anche dal latino filosofico medievale.<sup>63</sup> Anche la 'quiddità', in ebraico medievale *mabut* (*mab*, 'che cosa', seguito dal suffisso astratto *-ut*),<sup>64</sup> non è altro che un evidente calco del termine arabo *māhiya*.

Alla luce dei dati riportati in questo breve studio, sembra di poter affermare che la storia della terminologia filosofica medievale, e di quella araba in particolare (che potrebbe essere davvero stata, almeno in alcuni casi, un punto di snodo tra quella dell'Asia e quella dell'Europa) è ancora un problema aperto; lo si potrebbe risolvere, almeno in parte, proprio attraverso un dettagliato confronto con la terminologia filosofica non solo delle altre lingue di cultura del Vicino Oriente, che furono in rapporti più o meno stretti sia con il mondo greco, sia con il mondo arabo, ma anche delle lingue dei popoli dell'area asiatica, con i quali l'Islam, specialmente nel corso del secolo VIII, potrebbe in realtà essere stato in relazioni anche culturali ben maggiori di quanto siano state generalmente riconosciute dagli studiosi.<sup>65</sup> È un confronto che chi scrive spera di poter effettuare in modo più ampio nel prossimo futuro.

---

(Quaderni di Henoch, 4), p. 34-5, p. 85-9. In quest'ultimo, peraltro, emerge con evidenza come questo stesso vocabolo sia stato spesso, se non sempre, impiegato anche per tradurre l'arabo *dāt*.

<sup>63</sup> Cf., per i primi tre casi della resa di questo concetto in ebraico medievale, J. Klatzkin, *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*, Eschkol Verlag, I-IV, Berlin 1926-1933, III, p. 160-1; II, p. 54; I, p. 170; per il quarto caso summenzionato, cf. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano*, p. 256-7. Una presentazione di questi casi è stata fatta recentemente dallo studioso Yehuda Halper, "Translating Being, Essence and Substance into Hebrew: How Erroneous or Difficult Translations Affected the Development of Metaphysics in Hebrew", in una relazione da lui tenuta alla "Group Reunion Conference on Medieval Hebrew Philosophical Terminology in the Making", organizzata presso l'Institute for Advanced Studies della Hebrew University of Jerusalem, a Gerusalemme, il 19-20 dicembre 2011.

<sup>64</sup> Cf. Klatzkin, *Thesaurus*, II, p. 156 (che segnala la presenza del vocabolo già nella traduzione arabo-ebraica del *Libro del Cazaro* di Yehudah ha-Levi, realizzata nel 1167); cf. anche Y. Even-Shemuel, *Sefer Moreh ha-nevukhim*, p. 63.3-6 e Zonta, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo*, p. 84.

<sup>65</sup> Cf. tuttavia al riguardo due recentissime opere: É. de la Vaissière, *Samarcande et Samarra. Élités d'Asie centrale dans l'empire abbasside*, Peeters, Leuven 2007 (Cahiers de Studia Iranica, 35), e É. de la Vaissière (ed.), *Islamisation de l'Asie centrale. Processus locaux d'acculturation du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Peeters, Leuven 2008 (Cahiers de Studia Iranica, 39).

# La question de l'authenticité de l'Épître des états de l'âme (Risāla fī aḥwāl al-naḥs) d'Avicenne

Meryem Sebti

## Abstract

Avicenna's *Risāla fī aḥwāl al-naḥs* is quite a problematic text. A large part of this epistle is identical with the psychological part of the *Kitāb al-Naḡāt*. Some scholars think that this epistle has been written before the *Naḡāt* and was inserted by Avicenna afterwards in this book; others, on the contrary, consider that it has been extracted from it. In this paper, chapters I, XIII and XVI of this epistle are inspected in detail, thus allowing to establish that they are not genuinely Avicennian. We therefore consider that the *Risāla fī aḥwāl al-naḥs*, as we know it today, has not been put together by Avicenna himself. The epistle is composed by chapters extracted from the *Naḡāt* to which three chapters – not written by Avicenna – have been added.

L'Épître des états de l'âme, *Risāla fī aḥwāl al-naḥs*<sup>1</sup> d'Avicenne pose de nombreux problèmes qui conduisent à s'interroger sur le bien fondé de son attribution à Avicenne, du moins dans la forme sous laquelle elle nous est parvenue.

Cette épître, comme l'indique Y. Mahdavi,<sup>2</sup> nous a été transmise sous différents titres: *Fī l-naḥs 'alā tariq al-dalīl wa-l-burhān*; *al-Ma'ād al-aḡḡar*; *al-Ma'ād*; *Fī l-naḥs al-nāḥiqa*, *Aḥwāl al-naḥs*, *Naḥs fālakī* ou encore *Fī l-naḥs*.<sup>3</sup> D'après G. C. Anawati,<sup>4</sup> elle porte aussi le titre *al-Kabīr fī 'ilm al-naḥs* et celui de *Risāla fī ḥaqīqat al-naḥs al-insāniyya wa-mā rifatihā*. Hormis le titre de cette épître qui pose problème, les chercheurs modernes s'interrogent également sur sa date de composition, au sujet de laquelle ils ne sont pas d'accord. D'après Mahdavi, Avicenne aurait rédigé cette épître et s'en serait servi pour la composition du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, puis pour celui de la *Naḡāt*. D. Gutas<sup>5</sup> reprend la thèse du savant iranien. Al-Ahwānī, dans

---

<sup>1</sup> Je me réfère à l'édition de F. al-Ahwānī de Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs: risāla fī l-naḥs wa-baqā'ihā wa-mā ādihā*, éd. F. al-Ahwānī, Tubī'a bi-Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire 1952, p. 42-142.

<sup>2</sup> Voir Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā* (en persan), Tihārān Čāphāna-i Bānk-i Millī-i Irān, Téhéran 1333/1954 (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihārān, 206), p. 244. D'après le savant iranien, les propos d'Ibn Abī Uḡaybi'a, que l'on retrouve chez d'autres, selon lesquels Avicenne aurait écrit cette épître pour Maḡd al-Dawla al-Daylamī sont faux. Car dans son introduction à cette épître, Avicenne note qu'elle est destinée à "ba'ḍ al-ḥulus min al-iḥwān" ("certains frères sûrs"). Le problème c'est qu'Avicenne nomme parfois ainsi Maḡd al-Dawla, mais il a composé un ouvrage intitulé *al-Ma'ād* pour ce prince de sorte que notre épître ne peut être identifiée à cette dernière.

<sup>3</sup> Pour le détail des mss, voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, p. 244-6.

<sup>4</sup> Voir G. C. Anawati, *Essai de Bibliographie avicennienne*, Dar al-Maaref, Le Caire 1950, p. 142-4.

<sup>5</sup> D. Gutas lui donne le titre de *The State of the Human Soul (Ḥāl al-naḥs al-insāniyya)*. Il lui donne le nom d'après lequel Avicenne l'a décrite dans son introduction: "it contains the marrow (of the theory) about the *State of the Human Soul* arrived at through demonstrative proofs". Dans certains traités, rappelle Gutas, elle est désignée sous le titre *al-Ma'ād* ou *al-Ma'ād al-aḡḡar*; dans ce cas, elle pourrait être identifiée avec *al-Ma'ād (Le Retour)*, dont Gūzḡānī dit (voir W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, State Univ. of New York Press, Albany NY 1974, p. 50) qu'elle a été composée par Avicenne à Rayy alors qu'il était au service de Maḡd al-Dawla. Si c'est le cas, l'épître aurait alors été composée approximativement autour de 1014. Même si cette identification n'est pas avérée, la date de composition ne laisse cependant aucun doute pour Gutas qui pense qu'elle appartient à la période qu'il qualifie 'de transition' de la pensée du philosophe. Selon Gutas, de même que *al-Mabda' wa-l-ma'ād* donne la quintessence de la doctrine avicennienne de la métaphysique, de même *The State of the Human Soul*

l'introduction à son édition de l'épître, soutient quant à lui une thèse qui s'oppose à la précédente. Il pense, pour diverses raisons,<sup>6</sup> que cette épître est postérieure à la rédaction du *Traité de l'âme du Šifā'* et de la *Psychologie* de la *Nağāt*, et il penche pour la thèse selon laquelle cette épître serait une compilation qu'Avicenne n'aurait pas réunie lui-même. Al-Ahwānī considère que le seizième et dernier chapitre de l'épître est un pseudépigraphe. Pour J. Michot,<sup>7</sup> la rédaction de cet ouvrage est postérieure à celle du *Traité de l'âme* du *Šifā'* ainsi qu'au chapitre consacré à l'âme dans la *Nağāt*. Son argument

---

établit la quintessence de la physique, à savoir la théorie de l'âme. De même que *al-Mabda' wa-l-ma'ād* était recopié entièrement dans la *Nağāt* et le *Šifā'*, *The Human Soul* est également recopié dans la *Psychologie* des deux ouvrages; voir D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1988, p. 99-100 (Islamic Philosophy and Theology, 4).

<sup>6</sup> Voir al-Ahwānī, Introduction à Ibn Sinā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 9-11. Voici le résumé de la notice introductive d'al-Ahwānī, dont nous reprenons, en les élayant, la plupart des conclusions. Al-Ahwānī note que le lien entre la *Nağāt* et ce texte a été perçu par le copiste du manuscrit – qu'il désigne par la lettre 'S' – de la Baladiyya Iskandariyya. Ce copiste écrit dans le chapitre XI: "ce chapitre provient de la *Nağāt* entre le chapitre X et XI de cette épître". Il se trouve que ce copiste a recopié de la *Nağāt* trois paragraphes en entier, puis est revenu ensuite à ce qui suit et a corrigé la copie à partir de la *Nağāt*, et ce dès le début. Cela influe sur cette version et la distingue des autres manuscrits. Voici les différences avec la *Nağāt* relevées par al-Ahwānī: le premier chapitre sur la définition de l'âme n'est pas dans la *Nağāt*, ainsi que le treizième sur "Itbāt al-nubuwwa" et le dernier "fi Maḥall ḥādīhi l-risāla". Quant au second chapitre, "fi Quwāhā", il ne figure pas dans son intégralité dans la *Nağāt* en dehors de la dernière partie. Quant au quatorzième chapitre, "fi Dakā' al-naḥs", seule une partie est incluse dans la *Nağāt*. Al-Ahwānī suppose que quelqu'un, ou un groupe de personnes ou bien certains disciples, après la mort d'Avicenne, auraient réuni certains chapitres de la *Nağāt*, auxquels ils auraient ajouté d'autres chapitres provenant d'un ou de plusieurs ouvrages du philosophe. Selon al-Ahwānī, il faut revenir à la *Nağāt*, qui est selon lui à l'origine de cette épître. Il est bien connu, rappelle-t-il ensuite, que la *Nağāt* est un résumé du *Šifā'* et que les idées qui y sont contenues ne sont pas neuves comme celles des *Isārāt* (sur ce point, cette thèse longtemps soutenue a été revue depuis, la *Nağāt* n'est pas un résumé du *Šifā'*, mais un assemblage de divers ouvrages avicenniens, cf. Gutas, *Avicenna*, p. 112-14). On sait également, note al-Ahwānī, que la *Nağāt* a été écrite après le *Šifā'*. Il apparaît après comparaison de *Aḥwāl al-naḥs* et de la *Nağāt*, puis de la *Nağāt* et du *Šifā'*, que les chapitres sur l'âme de la *Nağāt* sont recopiés du *Šifā'* avec des ajouts au début afin de préserver la cohérence de l'ouvrage. La *Nağāt* n'est pas un abrégé, mais certaines parties du *Šifā'*, qui étaient considérées comme trop spécialisées, en ont été ôtées comme ce qui concerne la vision, les rayons, et les opinions des anciens sur l'âme. Le savant égyptien considère l'hypothèse selon laquelle Avicenne aurait écrit *Aḥwāl al-naḥs* puis l'aurait ensuite inséré dans la *Nağāt*. Mais il lui semble plus pertinent de considérer que *Aḥwāl al-naḥs* est un traité de la *Nağāt*, puis qu'il en a extrait ce résumé à l'intention de ceux qui le lui avaient demandé. Le dernier chapitre de cette épître, intitulé "fi Maḥall ḥādīhi l-risāla", contient les propos suivants: *innī taraktu fi ḥādīhi al-maqāla al-kalām fi l-umūr al-zāhirā min 'ilm al-naḥs ilā mā lam yakun minhu budd, wa kaṣafī al-ğitā' wa-rafa' tu al-ḥiğāb*. Al-Ahwānī ne pense pas que ces propos soient d'Avicenne, car dans ce cas, ce dernier se contredirait, puisque nous savons que la plus grande partie de cette épître est identique à la *Nağāt*. Or, cet ouvrage est destiné à une large diffusion et ne contient aucun enseignement ésotérique. Tout ce qui concerne l'âme, ses facultés, son retour, rien de ce qui est exposé dans *Aḥwāl al-naḥs* n'est nouveau, mais l'essentiel a déjà été écrit dans le *Šifā'* et dans d'autres épîtres. Pourquoi Avicenne aurait-il parlé dans ce cas de *al-aṣṣār al-mahzūna fi zawāya al-kutub al-madnūn bi-l-taṣrīḥ biḥā?* Peut-être est-ce à cause du chapitre sur la prophétie qui n'est pas contenu dans la *Nağāt*. Or, selon al-Ahwānī, les doctrines qui y sont énoncées sont déjà dans le *Šifā'*, qui n'est pas considéré comme un écrit ésotérique. Selon Anawati, ce que dit Avicenne de la prophétie dans *al-Mabda' wa-l-ma'ād* ne diffère pas de ce qu'il y a à ce propos dans *Aḥwāl al-naḥs*. Toutes ces raisons conduisent al-Ahwānī à conclure que le dernier chapitre n'est pas de la main d'Avicenne. Pour lui, Avicenne n'aurait jamais composé cette épître, qui aurait été assemblée sous cette forme à partir de divers ouvrages du maître par l'un de ses disciples. Il propose plusieurs hypothèses: quelqu'un aurait réuni des chapitres de la *Nağāt* et leur aurait ajouté ce dernier paragraphe; Avicenne aurait arrêté son épître au chapitre XV et l'un de ses disciples aurait ajouté le dernier paragraphe; l'un des copistes du manuscrit aurait ajouté ce dernier chapitre assez tôt, puis les autres l'auraient recopié par la suite; Avicenne aurait dicté, comme il le faisait souvent, cette épître à l'un de ses disciples, qui aurait ajouté de sa main cette conclusion.

<sup>7</sup> Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme Avicenne*, Peeters, Louvain 1986, p. 3. Il réfute les affirmations de Gohlman, *The Life of Ibn Sinā*, p. 147, n. 11, qui semble considérer comme acquis que le *Kitāb al-Ma'ād* mentionné par Ğūzğānī correspond à l'épître des *États de l'âme*: "La chose est cependant fort improbable, car on se représente mal qu'une œuvre dont la plupart des sections sont tirées du *Šifā'* et de la *Najāt* ait été composée avant ce dernier ouvrage", p. 6, note 29. Selon lui, l'éschatologie de cette épître n'est autre que celle de la *Métaphysique* du *Šifā'*. Il invite à comparer les p. 27-40 de l'édition al-Ahwānī (voir *supra* note 1) et le chapitre IX, 7, de la *Métaphysique* du *Šifā'* (voir Ibn Sinā, *al-Šifā': al-ilāhiyyāt*, I-II, éd. par G. Anawati - S. Zāyid, Organisation générale des imprimeries gouvernementales, Le Caire 1960, p. 423-32; voir Michot, *La destinée de l'homme*, p. 8).

est le suivant: étant un résumé des deux traités mentionnés, cette épître peut difficilement avoir été rédigée avant eux. Selon Michot,<sup>8</sup> elle daterait de 1030 ou de 1032-1034, période durant laquelle Avicenne a rédigé le *Livre de Science*, les *Ta'liqāt* (*Les Notes*) les *Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* (*Le Livre des directives et des remarques*), la *Risālat al-fi'l wa-l-infi'āl* (*L'Épître de l'action et de la passion*) et les *Mubāḥaṭāt* (*Le Livre des recherches*), c'est-à-dire lors de son séjour à Iṣfahān. Il s'agirait donc d'une œuvre de la maturité du philosophe.

Cette épître est composée de seize chapitres. Nous donnons, à la suite de cet article, les correspondances entre les chapitres II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV et XV de cette épître et les passages correspondants de la *Naḡāt*. Les chapitres en question, inclus dans cette épître, reprennent parfois mot à mot, parfois en les abrégant, des passages de la *Naḡāt* consacrés à la doctrine de l'âme (ces passages étant eux-mêmes repris, souvent mot à mot, du *Traité de l'âme* du *Šifā'*).

Hormis le fait que le *Traité de l'âme* du *Šifā'* soit le texte le plus abouti d'Avicenne sur l'âme et qu'il est porté par une stricte unité interne, nous ne pouvons pas rejeter de manière catégorique l'hypothèse selon laquelle le philosophe aurait utilisé des passages de la *Risāla fi aḥwāl al-nafs* pour élaborer son *magnum opus* sur l'âme. Cependant, la *Risāla fi aḥwāl al-nafs* pose un autre problème qui, selon nous, invalide cette supposition. Nous pensons être en mesure d'établir que les chapitres I, XIII et XVI, ne peuvent être attribués à Avicenne. Pour cette raison, il nous semble fondé de penser que l'épître *Aḥwāl al-nafs*, telle qu'elle nous est parvenue, n'est pas un écrit authentiquement avicennien, mais une compilation réalisée en partie à partir de textes avicenniens et en partie – pour les chapitres I, XIII – de bribes de textes avicenniens. Le chapitre XVI est quant à lui un ajout censé conclure l'épître, mais qui ne correspond pas à son contenu.

La *Risāla fi aḥwāl al-nafs* constitue selon nous, et c'est ce que nous souhaiterions établir dans cet article, un texte constitué d'une compilation de passages copiés de la *Naḡāt* auxquels ont été adjoints trois chapitres pseudépigraphes. Notre conclusion rejoint en partie l'hypothèse avancée par al-Ahwānī dans l'introduction de son édition et elle est en accord avec celle de H. Davidson, qui estime également que cette épître, bien que basée sur des écrits avicenniens, n'est pas authentique.<sup>9</sup>

### 1. Le chapitre I de la *Risāla fi aḥwāl al-nafs*

Ce chapitre, comme nous l'apprend Mahdavi,<sup>10</sup> était également conservé comme un traité indépendant portant le titre *al-Nufūs* dans un manuscrit d'Aya Sofya (ms 2052). Anawati répertorie d'ailleurs cette épître à part dans sa bibliographie.<sup>11</sup> Ce chapitre circule également comme un traité indépendant sous le nom de *Risāla fi l-quwā l-ḡismāniyya* dans un manuscrit conservé à Téhéran (Meškāt 3672). Il est important de noter que le savant iranien classe *al-Nufūs* dans sa *Bibliographie d'Ibn Sīnā* parmi les ouvrages dont l'authenticité lui semble incertaine (*ātār maškūk*).<sup>12</sup> Ce chapitre

<sup>8</sup> Voir Ibn Sīnā, *al-Šifā': al-ilābiyyāt*, p. 7 Anawati - Zāyid.

<sup>9</sup> C'est à propos de l'activité cognitive assignée dans le chapitre XIII à l'intellect pratique que Davidson remet en question l'authenticité de l'épître. Voici la remarque de Davidson à ce sujet: "*Aḥwāl al-nafs* states that the human 'practical intellect' employs the 'compositive imagination' to 'conjoin' with the 'supernal soul-substance', that is to say, with the souls of the spheres, and thereby gain knowledge of the future. The book does not, however, appear in the earliest lists of Avicenna's works and is very possibly not genuine, although it is plainly based on Avicenna's thought and writings"; voir H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, Oxford U. P., New York 1992, p. 122, n. 183.

<sup>10</sup> Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, p. 245.

<sup>11</sup> Voir Anawati, *Essai de Bibliographie avicennienne*, n° 109, p. 169.

<sup>12</sup> Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, n° 240, p. 303.

est intitulé “de la définition de l’âme”. Michot le considère comme un exposé synthétique du *Traité de l’âme* du *Šifā’*.<sup>13</sup> C’est précisément ce qui me paraît douteux.

Il est toujours difficile d’établir par une critique interne l’inauthenticité d’un texte ou encore, comme c’est le cas ici d’un chapitre, surtout lorsque celui qui l’a rédigé semble connaître dans ses grandes lignes la doctrine de l’âme d’Avicenne et le *Traité de l’âme* du *Šifā’* en particulier. Cependant, le manque de rigueur de ce chapitre, la façon dont y sont mêlés des arguments provenant de divers stades de la réflexion du philosophe, l’utilisation à contre-courant de certains arguments élaborés dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* dans un but démonstratif bien précis, tout cela me conduit à poser la question de l’authenticité de ce chapitre. On pourrait nous objecter qu’Avicenne est coutumier du fait de réutiliser ses écrits antérieurs afin de composer un nouvel ouvrage sans pratiquement écrire une seule ligne originale, comme c’est le cas de la *Nağāt* (qui est composé d’extraits du *Traité de l’âme* du *Šifā’*), ou encore de la *Psychologie* du *Dānešnāme-ye ‘Alā’ī*, dans lequel Avicenne reprend en partie le chapitre consacré à la doctrine de l’âme du *Kitāb al-hidāya*. Dans ces cas précis, les passages repris sont pratiquement copiés mot à mot et, lorsqu’Avicenne abrège l’une de ses épîtres, il en reprend l’essentiel sans laisser de côté les arguments fondamentaux au profit de développements secondaires, comme c’est le cas de ce chapitre I de *Aḥwāl al-nafs* (désormais *Nufūs*).

#### 1.a. L’âme et ses puissances dans *Nufūs*

Avant d’entreprendre une analyse détaillée de ce premier chapitre, je vais présenter un résumé du premier paragraphe: dans un premier temps, l’auteur affirme que les puissances qui agissent dans les corps peuvent être distinguées selon une division quadripartite. Il existe tout d’abord une puissance qui accomplit son activité par intention et par choix, puis une puissance qui accomplit son activité par essence et obligation. La première connaît à son tour deux divisions: une puissance qui agit par intention et choix dans plusieurs directions et selon plusieurs modes (mouvement/repos; haut/bas). L’activité de la seconde se divise également en deux. Elle a soit plusieurs actions, comme la puissance responsable de l’extension des membres des animaux et des végétaux dans différentes directions; soit une activité qui n’a qu’une seule direction et un seul acte, comme le mouvement du feu, qui se dirige nécessairement vers le haut. À partir de cette division, l’auteur dénombre 4 puissances:

La puissance qui exerce par obligation un acte qui n’a qu’une seule direction a en propre le nom de ‘nature’.  
La puissance qui exerce par obligation un acte, qui est multiple quant à sa direction et à son espèce a en propre le nom d’ ‘âme végétale’. La puissance qui exerce par des intentions et des choix divers entraînant nécessairement la diversité des actes qui en proviennent a en propre le nom d’ ‘âme animale’. La puissance qui exerce par intention et choix selon une direction et une relation unique a en propre le nom d’ ‘âme angélique’.

L’examen des épîtres consacrés à l’âme par Avicenne, ainsi que celui de tous les passages consacrés à cette question dans ses sommes philosophiques<sup>14</sup> permet de constater que le philosophe ne formule jamais

<sup>13</sup> Il a été édité et traduit par Michot, qui le considère comme un exposé synthétique de la pensée d’Avicenne sur la question: “*les âmes* ne comporte point d’innovation doctrinale par rapport aux autres œuvres d’Avicenne. Cet opuscule présente néanmoins l’intérêt considérable d’offrir un exposé synthétique et transparent de sa conception de la nature de l’âme, en toutes ses dimensions et débarrassé des contraintes et détours d’école du type de celui qu’il poursuit dans la psychologie du *Šifā’*”, voir J. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*, section I de l’*Épître des états de l’âme*”, in A de Libera - A. Elamrani Jamal - A. Galonnier (éd.), *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, p. 239-56 (Études de philosophie médiévale, 74).

<sup>14</sup> J’ai examiné le *Šifā’*, la *Nağāt*, les ‘*Uyūn al-ḥikma*, le *Dānešnāme-ye ‘Alā’ī* ainsi que le *Kitāb al-Išārāt wa-tanbihāt*.

de définition de l'âme qui englobe à la fois l'âme végétale, l'âme animale et l'âme angélique (*al-nafs al-malakiyya*), fût-ce par homonymie. On trouve cependant, dans son ouvrage intitulé *Des définitions* (*al-Hudūd*), une définition de l'âme qui, par homonymie, englobe d'une part l'homme, l'animal et le végétal et d'autre part, l'homme et l'ange:

Définition de l'âme: l'âme est un nom homonyme qui se dit d'une notion partagée par l'homme, l'animal et le végétal (d'une part), et d'une notion qui est partagée par l'homme et les anges célestes (d'autre part). La définition de la première notion est qu'il s'agit de la perfection d'un corps naturel organique qui a la vie en puissance. La définition de l'âme d'après la seconde notion est qu'il s'agit d'une substance qui n'est pas un corps. Elle est la perfection d'un corps mù par (cette substance) par choix en tant qu'elle est un principe rationnel à savoir intelligent en acte ou en puissance. Le (principe intelligent) en puissance est la division de l'âme humaine et celui qui est en acte, c'est la division – ou la particularité – de l'âme angélique.<sup>15</sup>

C'est cette définition de l'âme qui sera considérée par la postérité comme étant la définition classique des philosophes. Elle est citée comme telle par Šahrastānī et par Ġazālī.<sup>16</sup> Si on la compare à la définition de *Nufūs*, on peut noter deux choses. Tout d'abord, il n'est pas fait mention de l'âme humaine dans *Nufūs*. Ensuite, l'âme angélique n'y est pas considérée comme une substance qui meut le corps en tant qu'elle est un principe séparé et rationnel. Aucun traité d'Avicenne sur l'âme n'effectue une distinction telle qu'elle inclut dans la même classification la nature et l'âme angélique. Si l'on se réfère à nouveau au livre *Des définitions*, on constate que le philosophe rejette expressément toute définition de la nature qui l'assimilerait à une puissance présente dans les corps et agissant comme principe de leur activité:

La définition de la nature: la nature est le principe premier par essence d'un certain mouvement, qui est en elle par essence et d'un repos par essence; en bref, de tout changement et de toute permanence essentiels. Ceux qui apportent à cette définition une addition en disant qu'il s'agit d'une puissance se diffusant dans les corps et étant le principe de telle et telle chose divagent et sont dans l'erreur. Car la définition de la puissance utilisée ici n'est autre que le principe d'un changement dans ce qui change. C'est comme s'ils disaient que la nature est le principe d'un changement, qui est le principe d'un changement. Il s'agit là de divagations.<sup>17</sup>

Si l'on se réfère maintenant aux *Mubāḥaṭāt*, on y trouve une discussion dans laquelle un disciple rapporte la définition suivante de la nature d'Avicenne:

Son propos concernant la définition de la nature: elle n'est pas telle que dans toute chose il soit nécessaire qu'il y ait un principe du mouvement et du repos en même temps. Elle est plutôt le principe de toute caractéristique essentielle qui relève du mouvement – quand il existe – et appartient à la chose (qui se meut). Cela signifie qu'(Avicenne) n'entend pas par (nature) qu'elle est le principe d'une chose qui se

<sup>15</sup> Voir Ibn Sinā, *Hudūd*, éd. M. Fülādvand, Surūsh, Téhéran 1987, p. 14.

<sup>16</sup> Pour Šahrastānī, on peut se référer à *Nihāyat al-iqdām fi 'ilm al-kalām*, Bairūt Dār al-Kutub al-'Ilmīya, Beyrouth 2004, p. 186 et dans le *Kitāb al-milāl wa-l-nihāl* où Šahrastānī attribue cette définition à Avicenne (voir Šahrastānī, *Kitāb al-milāl wa-l-nihāl*, éd. par Ahmad Fahmi Muhammad, I-III, Dār Šādir, Beyrouth 1974-1993, III, p. 622). Pour al-Ġazālī, on peut voir *Mī yār al-'ilm fi fann al-manṭiq: muṭarrāz bi-tā liqāt al-fuḍalāt wa-muṣaddar bi-tarġamat al-mu'allif*, éd. Muḥyī al-Dīn al-Kurdī, Le Caire 1927, p. 189.

<sup>17</sup> Ibn Sinā, *Hudūd*, p. 21 Fülādvand.



meut puis se met au repos, mais d'un mouvement et d'un repos distincts et successifs. Le second aspect (de cette définition) est que la nature meut ce qui se meut par essence. La nature s'entend selon l'une des deux significations mentionnées.<sup>18</sup>

Il ressort clairement de ces deux passages que la nature ne peut être assimilée à un principe duquel procèdent dans les corps le mouvement et le repos; principe que l'on désigne par 'âme'. De plus, l'auteur de *Nufûs* annonce, en préambule à sa division quadripartite, qu'il s'agit "des puissances agissant dans les corps par essence".<sup>19</sup> Si, comme l'explique le passage des *Mubâḥaṭât*, "la nature meut ce qui se meut par essence", ce n'est pas le cas de l'âme, qui est une puissance de laquelle procèdent le mouvement et la perception dans les corps, qui sans elle n'en seraient pas dotés.

Reprenons donc le résumé de la suite de *Nufûs* pour être à même d'en poursuivre l'analyse. L'auteur indique que les puissances 2-3-4 de son énumération ont seulement le nom d'âme en commun, mais ne peuvent en aucun cas être comprises dans la même définition de la notion d'âme. Il en est ainsi, car si nous donnions le nom d'âme à ces puissances en tant qu'elles accomplissent un certain acte, alors toute puissance serait une âme. Or, ce n'est pas le cas. 'Âme' et 'puissance' sont des notions distinctes. Cette affirmation de *Nufûs* est parfaitement conforme à l'authentique doctrine avicennienne. Cependant, elle pose problème ici. En effet, la distinction entre l'âme et ses puissances mise en œuvre dans le *Şifâ'*,<sup>20</sup> prend son origine dans la distinction qu'établit Avicenne entre une âme qui est un

<sup>18</sup> Ibn Sīnā, *Al-Mubāḥaṭât*, éd. M. Bidārfar, Intiṣārāt-i Bidār, Qum 1371/1992, n° 1108, p. 355.

<sup>19</sup> Ibn Sīnā, *Al-Mubāḥaṭât*, p. 48 Bidārfar.

<sup>20</sup> Avicenne identifie l'âme et ses puissances dans ses ouvrages de jeunesse. C'est le cas dans le *Compendium sur l'âme* (*Mabḥaṭ 'an al-quwwa al-nafsāniyya*). Ce texte est publié par al-Ahwānī dans Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 145-78. Le premier à avoir établi la date de composition de ce texte est S. Landauer, qui l'édite et le traduit en allemand: voir S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sina", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875), p. 335-418. Dans ce texte en effet, Avicenne identifie les puissances de l'âme à l'âme. Il prend comme point de départ de son investigation les activités des êtres vivants. Il montre que, si une catégorie d'êtres vivants se distingue de celle d'autres êtres vivants par certaines activités, cela est dû à l'existence en eux de puissances psychiques. Le premier chapitre du *Compendium sur l'âme* s'intitule "De l'établissement des puissances psychiques (*nafsāniyya*) dont j'entreprends une exposition détaillée" (*ibid.*, p. 150). Dans cet ouvrage, Avicenne considère les termes 'âme' et 'puissance psychique' comme synonymes. Il établit donc de manière empirique l'existence de deux sortes de puissances dans certains corps, les puissances motrices et les puissances perceptives, et il conclut qu'étant donné que tous les corps n'ont pas ces capacités en partage, cela signifie que ces dernières ne sont pas dues à la corporéité en tant que telle, mais à quelque chose d'autre qui lui est surajouté: les puissances psychiques. Au chapitre II, il distingue ces puissances selon trois degrés; en partant du plus général, celles qu'ont en commun le plus grand nombre d'êtres vivants, au plus particulier, celles qui ne sont l'apanage que d'une espèce donnée. On a alors la classification suivante: la puissance végétale; la puissance animale; la puissance rationnelle. D'après le *Compendium sur l'âme*, seule la puissance végétale, animale ou rationnelle existe concrètement. L'âme entendue comme "perfection première d'un corps naturel" n'est pas autre chose qu'une définition générique et ne se rapporte pas à une entité concrète. Le jeune Avicenne la désigne comme étant l'âme générique (*al-muṭlaqa al-ġinsiyya*), c'est-à-dire comme correspondant à une distinction de raison. Dans ce même ouvrage, les expressions 'âme animale' et 'puissance animale' sont considérées comme équivalentes, excepté lorsqu'il s'agit de donner une définition générique. Le terme 'âme' se rapporte alors à une distinction strictement intellectuelle: ce n'est pas une substance séparée, mais la capacité d'accomplir telle ou telle action. Dans *al-Hikma al-'Arūḍiyya*, autre ouvrage de jeunesse d'Avicenne, la méthode adoptée suit de près celle du *Compendium sur l'âme*. Cet ouvrage n'est pas édité, il n'en existe qu'un *unicum* défectueux conservé à Uppsala (Uppsala 364). Pour les détails sur ce manuscrit et l'éventuelle survivance d'une ou plusieurs parties de cet ouvrage conservées dans le manuscrit Nūr Uṭmaniyye 4894, voir Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 87. J'ai traduit et édité la partie consacrée à l'âme dans mon "L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* 73 (2006), p. 7-28. Avicenne établit dans ce texte une distinction empirique des différentes puissances, végétale, animale et rationnelle. Après avoir énuméré les différentes puissances de l'âme humaine, il écrit: "ce sont là les puissances d'une âme appelée 'rationnelle'". Toutefois, sans identifier clairement l'âme aux différentes puissances, comme dans le *Compendium sur l'âme*, il utilise la même argumentation pour établir la substantialité de l'âme, à savoir le fait qu'elle est le lieu d'inhérence des formes intelligibles. Ce qui laisse penser que l'âme est identifiée à l'intellect dans cet ouvrage comme c'était le cas dans le *Compendium*. Il faut noter que dans cette épître de

principe interne d'activité (dans le cas du végétal et de l'animal) et une âme qui est un principe séparé dont toutes les puissances procèdent par émanation, dans le cas de l'âme humaine (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, V, 1, p. 185-6).<sup>21</sup> C'est la structure ontologique de l'âme humaine, qui – parce qu'elle soulève le problème aigu de la séparabilité du principe d'animation –, contraint le philosophe à revoir les principes de l'hylémorphisme aristotélicien et à établir une nette distinction entre la substance de l'âme et son activité; entre l'essence et l'acte. Or, il n'a pas été question jusqu'à présent de l'âme humaine dans *Nufūs* et la mention qu'il y est fait de l' "âme angélique" ne permet pas d'aborder ce problème épineux dans la mesure où dans ce texte, cette notion est appréhendée non comme un principe d'animation séparé, mais comme une puissance "qui exerce par intention et choix selon une direction et une relation unique". *Nufūs* affirme, d'une part, que l'âme agit par essence dans les corps et que, d'autre part, l'âme ne peut être identifiée à ses puissances, et ce, sans justifier cette distinction par la mention d'une âme séparée. Or, seule cette mention la justifierait. Les enjeux doctrinaux qui caractérisent les traités d'Avicenne sur l'âme – qu'il s'agisse de traités de jeunesse ou de textes plus tardifs – sont absents de *Nufūs*.

*Nufūs* poursuit et affirme que si nous donnions le nom d' "âme" à la puissance qui agit intentionnellement, sa définition vaudrait pour les âmes animales et angéliques, tandis que l'âme végétale échapperait à cette définition. Selon la psychologie avicennienne, l'animal est toujours défini comme l'être vivant doué de mouvements volontaires et de perception. Dans *Nufūs*, l'âme animale est définie comme la puissance qui agit selon la volonté et est capable d'effectuer des actes divers. Si Avicenne considère dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* que l'on peut mettre dans la même classification l'âme animale et l'âme céleste, c'est parce que les animaux et les sphères célestes ont en commun le mouvement volontaire et la perception.<sup>22</sup> L'âme végétale et l'âme animale ne sont pas intégrées chez Avicenne dans la même définition de l'âme, car la seconde dote l'être vivant du mouvement volontaire et de la perception, alors que la première ne le dote que d'un certain type de mouvement non volontaire destiné à assurer sa conservation. La sensation a une fonction fondamentale et paradigmatique dans la psychologie d'Avicenne; le rapport entre vie sensitive et vie végétative n'a pas d'équivalent dans l'échelle des êtres vivants, l'âme céleste est plus proche de n'importe quel animal que l'animal du végétal. Si on revient à la *Métaphysique* du *Šifā'* et au rapport de l'âme des sphères aux sphères dont elles causent le mouvement, on lit: "L'âme motrice est, comme cela t'a été clairement montré, corporelle, susceptible d'être transformée et changeante, et elle n'est pas dépouillée de matière, mais son rapport à la sphère céleste est le même que celui de notre âme animale à nous-même".<sup>23</sup> *Nufūs* méconnaît encore une fois ce principe clef de la psychologie avicennienne inspiré du Stagirite.

---

jeunesse, Avicenne semble identifier l'âme rationnelle et l'intellect matériel: "Il n'y a aucun doute que l'espèce animale rationnelle se distingue des autres par une puissance par laquelle elle est capable de se représenter les intelligibles. Cette puissance est celle qui est appelée 'âme rationnelle'. Or l'habitude a été prise de lui donner l'appellation d' "intellect matériel", *ibid.*, p. 168.

<sup>21</sup> Dans certains textes, Avicenne compare l'âme à un principe séparé dont procéderaient, par émanation, les puissances. Il évoque l'âme comme un principe-origine, *al-aṣl*. Cf. par ex., Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāṣī kitāb al-naṣf* (*Les Notes au De Anima d'Aristote*), éd. Badawī dans Id., *Aristū 'inda l-'Arab*, Wikālat al-Maṭbū'āt, Koweit 1978, p. 75-116, p. 87 et 90; Ibn Sīnā, *Al-Šifā', al-Naṣf* (*Traité de l'âme du Šifā'*), VI, 4, p. 206, éd. G. Anawati - S. Zāyid, al-Hay' al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Le Caire 1395/1970. Dans les *Mubāḥaṭāt*, Avicenne, en réponse à l'un de ses disciples cherchant à déterminer s'il n'existe qu'un seul principe qui soit l'origine à la fois du mouvement, de la nutrition et de la croissance, rappelle que le lien entre ces diverses puissances est la puissance imaginative (*al-muṣawwira*). Il s'interroge ensuite pour savoir si cette puissance appartient ou non à l'âme-origine (*al-naṣf al-aṣliyya*) et s'il n'existe qu'un seul principe en nous qui soit la source de toutes nos puissances. Il note que cette question est un point de divergence entre Platon et Aristote. Puis, il renvoie au *Traité de l'âme du Šifā'*; cf. Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 480-81, p. 169 Bidārfar.

<sup>22</sup> Voir Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Traité de l'âme*, p. 10-11 Anawati - Zāyid.

<sup>23</sup> Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Métaph.*, IX, 2, p. 387 Mūsā - Zāyid - Dunyā.

### 1.b. La distinction entre la notion de forme et celle de perfection dans *Nufūs*

Le texte de *Nufūs* poursuit et affirme que, puisque les puissances se dénombrent par leurs actes et que, par ailleurs, les activités apparentes de l'âme sont soit dans leur corps soit par leur corps, alors, il n'est pas nécessaire d'inclure les corps dans leur définition. Ensuite, il établit une distinction entre les notions de 'forme', de 'puissance' et d'acte'. 'Perfection' nous est-il dit est une notion plus complète et plus générale que celle de 'forme'. Voici le passage relatif à cette question dans *Nufūs*:

Que (cette notion) soit plus complète, c'est parce que 'perfection' se rapporte à une idée qui est plus proche de la nature de la chose, à savoir l'espèce, et non à la chose qui en est plus éloignée, à savoir la matière. Car la matière de la nature de l'homme est première dans ce cas par rapport à la matière de l'homme. La matière de l'homme, en effet, est homme en puissance, et elle est seulement une partie de la nature de l'homme, tandis que l'homme est homme en acte. Référent à l'homme (fournit) donc une indication plus complète que référent à la matière de l'homme, étant donné que l'indication de la matière se trouve incluse dans l'indication de l'homme et non l'inverse. La perfection (fournit) là l'indication qu'il s'agit d'une forme pour la matière, de même qu'il s'agit d'une perfection pour l'espèce.<sup>24</sup>

Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne, il est vrai, préfère la notion de 'perfection' à tout autre pour caractériser l'âme.<sup>25</sup> Il en est ainsi parce que cette notion a une extension très large qui permet d'y subsumer les diverses caractéristiques de l'âme: séparabilité ou non séparabilité, passion (réception des formes lors de la perception ou de l'intellection), action (lors de la motion du corps), puissance (en tant que d'elle procèdent des actions), forme (quand l'âme et le corps forment une unité indissociable comme dans le cas de l'animal). Mais l'intérêt premier de la notion de perfection pour Avicenne est que, contrairement à celle de forme, elle peut désigner une forme séparée: "toute forme est une perfection, mais toute perfection n'est pas une forme", écrit-il au chapitre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*.<sup>26</sup> L'exemple du roi et du nocher, perfection respective de la cité et de la nef, sont appelés en confirmation de ses dires: l'un comme l'autre sont les perfections respectives de la cité et de la nef, alors que ni l'un ni l'autre n'est la forme respective de la cité et de la nef.

Or, dans *Nufūs*, il est bien souligné que 'perfection' est une notion plus complète et plus générale que celle de 'forme'; mais les raisons invoquées pour justifier cette distinction sont différentes, voire même contredisent, celles qui sont invoquées dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*. Le passage de *Nufūs* mentionné ci-dessus, en identifiant la perfection à la forme substantielle dans le cas de l'homme, va à l'encontre de l'effort de relecture de la notion aristotélicienne de perfection entrepris par Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, qui lui permet précisément de distinguer la notion de perfection de celle de forme. Pour Aristote, définir l'âme comme la forme d'un corps revient à la caractériser comme l'un des deux composants de toute substance première. Cela permet au Stagirite de déduire que l'âme est une substance, parce qu'elle est la forme d'un corps.<sup>27</sup> C'est là une conséquence qu'Avicenne récuse, afin de pouvoir préserver la séparabilité de l'âme rationnelle. Il s'attachera à établir que l'âme rationnelle est par soi une substance

<sup>24</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 51 al-Ahwānī; trad. Michot modifiée, p. 245-6 (voir *supra*, note 13).

<sup>25</sup> Sur cette question, voir mon "La signification de la définition avicennienne de l'âme comme 'perfection première d'un corps naturel organique' dans le livre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*", *Bulletin d'Études Orientales, IFEAD* 51 (1999), p. 299-312 et pour une étude détaillée de la notion de perfection dans la pensée d'Avicenne, voir R. Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell U. P., Ithaca N.Y. 2003.

<sup>26</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Šifā'*, I, 1, p. 5 Anawati - Zāyid.

<sup>27</sup> Arist., *De An.* II 1, 412 a 20: "il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie" (trad. R. Bodéüs, Flammarion, Paris 1993, p. 136).

séparée et immatérielle. Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne s'écarte de la doctrine aristotélicienne en établissant que, lorsqu'Aristote définit l'âme comme la perfection d'un corps, il signifie autre chose que s'il l'avait caractérisée par la notion de forme. Le pivot autour duquel tourne la réinterprétation avicennienne du passage du *De Anima* cité est la notion d'entéléchie (perfection - *kamāl*). L'entéléchie n'est pas autre chose pour l'Aristote historique que la forme substantielle, avec la nuance que cette notion exprime l'idée de résultat, de réalisation, que la notion de forme ne contient pas. C'est précisément cette équivalence qui est récusée par Avicenne, car elle implique que l'âme en tant que forme substantielle n'est pas séparée du corps, mais constitue avec lui une entité individuelle concrète. La notion de perfection se distingue pour lui d'un acte d'ordre formel; elle désigne, en ce qui concerne l'âme, un complément, un principe extrinsèque au corps à la fois anoblissant et moteur. Il faut se référer à ses *Notes au De Anima* d'Aristote pour pouvoir déterminer sa compréhension de la notion aristotélicienne d'entéléchie'.

Voici son annotation au passage correspondant à *De Anima* II 1, 412 a 10-30:

Il semble qu'(Aristote) entende par 'perfection' autre chose que ce qu'il entend par 'forme' (*šūra*). Si cela n'avait pas été nécessaire pour lui, il n'aurait nommé la chose 'forme' qu'en rapport à son lieu d'inhérence, et il ne l'aurait nommée 'perfection' qu'en rapport à tout ce qui atteint sa perfection par elle. Parfois, c'est le lieu d'inhérence ou la matière qui atteint sa perfection par elle, mais ce n'est pas parce que (la perfection) en constitue une partie. Parfois, c'est le composé qui atteint sa perfection par elle en obtenant la nature d'espèce (et) on sait que (la perfection) constitue la partie du (composé) de laquelle procèdent ses actes. Ainsi, c'est la perfection qui agit sur la forme, parce que la perfection est la perfection de l'espèce, alors que la forme est la forme de la matière. La matière est ce qui est informé par la forme, elle n'est pas ce qui est perfectionné. Lorsque ce qui est perfectionné est informé par quelque chose, ce n'est que par des choses qui lui sont extérieures et n'en sont pas des parties. Parce que (la notion de) 'forme' fait penser à (l'idée) d'impression (dans la matière), (Aristote) l'a évitée et lui a préféré un autre terme qui convient aussi bien à ce qui est séparé (de la matière) qu'à ce qui n'est pas séparé (de la matière). Si son intention à présent n'avait pas été (de faire appel) à la 'forme' qui englobe les deux (significations), il aurait abandonné ce terme au profit d'un terme nouveau, qui n'a pas une connotation habituelle.<sup>28</sup>

La distinction effectuée par Avicenne entre la notion d'entéléchie' et celle de 'forme' est fondamentale en ce qu'elle permet d'établir que l'âme, tout en exerçant une action perfective et motrice sur le corps, demeure séparée de lui quant à son essence.

Affirmer comme le fait *Nufūs* que "référer à l'homme (fournit) donc une indication plus complète que référer à la matière de l'homme, étant donné que l'indication de la matière se trouve incluse dans l'indication de l'homme" contredit l'une des thèses centrales de la doctrine de l'âme avicennienne. En effet, à la fin du chapitre 1 du livre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne établit, grâce à l'argument connu sous le nom d'argument de l'homme volant', que si l'homme peut appréhender sa nature véritable alors même qu'il est maintenu dans une totale ignorance de son propre corps, c'est parce qu'il est par essence une pure substance immatérielle. Pour Avicenne, l'homme est identifié à son âme<sup>29</sup> et le corps n'entre pas dans sa définition essentielle.

Il convient également de noter que les analogies avec le roi et le nocher ne sont pas invoquées pour les mêmes raisons dans *Nufūs* et dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*. On lit dans *Nufūs*: "Il semble que le navire ne serait pas spécifiquement complet ou que l'ensemble des causes de par lesquelles son

<sup>28</sup> Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristatālis*, p. 75-116 Badawī, en part. p. 91.

<sup>29</sup> Sur ce point, voir mon *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 112.

action [pourrait] être complète serait bloqué”.<sup>30</sup> Il est fait référence ici à une forme substantielle par laquelle l’être est constitué selon l’acte premier et second. Ce qui est l’intention exactement contraire à celle pour laquelle Avicenne fait appel à ces deux analogies dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* où elles lui permettent de montrer qu’une perfection n’est pas nécessairement une forme substantielle.

### *1.c. L’identification de l’âme et de l’intellect dans Nufūs*

Les arguments qui suivent s’enchaînent dans *Nufūs* sans aucune rigueur logique, ils semblent compilés par quelqu’un auquel échappent le sens et les enjeux philosophiques du très complexe, mais néanmoins cohérent et rigoureux chapitre premier du livre I du *Traité de l’âme* du *Šifā’*. Le texte poursuit ainsi:

L’âme, nous ne la nommons donc ‘âme’ que du point de vue où elle existe en un corps parmi d’autres en accomplissant une action parmi d’autres. (Par contre), en fonction de sa substance, qui lui est propre, et de par laquelle elle est séparée, nous ne la nommons ‘âme’ que par homonymie et métaphore. Le plus vraisemblable est qu’alors son nom propre soit ‘intellect’, non point ‘âme’.<sup>31</sup>

Ce n’est que dans le *Compendium sur l’âme*, ouvrage de sa prime jeunesse, qu’Avicenne identifie l’âme rationnelle à l’intellect, puisque, l’âme y est identifiée à ses puissances.<sup>32</sup> Dans ses œuvres de maturité, il rejette explicitement cette identification entre l’âme et l’intellect. Il reproche même à Porphyre de l’opérer. Pour Avicenne, cette identification aurait pour conséquence que l’âme serait identique aux formes intelligibles, puisque l’intellect n’est pas autre chose, dans la perspective de sa noétique avicennienne, que l’actualisation de la forme intelligible.<sup>33</sup> Voilà ce que dit clairement Avicenne sur cette question dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*:

L’âme, si elle était elle-même la forme intelligible, deviendrait sans aucun doute autre chose qu’elle-même. Or, il n’en est rien, mais l’âme est ce qui intellige, et par ‘intellect’, on entend seulement la puissance au moyen de laquelle (l’âme) intellige ou encore les formes de ces intelligibles en elle. (Ces formes) sont intelligées dans l’âme et l’intellect, ce qui intellige et l’objet de l’intellection ne sont pas une seule et même chose en nous.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 51 al-Ahwānī, trad. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*”, p. 246 (voir *supra* note 13).

<sup>31</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 53 al-Ahwānī; trad. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*”, p. 247 modifiée (voir *supra* note 13).

<sup>32</sup> Voir *supra* note 19.

<sup>33</sup> Pour la critique adressée par Avicenne à Porphyre sur ce point, voir Ibn Sīnā, *Traité de l’âme* du *Šifā’*, V, 6, p. 212-3 Anawati - Zāyid et sur toute cette question, voir mon “La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l’âme humaine d’Avicenne”, *Philosophie* 77 (2003), p. 23-44, et surtout, p. 24-33.

<sup>34</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l’âme* du *Šifā’*, V, 6, p. 213 Anawati - Zāyid. Je souligne. Bahmanyār reprend dans son *Kitāb al-Taḥṣīl* cette thèse importante de la psychologie avicennienne. L’âme rationnelle est une substance spirituelle qui subsiste par soi; dès lors, elle ne peut être définie uniquement de manière négative comme puissance intellectuelle; la puissance d’intelligence procède d’elle, mais ne s’identifie pas à son essence: “(Sache) que l’âme humaine à propos de laquelle nous avons établi qu’elle est une et qu’elle régit ces puissances a la puissance d’intelligence les intelligibles et de régir par nature et non par acquisition les puissances corporelles. La réalité de l’âme n’est pas d’avoir la puissance (d’intelligence les intelligibles). Car la puissance est une notion privative, (alors que) les âmes existent en acte. Si la réalité de l’âme était d’être une chose en puissance, alors elle ne pourrait agir; il est donc nécessaire qu’elle ait la puissance [d’intelligence les intelligibles] autrement que par son essence, mais par deux dispositions: par l’une d’elles, l’âme est réceptive au bénéfice des formes intelligibles que nous mettrons en évidence plus loin, et cette disposition s’appelle ‘intellect théorique’. Par l’autre, elle est réceptive au corps et régit ses puissances, et (cette disposition) s’appelle ‘intellect pratique’, car c’est grâce à elle que l’âme agit. Elle ne s’appelle ‘intellect’ que parce qu’elle est une disposition de l’essence de l’âme et non d’une matière.” (voir Bahmanyār, *Kitāb al-Taḥṣīl*, éd. M. Muṭaḥḥarī, Intiṣārāt Dānešgāhe Tehrān, Téhéran 1375/1996, p. 789).

L'âme rationnelle n'est pas dotée d'un intellect en acte, mais seulement d'un intellect en puissance: elle existe en tant que substance spirituelle et autonome, alors même qu'elle ne possède aucune forme intelligible; de plus, son aptitude à gouverner le corps auquel elle est attachée lui appartient en propre, au même titre que sa puissance d'intelliger. C'est pourquoi, lorsque dans les *Mubāḥaṭāt* un disciple demande à Avicenne: "Quelle est la différence entre l'âme rationnelle et l'intellect?" (Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 160, p. 89 Bidārfar), le maître répond: "L'âme rationnelle est la substance qui reçoit les intelligibles et c'est l'administrateur (*muṭaṣarrif*) du royaume du corps. L'intellect matériel est pour elle une disposition, et ce qui est en acte est en elle une forme perfective (*ṣūra kamāliyya*). Lorsqu'on la désigne comme 'intellect' ('*aql*) cela signifie 'intelligente' ('*āqil*)" (Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 163, p. 90 Bidārfar).

Il y a donc sur ce point encore une fois dans *Nufūs* un contresens sur l'authentique doctrine noétique avicennienne, qui établit que les différents degrés de l'intellect sont les puissances d'une âme rationnelle conçue comme substance immatérielle et séparée.

Après cette identification de l'âme et de l'intellect dans *Nufūs*, on trouve un petit passage sur l'âme céleste qui, est-il affirmé, "meut par essence" contrairement à l'intellect, "qui meut en étant séparé et par le désir qu'il provoque". C'est effectivement ce qu'affirme Avicenne au chapitre IX de la *Métaphysique* du *Šifā'*. Mais que viennent faire ces considérations dans un chapitre consacré à l'établissement d'une définition générique de l'âme?

*Nufūs* se conclut sur la définition de l'âme comme "perfection première d'un corps naturel organique, ou d'un corps possédant la vie en puissance",<sup>35</sup> qui est présentée comme étant la définition "de l'âme terrestre". Alors que dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, il s'agit d'une définition générique de l'âme en tant que ce par quoi tout être vivant est vivant.

En conclusion, le manque de cohésion de ce chapitre, l'absence de rigueur et de précision dans les termes utilisés (il est question d'âme terrestre', d'âme particulière', d'âme' pour parler de la même entité), ainsi que de méthode: l'âme est déterminée comme 'puissance', puis comme 'perfection', sans que ce changement de dénomination soit expliqué au préalable, alors qu'Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* distingue nettement les deux et affirme: "Tu connais la différence entre l'âme animale et la faculté de perception et de motion, entre l'âme rationnelle et entre la puissance dotée de distinction".<sup>36</sup>

Tous ces éléments conduisent à penser qu'il s'agit du travail d'un compilateur qui n'a pas une compréhension claire des doctrines avicenniennes. Cela permet d'écarter des disciples proches comme Bahmanyār ou Ibn Zayla qui, comme le montrent la pertinence de certaines de leurs interventions dans les *Mubāḥaṭāt*, connaissaient et comprenaient la subtilité des efforts conceptuels engagés par Avicenne. À moins de supposer qu'il ne s'agisse des notes de cours d'un disciple peu attentif ou peu doué!

## 2. La structure du chapitre XIII de la *Risāla fī aḥwāl al-nafs*

Examinons à présent le treizième chapitre de cette épître intitulé "Établissement de la prophétie".<sup>37</sup> Il s'agit d'un chapitre original, qui n'est un extrait littéral ni de la *Nağāt* ni d'aucun autre ouvrage avicennien à notre disposition. Ce chapitre, comme le note Mahdavi, est également conservé à part,

<sup>35</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 56 al-Ahwānī; trad. Michot, "Avicenne, *La Définition de l'âme*", p. 249 modifiée (voir *supra* note 13).

<sup>36</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Šifā'*, I, V, p. 32 Anawati - Zāyid.

<sup>37</sup> Al-Ahwānī précise dans son édition qu'au moins l'un des manuscrits qu'il a collecté ne porte pas ce titre, voir Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 114 al-Ahwānī, note 2.

sous le titre *L'âme de la sphère*, à Istanbul, à la bibliothèque Aya Sofya sous les n° 4829 et 4849<sup>14</sup>, et à la bibliothèque Nūr Uṭmaniyye sous le n° 4894<sup>112</sup>.<sup>38</sup> Dans sa recension de la bibliographie d'Avicenne, Anawati signale d'ailleurs cette épître comme un opuscule indépendant.<sup>39</sup> Ce chapitre fut l'objet d'une traduction par Michot, sous le titre *l'Épître de l'âme de la sphère*.<sup>40</sup>

Dans sa présentation de ce chapitre, Michot considère qu'il s'agit d'un écrit authentique d'Avicenne, qui a, selon lui, voulu "réunir en un seul exposé une doctrine (i.e. la prophétologie) dont il examine, dans le *Šifā'*, certains éléments en psychologie et d'autres en métaphysique".<sup>41</sup> Or, lorsque l'on analyse ce chapitre attentivement, il apparaît que l'absence totale de rigueur qui le caractérise, l'imprécision du vocabulaire, qui révèle une connaissance approximative de la pensée avicennienne et certains contresens dans l'exposé de la doctrine avicennienne de la prophétie et de la perception, conduisent à conclure qu'il ne peut s'agir d'un écrit avicennien authentique.

Un manque évident de construction surprend à première lecture. Tout d'abord l'absence de cohésion de l'argumentation: les idées font suite les unes aux autres sans enchaînement logique ainsi que nous le montrerons. Avant d'examiner dans le détail les contresens et les imprécisions de vocabulaire, nous allons donner les correspondances des divers chapitres de cet opuscule avec les divers ouvrages d'Avicenne dont ils sont un résumé plus ou moins approximatif. Ainsi le premier chapitre (*Épître de l'âme de la sphère*, p. 114.3-6)<sup>42</sup> – qui explique que les principes des sciences particulières doivent être recherchés dans la Philosophie première – reprend une partie de l'introduction d'Avicenne à sa *Physique* du *Šifā'*. Dans l'introduction de la *Physique* du *Šifā'*, Avicenne explique que les principes de l'objet de la physique, à savoir les corps sensibles en tant qu'ils sont soumis au changement, sont l'objet d'une autre science que la physique elle-même, à savoir la métaphysique.<sup>43</sup>

Ce chapitre est immédiatement suivi par un paragraphe (*Épître de l'âme de la sphère*, p. 114.6 - 115.4, jusqu'à *ḥattā tatağaddadu*<sup>44</sup> *l-ḥarakāt*), qui pourrait provenir de l'un des traités métaphysiques d'Avicenne dans lequel la diversité des mouvements dans le cosmos est expliquée par l'existence d'entités psychiques non purement intellectuelles, les âmes des sphères. Il pourrait correspondre par exemple à *Métaphysique* du *Šifā'* IX, 3 (Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, p. 401.1-10 Anawati - Zāyid), où Avicenne explique que les âmes motrices des sphères célestes sont dotées de la représentation des particuliers. La suite du texte de *l'Épître*, à savoir de la lig. 4 de la page 115 à la lig. 12 de la page 116, reprend dans ses grandes lignes un autre passage de la *Métaphysique* du *Šifā'*, résumé cette fois du chapitre 1 du livre X, dans lequel Avicenne détermine la non existence du hasard et le fait que les âmes célestes connaissent les particuliers. Dans *l'Épître*, de la lig. 13 de la p. 116 à la lig. 11 de la p. 119, on trouve un passage – sur lequel nous reviendrons en détail – qui constitue un résumé inexact de la doctrine avicennienne de l'imagination telle qu'elle est développée dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* (par exemple en IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid). Dans *l'Épître*, de la lig. 11 de la page 119 à la fin du chapitre page 121, il s'agit toujours d'un exposé de la doctrine avicennienne des sens internes et de l'imagination permettant d'expliquer comment les hallucinations dues à la maladie ou à la folie sont possibles, alors qu'une phrase introductive annonçait "les particularités de la puissance théorique"! (*ibid.*, p. 119.12).

<sup>38</sup> Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sina*, p. 245.

<sup>39</sup> Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, la recense sous le n° 74, p. 139, et donne une description des trois manuscrits.

<sup>40</sup> Voir J. Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction et index de *l'Épître de l'âme de la sphère*", *Revue philosophique de Louvain* 83 60 (1985), p. 507-35.

<sup>41</sup> Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 510.

<sup>42</sup> Pour la numérotation des lignes, nous suivons l'édition de al-Ahwānī.

<sup>43</sup> Voir Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-Ṭabī'īyyāt*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, éd. S. Zāyid, Le Caire 1405/1985, p. 7-9.

<sup>44</sup> Nous retenons ici la correction de Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 514.

## 2.a. L'activité de l'intellect pratique

Ayant constaté la provenance hétéroclite des passages qui constituent ce chapitre,<sup>45</sup> examinons à présent le texte en détail.

On lit à la p. 117.4-8 l'affirmation selon laquelle l'intellect pratique a une activité cognitive propre:

La jonction avec les formes intelligibles a lieu grâce à l'intellect théorique. Quant à ces formes dont il est question (i.e. les formes contenues dans l'imagination des âmes des sphères), l'âme se les représente par une autre puissance, il s'agit de l'intellect pratique qui est, dans cette perspective, servi par l'imagination. L'âme obtient les choses particulières des substances élevées et dotées d'une âme par sa puissance qui s'appelle 'intellect pratique'; elle obtient les universaux par sa puissance qui s'appelle 'intellect théorique', dans laquelle il ne peut se trouver absolument aucune forme particulière.

Cette affirmation est réitérée à la p. 121.10-12:

Il advient à l'intellect pratique d'accéder à l'horizon du monde de l'âme qui a été évoqué, il contemple alors ce qu'il y a là-haut et fait parvenir ce qu'il a contemplé à l'imagination, alors cela apparaît comme (quelque chose) qui est (réellement) vu et entendu.

Dans le corpus connu d'Avicenne, l'intellect pratique est conçu comme étant l'activité de l'intellect chargé de gouverner le corps. Il n'apparaît pas comme une puissance cognitive. Le nom d' 'intellect' ne lui a été donné que par homonymie.<sup>46</sup> C'est la capacité de régir les puissances corporelles en vue de l'achèvement de la puissance la plus noble, l'intellect théorique. Avicenne introduit en effet une division dans la partie rationnelle de l'âme, distinguant une puissance théorique et une puissance pratique. Par une de ces parties, l'homme est tourné vers les principes séparés et immuables, en particulier vers l'intellect agent duquel il reçoit les formes intelligibles; par l'autre, il est apte à gouverner son corps et à connaître les choses contingentes avec lesquelles ce dernier est en contact afin d'adapter ses actions à leurs cours:

L'âme humaine est une substance une qui a une relation et un rapport avec deux directions (*ḡibatayn*): une direction qui est en dessous d'elle et une direction qui est au-dessus d'elle. En fonction de chaque direction, l'âme a une puissance qui ordonne la relation entre elle et cette direction. Cette puissance pratique est celle qui appartient à l'âme en vertu de sa relation à la direction inférieure: il s'agit du corps et de son gouvernement. Quant à la puissance théorique, c'est une puissance qui appartient à l'âme en vertu de la relation à la direction qui est au-dessus d'elle afin qu'elle pâtisse (de ses effets), qu'elle en tire profit et qu'elle en reçoive (les effets). C'est comme si l'âme avait deux faces: l'une (tournée) vers le corps – et il est nécessaire que cette face ne reçoive absolument aucun des effets qui suivent nécessairement la nature du corps –, et l'autre (tournée) vers les principes élevés.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Il est évident que cela ne constitue pas un argument pour établir l'inauthenticité du texte, puisque, on l'a vu, Avicenne a souvent inséré des extraits de certains écrits dans d'autres. Toutefois, Avicenne n'a jamais accompli ce travail au détriment de la cohérence de l'œuvre à écrire. Dans la tâche malaisée qui consiste à établir l'inauthenticité d'un écrit, il s'agit de réunir un faisceau d'indices qui, joints les uns aux autres, permettent de conclure que le texte examiné est un pseudépigraphe.

<sup>46</sup> Dans son commentaire aux *Iṣārāt wa-tanbihāt*, Ṭūṣī souligne que le nom d'intellect n'est donné à l'intellect théorique et à l'intellect pratique que par homonymie: seul le premier est réellement un intellect, l'activité du second étant plus proche de l'opinion que de la science; voir Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt*, éd. S. Dunyā, Dār al-ma'ārif bi-miṣr, Le Caire 1958, t. IV, p. 363.

<sup>47</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Ṣifā'*, I, 5, p. 38 Anawati - Zāyid.



Avicenne précise que la capacité à gouverner le corps n'est pas acquise:

(L'âme) possède initialement dans (sa) nature une attache et une inclination à l'égard du (corps).<sup>48</sup>

La classification téléologique des puissances de l'âme esquissée par le philosophe illustre le rapport de subordination qui lie l'intellect pratique à l'intellect théorique. En réagissant au mieux les parties inférieures de l'âme, l'intellect pratique permet à l'intellect spéculatif, alors libéré des tâches subalternes, d'œuvrer à son propre perfectionnement:

Considère maintenant et observe l'état de ces puissances (de l'âme), comment certaines en dirigent certaines autres et comment certaines sont au service de certaines autres. Tu trouves l'intellect acquis ('*aql mustafād*) qui dirige et qui est servi par le tout, il est le but ultime; puis l'intellect agent ('*aql bi-l-fi'l*'), qui est servi par l'intellect *in habitu* ('*aql bi-l-malaka*); puis l'intellect matériel ('*aql hayūlāni*) – avec ce qu'il contient comme disposition –, sert l'intellect *in habitu*; puis l'intellect pratique les sert tous.<sup>49</sup>

Il est vrai qu'Avicenne, s'il s'attarde longuement dans ses différents ouvrages consacrés à l'âme sur les modalités du perfectionnement progressif de l'intellect théorique, n'est pas très explicite lorsqu'il s'agit de rendre raison de l'activité de l'intellect pratique.<sup>50</sup> Dans les *Iṣārāt wa-tanbihāt*, il tente de circonscrire cette activité:

(L'intellect pratique) est la puissance qui fait dériver (*tastanbiṭ*) à partir des principes premiers, des traditions admises et de l'expérience, les activités humaines particulières et (établit) celles qui doivent nécessairement être accomplies afin d'atteindre les buts choisis. Cela avec le concours de l'intellect spéculatif, qui fournit l'opinion universelle à partir de laquelle on parvient (à l'opinion) particulière.<sup>51</sup>

Dans ses notes sur *De Anima* III 10, 433 a 12,<sup>52</sup> Avicenne établit que les normes nécessaires à l'activité pratique sont appréhendées par l'intellect théorique qui les transmet ensuite à l'intellect pratique, lequel les transmet à son tour à la puissance motrice. La position d'Avicenne concernant la pensée pratique n'est, il est vrai, pas très claire. Tantôt apparaît-elle, en accord avec la perspective aristotélicienne, comme relativement indépendante de la pensée théorique, tantôt considère-t-il que les normes de l'action humaine sont transmises par l'intellect théorique à l'intellect pratique. Il ne semble cependant attribuer d'autonomie cognitive à l'intellect pratique que par défaut.

Venons-en maintenant à l'examen de la fonction de l'intellect pratique dans la doctrine de l'imagination, puisque c'est de cela dont il s'agit dans le texte du chapitre XIII de l'*Épître*. Il est donné à l'homme de recevoir des images provenant des âmes des sphères célestes par l'intermédiaire de leur imagination. Cette réception, nous dit Avicenne, survient pendant le sommeil, particulièrement à l'aube, lorsque l'âme est reposée:

<sup>48</sup> Ibn Sīnā, *Tafsīr kitāb Uṭūlūḡiyyā min al-Inṣāf*, p. 37-74 Badawī, en part. p. 37; trad. G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*", *Revue thomiste* 51 (1951), p. 346-406, en part. p. 349.

<sup>49</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, I, 5, p. 41 Anawati - Zāyid.

<sup>50</sup> Pour la critique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, voir mon "La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne" (citée *supra*, n. 33), p. 34, note 23.

<sup>51</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-tanbihāt*, t. IV, p. 363-4 Dunyā.

<sup>52</sup> Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī kitāb al-naḥs li-Aristātālīs*, p. 112 Badawī.

Toutes les pensées passagères (*al-ḥawāṭir*) sont apaisées à ce moment-là et les mouvements dus aux apparitions se sont déjà calmés. Si l'imagination composante est à l'état de sommeil à ce moment-là et qu'elle n'est pas occupée avec le corps, que sa relation avec (la puissance) rétentive et formative n'est pas interrompue, mais qu'elle l'utilise, alors à plus forte raison son service au profit de l'âme sera meilleur. Car l'âme a besoin que ce qui lui est transmis s'imprime de façon fidèle dans cette puissance. *Ce qui s'imprime, c'est soit l'image elle-même, soit son imitation.*<sup>53</sup>

Selon Avicenne, Dieu connaît toute chose d'une connaissance intellectuelle: ce qui est, a été et adviendra. Les dix intellects séparés du cosmos détiennent aussi cette connaissance. Quant aux âmes des sphères célestes, elles sont liées aux corps des sphères et douées d'imagination en raison de leur attachement à un corps. Grâce à leur imagination, elles ont des représentations des choses particulières (*taṣawwur li-l-ḡuz'iyāṭ*) et inclinent vers elles (Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-ilāhiyyāt*, IX, 3, p. 135 Anawati - Zāyid). Il existe une correspondance entre les formes intelligibles contenues dans l'intellect divin et dans les dix intellects séparés et les images présentes dans les âmes célestes.<sup>54</sup>

Pour Avicenne, c'est ainsi que s'expliquent les rêves prémonitoires et aussi les visions prophétiques des prophètes. La question qui se pose à la lecture de cette doctrine est celle du statut de ces images. On peut en effet se demander quel est le rapport entre les images que l'imagination reçoit des âmes des sphères célestes et les formes intelligibles que l'intellect reçoit de l'intellect agent. Dans le *Traité de l'âme du Šifā'* (IV, 2), la prophétie liée à l'imagination ainsi que les rêves prémonitoires sont considérés comme le résultat d'une émanation de formes provenant *sans intermédiaire* des âmes célestes vers l'imagination de l'homme, qu'il soit endormi ou éveillé. Dans les *Mubāḥaṭāt*<sup>55</sup> en revanche, Avicenne établit que l'émanation provient de l'intellect agent, d'abord vers l'intellect de l'homme, ensuite vers l'imagination, laquelle imprime les images dans le sens commun, afin qu'elles puissent être perçues:

Lorsque nous contemplons quelque chose en rêve, nous l'intelligions d'abord, puis nous l'imaginons. La cause de cela est que l'intellect agent émane sur nos intellects cet intelligible, puis l'émane (ensuite) sur notre imagination (*al-Mubāḥaṭāt*, n° 858, p. 306 Bidārfar).

Dans le *Kitāb al-Mabda' wa-l-mā'ād*,<sup>56</sup> Avicenne dissocie deux cas, celui des visions liées à la prophétie imaginaire, qui sont constituées d'images ayant leur source première dans l'intellect agent,<sup>57</sup> et celui des visions véridiques, obtenues en rêve, que l'imagination reçoit des âmes des sphères célestes.<sup>58</sup>

La vision prophétique et la vision prémonitoire dues à la réception par l'imagination de l'homme des images contenues dans les âmes des sphères célestes se réfèrent à des événements déterminés. Elles donnent à connaître ce qui n'a jamais été expérimenté par l'homme dans son rapport concret

<sup>53</sup> Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, IV, 2, p. 160 Anawati - Zāyid.

<sup>54</sup> "Les idées de toutes les choses existantes dans le monde, passées, présentes et à venir sont dans la Science du Créateur et dans (celle) des Anges intellectuels d'une certaine façon; elles sont aussi présentes dans celle des âmes des anges célestes d'une certaine façon. Les âmes humaines ont une affinité plus grande avec ces substances angéliques (qu'avec les intellects séparés) en raison des corps sensibles. Là, il n'existe ni occultation ni avarice. Le voile ne provient que des récepteurs en raison soit de leur immersion dans les corps, soit à cause de ce qui les attire vers la direction inférieure", Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, IV, 2, p. 158 Anawati - Zāyid.

<sup>55</sup> Ce même passage se trouve dans les *Ta'liqāt*, p. 83 Badawī.

<sup>56</sup> Voir Ibn Sīnā, *Kitāb al-Mabda' wa-l-mā'ād*, éd. 'A. Nūrānī, Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University, Téhéran 1404/1984.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 167.

au sensible: elles ont un contenu heuristique. Mais la doctrine avicennienne recèle à cet égard une ambiguïté, dans la mesure où il n'est pas clairement établi si les images reçues des sphères célestes possèdent une valeur cognitive propre indépendante de celle des formes intelligibles.

La question qui se pose alors, par rapport aux deux thèses énoncées par Avicenne respectivement dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* et dans les *Mubāḥaṭāt*, est de savoir si l'homme peut être le réceptacle de visions véridiques par l'intermédiaire de son imagination sans avoir exercé son intellect au préalable, ou si la réception des images visionnaires est conditionnée chez l'homme par la possession d'un intellect développé rompu à la pratique de la philosophie. En ce qui concerne le prophète, la position d'Avicenne est claire: c'est en vertu de la réalisation de son intellect que son imagination est dotée de la capacité de recevoir sans les altérer les images contenues dans les sphères célestes. Cette position concernant le prophète (i.e. l'homme ayant atteint le plus haut degré de réalisation qu'il est donné à l'être humain d'atteindre ici-bas) conduirait à considérer la thèse des *Mubāḥaṭāt* comme étant plus conforme aux principes de la psychologie d'Avicenne. La réception des formes contenues dans les âmes des sphères célestes serait conditionnée chez l'homme par le développement préalable de son intellect théorique. Dans aucun des textes connus d'Avicenne on ne trouve la doctrine selon laquelle l'intellect pratique a un accès direct aux images célestes. Ces dernières sont transmises soit par l'intellect agent d'abord à l'intellect théorique puis à l'intellect pratique, soit sont imprimées directement dans l'imagination de l'homme.<sup>59</sup>

L'auteur de cet opuscule franchit un pas qu'Avicenne n'a pas franchi, en conférant à l'intellect pratique une activité cognitive propre et indépendante due à la réception des images provenant des âmes des sphères. Bahmanyār, lecteur attentif du maître, dénie quant à lui toute activité cognitive indépendante à l'intellect pratique:

Par l'autre (puissance), (l'âme) est réceptive au corps et régit ses puissances et (cette disposition) s'appelle 'intellect pratique', car c'est grâce à elle que l'âme agit. Elle ne s'appelle 'intellect' que parce qu'elle est une disposition de l'essence de l'âme et non d'une matière. Elle est la relation entre l'âme et le corps. Il n'est pas dans sa nature d'appréhender quoi que ce soit, elle est active seulement. Rien ne s'oppose à ce que la relation entre l'âme et le corps s'établisse au moyen d'une puissance corporelle (de l'âme).<sup>60</sup>

Attribuer à l'intellect pratique une activité cognitive propre constitue une interprétation possible de la pensée d'Avicenne, mais il ne s'agit pas là d'une thèse proprement avicennienne, du moins telle que les ouvrages à notre disposition nous permettent de la comprendre.

## 2.b. L'imagination composante, les rêves et la prophétie

Lorsque l'auteur de cet opuscule décrit les causes pour lesquelles l'imagination est faible et ne peut reproduire avec exactitude les images reçues des sphères célestes, il écrit (*Épître*, p. 117.9-13):

Les dispositions à la réception [des formes] diffèrent dans l'âme, notamment la disposition à recevoir les choses particulières par la jonction avec ces substances psychiques. Ainsi cette disposition s'affaiblit et diminue totalement dans certaines âmes en raison également de la faiblesse de la puissance imaginative.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Il est vrai que l'imagination étant une puissance corporelle est sous le contrôle de l'intellect pratique. Mais dans aucun de ses textes connus Avicenne n'identifie l'intellect pratique à l'imagination.

<sup>60</sup> Bahmanyār, *Kitāb al-Taḥṣīl*, p. 789 Muṭahharī.

<sup>61</sup> Dans la traduction de Michot faite à partir d'une nouvelle édition critique, on lit à cet endroit: "Dans d'autres âmes, en raison également de la faiblesse de la puissance imaginative, il n'y a pas cette disposition", cf. Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 518, n. 75.

Dans certaines autres, (cette disposition) est plus puissante, si bien que lorsque les sens cessent d'utiliser la puissance imaginative et cessent de l'occuper avec ce qu'ils lui transmettent,<sup>62</sup> alors la puissance pratique l'attire vers ce côté, de sorte que ces formes s'impriment en elle.

Bien que fort proche de la doctrine d'Avicenne, ce passage recèle toutefois une imprécision lorsqu'on le compare à la doctrine du *Traité de l'âme* du *Šifā'*.<sup>63</sup>

L'imagination reproduit les formes contenues dans les âmes des sphères en partie à l'aide des formes conservées dans la puissance formative. Cette puissance conserve les formes transmises par les sens externes, c'est la raison pour laquelle elle est davantage disponible pendant le sommeil, alors que les sens sont au repos. Les sens externes ne transmettent rien à l'imagination; c'est d'abord le sens commun puis la puissance formative qui reçoivent les formes senties. Le mécanisme avicennien des sens internes – permettant d'expliquer entre autres, les rêves, les hallucinations, les visions prophétiques – est complexe, mais précis. Il serait étrange que dans un chapitre censé revenir sur ces points de doctrine, Avicenne commette de telles imprécisions. À la page 118, dans sa description d'une des catégories de personnes susceptibles d'avoir des visions à l'état de veille, l'auteur de l'opuscule écrit:

Une autre catégorie possède une disposition plus grande que cette dernière. Ils s'agit de ceux dont la puissance imaginative a atteint une perfection et une intensité telles qu'elle ne peut être submergée par les puissances sensibles (en raison) de ce qu'elles lui apportent, de sorte que cela l'empêcherait de servir l'âme rationnelle dans sa jonction avec ces principes qui lui révèlent les choses particulières. Alors (l'âme rationnelle) se joint (à ces principes) également à l'état de veille et reçoit ces formes.

Si l'on se réfère à l'exposé du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, on apprend que par le biais de l'âme des sphères, des formes particulières sont reçues par l'homme. C'est la réception de telles formes qui explique l'existence de visions véridiques durant le sommeil. Certains individus, dotés d'une âme forte et d'une imagination puissante, auront ce type de vision durant l'état de veille; ce sont les prophètes:

Il arrive que l'imagination composante de certaines personnes soit créée extrêmement puissante et dominante de sorte que les sens ne puissent la soumettre et que la puissance formative ne se détourne pas de son service. (Il arrive) également que leur âme soit puissante et que le fait d'être tournée vers l'intellect n'empêche pas leur inclination vers les sens. Il advient à ceux-là ce qu'il advient aux autres à l'état de sommeil, concernant cet état dont nous parlerons plus tard et qui est l'état de la perception par le dormeur de choses cachées qu'il expérimente telles qu'elles sont en elles-mêmes ou par leurs symboles. (Pour ce qui est des prophètes), la même chose leur advient à l'état de veille. Tantôt au cours de cet état, s'absentent-ils complètement de (la perception) des sensibles et s'évanouissent-ils, et tantôt cela n'est pas le cas. Parfois, ils voient la chose telle qu'elle est (*bi ḥālīhi*), et d'autres fois, ils se représentent un symbole de la chose pour la même cause que celle pour laquelle le dormeur se représente le symbole de ce qu'il voit. Quelquefois, ils se représentent une apparition (*šabab*) et ils s'imaginent que ce qu'ils perçoivent est la transcription en paroles de cette apparition grâce à des paroles entendues qui sont apprises, puis récitées. Il s'agit là de la prophétie propre à l'imagination composante (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 154 Anawati - Zāyid).

<sup>62</sup> Nous suivons ici la correction de Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 518, note 78.

<sup>63</sup> Il s'agit du passage IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid que nous traduisons quelques lignes plus loin.

Ce type de prophétie est apparenté à la vision onirique en raison du rôle de l'imagination, qui est le même dans les deux cas: elle restitue, en composant et en décomposant les formes et les intentions ainsi que les images qui ont été envoyées par les âmes célestes et qui sont conservées dans les deux réserves de mémoire que possède l'homme, la puissance formative et la puissance remémorative. Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā*, ce n'est pas l'âme rationnelle qui entre en jonction avec les âmes des sphères pour recevoir les formes particulières, c'est l'imagination. Avicenne soutient tantôt que ces images sont comme des reflets des formes intelligibles, tantôt qu'elles sont indépendantes de ces dernières, comme nous l'avons vu. Quoi qu'il en soit, le fait que ce n'est pas l'âme rationnelle qui entre en jonction avec les âmes des sphères, mais l'imagination constitue un principe clef de la doctrine avicennienne de l'imagination. Pour le philosophe, seul l'universel est l'objet de la faculté intellectuelle. À la p. 119, on lit:

Puis, l'imagination agit également comme elle le fait dans le cas de la vision, qui a besoin d'interprétation, en ce qu'elle prend ces états (révélés) et les imite; qu'elle domine la (puissance) sensorielle de sorte qu'elle imprime ce qu'elle s'est représenté de (ces états) dans la *bantāsiyā* (i.e. le sens commun), de façon à ce que les formes qui sont réalisées en elle s'impriment dans la *bantāsiyā* pour être participées. Alors des formes divines merveilleuses sont contemplées (*tušhad*), ainsi que des paroles divines entendues; elles sont des images de ces choses perçues révélées. Il s'agit là du degré le plus bas de ce qui est appelé 'prophétie'.

Comme on peut le lire dans le passage du *Traité de l'âme* du *Šifā*' cité plus haut, l'imagination ne soumet pas les sens, mais la puissance formative qui contient les formes issues de la perception sensible afin qu'elle puisse les composer sans devoir d'adéquation avec le réel. Ce chapitre (*Épître*, p. 119.5 al-Ahwānī) se clôt par la phrase suivante: "Il s'agit là du degré le plus bas de ce qui est appelé 'prophétie'". Cela constitue un contresens, car dans le *Traité de l'âme* du *Šifā*' Avicenne distingue trois modes de prophétie,<sup>64</sup> l'un lié à la puissance imaginative: le prophète reçoit la révélation d'images se rapportant à des événements particuliers par l'intermédiaire de sa puissance imaginative, qui entre en jonction avec les âmes des sphères; la prophétie liée à la puissance motrice, qui est le pouvoir de l'âme du prophète d'agir sur la matière extérieure, ce qui lui permet d'accomplir des miracles tels que la production de pluie, de tremblements de terre, etc.; enfin le mode le plus noble de la prophétie, qui est lié à sa puissance intellectuelle qualifiée d' 'intellect saint'. Avicenne ne subdivise pas le mode de prophétie liée à la puissance imaginative en plusieurs degrés, comme le fait ici l'auteur de ce texte qui, après le degré cité ci-dessus, ajoute un autre degré, "plus puissant que celui-là en ce que les états et les formes (reçus par l'imagination) sont établis (dans l'imagination) selon une disposition telle qu'elle empêche (l'imagination) de les imiter par d'autres choses" (*Épître*, p. 119.6-7 al-Ahwānī). L'imagination prophétique se distingue précisément par sa disposition à recevoir et à reproduire telles quelles les formes contenues dans les âmes des sphères. En-deçà, il ne s'agit pas d'imagination prophétique, mais de la capacité épisodique qu'ont certains hommes d'avoir des visions véridiques.

Cette analyse vaut pour le paragraphe suivant, où un degré encore plus élevé de la puissance imaginative prophétique est distingué. À la suite de ces deux premiers degrés, l'auteur de l'*Épître* évoque:

un degré encore plus puissant en ce que l'imagination poursuit son imitation (des formes perçues) et que l'intellect pratique et l'estimative ne sont pas privés de ce qui s'est établis en eux. La forme de ce qu'ils ont appréhendé s'établit alors dans la puissance remémorative et l'imagination se tourne vers le

<sup>64</sup> Pour une étude de ces trois modes, voir A. Elamrani-Jamal, "Multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā", dans J. Jolivet - R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 125-39.

sens commun (*banṭāsiyā*), et elle y imite ce qu'elle a reçu des formes merveilleuses audibles et visibles, chacune procédant (d'elle) selon un mode distinct" (*Épître*, p. 119.8-11).

En réalité, ce que cet opuscule distingue ainsi correspond non à des degrés de l'imagination prophétique, mais aux différentes catégories de rêves distingués par Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* (IV, 2), allant des rêves confus (*adḡāt al-aḥlām*) aux rêves véridiques (*al-aḥlām al-ṣādiqa*). L'auteur de l'*Épître* opère donc une confusion entre les différentes catégories de rêves et les divers modes de prophétie.

À la lig. 12 de la page 119 de l'*Épître*, on lit: "Nous éclaircirons dans ce qui suit la particularité de la puissance théorique (*buṣūṣiyyat al-quwwa al-naẓariyya*)". Or, ce qui suit aux pages 120-21 al-Ahwānī ne se rapporte d'aucune manière à la prophétie liée à la puissance intellectuelle, à savoir au degré qualifié par Avicenne d'«intellect saint». Il s'agit d'une description plus ou moins exacte du mécanisme qui, chez Avicenne, permet d'expliquer aussi bien les rêves véridiques que les hallucinations, à savoir le fait que les formes sensibles, lorsqu'elles s'impriment dans le sens commun, sont perçues avec la même intensité et ce, qu'elles proviennent de l'extérieur (de la saisie sensible) ou de l'intérieur (produit de l'imagination ou de l'estimative).

L'imagination est décrite comme une puissance intermédiaire entre deux puissances, l'une inférieure, l'autre supérieure, à savoir les sens et l'intellect, qui l'utilisent respectivement. Les sens "lui apportent des formes qui l'occupent" peut-on lire (p. 120.4-5). Cela n'est pas tout à fait exact, puisque l'imagination, on l'a vu, ne reçoit pas directement les formes sensibles. Ces dernières sont transmises au sens commun, puis de là à la puissance formative, qui les conserve. C'est cette puissance qui doit être disponible, afin que l'imagination composante puisse puiser dans cette réserve les formes dont elle a besoin pour exercer son activité.

Aux lignes 5-6, on lit: "Quant à la puissance supérieure, c'est l'intellect, qui par sa force, détourne (l'imagination) des images mensongères que les sens lui apportent<sup>65</sup> et que lui-même n'utilise pas". Là encore, il y a une imprécision. L'intellect ne détourne pas l'imagination des images trompeuses issues de la perception sensible. Il faut noter que les sens ne se trompent jamais dans la perception de leur objet propre (la couleur pour la vue, etc.); lorsqu'erreur il y a, elle porte sur les sensibles communs (mouvement, etc.). L'intellect contrôle les errances de l'imagination afin qu'elle produise des phantasmes qu'il puisse utiliser. Laisser à elle-même, les productions de l'imagination sont imprévisibles. Ensuite vient le passage suivant:

La réunion de ces deux puissances (le sens et l'intellect) pour utiliser (l'imagination) empêche (cette dernière) d'être capable de produire parfaitement ses actes propres, de sorte que les formes qu'elle imite s'impriment dans le sens commun (*banṭāsiyā*) et soient alors senties. Lorsque l'une de ces deux puissances se détourne d'elle, elle est alors en mesure de résister à l'autre de différentes manières de sorte qu'elle ne soit pas totalement empêchée d'accomplir ses actes. Parfois, elle se débarrasse de l'attraction des sens et devient plus forte pour résister à l'intellect. Elle se consacre alors à son agir propre sans se soucier de l'opposition de l'intellect et cela à l'état de sommeil lorsqu'elle rend les formes présentes comme si elles étaient perçues directement. Parfois, elle se débarrasse du gouvernement de l'intellect – lorsque l'instrument par lequel l'intellect gouverne le corps se corrompt; elle se rebelle alors contre les sens qui ne peuvent plus l'occuper. Alors, elle se consacre à ses actes de sorte que les formes qui s'impriment en elles soient (selon un mode tel) que si elles étaient perçues directement,

<sup>65</sup> Michot effectue ici une correction sur la base des manuscrits qu'il a examinés et traduit: "que les sens ne lui apportent pas" (voir *Prophétie et divination selon Avicenne*, p. 521); si cette correction préserve une certaine adéquation avec la thèse avicennienne, elle conduit en revanche à obtenir une phrase sans signification.

*parce qu'elles sont imprimées dans les sens*. Cela advient dans les états de folie et de maladie. Cela advient aussi dans la peur, alors que l'âme est affaiblie et désemparée, et que l'opinion et l'estimative adjuvantes de l'action de l'imagination prennent le dessus; alors des choses terrifiantes sont perçues. Il advient pour cette raison aux mélancoliques et aux fous d'imaginer ce qui n'existe pas (*Épître*, p. 120.6-12 et p. 121.1-4 al-Ahwānī).

Tout ce chapitre reproduit plus ou moins fidèlement le passage suivant du *Traité de l'âme* du *Šifā'*:

L'âme empêche l'imagination composante d'exercer son activité propre de deux manières: cela survient parfois lorsque l'âme est occupée par les sens externes et que la puissance formative s'occupe des sens externes; la puissance formative est mue par ce qui lui est transmis des sens, de sorte qu'elle ne se soumet pas à l'imagination cogitative. L'imagination ne peut alors agir. Dans ce cas, la puissance formative ne peut être à l'usage exclusif de l'imagination composante. Ces deux puissances ont besoin du sens commun qui est (dans cette situation) occupé par les sens externes. Ceci est la première manière. Parfois, cela survient lorsque l'âme utilise l'imagination composante dans ses activités propres comme la distinction et la pensée. Cela se produit également de deux manières différentes: la première en dominant l'imagination composante et en la mettant avec le sens commun à son service pour composer les formes elles-mêmes et pour les décomposer, afin que l'âme en tire un résultat probant. L'imagination composante ne peut alors s'adonner à ce qu'exige sa nature propre, mais elle est entraînée par l'activité de l'âme rationnelle. La deuxième manière, c'est en détournant l'imagination composante des phantasmes qui ne correspondent pas aux êtres sensibles; elle s'affaiblit alors et ne parvient plus à conserver la force de son apparition et de sa représentation (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid).

Il convient néanmoins de noter les imprécisions que recèle le passage de *Ahwāl al-nafs*: "Parfois, elle se débarrasse du gouvernement de l'intellect – lorsque l'instrument par lequel l'intellect gouverne le corps se corrompt; elle se rebelle alors contre les sens qui ne peuvent plus l'occuper". L'intellect n'agit pas sur le corps au moyen d'un instrument, mais plutôt sous le mode de l'effusion; c'est le corps qui est l'instrument de l'intellect, ou plutôt de l'âme rationnelle selon la doctrine authentique d'Avicenne.

On peut lire ensuite: "alors, elle se consacre à ses actes de sorte que les formes qui s'impriment en elle soient (selon un mode tel) que si elles étaient perçues directement, *parce qu'elles sont imprimées dans les sens*". Pour Avicenne, afin qu'une chose soit vue ou entendue comme si elle relevait d'une expérience sensorielle directe, il faut qu'elle s'imprime dans *le sens commun* et non dans "les sens".<sup>66</sup>

Il convient de noter par ailleurs que rien dans ce passage traduit ne traite de la prophétie de la puissance théorique ainsi que l'annonçait la phrase introductive. Quant au paragraphe suivant, page 121.5-14 (fin du chapitre), en voici la traduction:

Quant à leur prédiction de l'inconnu, cela advient le plus souvent lors d'états tels que la syncope ou l'épilepsie, alors que les mouvements de leurs puissances sensibles s'affaiblissent. Il arrive que leur puissance imaginative s'affaiblisse en raison de la multiplicité de leurs mouvements désordonnés, car ce sont des puissances corporelles, alors leur attention est détournée des sensibles et leur rejet des sens augmente. S'il en est ainsi, il advient alors accidentellement que cette puissance ne s'occupe pas des sens de manière telle qu'elle soit absorbée (par eux), et elle trouve à ce moment-là un quasi-repos relativement aux mouvements désordonnés, elle est donc plus facilement attirée par l'âme rationnelle. Il advient alors à l'intellect pratique d'accéder à l'horizon du monde de l'âme qui a été évoqué. Il contemple ce

<sup>66</sup> Sur ce point voir mon *Avicenne. L'âme humaine*, p. 58-62 (cité *supra*, note 29).

qu'il y a là et il conduit ce qu'il a contemplé à l'imagination, et (ces choses) apparaissent alors dans le même état que si elles étaient saisies directement et entendues. Alors, lorsque le mélancolique annonce ces choses et qu'elles s'accomplissent, il a prédit les événements futurs. Il nous faut à présent conclure ce chapitre. Nous y avons rapportés les points essentiels de ces secrets préservés. Et Dieu est le guide!

L'auteur de ce chapitre assimile la prophétie, les hallucinations des malades et des fous et les rêves véridiques. S'il est vrai que du point de vue de la théorie de la perception sensible, c'est le même mécanisme qui permet d'expliquer qu'une chose qui n'existe pas concrètement soit vue ou entendue, ou sentie, bref perçue avec la même intensité que si elle provenait d'une saisie directe des sens, il n'en reste pas moins que ces différentes visions ne peuvent être mises sur le même plan. Celles du fou ou du malade sont dues à une imagination affaiblie, soumise aux déséquilibres de la mixtion corporelle. Au contraire, le rêve véridique advient à l'homme dont la mixtion corporelle est parfaitement équilibrée et elle se produit souvent à l'aube, heure propice où l'esprit est au repos. Voici ce qu'écrivait Avicenne à ce sujet dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*:

Ainsi le corps dans lequel prime l'élément sec, s'il est parfaitement apte à conserver les formes reçues est, en revanche, inapte à leur bonne réception. Celui dont la mixtion est humide, bien que prompt à recevoir les formes, les relâche rapidement et c'est comme si finalement il ne les recevait ni ne les conservait bien. Quant à celui dont la mixtion est chaude, ses mouvements sont confus, et celui dont la mixtion est froide est stupide (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 60 Anawati - Zāyid).

Il précise que si la mixtion peut être déséquilibrée de manière innée, les mauvaises mœurs accentuent le déséquilibre (*ibid.*, p. 60). Les rêves de ce type de personnes ne doivent pas être pris en compte, ils ne sont la plupart du temps que le reflet de leur dysfonctionnement corporel. De la même manière, il ajoute qu'on ne prendra pas en compte les rêves du poète, du menteur, de l'homme pervers, de l'ivrogne, du malade, du mélancolique, ou de celui qui est obnubilé par une pensée (*ibid.*, p. 60). Les visions d'origine céleste, elles, auront lieu plus facilement à l'aube:

Car toutes les pensées passagères (*al-ḥawāṭir*) sont apaisées à ce moment-là et les mouvements dus aux apparitions se sont déjà calmés. Si l'imagination composante est à l'état de sommeil à ce moment-là et qu'elle n'est pas occupée avec le corps, que sa relation avec (la puissance) rétentive et formative n'est pas interrompue, mais qu'elle l'utilise, alors à plus forte raison son service au profit de l'âme sera meilleur. Car l'âme a besoin que ce qui lui est transmis s'imprime de façon fidèle dans cette puissance. Ce qui s'imprime, c'est soit l'image elle-même, soit son imitation (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 160 Anawati - Zāyid).

Contrairement au passage correspondant du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, celui de *Aḥwāl al-nafs* met sur le même plan ces différentes sortes de visions et ne distingue pas l'imagination prophétique qui se caractérise par sa force singulière due à un intellect puissant contrôlant ses productions et la contraignant à restituer avec précision les images reçues des âmes célestes.

Examinons à présent la phrase qui conclut ce chapitre: "Il nous faut à présent conclure ce chapitre. Nous y avons rapportés les points essentiels de ces secrets préservés. Et Dieu est le guide!". Rien dans ce que contient ce chapitre ne se réfère à des "secrets préservés". La doctrine avicennienne de la prophétie est élaborée dans le cadre de sa doctrine de l'âme, elle met en jeu des mécanismes de perception ordinaires. Il n'est question ni d'ésotérisme ni de doctrines secrètes, la spécificité de la doctrine avicennienne de la prophétie étant justement de faire partie de la psychologie: le prophète n'est pas un *élu* doté de capacités extraordinaires, c'est l'homme qui a réalisé au plus haut point les puissances – imaginatives, motrices et intellectuelles – données en partage à tous les hommes.



Imprécisions dans l'usage du vocabulaire relatif à la doctrine avicennienne de la perception sensible; manque de rigueur dans la construction (le contenu des paragraphes ne traite pas des questions annoncées); amalgame de plusieurs doctrines distinctes: ces éléments nous conduisent à rejeter l'attribution de ce chapitre à Avicenne. Peut-être est-il l'œuvre du même auteur que celui qui a composé le chapitre I.

### *Le chapitre XVI*

Voici la traduction de ce court chapitre intitulé "Sur l'occasion de [la rédaction] de ce traité":

Dans ce traité, j'ai abandonné le discours portant sur l'aspect extérieur de la science de l'âme, (me restreignant sur ce point) à ce qui est absolument nécessaire. J'ai dévoilé ce qui recouvre, j'ai ôté le voile, j'ai rendu manifeste les secrets enfouis à l'intérieur (*buṭūn*) des livres, (ceux) que l'on préserve de la diffusion. (Je l'ai fait) (d'abord) pour me rapprocher de mes frères et avec la certitude que (notre) époque est désertée par ceux qui seraient capables d'hériter de ces secrets à travers l'enseignement, capables d'en avoir une connaissance globale en les découvrant par eux-mêmes. (Ensuite) parce que j'ai renoncé (à l'idée) que celui qui cherche ardemment à perpétuer la science philosophique et à la léguer à la postérité ait d'autre possibilité à sa disposition pour ce faire que de la consigner en la recopiant. On ne peut compter sur le désir de l'étudiant d'établir (ces sciences) selon le mode qui leur convient, de les conserver et de les léguer à la postérité. (De même qu'on ne peut compter) sur les contemporains et leurs épigones – qui leur ressemblent – pour chercher à déchiffrer les passages recelant des symboles et à les interpréter, lorsqu'ils sont utilisés, et à expliciter les (passages) concis lorsque (l'auteur) les a résumés. J'ai interdit à tous mes amis qui liraient ce traité de le répandre auprès d'une âme vile ou obtuse, de le lui montrer ou encore de le déposer dans un lieu qui n'est pas le sien. Je m'en remets à Dieu quant à mes adversaires. C'est par Dieu que la vérité se parachève, c'est Lui qui conduit à elle, qu'Il soit loué. Que la bénédiction s'étende sur les meilleurs d'entre ses serviteurs, en particulier sur l'auteur de notre Loi, Muḥammad, et aux siens qui suivent son exemple. Il est notre jugement, le don de Dieu.<sup>67</sup>

Notre analyse à propos de ce chapitre est la même que celle qui concerne la dernière phrase du chapitre XIII. Rien de ce qui est contenu dans *Aḥwāl al-naḥs* ne relève d'un enseignement ésotérique. Le *Traité de l'âme* du *Šifā'* dont est repris, souvent mot pour mot, la majeure partie des passages composant *Aḥwāl al-naḥs* est précisément un ouvrage dans lequel Avicenne entend exposer le résultat de ses recherches philosophiques dans la ligne de la philosophie péripatéticienne. Avicenne qualifie la démarche philosophique qui est la sienne dans le *Šifā'* de la manière suivante: il entend tout en y préservant l'héritage péripatéticien exposer le résultat de ses propres investigations philosophiques.<sup>68</sup>

Dans la dernière épître qu'il a composée, Avicenne qualifie les recherches entreprises dans son épître de jeunesse, le *Compendium sur l'âme* de la *ḥikma al-baḥṭiyya*, à savoir de résultats obtenus par démonstrations logiques construites à l'aide de syllogismes.<sup>69</sup> Le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, comme cette épître de jeunesse, relèvent de la même méthode philosophique et ne contiennent rien qui puisse être assimilé à un enseignement ésotérique. Quant aux théories énoncées au sujet de la prophétie qui, dans ce traité, ne proviennent pas de textes connus d'Avicenne, elles ne sont que des distorsions maladroites des doctrines

<sup>67</sup> Ce chapitre a été traduit en anglais par Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 32-3.

<sup>68</sup> Gutas a étudié cette question dans *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 50-54.

<sup>69</sup> Voir "Ibn Sīnā, *Risāla fi l-kalām 'alā l-naḥs al-nāṭiqa'*", éd. al-Ahwānī dans Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs* (voir *supra* note 1), p. 199.

authentiques du philosophe. En conclusion, il nous semble justifié de considérer que *Aḥwāl al-naḥs* tel que nous le connaissons aujourd'hui, est un texte qui n'a pas été compilé par Avicenne. Il nous semble fondé de conclure que les chapitres I, XIII et XVI de cette épître n'ont pas été rédigés par le philosophe.

*Les correspondances entre Aḥwāl al-naḥs (AN) et la Nağāt (N)*

- Le deuxième chapitre de *AN*: "Exposition abrégée des puissances de l'âme", de la p. 57.1 à la p. 58.2, ce passage est extrait de *N*, p. 318-20, avec une légère variante dans les deux premières lignes de la p. 58 de *AN*.<sup>70</sup> À la lig. 2 de la page 58 correspond un nouveau chapitre dans *N*, "Chapitre sur l'âme animale", mais l'éditeur précise que seuls certains manuscrits portent ce titre. La partie consacrée à l'âme animale est sensiblement identique dans les deux épîtres, à savoir de la p. 58 à la p. 62 de *AN* correspondant aux p. 321-30 de *N*. Excepté que *N*, après le passage consacré à la description des cinq sens externes, contient un long passage sur la vision, de la p. 323.11 à la p. 327.3. Les lig. 2-5 de la p. 330 de *N* ne sont pas dans *AN*. La partie consacrée à l'âme humaine dans *AN*, porte un titre dans *N*: "Sur l'âme humaine" (l'éditeur précise que tous les manuscrits ne portent pas de titre). Cette partie dans *N* va de la p. 330.6 à la p. 332, auxquelles correspondent les p. 63 et 64 de *AN*. À la p. 64 de *AN*, lig. 3-5, se trouve un petit passage qui n'est pas dans *N* (*fa-yakūn šay' wāḥid [...] wa lahu nisbatān*). La partie consacrée à la puissance théorique et ses degrés dans *N* porte un titre: "Sur la puissance théorique et ses degrés" (tous les manuscrits ne portent pas de titre); elle va de la p. 333 à la p. 336. Dans *AN*, elle va de la p. 65 à la p. 67.11. Suit dans *AN*, de la p. 67.12 à la fin de la p. 68, un passage consacré à la classification téléologique des puissances de l'âme, qui se trouve dans *N* à la p. 341.11 à la p. 343.

- Le troisième chapitre de *AN*: "Comment se distinguent les actions des puissances perceptives de l'âme", qui va de la p. 69 à la p. 73, est extrait de *N*, mais dans *N* il ne vient pas après le chapitre sur la puissance théorique, mais après un chapitre intitulé: "Chapitre sur la modalité d'acquisition des sciences pour l'âme rationnelle", qui va de la p. 339 à la p. 343. Le chapitre sur les différentes puissances perceptives de l'âme vient après, de la p. 344 à la p. 349.8.

- Le quatrième chapitre de *AN*: "Que les puissances qui perçoivent des formes singulières ne peuvent le faire qu'au moyen d'organes", de la p. 74 à la p. 79, correspond au chapitre de *N* intitulé: "Que le particulier est perçu seulement par ce qui est matériel, et ce qui est universel seulement par ce qui est immatériel", allant de la p. 349.11 à la p. 356.7. Dans *AN*, à la fin du chapitre (p. 79.5-7) sont ajoutées deux lignes ("il nous serait possible d'ajouter à cette question d'autres explications et exemples, mais nous recherchons la concision, surtout lorsqu'il s'agit des épîtres").

- Le cinquième chapitre de *AN*: "Que les puissances qui perçoivent des formes universelles ne peuvent le faire au moyen d'organes, et que cette puissance ne peut subsister dans un corps", p. 80-6 est identique au chapitre de *N* intitulé: "Que le substrat des intelligibles est immatériel", p. 352-64. Dans *AN*, p. 86.8, le chapitre se clôt par une phrase qui n'est pas dans *N* ("il nous aurait été possible d'expliquer cela plus en détail, mais nous avons préféré restreindre notre propos à ce qui est le plus clair").

- Le sixième chapitre de *AN*: "Dans quelle mesure l'âme s'aide du corps, et dans quelle mesure elle n'a pas besoin de lui, ou plutôt il lui est nuisible", allant de la p. 87 à la p. 89, n'apparaît dans *N* qu'à la p. 371 et s'achève à la p. 374.10.

- Le septième chapitre de *AN*: "Que l'âme se passe du corps", de la p. 90 à la p. 95, apparaît dans *N* p. 375. Les lig. 1 à 3 de la p. 90 proviennent de la p. 364.11-14 de *N*. À partir de la lig. 4 de la p. 90 de *AN*, jusqu'à la fin du chapitre, ce passage est extrait de *N*, p. 364.15-18 à la p. 371.11. Les lig. 8-10 de la p. 93 (*wa min ḥādīhi al-ašyā' [...] wa-l-quwwa al-'aqliyya bi-ḥilāf dālīka kullīhi*) ne sont pas dans *N*.

<sup>70</sup> Nous ne signalons pas les variantes mineures qui existent entre ces ouvrages.

- Le huitième chapitre de *AN*: “Que l’âme commence d’être en même temps que le corps”, de la p. 96 à la p. 98, est extrait de *N*, où le chapitre est intitulé “Que l’âme commence d’être”, et allant de la p. 375 à la p. 378.2.

- Le neuvième chapitre de *AN*: “De l’immortalité de l’âme”, de la p. 99 à la p. 105, est extrait de *N*, où il est intitulé: “Que l’âme ne meurt pas de la mort du corps”, allant de la p. 378.4 à la p. 386.11.

- Le dixième chapitre de *AN*: “Réfutation de la transmigration des âmes”, de la p. 106 à la p. 107, est extrait de *N*, où il porte le même titre et va de la p. 386.13, à la p. 387.17.

- Le onzième chapitre de *AN*: “L’ensemble des puissances (de l’âme) appartient à une âme unique”, de la p. 108 à la p. 110 provient de *N*, p. 391.10-12 à la p. 394.4. Les lignes 5 et 6 de la p. 394 qui clôturent le chapitre servent dans *AN* d’introduction au chapitre suivant. La phrase d’introduction du chapitre dans *AN* – par laquelle l’auteur souligne que les recherches sur l’âme, qu’il ne rappelle pas pour ne pas allonger l’épître, l’ont amené à établir que toutes les puissances de l’âme proviennent d’un seul principe (il s’agit des lignes qui dans *N* précèdent la critique du platonisme qui ouvre le onzième chapitre de *AN*) – n’est pas dans *N*.

- Le douzième chapitre de *AN*: “L’intellect spéculatif passe de la puissance à l’acte”, de la p. 111 à la p. 112.10 est extrait de *N*, p. 394.9-13 à la p. 396.7, ce qui correspond à la fin de *N*. Le passage de *AN* allant de la p. 111 de la p. 112 jusqu’à la p. 113 (fin de *AN*) n’est pas extrait de *N*.

- Le quatorzième chapitre est intitulé: “De la pureté de l’âme”. Les trois premières lignes de ce chapitre p. 122, qui ne sont pas dans *N*, annoncent une étude des degrés de la puissance théorique de l’âme. De la lig. 4 de la p. 122 à la lig. 9 de la p. 123, il s’agit d’un passage extrait de *N*, p. 340.2-19 à p. 341.1-7. Ce passage traite de l’intuition. De la lig. 10 de la p. 123 à la fin du chapitre, p. 126.9, il est établi que les formes sensibles sont précédées par l’existence de formes intelligibles dans les intellects séparés, qui sont leur principe. Cela explique que les principes séparés puissent agir sur la matière et permet de comprendre que l’âme, qui est une puissance séparée, puisse agir sur la matière. C’est la raison pour laquelle la colère peut agir sur la mixtion corporelle, etc. Cela explique aussi que parfois l’âme puisse agir sur d’autres corps que le sien, provoquant des phénomènes comme les raz de marée, le mauvais œil, etc. (ce passage reprend les développements consacrés par Avicenne dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*, IV, 4, p. 177-8 au mode de la prophétie liée à la puissance motrice). À la p. 125, il est précisé que l’homme qui a atteint le plus haut degré de réalisation est celui qui est doté d’intuition, puis d’une imagination développée et de la capacité d’agir sur la matière. Celui-là, “lorsqu’il se joint (*nasaba nafsahu*) au monde intelligible, trouve qu’il est tel que s’il était en jonction immédiate avec lui, et s’il se joint au monde de l’âme (*‘alam al-nafs*), trouve qu’il est un habitant de ce monde, et s’il se joint au monde physique, agit sur lui comme il le désire” (*ibid.*, p. 126). Il s’agit là les trois modes de prophétie distingués par Avicenne dans ses traités de psychologie. Seulement, dans ce chapitre, il est énoncé explicitement que ces trois modes de prophétie sont liés à l’intellect théorique. Cette thèse ne contredit pas la doctrine d’Avicenne. Il précise, on l’a vu, que l’imagination prophétique est liée au degré de réalisation de l’intellect. Et, bien qu’il ne le stipule pas concernant la prophétie liée à la puissance motrice, affirmer que cette capacité est liée au degré de réalisation de l’intellect, est en accord avec la doctrine avicennienne, puisqu’il est dit dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* que si l’âme agit sur la matière, c’est qu’elle est un principe séparé. Cette paraphrase des passages du *Traité de l’âme* du *Šifā’* pourrait être composée par Avicenne, mais il est également possible qu’elle ait été rédigée par le compilateur de l’épître, car ce qu’Avicenne désigne habituellement comme les degrés de la puissance théorique de l’âme, ce sont les quatre degrés de l’intellect.

- Le quinzième chapitre reprend intégralement le passage consacré au retour dans la *Métaphysique* de *N*, p. 681.15-16 jusqu’à la p. 698.7. Seules quelques lignes situées *ibid.*, p. 688.8-15 et p. 689.1-3 ne sont pas recopiées dans *AN*.

# *Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the De Caelo\**

Elisa Coda

## *Abstract*

This paper examines some fragments of Alexander of Aphrodisias' lost commentary on Aristotle's *De Caelo* preserved in Themistius' paraphrase of this work. Its aim is to make available the list of Themistius' explicit quotations of Alexander on the basis of the Hebrew text of the paraphrase, checked against the manuscript Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528. It also examines in detail a selection of these passages. It will appear that some of Alexander's fragments, as preserved by Themistius, can be recovered in their original wording and meaning only on the basis of the Hebrew text. The first two passages, discussed in section 1, are meant to substantiate this claim. The third passage, discussed in section 2, raises a doctrinal question. In the Appendix, I provide a list of Alexander's passages explicitly quoted by Themistius. For each quotation, the reference to the folios and lines of the Florence MS is given. This is especially necessary, in consideration of the differences between the Hebrew text as edited and as preserved in the MSS.

This article is dedicated with deep gratitude and sorrow to the memory of Alain Philippe-Segonds. I had the benefit of his generosity and invaluable help with the history of ancient astronomy.

The Greek original of Alexander of Aphrodisias' commentary on Aristotle's *On the Heavens* is lost to us, but many quotations of it are extant in the works of Simplicius, Philoponus<sup>1</sup> and a few other ancient authors. The commentary was translated into Arabic in the late 9<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> century<sup>2</sup>

---

\* This article is issued from my PhD thesis, under the guidance of Prof. Rémi Brague, whose help I gratefully acknowledge here. In writing this article, I received the generous help of Prof. Gerhard Endress for the understanding of the Arabic passages discussed in it: I am deeply grateful for this. Prof. Henri Hugonnard-Roche, Cristina D'Ancona and Angela Guidi suggested several improvements, and I would like to thank all of them. Of course, all the shortcomings of the article are only my responsibility.

<sup>1</sup> See J. Zahlfleish, "Die Polemik des Simplicius gegen Alexander und Andere in dem Commentar des ersteren zu der Aristotelischen Schrift *De coelo*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10 (1897), p. 191-227; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.*, I, De Gruyter, Berlin 1973 (Peripatoi, 5) p. 213, p. 462; M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen* I, Brill, Leiden 1976 (Philosophia antiqua, 30), p. 33, p. 71 n. 205, p. 72; P. Moraux, *Der Aristotelismus*, II, p. 223-5, p. 242-3, p. 401-2; R.W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II 36.2, De Gruyter, Berlin - New York 1987, p. 1176-243; R. Goulet - M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (henceforth *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 1989, I, p. 124-39; S. Fazzo, in *DPhA, Suppl.* [2003], p. 61-71; A. Dietrich, "Die arabische Version einer unbekanntenen Schrift des Alexander von Aphrodisias über die *differentia specifica*", *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 2 (1964), p. 85-148; F.W. Zimmermann - H.V.B. Brown, "Neue arabische Übersetzungs-Texte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie", *Der Islam* 50 (1973), p. 313-24.

<sup>2</sup> See A.F. Mehren, "Correspondance du Philosophe Soufi Ibn Sab'in Abd oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme", *Journal asiatique* VII 14 (1879), p. 402, n. 2; S. Yaltkaya, *Ibn Sab'in, 'Abd al-Haqq, Correspondance Philosophique avec L'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, Beyrouth - Paris 1941-1943 (Études Orientales, 8), p. xvii-vvii; J. van Ess, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung", *Der Islam* 42 (1966), p. 148-68; E.G. Schmidt, "Alexander von Aphrodisias in einem altarmenischen Kategorien-Kommentar", *Philologus* 110 (1966), p. 277-89; G. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977, p. 29.

and indeed a “commentary on the first part of Aristotle’s *De Caelo*” is mentioned in the Arabic sources.<sup>3</sup> Some citations of Alexander’s lost commentary are preserved in Themistius’ paraphrase of the *De Caelo*<sup>4</sup>, that has come down to us in Hebrew and in Latin. The Greek original of Themistius’ paraphrase is lost, too; still some fragments are transmitted through Simplicius<sup>5</sup>. As well as Alexander’s commentary, Themistius’ paraphrase was translated into Arabic in the 9<sup>th</sup> or in the 10<sup>th</sup> century, but this Arabic translation is also no longer extant. Yet, the identity of the translator had attracted scholarly attention. According to the Medieval Arabic bibliographical sources two candidates are possible, none of whom should be dismissed *a priori*. In his *Kitāb al-Fibrīst*, Ibn al-Nadīm (d. 995)<sup>6</sup> attributes an Arabic translation, or the emendation of a previous one, to Yaḥyā ibn ‘Adī (d. 974).<sup>7</sup> On the other hand, Ibn al-Sarī (al-Ṣalāḥ, d. 1153) quotes a passage<sup>8</sup> by Themistius’ paraphrase, claiming that it was first translated into Arabic by Abū Biṣr Mattā from the Syriac version of Ḥunayn ibn Iṣḥāq (p. 57.24 - 58.1 Türker). Then, al-Sarī adds “there is a marginal note on this passage, either by the translator, Abū Biṣr Mattā, or rather – as it seems to me – by the revisor, Yaḥyā ibn ‘Adī” (p. 68 7-9 Türker).<sup>9</sup>

Luckily, Themistius’ *Paraphrase* has come down to us in the Hebrew translation of the Arabic version, carried out in Rome, 1284, by Zerayḥah ben Yiṣḥāq ben Šealtiel Ḥen (Gracian) ha-Sefardi.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> See Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, I, p. 250.29-30 Flügel = p. 311.13 Tağaddud; Engl. transl. by B. Dodge in *Al-Nadīm. The Fibrīst, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, transl. by B. Dodge, Columbia U. P., New York - London 1970, p. 603. F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, coll. *Monographs on Mediterranean Antiquity*, Brill, Leiden 1968, translates as follows the entry of the *Fibrīst* on the *De Caelo*: “This is composed of four books. Ibn al-Biṣrīq translated this work and Ḥunayn emended the translation. And Abū Biṣr Mattā translated a portion of the first book. There is a commentary by Alexander of Aphrodisias on a part of the first book of this work, and from Themistius a commentary on the entire work. Yaḥyā ibn ‘Adī translated or emended it. Ḥunayn also produced something on this work, namely the sixteen questions” (p. 35).

<sup>4</sup> In his edition of Themistius’ paraphrase, Landauer singles out three passages, that count for him as implicit quotations from Alexander’s commentary: cf. below, *Appendix*, n. 35-7. Themistius’ use of Alexander would require a much more complete analysis, that I hope to be able to carry out in the critical edition of the *Paraphrase*, that I am currently preparing.

<sup>5</sup> See Simpl., *In De Cael.*, p. 62.12 Heiberg (*CAG* VII); see also p. 63.19; 68.5-7; 70.5; 70.9; 71.20; 131.21; 131.22; 131.24; 176.28; 177.1; 177.9; 177.12; 188.6; 188.26; 188.30; 189.2.

<sup>6</sup> Ibn al-Nadīm died in 995 according to some sources, but other suggest other dates: see R. Sellheim, “Das Todesdatum des Ibn an-Nadīm”, *Israel Oriental Studies* 2 (1972), p. 428-32; J.W. Fück, *s.v.* “Ibn al-Nadīm”, in B. Lewis - V.L. Ménage - Ch. Pellat - J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l’Islam*, Brill, Leiden - Paris 1990<sup>2</sup>, III, p. 919-20.

<sup>7</sup> See above, note 3.

<sup>8</sup> Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, p. 29, refers to Abū l-Futūḥ Aḥmad b. M. Ibn al-Sarī (al-Ṣalāḥ, d. 548/1153 ca.), *Qawl fi Bayān al-ḥaṭa’ al-‘arīd fi ma’nā maḍkūr fi l-maqāla al-tālīta min kitāb al-Samā wal-‘ālam*, in M. Türker (ed.), “Ibnū-ṣ-Ṣalāḥ” in *De Coelo* ve onun şerhleri hakkındaki tenkitleri”, *Araştırma* 2 (1964), p. 1-79.

<sup>9</sup> Engl. transl. by Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, p. 29-30. The existence of a Syriac translation of Themistius’ paraphrase is a problematical issue that cannot be raised here.

<sup>10</sup> This translation was made on the demand of Rav. Šabbetai b. Šelomoh. The biography of the Jewish translator, Zerayḥah b. Yiṣḥāq b. Šealtiel Ḥen ha-Sefardi (*alias* Zerayḥah Gracian) can in part be reconstructed, mostly on the basis of the colophons of his works. Zerayḥah came from Barcellona; he was active in Rome, between 1277 and 1290, as a philosopher and a commentator of theological texts. He also translated philosophical and medical works from Arabic into Hebrew. See M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Komm. VI. d. Bibliogr. Bureau, Berlin 1893 (repr. Akad. Verl., Graz 1956), p. 125-6; C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, CNRS-Éditions, Paris 1983; M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 1996, p. 221-5 and 235-6. Zerayḥah’s translations include: Averroes’ *Middle Commentary* on Aristotle’s *Physics* (1284); Averroes’ *Middle Commentary* on Aristotle’s *Metaphysics* (1284), *On Generation and Corruption* (1284), *On the Soul*; the *De Essentia animae* (*Ma’amar be-mahut ha-nefesh*) attributed to al-Fārābī; the *Liber de Causis* (1284). See S. Harvey, “The Hebrew Translation of Averroes’ *Prooemium* to his *Long Commentary* on Aristotle’s *Physics*”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985), p. 55-84; M. Zonta, “Il Commento medio di Averroè alla *Metafisica* nella tradizione ebraica: alcuni problemi testuali”, in C. Baffioni (ed.), *Averroes and the Aristotelian*

Zerayḥah's Hebrew translation of Themistius' paraphrase was in turn translated into Latin by Moshe Alatino (1529-1605)<sup>11</sup> between 1568 and 1573. Alatino's Latin translation of Themistius' paraphrase was first published in Venice, by Simone Galignano, in 1574.<sup>12</sup>

Samuel Landauer (1846-1937),<sup>13</sup> to whom we owe the edition of numerous writings of Hellenistic authors available in Hebrew (or Arabic), published in 1902, within the *CAG*, Zerayḥah's Hebrew translation of Themistius' paraphrase together with Alatino's Latin version, under the title *Themistii in libros Aristotelis De Caelo paraphrasis hebraice et latine*.<sup>14</sup> Landauer's edition of Zerayḥah's Hebrew translation is based on the two MSS which were available to him: MS London, Jews' College 42, copied by Y. ben Mošeh Sarfati in San Severino (Marche), in 1424, containing Themistius' paraphrase at ff. 52<sup>v</sup>-108<sup>r</sup>; MS Roma, Biblioteca Casanatense 3149 (second half of the 15<sup>th</sup> century), containing Themistius' paraphrase at ff. 1<sup>r</sup>-88<sup>v</sup>. The Hebrew and Latin versions of Themistius' paraphrase as published by Landauer are different from one another on two counts: first, the Hebrew manuscript that gave rise to the Latin translation is different from Landauer's edition of the Hebrew version on the facing page, as it has been shown by Mauro Zonta;<sup>15</sup> second – as he honestly says in his introduction – Landauer heavily rearranged the Latin version, at times eliminating parts of the text that did not fit with the Hebrew text he had at his disposal. Zonta has remarked that Landauer could not take into account the most important manuscripts of the Hebrew version.<sup>16</sup> The Hebrew MSS unknown to Landauer are: MS Cambridge, University Library, *Add.* 173, copied by Menaḥem b. Binyamin in 1288, which contains Themistius' paraphrase at ff. 1<sup>v</sup>-141<sup>r</sup>;<sup>17</sup> MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528, which contains it at ff. 4<sup>r</sup>-121<sup>v</sup>.<sup>18</sup>

---

*Heritage*, Guida, Napoli 2004, p. 189-99. On the translations of philosophical works from Arabic into Hebrew, see P. Fenton, "De Parabe à l'hébreu", in *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV, *Le Discours Philosophique*, PUF, Paris 1998, p. 1080-110.

<sup>11</sup> Moses Amran Alatino, son of Buonaiuto Alatino, stem from an influential Jewish family settled in Italy since the 2<sup>nd</sup> half of the 16<sup>th</sup> century. Their prominence in the fields of literature and science originated with three brothers, Jehiel, Vitale and Moses. Moses Alatino was born in Spoleto, in 1529. As he says in the dedicatory letter of his Latin version of Themistius' paraphrase of the *De Caelo*, Alatino studied in Perugia under the guidance of Francesco Piccolomini. After the expulsion of the Jews from the State of the Church (1569), Alatino acted as a doctor in Ferrara and in Venice, where he died in 1605. In the dedicatory letter mentioned above, he also says that he undertook the philosophical studies in Padua in this period. On his translations from Hebrew into Latin, see Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, p. 126 and 664.

<sup>12</sup> The copy of the *editio princeps* housed in Milano, Biblioteca Nazionale Braidense B XVI 5980 served as the basis for Landauer's edition (see note 14); to date, no MS of this translation is known. Alatino's version was dedicated to Cardinal Luigi d'Este (Aug. 1, 1573), and the dedication letter is published in Landauer's *Introduction*, p. XI-XIII. Alatino added a preface, addressed particularly to students of philosophy, which is also published in Landauer's *Introduction*, p. XIII-XIV. To overcome the difficulties of the Hebrew text, Alatino got the assistance of the physician and philosopher Elijah b. Joseph of Nola.

<sup>13</sup> Samuel Landauer (1846-1937) was a German Orientalist and librarian, and became professor of Semitic languages in 1894 in Strasbourg. Among his most notable publications on Semitic subjects are: *Beitrag zur Psychologie des Ibn-Sinā* (Straub, München 1872); Firdausī, *Liber regum qui inscribitur Schahname* (Brill, Leiden 1877); Se'adyah Ga'on, *Kitāb al-Amānāt wal-Iṭiqādāt*, (Brill, Leiden 1880); *Katalog der hebräischen, arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg* (Trübner, Strassburg 1881); *Die Masorah zum Onkelos auf Grund neuer Quellen: lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet* (Proops, Amsterdam 1896, repr. Mekor, Israel 1971); Themistius' paraphrase of the *De Caelo*; *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum Lambda paraphrasis hebraice et latine* (*CAG* V/5, Berlin 1903).

<sup>14</sup> See *Themistii in libros Aristotelis De Caelo paraphrasis hebraice et latine*, ed. S. Landauer, *CAG* V/4, Reimer, Berlin 1902. Landauer's edition was not reviewed by C. Praechter in *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909), p. 516-38, and this might have been one of the reasons why it has sunk into a relative oblivion.

<sup>15</sup> See M. Zonta, "Hebraica Veritas: Temistio, Parafresi del *De Coelo*", *Athenaeum* 82 (1994), p. 403-28, an article from which I greatly benefited, as well as from prof. Zonta's remarks during the discussion of my PhD thesis, for which I gratefully acknowledge.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 410-1.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 411-2 and n. 40, n. 43, n. 44.

<sup>18</sup> The provenance of the MS is unknown: see U. Cassuto, "Nuovi manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Firenze

I will first take into account two of Alexander's passages quoted by Themistius, in order to show that the Hebrew (and the underlying Arabic) drives us closer than the Latin to the lost Greek wording of the *Paraphrase*, allowing at times to solve the difficulties of the text where it sounds unintelligible in the Latin.

### I

Themistius' testimony about Alexander's lost *Commentary* is highly problematic. Some passages of the paraphrase are corrupted both in the Hebrew and in the Latin version, and this problem touches upon the whole paraphrase, as well as upon Alexander's fragments preserved in it. In his edition of the Hebrew text, Landauer tried at times to restore the lacunas of the MSS by making valuable conjectures, which have in many cases been confirmed by the testimony of the MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528.<sup>19</sup> Landauer often made use of the parallel text of Simplicius' commentary, when the Latin version was corrupted; in other cases, however, he did not fix the incoherence of the Latin *vs* the Hebrew text. I will devote this section to the discussion of two examples.

The first passage shows that the Hebrew version allows us to explain a meaningless sentence as a misreading of the Arabic text. In this way, the Hebrew version of the paraphrase allows us to recover the text and to guess the genuine meaning of Alexander's sentence.

p. 78.15-20 Landauer (henceforth: H)

ויוסיף אלסכנדרי אל זה טענה אחרת יאמר בה שהוא אלו היתה תנועת הכוכבים קול לא היינו שומעים קול אחר ממין הגשמים שהם פחות מן הכוכבים כלל. וזה כי הקולות הגדולים יבטלו תמיד מה שהוא פחות מהם. וזה העניין יצטרך בפני עצמו אל חקירה אחרת. כי מה שהוא אומר אם לא יגיע קול תנועת הכוכבים אל מה שקודם כלל? וזה כי המהלך בעצמו אינו חיתוכו בנקלה ולא יגיע הקול מכל מקום ואל כל מקום.

And Alexander added this other reason: he says that if the movement of the stars made a noise, we could absolutely not hear another sound (produced) by the bodies which are smaller than the stars, in general. For louder sounds always nullify what is smaller than them. And this argument is in need in itself of another inquiry. What is the reason for what he says, that the sound of the movement of the stars does not reach that which comes before, in general? And why the distance itself is not easily cut and the sound does not come from everywhere and to everywhere?

The Latin text as edited by Landauer reads:

p. 117.13-21 Landauer (henceforth: L)

huic autem aliam rationem addidit Alexander, ait enim: si ex stellarum motu sonus conficeretur, sonum ceterorum corporum, quae stellis minora sunt, nullo modo perceperimus, siquidem maiores soni minores semper corruptunt. Hic sermo vero per se alia propria eget indagatione; etenim quid ipse

---

(secondo articolo)", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 22 (1909), p. 273-83, describing the MS at p. 273-4; B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1994, p. 53-4; G. Tamani - M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del 'Corpus Aristotelicum' nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997, p. 103. The *Paraphrase* begins at f. 4<sup>r</sup>; book II begins at f. 46<sup>r</sup> 7; book III, at f. 73<sup>v</sup> 17; book IV, at f. 102<sup>r</sup> 5. The last folio is f. 121<sup>r</sup>. Two series of page numbers, different from each other because one of them begins with number '1', and the other with number '4', can be read in the margins. I am following here the series that begins with number "4", in order to stick with Zonta's numbering: see Id., "Hebraica Veritas", p. 412, n. 46. In the Appendix, I will mention this MS through Zonta's sigla *d*.

<sup>19</sup> This was first noted by Zonta, "Hebraica Veritas", p. 425 and p. 427-8.

ait, si sonus stellarum motus ad id, quod ante est, nullo modo pervenit, et hoc, quia ipsum spatium non ita facile scinditur neque sonus ex quocumque ad quemcumque locum pervenit?

This passage echoes *De Caelo* II 9, 290 b 11-29,<sup>20</sup> where Aristotle is discussing the Pythagorean idea of a 'harmony' of the spheres. This doctrine is grounded on the analogy between the production of sounds in our experience and on the cosmological scale: the movement of the stars would make a sound, since the pitch of musical notes depends upon the numerical ratio of the length of the cords struck. On the cosmological scale, this numerical ratio corresponds to the distances of the heavenly bodies from the centre of the world. But, Aristotle says, this cannot be the case: otherwise, so an immense sound would prevent us from hearing whatever else, and the alleged reason that we do not hear it because of habituation does not sound persuasive.<sup>21</sup>

The problem here is to understand what means Alexander's sentence "the sound of the movement of the stars does not reach that which comes before". Truth be told, the passage is unintelligible both in Hebrew and in Latin. In order to provide a possible key to understanding, Landauer indicates that a similar theory is discussed in Simplicius' commentary of Aristotle's *De Caelo*:

ἔστι γὰρ τι ἄλλο τοῦ μηδὲν ἀκούειν αἴτιον τὸ σὺνήθες· οὐ μέντοι λύουσιν· ἔδει γὰρ, εἰ διὰ συνήθειαν μὴ αἰσθανόμεθα τῶν τηλικούτων ψόφων, μηδὲ τῶν ἐλαττόνων ἀντιλαμβάνεσθαι· οὐδὲ γὰρ ὁ χαλκοτύπος ἐπιίδος πετομένης ἀκούει· καὶ μέντοι τὰ διὰ συνήθειαν ἀναίσθητα ἐφιστανόντων ἡμῶν αἰσθητὰ γίνεται·

Since there is another cause of our not hearing anything, habitualness. However, this does not provide a resolution. For if we did not perceive such great sounds because of habituation, it would be necessary that we not apprehend lesser ones as well; for the blacksmith does not hear a flying gnat either. And indeed, even things which we do not perceive because of habituation become perceptible when we pay attention (transl. Mueller).<sup>22</sup>

Simplicius' does not mention Alexander. However, on the basis of Themistius' testimony, Paul Moraux uncovered in Simplicius' passage a silent quotation of Alexander's commentary<sup>23</sup> and, as a matter of fact, Simplicius' passage echoes the first opinion attributed to Alexander by Themistius. We owe to Landauer the hints towards the solution, because it was Landauer who pointed to Simplicius' passage; however,

<sup>20</sup> Arist., *De Cael.* II 9, 290 b 11-29: Φανερόν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένον ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει ἀληθές. Δοκεῖ γὰρ τισιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὐτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὐτε τοιοῦτῃ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι τε τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρον καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος. Ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυήτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἑναρμόνιον γίνεσθαι φασὶ τὴν φωνὴν φερομένων κύκλω τῶν ἄστρον. Ἐπεὶ δ' ἄλογον δοκεῖ τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γιγνομένων εὐθύς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγὴν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν· ὥστε καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνήθειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταυτὸ συμβαίνειν.

<sup>21</sup> Alexander himself sides with this doctrine: see Alex. Aphr., *In Metaph.*, p. 39.25 - 40.1 Hayduck (*CAG* I).

<sup>22</sup> See Simpl., *In De Cael.*, p. 465.20-24 Heiberg (*CAG* VII); Engl. trans. by I. Mueller, *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 2.1-9*, Duckworth, London 2005, p. 123. This is fr. 154 b in A. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia, Commentario al De Caelo di Aristotele, frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, Hakkert, Amsterdam 2008 (Lexis. Suppl., 47), p. 270; see also Id., *Alessandro di Afrodisia, Commentario al De Caelo di Aristotele, frammenti del primo libro*, Hakkert, Amsterdam 2004 (Lexis. Suppl., 26).

<sup>23</sup> See P. Moraux, *Der Aristotelismus*, III, p. 186.



he did not advance a conjecture, and kept the two unintelligible passages both in the Hebrew and in the Latin. But if one takes into account that the Hebrew stands for a lost Arabic version, one may advance a plausible reading: I am deeply indebted to prof. Gerhard Endress for suggesting it to me.<sup>24</sup> One may in fact hypothetise that line 11 Landauer of the Hebrew text traces back to an Arabic sentence like that:

*mā llaḏī yaqūlu in lā yantabī ṣawt ḥarakat al-kawākib ilā mā taqaddama kullīyyan?* (retroversion Endress)  
 what is what he says, i.e., that the sound of the movement of the stars does not reach that which comes before, in general?

a meaningless sentence indeed, that is reflected in the Hebrew *ki māh šē-hū' 'ômēr 'im lō' yaḡi'a qôl tenu 'at ha-kôkāvīm 'el māh šē-qodem kelal?*, as well as in the Latin *etenim quid ipse ait, si sonus stellarum motus ad id, quod ante est, nullo modo pervenit?* In the background of the Hebrew *yaḡi'a* (from *nāḡa'*, “to reach”), there is in all likelihood the Arabic *yantabī* (from *nabā* VIII, ‘to get ultimately’, ‘to reach’), and one can surmise that this is a corrupted reading for the original Arabic *yantamī* (from *namā* VIII, “to belong to”, construed with *ilā*). If so, Alexander’s passage quoted by Themistius can be recovered in its original meaning, as follows:

*mā llaḏī yaqūlu in lā yantamī ṣawt ḥarakat al-kawākib ilā mā taqaddama kullīyyan?* (retroversion Endress)  
 what is what he says, i.e., that the sound of the movement of the stars does not belong to that which comes before, in general?

Themistius’ argument is the following: Aristotle claims that it is impossible for the movement of the spheres to generate a sound, because the volume of a sound depends upon the size of the thing which produces it. Thus, the sound of the stars would be much bigger than any other sound, so that we could hear nothing but it. So, if the stars make a sound which is the biggest one, why on earth are we able to hear other sounds? The Pythagoreans say: because the sound of the stars is the first thing we hear once we are born; hence, we do not longer perceive it as a distinct sound, whereas in reality we never stopped hearing it. They have recourse to the notion of habit (*συνήθεια*) and Themistius says that Aristotle rejected it, because the habit of hearing a noise does not imply that it is impossible for us to hear it. Then, Themistius says that Alexander added one more argument, namely, that higher sounds nullify the lower ones. This argument denies that the perpetual sounds and the intermittent ones are different from each other in relation to the human listening of them; Themistius remarks that one should inquire further into Alexander’s statement that the sound of the stars is not the first sound we hear once we are born, in order to understand how this sentence is related to the movement of the stars. He then devotes the rest of the chapter to this problem. Read with *\*yantamī* in the place of *\*yantabī*, the lost Arabic sentence gives a plausible meaning: Themistius is wondering what did Alexander mean, when he said that there is no ground for the Pythagoreans to claim that to our first experiences (*mā taqaddama*) belongs (*yantamī*) a sound.

The second example is meant to show that the reading preserved in the Hebrew text is worthy to be taken into account even in cases when it differs from what seems *prima facie* to be a close parallel passage in Simplicius. In other words, I would like to argue that one should not dismiss the testimony of the Hebrew text only on the basis of the fact that it is different from Simplicius’ one.

<sup>24</sup> Prof. Endress was so kind to examine this passage with me in Bochum, in Summer 2009. I owe to him the understanding of this passage, as well as many other suggestions for this article, and I would like to express to him my gratitude here.

As previously stated, some passages of Alexander's lost commentary on Aristotle's *On the Heavens* are preserved by Simplicius. In some cases, when faced with puzzling passages, Landauer did replace the corrupted Latin text with Alexander *apud Simplicium*, often quoting directly the Greek text. Hence, in the Latin version of the paraphrase we are at times reading *Alexander apud Simplicium*, while thinking we are reading *Alexander apud Themistium*. It is this patchwork text that forms the basis of the section on Themistius in a recent collection of the fragments of Alexander's *In De Caelo* by Andrea Rescigno.<sup>25</sup> Trusting on the Latin text, and on the basis of the parallel passages in Simplicius' commentary, Rescigno deals with many passages in the paraphrase as if they were as many implicit quotations from Alexander's lost commentary. However, the analysis of the Hebrew text of the paraphrase suggests a more cautious approach. I will try to substantiate my claim on the basis of this example:

MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.II.528, f. 59<sup>r</sup> 19-21

(...) אע"ף שהאחרונים מבעלי הלימודים כמו אידיקס ובטלמיוס שעמדו על ענין המחברות על הכוכבים הקיימים <...> שהם מתנועעים אל פניהם ממאה שנה מדרגה אחת.

(...) even though<sup>26</sup> the latest among the mathematicians, such as Eudoxus and Ptolemy, who insist upon the question of the conjunctions of the fixed stars <...> that they move forward every hundred years of one degree.<sup>27</sup>

This sentence is corrupted, because the verb of the clause "הכוכבים הקיימים ... שהאחרונים" is lacking. In order to make it intelligible, Landauer added in this clause *'āmerô*, "they said" (from *āmar*, 'to say'). The Hebrew text as edited by Landauer reads:

H p. 77.9-11

(...) אע"ף שהאחרוני מבעלי הלימודי כמו אידיקס ובטלמיוס שעמדו על ענין המחברות על הכוכבים הקיימים אמרו שהם מתנועעים אל פניהם ממאה שנה מדרגה אחת.

even though the latest among the mathematicians, such as Eudoxus and Ptolemy, who insist upon the question of the conjunctions of the fixed stars, *said* that they move forward of one degree every hundred years (my emphasis).

The Latin text as edited by Landauer reads:

L p. 115.22-26

tametsi posteriores mathematicae disciplinae professores nonnulli, veluti Eudoxus (?)<sup>28</sup> nec non etiam Ptolomaeus, qui inhaerentium stellarum coniunctiones assecuti sunt, eas ante versus centum annorum curriculo unum gradum conficere pronuntiauerint.

Following the reading of the Hebrew, Landauer kept with "Eudoxus" instead of "Hipparchus", the name that features in the *editio princeps* of Alatino's translation. In his apparatus, Landauer

<sup>25</sup> See above, note 22.

<sup>26</sup> This expression stands for the abbreviation *'af-'al-pī*, "even though". This abbreviation is found both in the Florence MS f. 59<sup>r</sup> 19 and in Landauer's edition.

<sup>27</sup> Of the four extant MSS of the Hebrew text (see above, p. 4-5), I have seen myself the Florence, Rome, and Cambridge MSS; as for MS London, Jews' College 42, I must for the moment rely on Landauer's apparatus.

<sup>28</sup> Landauer's question mark.

explained that “Hipparchus” counted for him as a conjecture by Alatino himself. So, against the couple Eudoxus-Ptolemy of the Hebrew MSS, in Alatino’s version stands a couple Hipparchus-Ptolemy.<sup>29</sup> In search for a solution of this problem, Landauer pointed to the following passage of Simplicius’ commentary on the *De Caelo* (p. 462.13-16 Heiberg):

ὅτι ἡ μὲν ἀπλανὴς καλουμένη σφαῖρα, εἶπερ ὄντως ἀπλανὴς εἶη καὶ μὴ δέχεται τις ἐπ’ αὐτῆς τὴν Ἰππάρχου καὶ Πτολεμαίου τήρησιν, ὡς δι’ ἑκατὸν ἑτῶν μίαν μοῖραν καὶ αὐτῆς ἀνάπαλιν κινουμένης, μίαν ἂν κινούτο κίνησιν καὶ ταύτην ἀπλῆν (...).

If the so-called fixed sphere were really fixed and one did not accept the observation of Hipparchus and Ptolemy concerning it, according to which it also moves in reverse one degree in hundred years, it would have one motion and that a simple one (...) (trans. Mueller).<sup>30</sup>

Endorsing the reading of Alatino’s translation, Rescigno reads as follows:

Thm (*cael* 115, 22-26)<sup>31</sup> tametsi posteriores mathematicae disciplinae professores nonnulli, veluti Ipparchus nec non etiam Ptolomaeus, qui inhaerentium stellarum coniunctiones assecuti sunt, eas ante versus centum annorum curriculo unum gradum conficere pronuntiaverint.

This passage, in Alatino’s rendering, counts for Rescigno as an silent quotation of Alexander’s lost commentary, despite the fact that Themistius does not mention him. But this passage can hardly be such a quotation.

The first problem lies in the names of the ancient astronomers quoted. Rescigno substitutes “Hipparchus” for “Eudoxus” on the basis of the Latin, contending against Landauer that “Hipparchus” cannot reasonably have been a conjecture made by Alatino, because the latter would not have had enough philological skills for this.<sup>32</sup> Hence, “Hipparchus” should be considered as the genuine reading in Themistius’ paraphrase. On the contrary, it seems to me that Landauer was right in keeping with ‘Eudoxus’. In fact, the Hebrew passage is corrupted, and we cannot rule out the possibility that in the original sentence something was said, which would have accounted for the presence of “Eudoxus”. I cannot venture to suggest here what the original Hebrew sentence did contain; but given that

<sup>29</sup> Let me remind that there are no latin MSS of this translation, that was first published in print: see above, note 12.

<sup>30</sup> Simpl., *In De Cael.*, p. 462.13-16 Heiberg, Engl. transl. by I. Mueller, *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 2.10-14*, Duckworth London 2005, p. 119.

<sup>31</sup> This fragment is quoted in Rescigno’s collection without numeration: see Rescigno, *Alessandro di Afrodizia, Commentario al De Caelo* [2004], p. 87-8 (quoted *supra*, note 22).

<sup>32</sup> See Rescigno, *Alessandro di Afrodizia, Commentario al De Caelo* [2004], p. 88 n. 127: “Landauer attribuisce la presenza di Ipparchus nella *versio* di Mosè Alatino a congettura, mentre i codici recensori recherebbero Eudoxus. Una tale sostituzione, tuttavia, presupporrebbe nell’umanista e traduttore una competenza filologica straordinaria, anche nel caso l’Alatino non avesse divinato la presenza di Ipparco, ma l’avesse desunta ricorrendo al confronto con Simplicio. Molto più semplice credere che il *codex vetustissimus* adibito dall’umanista contenesse la *lectio* originaria. Zonta (1994), ha infatti mostrato che l’accordo tra Alatino e i *codices vetustiores* contro Landauer è frequente”. However, nothing goes against the possibility that Alatino did correct the erroneous ‘Eudoxus’ into the right ‘Hipparchus’ on the basis of his own scientific culture, not to mention a possible input by Elijah of Nola. There is no need to imagine a collation with Simplicius for a late Renaissance physician and philosopher to link the precession of the equinoxes with Hipparchus, instead than with Eudoxus. Moreover, during the stay of Alatino in Ferrara, the city was the seat of an astronomical school, where Luca Gaurico and Iulius Caesar Scaliger were active. Alatino got also acquainted with the philosophical milieu of the university of Padua (see above, note 11), where amongst others flourished Alessandro Piccolomini. Let me mention here with gratitude that A.-Ph. Segonds informed me that Alessandro Piccolomini did refer to Hipparchus in his own work *De le stelle fisse* (1540).

this sentence, as it has come down to us, is not sound, one should refrain from eliminating a key element in it: the name “Eudoxus”. The sound Latin sentence, with its correct syntax (first clause: *tametsi ... pronuntiaverint*; subordinate clause: *qui ... assecuti sunt*), points to Alatino’s reworking of the puzzling Hebrew sentence he was faced with: something that tips the scale in favour of Alatino’s correction also of a name, “Eudoxus”, that was blatantly out of place to his eyes.

Let me begin by trying to substantiate my claim that the Latin sentence bears the hallmark of Alatino’s reworking. If we compare the Hebrew and the Latin, three main differences appear. (i) The Hebrew says *ha-’ahrūnim mi-ba’ali ha-limmôdīm*, “the latest among the mathematicians”, but the Latin says *posteriores mathematicae disciplinae professores nonnulli*: a superlative, “the latest”, is rendered by a comparative, “the subsequent”; (ii) the Hebrew mentions Eudoxus and Ptolemy, the Latin has Hipparchus and Ptolemy; (iii) the Hebrew lacks of the verb of the first sentence, whereas the Latin is sound.

The verb of the Hebrew sentence, *’āmedô*, “they insist upon” (from *’āmad* constructed with the particle *’al*, ‘to insist upon’, ‘to understand’) is rendered by *assecuti sunt*; its object is “the conjunctions of the fixed stars [i.e., with the equinoctial points]”. The Latin links the conjunctions of the fixed stars (which feature in the subordinate clause) to the clause “*posteriores ... professores nonnulli ... eas ... unum gradum conficere pronuntiaverint*”, by means of the addition of a *verbum dicendi* (*pronuntiaverint*), thus obtaining a clear and sound sentence in the place of the awkward Hebrew one, where the link between these two clauses is made only by the relative pronoun *hem* (3rd person pl.) introduced by the particle *še-*. In the same vein – and in all likelihood following in the footsteps of Alatino – Landauer added a *verbum dicendi* in his edition of the Hebrew: *’āmerô*.

As a result of Alatino’s reworking, some mathematicians coming after others maintain that “they [i.e., the conjunctions of the fixed stars] move (...) by one degree every hundred years”. The doctrine of the precession of the equinoxes, i.e., the idea that the conjunctions of the fixed stars with the equinoctial points changes in declination by one degree every hundred years, is clearly stated. In the light of all this, we can easily explain also why did Alatino change “Eudoxus” into “Hipparchus”. Struck by the oddity to see “Eudoxus” – whose ideas he could not ignore, given his personal scientific and philosophical culture – treated as one of “the latest among the mathematicians”, Alatino made two moves: he forced the meaning of the Hebrew *ha-’ahrūnim mi-ba’ali ha-limmôdīm*, “the latest among the mathematicians”, into *posteriores mathematicae disciplinae professores nonnulli*, and replaced “Eudoxus” by “Hipparchus”, thus bringing into line the Hebrew sentence with the standard presentation of Hipparchus and Ptolemy’s doctrine of the precession of the equinoxes.

As an additional point against the idea of an ancient origin of the reading “Hipparchus”, one may remark that the entire textual tradition of the Hebrew reads “Eudoxus”: the *ductus* of the two names is so different, both in Arabic and in Hebrew, that no Jewish or Latin translator could have misread “Eudoxus” for “Hipparchus”.<sup>33</sup> It is a matter of debate why did Themistius write “Eudoxus” here, or, to put it otherwise, it is difficult to figure out how to fill the lacuna that lies in the background of the corrupted Hebrew sentence; but one cannot cancel “Eudoxus” without eliminating *ipso facto* also the possibility to raise the question about what Themistius actually wrote, and why.

Even though there is no mention of Alexander here, Rescigno lists this passage among the fragments of Alexander’s lost commentary on Aristotle’ *De Caelo* preserved by Themistius. In doing so, he takes issue on the passage by Simplicius quoted above, that had been taken into account by Landauer. The precession of the equinoxes, debated by both, was commonly accepted in late

<sup>33</sup> The Florence MS, f. 56<sup>r</sup> 19, reads here *’eidīqs*; the Rome MS, f. 39<sup>r</sup> 23, reads *’eidīqs*; the Cambridge MS, f. 67<sup>r</sup> 7 reads *’eidqs*.

Antiquity.<sup>34</sup> Simplicius' passage quoted above is part of a discussion in which he describes how the astronomical experiments made by Ammonius in Alexandria prove the hypothesis of Hipparchus and Ptolemy.<sup>35</sup> In his commentary, Simplicius also provides us with a general description of Eudoxus' doctrine of the homocentric spheres and of the modifications of the Eudoxean model suggested by Callippus.<sup>36</sup> François Lasserre includes the sentence quoted above in his collection of Eudoxus' fragments,<sup>37</sup> among the documents which testify Eudoxus' doctrine of the homocentric spheres.

To discuss in depth Simplicius' statement would exceed both my capacities and the limits of this paper, but I am perplexed about the hypothesis advanced by Rescigno<sup>38</sup> that Simplicius was indebted to Alexander's commentary for his knowledge of Ptolemy's theory of the precession of the equinoxes. As a matter of fact, from Ptolemy himself onwards,<sup>39</sup> most authors (before and after Alexander, up until Copernicus) did discuss this theory commonly referring to "Hipparchus and Ptolemy".<sup>40</sup> Even facing Simplicius' passage and Themistius' one in their original wording (i.e., without relying on Alatino's normalization), it is hard to infer more than the following: the two authors, Themistius and Simplicius, are dealing with the astronomical hypothesis of the precession of the equinoxes, and they quote either Ptolemy (Themistius) or the couple Hipparchus and Ptolemy (Simplicius). Themistius mentions also Eudoxus. Reading with the Hebrew text, we are left with the difficulty that this name raises in this context; but we lose an information, as puzzling as it might be, if we correct the Hebrew passage on the basis of the Latin. Did Themistius rely on Alexander's commentary in order to mention Ptolemy? One cannot answer this question; however, the hypothesis that Themistius owes this to Alexander should neither be assumed nor dismissed only on the basis of a passage by Simplicius that deals with the same matter. In sum, changing the Hebrew reading "Eudoxus" into "Hipparchus" amounts to correct the Hebrew text on the basis of the Latin version, that in turn bears the traces of a learned reworking. In addition, considering this passage as a silent quotation from Alexander's *Commentary* implies to assume that both Themistius and Simplicius did rely on Alexander for their knowledge of the theories about the precession of the equinoxes, an assumption that is neither necessary, nor even plausible.

<sup>34</sup> See J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford U. P., New York 1998, p. 259-62. Once again, let me mention that A.-Ph. Segonds explained to me that Proclus is an important exception to this accepted view.

<sup>35</sup> See Simpl., *In De Cael.*, p. 462.13-16 Heiberg.

<sup>36</sup> See Simpl., *In De Cael.*, p. 462.13-16; 488.18-24; p. 393-507 Heiberg. See also G.V. Schiaparelli, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, Hoepli, Milano 1875 (Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano, 9); O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer, Berlin 1975, t. II, p. 675-85. For the homocentric spheres see Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, p. 305-12. See also the bibliographies by F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (quoted below, note 37) and by W.K.C. Kraemer, "Die Aeltere Akademie", in H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Antike 3*, Schwabe, Basel - Stuttgart 1983, p. 72-87.

<sup>37</sup> See *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, ed. F. Lasserre, De Gruyter, Berlin 1966, p. 18, fr. D 15b.

<sup>38</sup> See Rescigno, *Alessandro di Afrodisia, Commentario al de Caelo* [2004], p. 87-8: "Il riferimento comune di Temistio e Simplicio alla stessa autorità (Ipparco; Tolomeo), sebbene non allegata, nell'uno e nell'altro esegeta, in rapporto ad Alessandro, sembra proprio debba farglisi risalire".

<sup>39</sup> See *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*, ed. J.L. Heiberg, Teubner, Leipzig 1907, t. III 1, p. 191-2 and t. VII 1-2, p. 7-20.

<sup>40</sup> See *Pappi Alexandrini collectionis quae supersunt e libri manu scriptis*, ed. F. Hultsch, Weidmann, Berlin 1875-1878, book 4, prop. 37, p. 554.70; Theon. Alex., *Commentaire sur les livres 3 et 4 de l'Almageste*, ed. A. Rome, Bibl. Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1943, book III, ch. 1, p. 833.14 - 837.3; book IV, ch. 2, p. 1027.8-13.

## 2

Alatino's Latin translation is sometimes true to the Hebrew text, on other occasions less so. As I hope I have shown above, in order to recover the text of Themistius' paraphrase it is necessary to analyze Alatino's interpretation and normalization against the backdrop of the Hebrew version. The history of Themistius' paraphrase of the *De Caelo* is complicated and we do not know for sure all the stages of its transmission. However, the first steps of its Arabic history were moved on during the earlier translations from Greek into Arabic. This helps to explain the innovations introduced in Alexander's thought that feature in the quotations preserved by Themistius' paraphrase.

Let us consider the following example:

MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.II.528, f. 27<sup>r</sup> 15-19 = H p. 36.29-32

אלסכנדרי יחשוב שהוא ביאר עם ביאר אלו הענינים שהעולם נצחיי. כי הוא אם היו הענינים אשר עצמותם כלאו בזמן יבואר ההפסד על כל פנים ויהיו הגלגלים לא יסובבם הזמן ולא הם מחוסרים ממנו ולא שוים התחייב מזה שיהיו נצחיים. כי הענינים אשר הם חסרים מן הזמן יבואם ההפסד בזמן אחר היות שישובבם וימצא לפניהם ואחריהם.

And Alexander thinks that he [i.e. Aristotle] explained with an explanation of these things that the world is eternal. For if the things whose substances are imprisoned in time always end up being corrupt, and the spheres, the time does not circumscribe them, and they are not shorter than it and they are not equal, it is necessary for this reason that they are eternal. In fact, the things that are shorter than time always end up being corrupt because of time, because time circumscribes them and it exists before and after them.

The Latin text edited by Landauer reads:

L p. 55.14-20

Alexander autem extimavit una cum harum rerum explicatione Aristotelem declarasse, mundum esse aeternum. Etenim si ea omnia, quorum esse a tempore terminatur, omnino corrumpantur, et sphaerae tempore non circumscribantur nec ab eo defectum accipiant, sed aequae semper existant, omnino igitur aeternae dicuntur. Ea etenim, quae a tempore defectum accipiunt, tempore corrumpuntur, siquidem ipsa circumscribere potest et antea posteaque invenitur.

Once he has argued for the uniqueness of the world, Aristotle states that the stars are eternal because they are divine (*De Cael.* I 8). If so, what can be outside the celestial spheres? Aristotle's suggestion is that, since time is the measurement of the movement of a natural body (*De Cael.*, I 9, 278 a 21 - 279 a 10), there will be no time, place or void outside the heavens (*De Cael.*, I 9, 279 a 12-17).<sup>41</sup> Alexander's claim quoted by Themistius discusses this point in order to demonstrate that it implies the eternity of the world.

Themistius' argument runs as follows: Alexander subdivided the substances into two kinds. To the first kind belong the substances that are shorter in duration than time, which always have an end in time – that is, they are generated in time. To the second kind belong the substances that do not have an end in time, so that they do not get corrupted by time (i.e., are not shorter than time)

<sup>41</sup> Arist., *De Cael.* I 9, 279 a 12-17: 'Ἐν ἅπαντι γὰρ τόπω δυνατόν ὑπάρξαι σώμα· κενὸν δ' εἶναι φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σώμα, δυνατόν δ' ἐστὶ γενέσθαι· χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως· κινήσεις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν. Ἐξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὐτ' ἔστιν οὐτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σώμα. Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξω.

and are always the same (i.e., are not generated in time). Not generated and unchangeable, these substances must be said “eternal”. Now, the celestial spheres are not generated in time and they do not undergo change: they are changeless, even though they are not immobile. And indeed, they are endowed with a circular and perfect movement that neither begins nor comes to an end. Then, the substance of the spheres is eternal, in so far as they are co-extended with time. This sentence echoes the genuine Aristotelian doctrine that Alexander endorses in so many of his own works. However, in the passage of Themistius’ paraphrase quoted, there is something more than this. This passage creates a hierarchy between the heavens, eternal in time, and the sublunary world, generated in time and falling under corruption.

This is more evident in the Latin version: while the Hebrew text limits itself to assert the inequality between the spheres and time, the Latin transforms the negative sentence *wā-lō’ šāwīm* (“not even they are equal”) into the statement that the spheres are not encompassed by time, *sed aequae semper existant*. Still, even in the Hebrew text the doctrine ascribed to Alexander gives a different ring, compared with Alexander’s genuine statements that one can find, for instance, in *Qu.* II 3 and II 19.<sup>42</sup>

What does ‘Alexander’ say in the Hebrew passage? Of course, also the genuine Greek Alexander maintains that the world has two parts: one part is generated, falling under corruption; the other, i.e., the celestial spheres, is not generated and is not falling under corruption; its movement is constant, without any alteration,<sup>43</sup> so that the substances dwelling in it are eternal. But if we turn to Alexander’s sentence as it is quoted by Themistius, we find something different. The celestial spheres are compared with the sublunary things on the basis of the fact that the former are not encompassed by time (*wā-yih’yō ha-ḡal’galim lō’ yāsubbem ha-z’ mān – et sphaerae tempore non circumscribantur*) nor it is the case that they come to an end and there is still an extension of time, so that time makes them diminish (*wā-lō’ m’hōsīm mimmennō – nec ab eo defectum accipiant*), whereas the sublunary things are indeed encompassed by time, because they are generated, so to speak, ‘within’ time, and when they come to an end, there is still an extension of time that exceeds their duration.

This idea is expounded in the following passage of the *Liber de Causis*:

Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea quoniam est creata in quibusdam horis temporis. Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori, et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus, ante substantias quae assimilantur substantiis sempiternis, et sunt substantiae abscissae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile ut continuentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur eis omnino. Substantiae ergo sempiternae in

<sup>42</sup> See *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora II. Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887-1892 (Suppl. Aristotelicum, II), II 4, p. 47.28 - 50.30 Bruns and II 19, 63.8-28 Bruns; Engl. transl. by R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1-2.15*, Duckworth, London 1992, p. 70-2 and p. 93-8.

<sup>43</sup> See Alex Aphr., *Qu.* II 3, p. 50.15-27 Bruns: καὶ τοιαῦτα μὲν τὰ ἀπὸ τῆς θείας δυνάμεως εἶδη ἐν τῇ ὕλῃ ἀπλᾶ τε καὶ πρῶτα εἶδη γενόμενα τῆς τῶν ἀπλῶν σωμάτων οὐσίας τε καὶ φύσεως αἴτια, τὰ δ’ ἐκ τῆς τούτων γινόμενα μίξεώς τε καὶ κράσεως ἄτε πλειόνων κοινωνοῦντα δυνάμεών τε καὶ διαφόρων σωμάτων σύνθετά τε ἤδη γίγνεται καὶ τελειότερα, καὶ ἡ τελειότης δὲ καὶ τὸ εἶδος αὐτοῖς διαφέρον γίγνεται κατὰ τε τὴν ἐν τοῖς πρώτοις εἰρημένῃ τῶν ἐν τῇ μίξει τῶν σωμάτων διαφορᾶν. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν λεπτότερα καὶ ποιητικώτερα (τοιαῦτα γάρ, ὅσα ἐγγυτέρω κεῖται τῆς τῶν θείων κινήσεως), τὰ δὲ παχυμερέστερα καὶ παθητικώτερα, ὅσα πλέον ἀφέστηκε τῆς ἐκεῖνων φορᾶς, ὅσα μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ μίξει τε καὶ κράσει πλεῖον ἔχει τῶν λεπτομερῶν τε καὶ καθαρωτέρων σωμάτων, τούτων τελειότερον τὸ εἶδος, ὅσα δὲ τοῦ μὲν τοιούτου σώματος ἔλαττον ἐν αὐτοῖς ἔχει, πλεῖον δὲ τοῦ παθητικοῦ τε καὶ παχυμερεστέρου, τούτων καὶ τὸ εἶδος ἀτελέστερον.

tempore sunt illae quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. Et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore.<sup>44</sup>

This doctrine presupposes that time is the measurement of movement, and that each substance endowed with movement is in time. At variance with 'Alexander' *apud Themistium*, the *Liber de Causis* mentions, in addition to the two kinds of substances mentioned before, another kind of substances which are *supra tempus*, and are motionless and eternal in the sense that they are squarely "without time". The substances which are eternal in time, like the celestial spheres, lie between the substances which are eternal without time and the sublunary substances.

As Thomas Aquinas has shown in his *Super Librum de Causis*<sup>45</sup> and many modern scholars have repeated from O. Bardenhewer onwards,<sup>46</sup> this proposition of the *Liber de Causis* is rooted in prop. 55 of Proclus' *Elements of Theology*.<sup>47</sup> However, the passage of the *Liber de Causis* has something to do also with Alexander – the Arabic Alexander. In the Arabic translation of Alexander's *Question II 19*, made within the 'circle of al-Kindi',<sup>48</sup> one can read, as a reworking of Alexander's genuine *Qu. II 19*, the following:

<sup>44</sup> *Liber de Causis*, prop. 29(30): see A. Pattin, "Le *Liber de Causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes", *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90-203, p. 193-4; see also O. Bardenhewer (ed.), *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Herder, Freiburg i. Breisgau 1882, p. 110-3 (Arabic), p. 188-9 (Latin). The *Liber de Causis* has been written in Arabic in the 9<sup>th</sup> century, a product of the assimilation of Greek philosophy in the Arab world. It is an adapted translation of a selection of Proclus' *Elements of Theology*, which was widely understood as a genuine piece by Aristotle. See C. D'Ancona Costa - R.C. Taylor, s.v. "*Liber de Causis*", *DPhA*, I [1989], p. 599-647.

<sup>45</sup> See Thomas d'Aquin, *Super Librum de Causis Expositio* (original edition Fribourg 1954), ed. H.D. Saffrey, Vrin, Paris 2002<sup>2</sup> (Textes philosophiques du Moyen Âge, XXI), p. 137.

<sup>46</sup> See Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift*, p. 34-5; S. Pines, "Une version arabe de trois propositions de la *Stoicheiōsis theologikē* de Proclus", *Oriens* 8 (1955), p. 195-203; J. Jolivet, "Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindi et la *Théologie platonicienne*", *Studia Islamica* 49 (1979), p. 45-75; F.W. Zimmermann, "The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*", in J. Krayer - W.F. Ryan - C.B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, p. 110-240; R.C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the *Kalam fi mahd al-khair* (*Liber de causis*)", in P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, State Univ. of New York Press, Albany 1992 (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, 5), p. 11-40; G. Endress, "Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele", *Oriens* 34 (1994), p. 174-221; C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

<sup>47</sup> See Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds, Clarendon, Oxford 1963<sup>2</sup>, prop. 55, p. 52-3: "For if all procession is through likeness (prop. 29), and the first term of any series is immediately succeeded by terms which are like it rather than unlike, the wholly unlike having a lower station (prop. 28); and if it is impossible to attach directly to the eternal things which come-to-be in a part of time (since the latter are doubly distinguished from the former, both as things in process from things which are and as dated from perpetual existence), so that there must be an intermediate order which resembles the eternal things in one respect but differs from them in the other: then the mean between things which come-to-be for a time and things which perpetually are is either that which perpetually comes-to-be or that which is for a time. Now 'that which is for a time' may refer either to a temporary being which is not fully real or to a temporary true being. But no true being can be temporary; and temporary being which is not fully real is one with coming-to-be. Therefore, 'that which is for a time' is not the mean. It remains that the mean is that which perpetually comes-to-be; which in virtue of its coming-to-be is attached to the inferior order, while in its perpetuity it imitates the eternal nature".

<sup>48</sup> See G. Endress, "The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in G. Endress - R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday, CNWS Research, Leiden 1997, p. 43-76; S. Fazzo - H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindi's circle and in al-Kindi's cosmology", *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993), p. 119-53.



So if this is as we have described, we resume and say also that the world has two parts: one of them not generated from any other thing and not falling under corruption, constant in movement, not changing and not undergoing alteration and having no need of the direction of any other part of the world, and its preservation in its state (...) in its state eternally; and the other part is generated, falling under (corruption... having need in) its endurance of the direction of certainly parts of the world, which are the heavenly bodies without any need of (...) at all, for the first director is the cause of the origination of the essence of all the parts of the world, just as the Sage related in the Book of causes.<sup>49</sup>

I do not wish to suggest here that Alexander's passage as quoted by the 'Hebrew' Themistius is in itself a result of the direct contamination of one of Alexander's genuine statements and prop. 29 of the *Liber de Causis*; however, the similarity between the three passages speaks by itself, and this implies that in approaching Themistius' testimony one should take into account that this quotation from "Alexander" in Themistius' paraphrase bears the influence of the doctrines conveyed by the Arabic Alexander, which were created at the same time when the *Liber de Causis* was produced.

In order to explain the presence of a doctrine so similar to that of the *Liber de Causis* in the Hebrew and Latin version of Themistius' paraphrase of the *De Caelo*, the background of the first translations into Arabic of Greek cosmological works should be analyzed in depth, something that has been done in a number of important studies of the last decennia.<sup>50</sup> The intermingling of Alexander's genuine cosmology and the Neoplatonic hierarchy of substances might have arisen even before the first Graeco-Arabic translations (8<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> century), i.e., during the early Syriac reception of some works by Aristotle, Alexander, and Themistius. And indeed, Alexander's *Treatise on the Causes of the Universe* (*Mêmra 'al 'ellātē d-hānā kol*)<sup>51</sup> translated by Sergius of Reš'aynā (d. 536),<sup>52</sup> is a good

<sup>49</sup> Engl. transl. by Fazzo - Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī's circle", p. 153.

<sup>50</sup> See G. Endress, "Averroes' *De Caelo*. Ibn Rushd's Cosmology in his commentaries on Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), p. 9-49; Id., "L'Aristote Arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître", *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 23 (1997), p. 1-42; Id., "Organizing Scientific Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", in G. Endress (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Brill, Leiden 2006, p. 103-33; Id., "Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī", 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"*, Brill, Leiden 2007 (Philosophia Antiqua, 107), p. 319-50. See also A. Altmann - S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His works translated with comments and an outline of his philosophy*, Oxford U. P., Oxford 1958 (repr. Greenwood Press, Westport 1979); E. Giannakis, "The Structure of Abū l-Husayn al-Basrī's Copy of Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), p. 251-8; C. D'Ancona - G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002; Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001; H. Hugonnard-Roche, "De Caelo. Tradition syriaque et arabe", in *DPhA, Suppl.* [2003], p. 283-94.

<sup>51</sup> Sergius' translation is preserved only in ms London, British Library *Add.* 14658; Italian trans. by G. Furlani, "Il trattato di Sergio di Reš'aina sull'universo", *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 4 (1923), p. 1-22; edition and French trans. by E. Fiori, "L'épitomé syriaque du *Traité sur les Causes du Tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge du Reš'aynā", *Le Muséon* 123 (2010), p. 127-58. See R. Goulet et M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias", *DPhA*, I [1989], p. 125-39, in part. p. 135-36; S. Fazzo, *DPhA, Suppl.* [2003], p. 61-70, in part. p. 67; D.R. Miller, "Sargis of Reš'aina: On What the Celestial Bodies Know", in *IV Symposium Syriacum* (1992), in R. Lavenant (ed.), *Orientalia Christiana Analecta* 247, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994, p. 221-33. The Arabic version has been edited and translated by Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, quoted above note 50. I am deeply indebted to Prof. Henri Hugonnard-Roche for directing me to the studies by D.R. Miller and E. Fiori.

<sup>52</sup> Sergius of Reš'aynā (d. 536) was a monophysite physician, philosopher and translator of medical and philosophical works into Syriac: see A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Weber, Bonn 1922, p. 167-9; H. Hugonnard-Roche, "Note sur Sergius de Reš'aynā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, p. 121-43.

candidate. This treatise has not been transmitted under Alexander's name, but is very close to the Arabic Alexander.<sup>53</sup>

Discussing Sergius' cosmology would exceed both my capacities and the aim of this paper. Still, one may observe that the *Treatise on the Causes of the Universe* combines a Neoplatonic and an Aristotelian model similar to the description of the hierarchy of the substances that features in Themistius' passage, as well as in the *Liber de Causis*, and in the Arabic reworking of *Qu.* II 19. The First Director, immobile and outside time, initially created and now rules the whole universe eternally. The universe comprises two kinds of substances, the eternal ones – the Heavens – and the corruptible ones of the sublunary world. Because of its innate desire to imitate the immobility of the First Mover, the whole celestial body moves in a fixed circle, whose external part is moved by a never ending movement; this external part moves the celestial spheres, each of them having a movement equal to time (in so far as its movement is never ending), even though some of its movements are quicker than others.<sup>54</sup> This inequality of the movements of the spheres governs the differences and the multiplicity of the sublunary world.

The intermingling of Alexander's two kinds of substances and the Neoplatonic hierarchy of beings might have occurred here, in the *Treatise on the Causes of the Universe*. It reappears and is emphasized within the context of the circle of al-Kindī, as suggested by the reworking of *Qu.* II 19<sup>55</sup> among many other examples.<sup>56</sup>

The main point here is that, no matter what the real source of the 'Hebrew' Themistius was, it was something quite different from the genuine Greek Alexander. This by no means implies that one cannot recover this or that genuine sentence or doctrine from the lost commentary *In De Caelo*, as it is preserved in Themistius' paraphrase: the contrary is true, as I hope I have shown in section 1. However, in other cases what one recovers is the Arabic Alexander, i.e., less a witness of the interpretation of Aristotle in the Imperial age than the echo, in the 9<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> century Baghdad, of the Neoplatonic reading of both Aristotle and Alexander.

<sup>53</sup> D.R. Miller has pointed out the relation between this treatise and the Arabic version of Alexander's *Principles of the Universe*. See Miller, "Sargis of Rešaina: On What the Celestial Bodies Know", (see above, note 51). See also Genequand, *Alexander of Aphrodisias On the Cosmos*, p. 34.

<sup>54</sup> See G. Furlani, *Il trattato di Sergio di Resh'aina sull'universo*, p. 17 (XXXIV) [107 a-b]: "Perciò cioè che tutto il corpo celeste si gira in un cerchio fisso, somiglia esso tutto ad esso tutto, per ciò invece che la sua parte esterna si muove di un movimento verso la destra, le altre (parti) invece (si muovono con un movimento) dall'occidente all'oriente, esso è dissimile. E per ciò di nuovo che la parte esterna di muove egualmente senza posa e muove sempre collo stesso (movimento) le altre sfere, essa si muove con movimento eguale, per ciò però che ogni sfera ha un movimento singolare ed alcune compiono il loro cerchio celermente ed alcune in lungo tempo, esse (si muovono) con movimento diseguale. Questo però è stato disposto così, come dicemmo, da bel principio, causa la moltitudine delle differenze delle cose di qui".

<sup>55</sup> See Fazzo - Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī's circle" (see above, note 48).

<sup>56</sup> See J. van Ess, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung", *Der Islam* 42 (1966), p. 48-68; G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden - Beirut 1973; S. Pines, "La Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne", *Revue des études islamiques* 22 (1954), p. 7-20; P. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, p. 241-64; C. D'Ancona (ed.), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7); Detti del Sapiante Greco*, Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4); Ead., "Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus", *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), p. 47-88; Ead., "The *Timaeus* Model for Creation and Providence. An example of continuity and adaptation in Early Arabic Philosophical Literature", in G.J. Reydam-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, p. 206-37.

### Appendix

This list enumerates the explicit quotations from Alexander of Aphrodisias' lost *Commentary* on Aristotle's *De Caelo* that feature in Themistius' *Paraphrase*. I have indicated for each of them the reference to the Aristotelian passage they refer to. Where it is possible, I mention the related passages of Simplicius' commentary on Aristotle's *De Caelo* (*CAG VII*), as well as of Averroes' *Paraphrase* (Giuntina)<sup>57</sup> and *Long Commentary* (Giuntina;<sup>58</sup> Carmody 2003;<sup>59</sup> Endress 2002).<sup>60</sup>

F = MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528.

H = the Hebrew text as edited by Landauer

L = the Latin text as edited by Landauer

- n. 1 (*Cael I 3, 270 a 3-11*): F 9v 10-11; H 8.33-35; L 13.3-7.  
 n. 2 (*Cael I 3, 270 a 22-25*): F 10v 12-13; H 10.12-13; L 15.13-15; Simplicius (henceforth *Simpl.*) p. 110.11.  
 n. 3 (*Cael I 5, 271 a 29-b4*): F 13v 12-13; H 14.9-10; L 21.28-29; Averroes, *Long Commentary* (henceforth *CM*), Giuntina p. 22 I, Carmody p. 60.  
 n. 4 (*Cael I 5, 272 b 21-25*): F 17r 14-16; H 18.31-33; L 28.31-34.  
 n. 5 (*Cael I 7, 274 b 25-31*): F 21v 15; H 24.38; L 37.25-26.  
 n. 6 (*Cael I 7, 274 b 33-275 a 5*): F 22r 11-16; H 25.24-28; L 38.11-19; *Simpl.* p. 231.23; Averroes p. 43 H, Carmody p. 120-1; Endress p. 8.15 - 10.2 (Alexander is not mentioned by Averroes).  
 n. 7 (*Cael I 9, 279 a 11-19*): F 30r 15-19; H 36.29-32; L 55.14-20; *Simpl.* p. 287.21; Averroes, *CM*, Giuntina p. 67 J, Carmody p. 188-9; Endress p. 188.7-9 (not the same words).  
 n. 8 (*Cael I 9, 279 a 11-19*): F 30v 1-14; H 36, 2-15; L 55.35 - 56.4; Averroes, *CM*, Giuntina p. 67 L, Carmody p. 188; Endress p. 187.3-8.  
 n. 9 (*Cael I 11, 280 b 6-11*): F 35v 24-25; H 43.16-17; L 65.15-16; Averroes, *CM*, Giuntina p. 76 E, Carmody p. 213; Endress p. 259.5-6.  
 n. 10 (*Cael I 11, 280 b 14-20*): F 36r 14-15; H 43.31-33; L 66.4-6.  
 n. 11 (*Cael I 11, 280 b 14-20*): F 36v 7; H 44.17; L 66.33-34; Averroes, *CM*, Giuntina p. 77 B, Carmody p. 216; Endress p. 265.5.  
 n. 12 (*Cael I 11, 280 b 34 - 281 a 14*): F 37r 11-12; H 45.10-11; L 68.12-13; Averroes, *Paraphrase* Giuntina p. 288 F.  
 n. 13 (*Cael II 6, 288 b22-27*): F 55v 14-15; H 72.4-5; L 107.36-38.  
 n. 14 (*Cael II 7, 289 a19-21*): F 56v 25 - 54r3; H 73.27-30; L 110.23-29; *Simpl.* p. 420.27; Averroes, *CM*, Giuntina p. 125 D-E, Carmody p. 349-50; Endress p. 244.1-6.  
 n. 15 (*Cael II 7, 289 a21-32*): F 57r 9-13; H 74.3-9; L 110.37-111.1.  
 n. 16 (*Cael II 8, 290 a5-24*): F 58v 9-11; H 76.7-9; L 114.8-12; *Simpl.* p. 451.9.  
 n. 17 (*Cael II 8, 290 b1-34*): F 59v 15-21; H 77.32-35; L 116.21-26.  
 n. 18 (*Cael II 9, 290 b 30 - 291 a 24*): F 60r 7-12; H 78.15-20; L 117.13-21; *Simpl.* p. 465.21; Averroes, *CM*, Giuntina p. 134 F, Carmody p. 375-6 (Alexander is not mentioned by Averroes).  
 n. 19 (*Cael II, 12, 292 b 12-25*): F 62r 18; H 81.22; L 122.1-3.  
 n.20 (*Cael II, 12, 292 b 25-293a1*): F 62r 24-26; H 81.28; L 122.10-11  
 n. 21 (*Cael II 12, 293 a 2-24*): F 63r 2-3; H 82.23-24; L 123.21-23.

<sup>57</sup> See *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562-1574 (reprint Minerva, Frankfurt a. M. 1962) vol. V, (henceforth Giuntina).

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> See *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*. Ex recognitione F.J. Carmody (†) in lucem edidit R. Arnzen, Editioni praefatus est G. Endress, I-II, Leuven 2003 (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca 4), henceforth Carmody.

<sup>60</sup> Ibn Rušd, *Šarḥ as-samā' wa-l-'ālam li-l-Ḥakīm Aristūṭālīs*, I-II, ed. G. Endress, Tunis 2002 (henceforth Endress).

- n. 22 (*Cael* II 13, 295 a 30 - b4): F 66r 9-12; H 87.18-21; L 130.26-29; Averroes, *CM*, Giuntina p. 155 C, Carmody p. 436 (not the same words).
- n. 23 (*Cael* II 13, 295 b 19-21): F 67r 5-12; H 88.34-89.6; L 132.25-32; Averroes, *CM*, Giuntina p. 158 G, Carmody p. 443 (not the same words).
- n. 24 (*Cael* II 14, 298 a 13-18): F 73v 6-7; H 97, 4-5; L 143.32-34.
- n. 25 (*Cael* III 2, 300 b 31 - 301 a 3): F 79r 9-11; H 110.3-5; L 163.3-6; Averroes, *CM*, Giuntina p. 189 M, Carmody p. 357-8.
- n. 26 (*Cael* III 2, 301 a 20-33): F 84r 8-12; H 112.29-36; L 167.9-13.
- n. 27 (*Cael* III 2, 301 b 13-15): F 85r 16-23; H 114.15-21; L 169.21-32; *Simpl.* p. 594.16.
- n. 28 (*Cael* III 2, 302 a 10-19): F 86r 23 - 86v 3; H 116.4-11; L 172.2-12; *Simpl.* p. 598.26.
- n. 29 (*Cael* III 6, 305 a 16-22): F 95r 9-16; H 128.32 - 129.3; L 190.32-39; Averroes, *CM*, Giuntina p. 217 D, Carmody p. 605-6.
- n. 30 (*Cael* III 7, 305 b 12-20): F 96v 5-6; H 130.36-37; L 193.37-38.
- n. 31 (*Cael* III 8, 306 b 22-33): F 99v 26 - 97r 7; H 135.34-136.7; L 201.17-30.
- n. 32 (*Cael* IV 2, 309 b 7-18): F 106r 4-6; H 145.19-20; L 215.23-24.
- n. 33 (*Cael* IV 2, 309 a 19-27): F 106r 15-16; H 145.31-32; L 216.6-7.
- n. 34 (*Cael* IV 5, 312 a 28 - b 31): F 118r 2-11; H 162.18-28; L 240.23-36; *Simpl.* p. 720,9.
- n. 35 (*Cael* IV 5, 312 b7-14): F 119r 13-20; H 164.8-14; L 243.11-16; *Simpl.* p. 724.1; Averroes, *CM*, Giuntina p. 265 I; Carmody p. 741.



*Un néophyte entre l'Italie et la France au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle:  
la Réponse de Ludovico Carretto à un talmudiste  
(ms. Paris BnF hébr. 753, ff. 1r-19v) \**

Angela Guidi

*Abstract*

This article deals with some aspects of the intellectual activity of the Jew convert to Christianity Ludovico Carretto (alias Todros ha-Cohen, c.1500 - post 1553), especially by examining and editing previously unstudied manuscript material. The author reconstructs some aspects of Carretto's philosophic and kabbalist background, suggesting his dependence from Christian authors as Francesco Zorzi, Petrus Galatin or Cornelius Agrippa. The study of Carretto's response to an anonymous Jew contained in the ms. Paris BnF *hébr.* 753 brings to light some new pieces of information on Jewish reaction to the Christian use of Hebrew texts.

I

Le rôle revêtu par les Juifs convertis au christianisme dans la réception de la littérature postbiblique et l'influence qu'ils ont exercée sur l'évolution des relations judéo-chrétiennes constituent sans doute l'un des phénomènes les plus intéressants de la culture de la Renaissance. L'influence exercée par les choix lexicaux et exégétiques des collaborateurs juifs ou des convertis sur la formation d'hébraïsants tels que Jean Pic de la Mirandole, Johannes Reuchlin ou Gilles de Viterbe apparaît aujourd'hui remarquable à la fois sur le plan strictement philologique et pour ce qui est des développements doctrinaux ou des orientations idéologiques. Le présent article se propose de verser une nouvelle pièce au dossier des échanges et des affrontements qui ponctuèrent l'histoire de la christianisation de l'héritage textuel juif en se penchant sur la production du néophyte Ludovico Carretto (alias Todros ha-Cohen), dont l'activité se situe au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Le travail porte notamment sur l'édition d'un document conservé dans le ms. Paris BnF *hébr.* 753 (aux ff. 1<sup>r</sup> - 19<sup>v</sup>). Echappé à l'attention des chercheurs, ce texte permet en effet d'enrichir notre connaissance de l'activité de Carretto et du contexte dans lequel elle s'est exercée, en éclairant mutuellement l'histoire du judaïsme italien de l'époque et celle de la pénétration et de l'usage des sources juives dans la culture chrétienne. Une première comparaison entre les positions défendues dans le manuscrit et le contenu de l'ouvrage imprimé de Carretto permettra également de mettre en évidence à la fois la diversité des registres d'expression adoptés et les différents discours à l'égard du judaïsme élaborés par l'auteur.

---

\* Je remercie M. Saverio Campanini de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris pour ses précieuses remarques. Je suis également reconnaissante à M. Robert Bonfil (HU de Jérusalem) d'avoir bien voulu me fournir une version sous presse de son article sur Carretto ainsi que la reproduction de l'impression génoise de 1556.

*De Gênes à Paris*

Les notices concernant Ludovico Carretto ont été pendant longtemps fort modestes. Les grands répertoires bibliographiques du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle mentionnent son nom d'avant la conversion ('Theodorus Sacerdos', à savoir Todros ha-Cohen) et sa profession de médecin; ils précisent qu'il avait rédigé une œuvre singulière, au contenu vaguement kabbalistique, intitulée *Mare'ot Elohim* (*Visions du Seigneur*) publiée en 1553 et rééditée en 1554.<sup>1</sup> Dans son *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, François Secret cite quelques passages de ce texte, en évoquant brièvement son originalité et sa fortune chez les hébraïsants chrétiens.<sup>2</sup>

Des travaux récents ont permis de reconstruire avec plus de précision l'existence et l'activité intellectuelle de Carretto, dont la production est de quelque importance pour l'étude de la réception et de l'interprétation chrétiennes des sources juives postbibliques. Grâce notamment aux recherches de Robert Bonfil, on a pu identifier ce converti avec Todros, le frère cadet de Joseph ha-Cohen (1496-1575), l'auteur de l'importante chronique du peuple juif intitulée *Vallée des pleurs* (*'Emek ha-Baqa*).<sup>3</sup> Originaire de Cuenca, en Castille, après l'Expulsion de 1492 sa famille s'était établie d'abord à Avignon et ensuite à Gênes, où la présence de Joshua, père de Joseph et de Todros/Ludovico, est attestée à partir des premières années du XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>4</sup> Dans la province, l'installation des Juifs est toutefois sujette à de nombreuses restrictions que Todros arrive à contourner sans doute grâce aux conditions particulières liées à l'exercice de sa profession. Avant sa conversion, il réside à Novi, petit bourg situé à quelques kilomètres de Gênes. Vers 1529, on le retrouve près de Florence, où il suit, en tant que médecin personnel, Giovanni d'Urbina, le commandant des forces espagnoles qui assiègent la ville.<sup>5</sup> À en croire la version qu'il donne de son parcours de conversion, ses premières inquiétudes spirituelles remonteraient à cette époque, bien que la décision de devenir chrétien semble avoir été prise une vingtaine d'années plus tard, lorsque les relations avec les membres de sa famille se détérièrent et l'expulsion des Juifs de la ville de Gênes fut décrétée.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Voir *Epistola Hebraica Ludovici Carreti ad Iudaeos quae inscribitur Liber visorum Divinorum (Iggeret shalah Ludovico Carretto 'el banav we-'el-ha-Yehudim niqret Sefer Mare'ot Elohim)*, P. Collegio Italorum, Parisiis 1554, abrégé par la suite en: *Mare'ot*. Voir aussi G. Bartolucci, *Bibliotheca magna rabbinica* (...), Ex Typographia Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1675-93, t. IV, p. 420-1; J.C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea* (...), Felgineri, Lipsiae - Hamburgi 1715, p. 724.

<sup>2</sup> En particulier le converti Fabiano Fioghi (milieu du XVI<sup>e</sup> siècle) ainsi que Pierre Grégoire (c. 1540-1597) et Carlo Montecuccoli (1592-1611): voir F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Archè, Milano 1985, p. 253.

<sup>3</sup> Voir R. Bonfil, "Chi era Ludovico Carretto, apostata?", in G.N. Zazzu (éd.), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Marietti, Padova 1992, p. 51-58; F. Parente, "Les raisons et justifications de la conversion des Juifs", in D. Tollet (éd.), *La Conversion et le Politique à l'Époque moderne*, PUPS, Paris 2004, p. 15-41.

<sup>4</sup> Voir Bonfil, "Chi era Ludovico Carretto", p. 57 n. 20.

<sup>5</sup> Dans ses *Mare'ot*, Carretto relate un rêve qu'il aurait fait lorsqu'il se trouvait "dans la vallée de Florence" en qualité de "médecin du commandant de l'armée des Espagnols": voir *Mare'ot*, p. 8. Pour l'identification du chef militaire voir Bonfil, "Chi era Ludovico Carretto", p. 54.

<sup>6</sup> Dans les *Mare'ot*, Carretto affirme être resté juif pendant environ cinquante ans. Sur la base de documents d'archives concernant la famille Cohen, Bonfil estime qu'il est né entre 1497 et 1505; l'hommage à Jules III et à Innocence Cybo, évêque de Gênes, témoigné par le choix des prénoms chrétiens de son fils indiquerait de surcroît que la conversion a eu lieu avant 1550, date de la mort de Cybo: voir Bonfil, "Chi era Ludovico Carretto", p. 57, n. 19. En tout cas, en 1543 Todros devait être sur le point de se convertir; en répondant à un proche de Salonique cette même année, Joseph ha-Cohen fait en effet allusion à son troisième frère en ces termes: "Il n'est pas avec nous car il a été pris à cause de sa transgression, il est tourné en arrière et non en avant (Ier. 7, 24), en suivant le penchant de son cœur" (Joseph ha-Kohen, *The Letters of Joseph ha-Kohen, the Author of 'Emek ha-Bakha* (en hébreu), éd. A. David, Jerusalem 1985, p. 48). Les allusions au rapprochement de Todros au christianisme contenues dans ce passage portent à croire que sa conversion s'est produite progressivement, dans un laps de temps plutôt long.

Il est sûr, en revanche, qu'en 1553 Todros ha-Cohen *alias* Ludovico Carretto, désormais chrétien, se trouve à Paris, sans doute pour prôner et suivre l'édition de son œuvre majeure, les *Mare'ot Elohim* (*Visions du Seigneur*).<sup>7</sup> Vocalisé par l'hébraïsant toscan Angelo Canini (1521-1557), le texte paraît chez l'imprimeur Chrétien Wechel avec une traduction latine en regard, toujours due à Canini. À la fin du livre figure une épître datée de Paris et adressée par l'auteur à son fils Jules Innocent, âgé de six ans et résident à Rome, que Carretto exhorte entre autres à persévérer dans la nouvelle foi, dont la précoce activité de prêcheur auprès des Juifs de la capitale entamée par l'enfant démontrerait toute la vigueur. Il existe également une version en italien des *Mare'ot* publiée à Gênes en 1556 et accompagnée d'un sermon prononcé dans l'église de San Lorenzo in Damaso à Rome par le jeune Jules Innocent ainsi que d'un court échange épistolaire entre ce dernier et son père qui lui écrit toujours de Paris et plus précisément de Saint-Germain-des-Prés; à la fin de l'ouvrage, on peut lire quelques notes exégétiques en italien adressées par Carretto à son épouse et portant sur des passages des *Mare'ot*.<sup>8</sup>

Ainsi brièvement résumée, l'activité intellectuelle et professionnelle de ce converti se déploie essentiellement entre la république génoise, les alentours de Florence et les villes de Paris et, peut-être, de Rome. D'autres éléments contextuels peuvent enrichir cette esquisse biographique. Le nom chrétien choisi par le néophyte suggère des liens étroits avec la famille del Carretto, marquis de Finale, en Ligurie, impliquée sans doute dans sa conversion. Parmi les lettres de Jules Innocent publiées dans l'édition génoise des *Mare'ot* que l'on a mentionnée, on en trouve d'ailleurs une adressée précisément à Paul de Carretto (1503 ?-Rome 1553), évêque de Cahors, dont le jeune Jules – ou qui pour lui – évoque les bénéfices accordés à son père, le 'très honorable médecin' Ludovico.<sup>9</sup>

La figure d'Angelo Canini qui se chargea d'éditer le texte de Carretto mérite également quelques digressions. Canini est en effet un philologue de choix du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, éditeur entre autres des comédies d'Aristophane, traducteur de quelques traités philosophiques, dont le *De Mixtione* et le deuxième livre du *De Anima* d'Alexandre d'Aphrodise, et auteur de grammaires de langues orientales et de grec très appréciées. Originaire d'Anghiari, près d'Arezzo, Canini entretint également des rapports étroits avec des érudits et des ecclésiastiques français engagés sur le terrain de la réforme catholique et particulièrement favorables à la pénétration de la Compagnie de Jésus en France.<sup>10</sup> Grâce notamment à ses liens amicaux avec Simon Guichard, général de l'ordre des minimes, orientaliste et protégé de l'évêque de Clermont Guillaume du Prat (1507-1560), Canini fut accueilli en 1553 au Collège des Lombards de Paris, d'où sont datées à la fois la lettre dédicatoire à du Prat qu'il avait fait imprimer en tête de ses *Institutiones* et sa préface aux *Mare'ot* de Carretto, où il tisse les louanges de l'ouvrage, dont il assure avoir apprécié à la fois le style élégant et la subtilité (*acumen*) des arguments anti-juifs. Les "arcana" de la "philosophia veterorum Hebraei" exposés par

<sup>7</sup> Le titre est tiré de Ez. 1, 1. À la fin du livre on lit en effet le texte d'une lettre que Carretto adresse, depuis Paris, à son fils Jules Innocent, âgé de six ans, qui se trouve à Rome.

<sup>8</sup> Voir *Epistola di Ludovico Carretto ad hebreos, sermon di Giulio Innocentio suo figliolo alli hebrei, et era di quando lo fece de età di cinque anni in sei*, Antonio Bellono, Genova 1556. Le sermon de Jules Innocent avait été publié séparément par Antonio Blado en 1553; voir R. Bonfil, "An Infant's Missionary Sermon Addressed to the Jews of Rome in 1553", in E. Carlebach - J.J. Schacter (éd.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 141-74.

<sup>9</sup> *Epistola di Ludovico Carretto ad hebreos*.

<sup>10</sup> Voir R. Ricciardi, s.v. "Canini Angelo", in *Dizionario biografico degli italiani*, Treccani, Roma 1975, vol. XVIII, p. 101-2; d'après G.M. Roberti, *Disegno storico dell'ordine dei minimi, dalla morte del santo istitutore fino ai nostri tempi* (1507-1902), I-III, Tip. Poliglotta, Roma 1902-1908, t. I. p. 279, qui le cite à propos de Simon Guichard, Canini serait entré dans la Compagnie de Jésus.



Carretto sont considérés en effet par Canini comme une arme très efficace pour gagner à la cause chrétienne cette catégorie d'infidèles.<sup>11</sup>

L'imprimeur des *Mare'ot*, Chrétien Wechel, était d'autre part engagé sur le terrain de la culture humaniste et hébraïsante et manifestait même quelques sympathies pour la cause protestante, en publiant, entre autres, des ouvrages de Rabelais et des écrits de Luther et de Farel dont la traduction facilitait les petits remaniements qui servaient à éviter des ennuis avec la censure.<sup>12</sup>

Il semblerait donc que l'édition de l'œuvre de Carretto ait été promue dans un milieu catholique animé par des aspirations réformatrices très proches de celles qui inspirent la mobilisation politique et spirituelle de la première vague des Jésuites<sup>13</sup>. Le cheminement italien de ce texte récemment reconstruit par Robert Bonfil confirme la proximité du converti génois avec les milieux et les institutions romaines marquées par l'activité missionnaire d'Ignace de Loyola et de ses étroits collaborateurs. La production intellectuelle de Carretto se situerait ainsi à la frontière souvent poreuse qui sépare les approches humanistes et universalistes aux textes de la tradition juive postbiblique exprimées par certains courants intellectuels et spirituels autour de 1550 et le repliement idéologique en matière de sources hébraïques qui caractérise dans les mêmes années les orientations culturelles dominantes de l'Église contre-réformée.

## II

### *Les Mare'ot Elohim entre récit de conversion et pamphlet concordiste*

L'ouvrage de Carretto, on l'a vu, fut édité en 1553, traduit de l'hébreu en latin (à deux reprises)<sup>14</sup> et en italien, lu par les hébraïsants chrétiens et sans doute même 'plagié' par un personnage dont on ne connaît que peu de chose, Joseph Shaqi *alias* Angelo Giorni, néophyte originaire d'Athènes, dont la judéité est cependant douteuse.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> "Pervenit superioribus diebus ad manus nostras Epistola Hebraica Ludovici Carreti, qui nuper Christi militiae nomen dedit. Quam cum perlegissem, magnopere probavi, dignamque iudicavi, quae aliis quoque tam Iudaeis (ad quos praecipue scribitur) quam Christianis legenda proponeretur. Nam sive styli elegantiam (quod hodie inter Hebraeos rarum est) sive argumentandi praesertim contra Iudaeos acumen, atque methodum spectes, nihil in hoc genere perfectius pressiusque fieri potuisse fateberis. Multa praeterea e veteri Hebraeorum philosophia depromuntur arcana, quae in modum arietis Iudaeorum pervicaciae impacta, facile irrita eorum molimina possunt evertere. His igitur causis impulsus, eam, quo planius ab omnibus intelligeretur, in Latinam linguam simpliciter atque inafectate conversam, notis etiam vocalibus additis, edendam in lucem curavimus. Fruere, ac vale. Parisiis P. Collegio Italarum, Anno Christi 1553". Malgré les sympathies affichées pour les exégèses numérolologiques produites par Carretto, Canini se rangera parmi les critiques de la kabbale et de son usage dans le domaine de l'apologétique chrétienne. À peine un an plus tard, il publiera en effet une deuxième version de ses *Institutiones* enrichie d'un commentaire où il critique notamment les 'cabalistarum nugas' concernant les correspondances entre les noms de Jésus et le Tétragramme, qui constituent un des sujets de prédilection de Carretto: voir *De locis S. Scripturae hebraicis Angeli Canini commentarius* (...), Belleri, Antuerpiae 1600, p. 2-17.

<sup>12</sup> Sur l'activité de Chrétien Wechel voir E. Armstrong, "The Origins of Chrestien Wechel re-examined", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 23 (1961), p. 341-5.

<sup>13</sup> Sur les liens entre la naissante Compagnie de Jésus, les *alumbrados* et l'érasme espagnol voir maintenant M. Bataillon, *Les Jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, éd. P.-A. Fabre, préface de G. Bataillon, Les Belles Lettres, Paris 2009. Quoique controversée, la question de l'intégration des 'nouveaux chrétiens' au sein de l'ordre constitue un moment fondamental de cette continuité spirituelle: voir Bataillon, *Les Jésuites*, p. 235-87.

<sup>14</sup> Une traduction due à Hermann Germberg paraîtra en appendice à *Synogoga Judaica (...) a J. Buxdorphio (...) descripta* (...). *Accessit Ludovici Carreti Epistola* (...), Antonius, Hanoviae 1604.

<sup>15</sup> Le ms. Paris BnF hébr. 753 contient aux ff. 10<sup>v</sup> - 22<sup>r</sup> un récit de conversion de ce personnage qui présente de nombreux points de contact avec la phraséologie et la structure des *Visions du Seigneur* du même Carretto. Des évidences paléographiques portent à croire que le texte de Shaqi dépend de celui de Carretto, dont le 'Juif' athénien se serait servi pour rédiger son récit;

Ouvrage curieux et non dépourvu d'ambitions stylistiques, les *Mare'ot* présentent des caractéristiques singulières, qui n'ont pas échappé à ses lecteurs sans pour autant avoir fait l'objet d'une étude approfondie. Le texte est écrit sous forme d'une épître que Carretto adresse à ses fils et à la communauté d'Israël à la fois pour expliquer les raisons personnelles et théologiques de sa conversion et pour retracer les moments fondamentaux de l'itinéraire accompli. L'adhésion au christianisme y est notamment présentée comme le résultat d'une série de révélations oniriques et de leurs interprétations menées à l'aide de méthodes complexes qui ont recours aux techniques de combinaison de lettres, et notamment à la *gematria* – qui établit des correspondances entre les mots sur la base de leur valeur numérique – et au *notarikon* – qui consiste à former des mots susceptibles d'expliquer le sens d'un verset biblique à partir des lettres finales ou initiales des termes qui le composent. Le récit autobiographique s'inscrit ainsi dans une méditation pseudo-cabalistique sur la signification des rêves et des noms divins qui pourrait avoir inspiré également d'autres convertis.<sup>16</sup>

Par ailleurs, cette imbrication entre narration autobiographique et motif du rêve renvoie à la tradition médiévale qui relie écriture du soi et révélation onirique.<sup>17</sup> Les convertis médiévaux ont parfois eu recours à cette 'rhétorique des songes' afin de reconstruire les diverses phases qui ont ponctué leur itinéraire spirituel. Il n'est d'ailleurs pas impossible que Carretto se soit inspiré de ces récits, en contribuant à enrichir un genre littéraire qui, comme celui du dialogue, se prête tout particulièrement à rendre compte des parcours parfois complexes des néophytes.<sup>18</sup> Certains éléments de son récit s'apparentent notamment à la manière dont le célèbre converti Abner de Burgos (*alias* Alfonso de Valladolid) avait retracé les phases de son adhésion au christianisme, en alternant méditation des écritures et déchiffrement des messages oniriques.<sup>19</sup>

Dans les *Mare'ot*, Carretto commence donc par décrire sa vie paisible à Gênes, où il était entouré de sa famille et engagé dans de fréquentes disputes contre les chrétiens.<sup>20</sup> Un premier rêve (חלום)<sup>21</sup> qu'il aurait eu lorsqu'il suivait le commandant des forces espagnoles pendant le siège de Florence ainsi que l'interprétation qu'en avait donnée un astrologue le jour suivant l'amènent à mettre en doute sa foi.<sup>22</sup> Il dit s'être alors engagé dans l'étude des Évangiles et des Lettres de Paul, jusqu'à résoudre les six

---

en outre, la graphie et l'orthographe sont hésitantes, ce qui suggère une main chrétienne. Kenneth Stow, qui se sert du témoignage de Shaqi, ne semble pas avoir remarqué cette dépendance: voir K. Stow, *Catholic Thought and Papal Jury Policy 1555-1593*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1977, p. 206. Je prépare une étude sur cette deuxième partie du manuscrit pour la *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*.

<sup>16</sup> On pense notamment à la biographie de Prospero Ruggeri (*alias* Salomon ben Meir di Navarra) telle qu'elle est brièvement résumée par Bartolucci, *Bibliotheca*, t. IV, p. 526-8.

<sup>17</sup> Voir J.-C. Schmitt, "L'autobiographie rêvée", *Sources-Travaux historiques* 3-4 (1985), p. 153-66.

<sup>18</sup> Dans la littérature chrétienne de la Renaissance, songes et conversion – d'une vie profane à une vie dévote – sont étroitement liés; les 'visions' annoncent les changements spirituels à venir, mais elles permettent aussi le passage, pour le narrateur ou le protagoniste, du plan de la rationalité et de la nature à celui salvifique de la grâce: voir S. Bokdam-Huot, "La forme du songe dans la poésie religieuse au seizième siècle", dans F. Charpentier (éd.), *Le songe à la Renaissance*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1990, p. 138-49.

<sup>19</sup> Voir notamment l'introduction au *Mostrador de Justicia* de Abner de Burgos: voir I. Loeb, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", *Revue des études juives* 18 (1889), p. 43-70, en part. p. 52-63.

<sup>20</sup> La richesse et l'engagement antichrétien d'avant la conversion reviennent souvent dans les récits autobiographiques des néophytes, et visent à renforcer la sincérité de leur témoignage; cela ne suffit pas pour autant à nier tout fondement de vérité au récit de Carretto.

<sup>21</sup> Pour indiquer les différentes formes de visions Carretto se sert d'une terminologie précise, qui relève d'une classification typologique dont il faudrait mieux préciser les sources pour comprendre la valeur que le converti attribuait à ces expériences et la manière dont il en envisageait la réception auprès du public juif auquel il s'adresse.

<sup>22</sup> Cet astrologue (אשטרולוג) ou voyant (חזרה) est un certain 'Di Chiara'; aux dires de Carretto, il aurait été un des plus célèbres de son époque.

points majeurs de controverse qui opposaient à son avis le judaïsme et le christianisme: la question de la Trinité et de l'unité de Dieu, le problème de l'incarnation, la nature du Messie, l'abrogation des préceptes de la Torah, les moyens qu'il faut employer pour atteindre le salut de l'âme et l'époque de l'avènement du Messie. Malgré les conclusions plutôt encourageantes auxquelles il était arrivé, exposées dans les *Mare'ot*, les argumentations déployées pour démontrer les convergences entre les deux religions ne parviennent pas à le convaincre pleinement de la vérité de la foi chrétienne. Au terme de l'enquête exégétique, Carretto se serait retrouvé à nouveau prostré et découragé par de nombreux doutes. Deux nouvelles visions lui fourniraient alors la réponse définitive, en lui octroyant la pleine compréhension de la doctrine trinitaire qui faisait encore obstacle, selon sa reconstruction, à sa pleine adhésion à la religion chrétienne. Il rêve en effet d'une clé (*mafteah*) sur laquelle sont gravés les noms de Dieu et de Jésus ainsi qu'une série de versets bibliques qui lui permettent de saisir le mystère trinitaire et la nature messianique de Jésus. Cette image ouvrira à Carretto la porte de la conversion, la méditation sur les éléments et sur les lieux bibliques évoqués au cours de la vision lui permettant de dissiper les derniers doutes.<sup>23</sup>

Dans sa démonstration de l'harmonie entre les 'lois' (*torot*) de Moïse et de Jésus, Carretto se sert à la fois de sources philosophiques et d'exégèses cabalistiques. Lorsqu'il assure le lecteur du caractère désintéressé de sa conversion, il évoque par exemple la tripartition de l'amour élaborée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*.<sup>24</sup> Bien qu'il s'agisse d'un *topos* de la littérature hébraïque médiévale, sa présence dans un texte non philosophique démontre la popularité dont jouissait l'Aristote moral chez les Juifs, notamment sépharades, de l'époque.<sup>25</sup>

La plupart des sources employées par Carretto relèvent cependant de la littérature cabalistique, à la fois chrétienne et juive. Un examen détaillé de ce corpus s'avère nécessaire afin de mieux connaître la personnalité intellectuelle de ce néophyte, sa formation et ses intérêts et demanderait à lui seul une enquête philologique à part. On se bornera ici à signaler quelques références majeures, qui nous renseignent déjà sur l'étendue et le caractère de sa culture cabalistique. À propos de l'identification de l'ange Metatron avec Enoch, Carretto évoque par exemple le commentaire sur la Torah de Menahem Recanati (1250-1310).<sup>26</sup> Il se sert également du *Sha'arey 'Orah* (*Portes de la lumière*)

<sup>23</sup> La clé procure à Carretto à la fois l'interprétation correcte du texte biblique et des visions reçues. Représentée graphiquement dans le texte, elle constitue une sorte de condensé symbolique de l'analogie que la tradition juive, et tout particulièrement kabbalistique, établissait entre les procédés de l'exégèse et l'oniromancie, notamment en ce qui concerne les spéculations sur les noms divins: voir M. Idel, *Kabbalistes de la nuit*, Allia, Paris 2008, p. 18. Elle renvoie aussi à la "clé de David" mentionnée dans Es. 22, 22 et Ap. 3, 7 que Jésus aurait héritée et qui, dans la littérature patristique, est souvent une métaphore de la capacité des chrétiens d'ouvrir le livre scellé de la Bible pour libérer sa signification véritable et la plus profonde: voir par exemple, pour la présence de ce thème chez Origène, P. Nautin, *Origène: sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris 1977, p. 264-5. Les thèmes du 'songe' et de la 'clé' reviennent d'ailleurs dans la littérature pseudo-épigraphique des convertis à la Renaissance: voir par exemple F. Secret, "La Revelación de sant Pablo", *Sefarad* 28 (1968), p. 1-67, en part. p. 18-9.

<sup>24</sup> "Il y a des hommes qui vont aimer le bien délectable (ערב), d'autres qui aiment le bien utile (מועיל) et il y a des hommes intègres qui aiment le bien absolu (מחלט); et (ce type d'amour) est l'amour de Dieu et le bonheur (הצלח) de l'âme" (*Mare'ot*, p. 6). Pour la présence de ce thème chez les philosophes juifs au Moyen Âge, voir G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1957, p. 270. Si le thème est répandu, la source de Carretto pourrait être le *Sefer ha-'Iqqarim* (*Livre des principes*) de Joseph Albo, qui adopte une terminologie analogue à propos de la classification aristotélicienne: voir Joseph Albo, *Sefer ha-'Iqqarim*, éd. I. Husik, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1930, p. 316.

<sup>25</sup> L'*Éthique à Nicomaque* fait l'objet d'un regain d'intérêt à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle et continue de nourrir la réflexion des philosophes juifs après l'Expulsion d'Espagne, notamment à propos de la question de la félicité de l'âme: voir H.-T. Rothschild, "Human Felicity - Fifteenth Century Sephardic Perspectives on Happiness", dans B.D. Cooperman (éd.), *Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*, University of Delaware Press, Newark 1998, p. 191-243.

<sup>26</sup> *Mare'ot*, p. 56. Voir M. Recanati, *Perush 'al ha-Torah*, ed. A. Gros, Jérusalem 2003, p. 147 où est cité un passage du *Zohar* sur Enoch comme Metatron. Pour le passage zoharique voir C. Mopsik (éd.), *Le Zohar. Livre de Ruth*, Verdier,

de Joseph Gikatilla (1248-après 1305), dont la popularité en milieu chrétien s'explique entre autres par les œuvres de Pic de la Mirandole, Johannes Reuchlin et, surtout, Paulus Ricci. L'orthographe גיקיטיליאה utilisée par Carretto semble suggérer cependant un contact direct avec la source, même si Carretto attribue au cabaliste castillan l'idée que le peuple d'Israël serait resté sous la *middat ha-din* – l'attribut de la rigueur – jusqu'aux temps messianiques, une thèse qui n'apparaît pas dans les *Sha'arey 'Orab*.<sup>27</sup> L'auteur des *Mare'ot* l'a sans doute élaborée, de manière autonome ou sous l'influence d'une source intermédiaire, sur la base d'un passage où Gikatilla discute la manière dont Dieu ferait intervenir l'attribut de la miséricorde lorsque l'action punitive exercée par l'attribut de la rigueur devient excessive.<sup>28</sup>

Sans surprise, les sources cabalistiques sont notamment mobilisées à propos du dogme de la Trinité. Dans ce contexte, Carretto a en effet recours à une multiplicité d'autorités. Il évoque ainsi le passage du *responsum* de Hai Gaon sur les trois lumières – originelle, pure et rayonnante – qui émanent du *'Ein-sof* et qu'il associe aux trois personnes de la Trinité, selon une interprétation christianisante déjà connue au Moyen Âge.<sup>29</sup> Alors que ni Pic de la Mirandole ni Reuchlin ne se servent de ce passage, Guillaume Postel, qui fréquentait le Collège des Lombards à l'époque du séjour parisien de Carretto, y fait référence à plusieurs reprises, ainsi que son disciple Guy Le Fèvre de la Boderie.<sup>30</sup> Dans le même contexte, il cite également le commentaire à la Torah de Nahmanide, ainsi qu'un autre passage de Joseph Gikatilla identifiant les trois premières *sefirot* avec les trois personnes de la Trinité.

L'accumulation de ces exégèses vise à persuader les Juifs que les vérités de la foi chrétienne se manifestent non seulement dans la Bible – comme toute la patristique et les commentateurs médiévaux s'attachaient à démontrer – mais dans les textes mêmes de leur tradition la plus secrète. Comme d'autres œuvres rédigées par les convertis, les *Mare'ot* aussi visent à favoriser la conversion des Juifs par la conquête de nouveaux avant-postes exégétiques au sein même de la littérature hébraïque post-biblique.

Malgré l'adoption d'une telle perspective, le langage et les propos employés dans les *Mare'ot* sont caractérisés par une modération à l'égard à la fois des Juifs et de leurs textes qui n'est pas toujours le trait dominant dans la production des néophytes. Mis à part une allusion initiale au *topos* de l'attitude malveillante des anciens coreligionnaires envers les Juifs convertis, le lecteur aurait du mal à trouver dans les *Mare'ot* les traces de l'antijudaïsme militant et décomplexé qui caractérisaient la production de la plupart des convertis de l'époque. L'objectif affiché dans les *Mare'ot* est plutôt celui d'un accord entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui trouverait de nouvelles pièces d'appui à la fois dans les

---

Lagrasse 2005, p. 153-4. Sur les interprétations chrétiennes de cette figure complexe d'ange et leur arrière-plan rabbinique et cabalistique voir maintenant S. Campanini, "Nomen officii non personae. Peripezie di angeli cabalistici", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 47 (2011), p. 573-94.

<sup>27</sup> Johannes Reuchlin, *L'arte cabalistica (De Arte cabalistica)*, éd. S. Campanini, Opus libri, Firenze 1995, p. 33-4, par exemple, a du mal à identifier correctement cet auteur.

<sup>28</sup> Dans le *Sha'arey 'Orab*, Gikatilla soutient que lorsque Dieu voit le monde menacé par l'attribut du jugement, dont l'activité est alimentée par les péchés des hommes, remplace celui-ci par l'attribut contraire, celui de la miséricorde; c'est pour cela que, continue le cabaliste, le messie viendra dans une génération d'hommes pervers: voir Joseph Gikatilla, *Sha'arey 'Orab*, éd. Y. Ben Shlomo, I-II, Mossad Bialiq, Jérusalem 1996, t. I, p. 230-1. L'identification de Jésus avec la *middat ha-raḥamim* est suggérée implicitement par Reuchlin, *L'arte cabalistica*, p. 33-4 et p. 59-60.

<sup>29</sup> À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le polémiste juif Profiat Duran mentionne l'usage chrétien de ce passage kabbalistique: voir G. Scholem, "Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne", dans Ch. Wirszubski (éd.), *Pic de la Mirandole et la cabale*, Éd. de l'Éclat, Paris - Tel Aviv 2007, p. 435-73, en part. p. 455-6.

<sup>30</sup> Sur la présence de ce thème chez les deux auteurs voir Secret, *Les kabbalistes chrétiens*, p. 140 et p. 253.

livres des cabalistes et dans leurs méthodes exégétiques. Même les œuvres que Carretto affirme avoir en chantier semblent s'inscrire dans une perspective concordiste. C'est notamment le cas pour le projet d'un dialogue entre "un Philosophe, un Juif, un Chrétien et un Musulman" appelés à formuler conjointement un jugement sur les quatre voies dont ils sont les représentants et à choisir la meilleure d'entre elles.<sup>31</sup> Ce texte, qui aurait dû s'intituler, selon les dires de Carretto, *Rocher des divisions*, semble évoquer les discussions entre les porte-parole des diverses traditions sapientielles mises en scène par Reuchlin ou par Bodin plus que les dialogues 'bipolaires' typiques de la littérature de controverse médiévale, où l'affrontement ouvert l'emporte sur la dimension du débat interconfessionnel.<sup>32</sup>

### III

#### *Le converti et son lecteur juif: traces d'une polémique interne*

Il existe un autre texte de Carretto qui figure dans le ms. Paris BnF *hébr.* 753. Dans ces pages, sans doute autographes, Carretto répond aux critiques adressées à ses *Mare'ot Elohim* par un anonyme 'talmudiste' (*ba'al ha-Talmud*), en défendant les interprétations christologiques et messianiques qu'il avait élaborées dans son texte.<sup>33</sup> On serait tenté par conséquent de situer la rédaction de ce document à une date égale ou postérieure à 1553, année de publication des *Mare'ot*, d'autant plus que dans le texte imprimé on ne trouve apparemment aucune trace des critiques soulevées par l'anonyme interlocuteur juif. D'autres considérations nous invitent cependant à la prudence. Dans le manuscrit, Carretto ne fait jamais référence à son ouvrage comme ayant été publié; de surcroît, il propose une division interne de l'ouvrage en huit chapitres qui ne correspond pas à celle que l'on retrouve dans la version des *Mare'ot* imprimée en 1553 et en 1554. Il se peut donc que son texte majeur ait circulé en milieu juif sous forme manuscrite quelque temps avant sa publication. Le manuscrit contenant la réponse de Carretto aux critiques soulevées par le 'rabbin' serait alors arrivé en France avec son auteur, qui pouvait avoir eu l'intention de le publier en appendice aux *Mare'ot* ou projetait de réélaborer des passages de son texte en prenant en compte quelques-unes des remarques que son ancien coreligionnaire lui avait adressées.<sup>34</sup> Toutefois, une telle reconstruction reste conjecturale et la possibilité que la polémique engagée par le rabbin et la réponse de Carretto soient postérieures à la publication des *Mare'ot* ne peut être exclue.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Voir *Mare'ot*, p. 17. Un projet portant le même titre est également mentionné dans le ms. Paris, BnF *hébr.* 753 au f. 3<sup>r</sup>, mais pour évoquer des thèmes différents, et notamment une série de critiques concernant la légitimité des préceptes rabbiniques. Il est intéressant de noter que Carretto modifie le contenu de ses œuvres à venir en fonction du contexte et des interlocuteurs qu'il vise.

<sup>32</sup> Le modèle d'une discussion entre deux interlocuteurs de confession différente continue du reste d'être exploité par les convertis aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, comme le montre la production d'Alessandro Franceschi, Fabiano Fioghi ou Jona de Safed.

<sup>33</sup> Le manuscrit présente une écriture semi-cursive séfarade, ce qui ferait pencher pour l'hypothèse d'un autographe du même Ludovico. Pour pouvoir l'affirmer avec plus de certitude, il faudrait procéder à un examen paléographique plus détaillé, à l'aide aussi des manuscrits autographes de son frère Joseph.

<sup>34</sup> Bien qu'elles n'apportent pas de réponses résolutives, les données codicologiques confortent l'hypothèse selon laquelle le document aurait été rédigé à Gênes vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle. Le filigrane – un croissant de lune surmonté par une croix – répété deux fois, est similaire, quoique non identique, à celui signalé à Gênes, dans un document de l'Archivio di Stato, en 1549: voir C.M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier, dès leur apparition vers 1282 jusqu'à 1600*, I-VI, Hiersemann, Leipzig 1923, t. II, n° 5254. Le manuscrit est arrivé à la BnF avant les pillages qui accompagnèrent les campagnes napoléoniennes de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, puisqu'il porte le sceau de la Bibliothèque royale.

<sup>35</sup> Il est en tout cas très probable qu'une version manuscrite ait circulé en milieu juif.

Il est sûr en revanche que les événements en question se passent à Gênes. L'intention initiale de Carretto était en effet de remettre le texte à une institution qu'il semble avoir fréquentée personnellement et au sein de laquelle il a sans doute rédigé sa réponse. Dans la première page du ms., on lit qu'il avait gardé la réponse du rabbin "ici, dans le *beit midrash* Saint-France à Gênes".<sup>36</sup> Dans un second temps, il a rayé le texte en question et indiqué la bibliothèque de Saint-Dominique comme étant le véritable destinataire du document. La critique aux *Mare'ot* avait été déposée dans la bibliothèque du couvent homonyme, un des plus importants centres dominicains de la ville. L'institution originellement désignée par Carretto est en revanche plus difficile à identifier. Il pourrait s'agir d'un lieu annexe au couvent franciscain de San Francesco di Castelletto, aujourd'hui détruit, ou de celui de San Francesco d'Albaro. Cette "maison d'étude" – selon l'expression de Carretto – aurait été destinée à l'accueil et à la formation des catéchumènes, bien que le nombre de convertis pour la ville de Gênes devait être limité.

La mention de ces deux lieux nous permet en tout cas de mieux situer l'activité du néophyte dans les contextes des institutions ecclésiastiques génoises. Le couvent de Saint-Dominique et l'église homonyme, démolis au XIX<sup>e</sup> siècle pour faire place au théâtre Carlo Felice après avoir été démantelés pendant l'occupation napoléonienne, formaient un des plus imposants complexes architecturaux de la ville.<sup>37</sup> Au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, ils accueillirent des personnalités influentes, tels Estienne Usodimare et Vincenzo Giustiniani qui jouèrent un rôle considérable dans les différentes phases du Concile de Trente.<sup>38</sup> Vincenzo Giustiniani appartenait à la même famille que le célèbre Agostino (1470-1536), un des plus importants hébraïsants de la Renaissance, génois d'origine et très attaché à sa ville, lui aussi dominicain. On sait, par ailleurs, qu'à la même époque, dans un autre couvent dominicain de Gênes, l'ancien franciscain Sixte de Sienne (1520-1569) jetait les bases de sa formation d'hébraïsant en se servant du *Psalterium* de Giustiniani, qui semble avoir été la source principale de ses connaissances en matière de Talmud et de *qabbalah*.<sup>39</sup> Une tradition en ce sens existait donc chez les dominicains de la ville. Quant aux couvents du Castelletto et d'Albaro, assignés respectivement aux franciscains conventuels et aux observants, ils constituent les deux centres majeurs de l'activité de l'ordre à Gênes.

Le texte manuscrit s'inscrit ouvertement dans un contexte polémique. On remarquera tout d'abord un durcissement de ton par rapport aux ouvertures quasi humanistes et universalistes des *Mare'ot*, la discussion étant menée cette fois-ci à travers les plus frustrés stéréotypes de la littérature antijuive traditionnelle. Au lieu de s'engager dans une véritable réplique, Carretto se borne la plupart du temps à lancer des attaques *ad personam*, évoquant la malveillance et la stupidité du rabbin et de ses maîtres, l'ignorance grammaticale et philologique dont ils font preuve et l'insolence de leurs affirmations et de leurs attitudes. On est bien loin du style recherché et des horizons concordistes ébauchés dans son 'épître' à la communauté juive, où l'accent était en revanche mis sur l'accord entre les différentes fois.

Le discours de Carretto vise toutefois une catégorie spécifique de Juifs. L'objectif de sa polémique est en effet un 'talmudiste', qui représente la catégorie dans son ensemble. Il est difficile de croire qu'il

<sup>36</sup> Le mot פראנסיס (voir *infra* note 44) semble une forme abrégée du nom 'Francesco' dont l'orthographe hébraïque refléterait la prononciation génoise.

<sup>37</sup> Voir W. Piastra, *Storia della Chiesa e del Convento di San Domenico in Genova*, Tolozzi, Genova 1979.

<sup>38</sup> Voir R.P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V, Alphonse Picard et fils, Paris 1911.

<sup>39</sup> Sur la personnalité de Giustiniani voir A. Cevolotto, *Agostino Giustiniani, un umanista tra Bibbia e Cabala*, ECIG, Genova 1992; sur l'activité de Sixte de Sienne et la culture hébraïsante génoise voir F. Parente, "Quelques contributions à propos de la biographie de Sixte de Sienne et de sa prétendue culture juive", in D. Tollet (éd.), *Les Églises et le Talmud: ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, PUPS, Paris 2033, p. 57-94.

s'agisse d'un choix neutre ou d'une simple coïncidence à une époque où la propagande antijuive promue par l'Église se concentrait précisément sur le Talmud, dont des milliers d'exemplaires furent brûlés à Rome, Pesaro et Venise l'année même où les *Mare'ot* étaient publiées en France.<sup>40</sup> À l'instar de leurs textes, les Juifs aussi sont ainsi implicitement divisés par ce polémiste en deux classes distinctes: ceux qui pouvaient, malgré eux, légitimer une lecture chrétienne de leur propre héritage textuel et spéculatif – les 'cabalistes'; et ceux qui se refusaient à une telle reconduction – les 'talmudistes'. L'adoption d'une telle dichotomie permet par ailleurs à Carretto de continuer à adhérer à la perspective missionnaire qui avait inspiré, du moins en partie, son témoignage de converti, tout en stigmatisant ouvertement les Juifs qui refusaient de reconnaître la vérité de ses exégèses et de ses visions.

La question de l'identité du Juif qui avait répondu à Carretto reste, quant à elle, encore ouverte. Dans sa réplique, Carretto l'identifie avec un talmudiste et lui attribue également le titre de 'rabbin'; mais cette dénomination pourrait relever de la volonté du converti de reprendre à son compte l'antitalmudisme de l'Église contre-réformée de l'époque. Paradoxalement – du moins par rapport à l'étiquette de 'talmudiste' que Carretto s'obstine à lui appliquer – il semble en revanche que l'interlocuteur juif soit au fait des doctrines et des textes cabalistiques dont il est question dans les *Mare'ot*. Quoique très synthétiques, certaines allusions aux critiques reçues qui se dégagent des réponses de Carretto sont en ce sens instructives. Par exemple, afin de démontrer l'inconciliabilité du schéma trinitaire et de l'arbre séfirotique, l'adversaire avait eu recours au *Sefer Yetsirah*, sans doute pour affirmer que l'on ne pouvait pas retrancher, à l'intérieur des dix *sefirot* qui composaient la totalité de la manifestation divine, les trois supérieures que Carretto voulait identifier à la trinité chrétienne. Le polémiste juif devait aussi avoir reproché à l'auteur des *Mare'ot* la lecture erronée – voire tendancieuse – de la doctrine de Giqatilla sur la *middat ha-din* et les temps messianiques mentionnée plus haut, car Carretto doit s'en expliquer et répondre à l'accusation d'avoir menti à propos de ce texte.<sup>41</sup>

Il est en tout cas certain que les liens, même intellectuels, du converti avec sa communauté d'origine ne se brisèrent pas automatiquement avec la conversion. De toute évidence, son récit autobiographique circule auprès du public juif auquel il était originellement adressé, en suscitant de vives réactions. Carretto continue ainsi à interagir avec ses anciens coreligionnaires, que cela soit dans le but de les convertir ou dans celui de mettre l'accent sur l'aveuglement théologique, l'incompétence philologique et grammaticale et l'"arrogance" exégétique qui les caractériseraient.

<sup>40</sup> Pour la politique de l'Église à l'égard de la littérature rabbinique autour de 1550 voir F. Parente, *Les Juifs et l'Église romaine à l'époque moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Honoré Champion, Paris 2007, p. 301-30.

<sup>41</sup> Voir *supra* note 28 et *infra* p. 387 (f. 6<sup>v</sup>).

## IV

*Le texte du ms. Paris BnF hébr. 753, ff. 1a-9a<sup>42</sup>*Lettre de Louis Karrito, Juif converti, contre un Juif talmudiste<sup>43</sup>1<sup>r</sup>

1<sup>v</sup> תשובת לודוויקו קארריתו על השגת התלמודיים אשר עשו כנגד האגרת הנקראה מראות אלהים. שמתי ההשגה  
ההיא בעצמה ובכתבה בבית ספרי שאן דומיניגו בגינובה<sup>44</sup> למשמרת עולם. כן יכפשו בה בראותם התשובה כנגדהו

2<sup>r</sup> וענתה בפניהם עד עולם. | אלה דברי לודוויקו אשר קנא לאלהיו בקום איש מבעלי התלמוד לקנא [א] על יהוה ועל  
משיחו ולהטיח דברים אשר לא כן על האגרת השלוחה לבניו הנקראה מראות אלהים. ואם באמת אין ראוי להשיב  
על דבריו ולסבות האחד כי מתוך דבריו גלה רוע לבבו שלא נתכון אלא לחרף ולגדף כמנהג התלמודיים שונאי המין  
האנושי, כנראה מתוך ספרי תורתם אשר בדו מלבם, שתורת משה הרחיקה האכזריות כאומרה במלחמת הרשות  
לא תשחית את עצה<sup>45</sup> וקראת אליה לשלום<sup>46</sup> ואפילו בעלי חיים הבלתי מדברים חסה התורה כאומרה לא תקח  
האם על הבנים<sup>47</sup> לא תבשל גדי בחלב אמו<sup>48</sup> אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד<sup>49</sup> ודומיהם.<sup>50</sup> וגם יתירו אונאת  
הגוי ויאמרו שישראל שהרג את הגוי פטור<sup>51</sup> ואמרו שישראל לא תיילד את הנכרית אלא בשכר ולא תניק בת

2<sup>v</sup> הנכרית אפילו בשכר.<sup>52</sup> ואין ספק שכל האנשים | שאינם מתורתם נקראים עצלם גוים ונכרים ויאמרו שהישראלים  
אשר נגע האלהים בלבם להכיר האמת ולשוב אל ישו משיח יהוה הנקראים אצלם מינים<sup>53</sup> (כנראה בפרק חלק  
שפורש רשי מינים תלמידי ישו)<sup>54</sup> שמורידין אותם לבור בידים<sup>55</sup> וכאלה רבות. השנית לסכלותו כי יטעה אפילו  
בדרכי הדקדוק כמנהג בעלי התלמוד אשר לא יעדו בדרכי הלשון מאומה ולסכלותם יעשו תלי תלים של הלכות<sup>56</sup>

<sup>42</sup> Le manuscrit présente à plusieurs endroits des lacunes produites par l'endommagement du support: les intégrations que j'ai cru apporter à ces endroits sont signalées par des crochets droits [...].

<sup>43</sup> Ce titre a été vraisemblablement attribué au document par la personne qui a décidé de réunir dans le même ms. la réponse de Carretto et le récit du converti Joseph Shaqi.

<sup>44</sup> Les mots בגינובה שאן דומיניגו בבית ספרי sont écrits sur rasure; le texte raturé – écrit par la même main et avec la même encre – était le suivant: בבית מדרש שאן פראנסי בגינובה (voir *supra*).

<sup>45</sup> Deut. 20, 19.

<sup>46</sup> Deut. 20, 10.

<sup>47</sup> Deut. 22, 6.

<sup>48</sup> Ex. 23, 19.

<sup>49</sup> Lev. 22, 2.

<sup>50</sup> L'idée que ce type de préceptes relève entre autres d'un souci divin à l'égard de la souffrance des animaux est très ancienne et est déjà présente chez Philon d'Alexandrie. Pour les auteurs médiévaux voir par exemple Maïmonide, *Guide*, III, 48.

<sup>51</sup> *Tosefta* à TB *Avodah Zarah* 8, 5, éd. S. Zuckerman, Jérusalem 1972.

<sup>52</sup> TB *Avodah Zarah*, 26a.

<sup>53</sup> Il n'est pas sans intérêt de signaler que ce terme revient dans la correspondance de Joseph ha-Cohen à propos de son frère Todros *alias* Ludovico, défini à plusieurs reprises "*ha-min ha-ra'û ha-zeh*" (cet exécration mécréant): voir Joseph ha-Kohen, *The Letters of Joseph ha-Kohen* (en hébreu), p. 82-3 David. Le terme *min* fait référence à un Juif mécréant et revêt une valeur fortement péjorative: voir Parente, *Les Juifs et l'Eglise romaine*, p. 247 (en note).

<sup>54</sup> Voir les versions non expurgées du commentaire de Rashi à TB *Berakhot*, 12b. Ce passage avait attiré l'attention d'autres Juifs convertis à l'occasion du début des campagnes antitalmudiques qui eurent cours en Italie au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Le néophyte Alessandro Franceschi (*alias* Hananel de Foligno), baptisé en 1543 par Ignace de Loyola puis son étroit collaborateur et *scriptor* à la Bibliothèque Vaticane, en avait par exemple exigé l'insertion dans la version du Talmud imprimée à Venise par Giustiniani en 1546, bien que les imprimeurs eussent penché pour une censure préventive du texte entraînant la suppression du nom de Jésus: voir Y.E. Cohen, "Le travail d'un apostat italien dans la Bibliothèque Vaticane au XVI<sup>e</sup> siècle" (en hébreu), *Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, Magnes Press, Jerusalem 2010 (Supplement Series, 20), p. 29-54, en part. p. 37-39.

<sup>55</sup> Voir Yacov ben Asher, *Arba'ah Turim*, Hanau 1610, col. 38b.

<sup>56</sup> TB, *Menahot*, 29b.



כאמרם אם ראה מוטב ואם לא תראה<sup>57</sup> כי לא הבינו משפט המקור וכן אמרו אם כן לימא קרא ויטהר מאי וטהר וי<sup>58</sup> כי לא יעדו דרך וא"ו ההפוך וכאלה רבות. גם זה יאמר כי העלמה הרה<sup>59</sup> עבר ולא יבין בין זכר לנקדה. השלישית לדונו וגאתו עד אשר ישקר במלתא דעבידא לאיגלווי<sup>60</sup> וכחיש דברים כתובים באלף אלפי ספרים מספריהם המודפסים והמפורסמים למען החטיא הרבים ההמוניים אשר לא יבינו בספריי וגם זה קנוי אצלו מרבותיו בעל התלמוד אשר | בזדונם שנו כמה מצות מן התורה כמו ציצית תפילין ומזוזה ובדו מלבם מצות חדשות כמו<sup>3v</sup> דיני בשר בחלב ודיני טרפות ואתרוג והדס ודומיהם כנראה בספר סלע המחלוקות וברו[ם] לבבם יאמרו חכמים עשו סייג לדבריהם יותר מדברי תורה ואמרו שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה<sup>61</sup> וכמה עוברי דברי תורה לא יתחייבו אלא מלקות מכל מקום. למען לא יהיו דבריו לפח ולמוקש<sup>62</sup> לבני האדם אגלה את נבלותו לעיני השמש הזאת, תגל ערותו וגם תראה חרפתו והאמת יצא דרכו והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע.<sup>63</sup> ואני כבר עשיתי הגהות או תוספות על מה מקומות נעלמים לתוספת ביאור וגם חלקתי האגרת לח' פרקים. ועתה אשיב על השגות הרוכלים האלה אשר באמת הם ורבותיהם במספר אנשים אל יבאו. | על ההפרש הראשון יכחיש מה שהבאתי<sup>3v</sup> בפרק ד' מהודאת המקובלים בשלוש ואחדות אם היות ימצא כתוב באלף אלפי ספרים מספריהם זה דרכם כסל למו<sup>64</sup> ומצח אשת זונה היה להם מאנת הכלם<sup>65</sup> ומה שהשיג מבעל «ספר יצירה»<sup>66</sup> באומרו עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר<sup>67</sup> וג' מה לי ולו? אין לי לחפש אחר טענות ותעויות חכמיו ולתרץ בעדם. די לי שאראה מספריהם שלא יכלו ולא יוכלו להכחיש השלוש. ומה שאמר שאין להפריד בין העשרה כי יהיה קצוץ, מה ישוב! והנה הפרידו חכמיו בתוך מדה אחת בעצמה באומרים חמשים שערי בינה וכלם נמסרו למשה חוץ מאחת<sup>68</sup> וראה גם ראה לפי דבריהם אפילו משה גדול הנביאים שנא' עליו בכל ביתי נאמן<sup>69</sup> הוא לא השיג עד תכלית הבינה שהיא השלישית מלמעלה למטה והודו במשיח שיעלה למעלה הימינה וינוח עליו רוח חכמה שהיא השנית הוא דבר יהוה כאשר אמרנו. ועל ההפרש השני שהבאתי ראינה ממדרש ירום וגבה ונשא<sup>70</sup> אמר תשובתו בצדו כי אם המדרש מדבר על המשיח בהיותו אדם וכו' ואם על האלהות וכו'. הסכל הזה | לא ידע כי אין האנושות לבדו משיח ולא<sup>4v</sup> האלהות לבדו אבל האלהות והאנושות יחד כדברי אטאנשיו<sup>71</sup> וכן אמר ישעיהו ושחקים יזלו צדך תפתח ארץ ויפרו ישע<sup>72</sup> על כללא אמר ותפרה לשון יחידה. ויש שם סוד אחר כי אם תחבר וא"ו אחרונה של ויפרו עם ישע הרי שם המשיח המפורסם<sup>73</sup> ואם תחברוה עם שתי הראשונות לבד הרי שמו הקדוש שלא נקרא בו שום אדם בעולם; הוא

<sup>57</sup> TB, *Berakhot*, 5, 28.

<sup>58</sup> TB, *Berakhot*, 2b.

<sup>59</sup> Es. 7, 14.

<sup>60</sup> TB, *Bekorot*, 36a.

<sup>61</sup> TB, *Berakhot*, 4b.

<sup>62</sup> Es. 8, 14.

<sup>63</sup> Dn. 12, 3. Il s'agit également du verset d'où le *Zohar* tire son titre.

<sup>64</sup> Ps. 49, 14.

<sup>65</sup> Ier. 3, 3.

<sup>66</sup> On remarquera que Carretto ne prend pas position sur la question controversée de la paternité du *Sefer Yetzirah*.

<sup>67</sup> Voir *Sefer Yetzira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, éd. P. Hayman, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, p. 69.

<sup>68</sup> TB, *Rosh ha-Shanah*, 21b.

<sup>69</sup> Nm. 12, 7.

<sup>70</sup> Es. 52, 13.

<sup>71</sup> Carretto fait sans doute référence au 'Quicumque', la prière attribuée à Athanase qui faisait partie de la liturgie catholique dominicale. Il s'y réfère d'ailleurs plus explicitement dans les annotations sur les *Mare'ot* qu'il adresse à son épouse en 1556: voir *Epistola di Ludovico Carretto ad hebreos*.

<sup>72</sup> Es. 45, 8. Glose marginale de la même main: הוושם מקף בין ויפרו ישע.

<sup>73</sup> C'est-à-dire ישווע, une des manières dont on orthographe le nom de Jésus. Dans les *Mare'ot*, Carretto affirme qu'il s'agirait du nom vulgaire de Jésus, alors que ישו *sive* יהושה serait le "nom sacré caché" (*ha-shem ha-nistar ha-qadosh*): voir *Mare'ot*, p. 36. La forme יהושה - appelée 'pentagramme' - renferme les quatre lettres du tétragramme et le nom de Jésus; elle a été suggérée pour la première fois dans le *De Arte cabalistica* de Reuchlin pour faire allusion à l'incarnation du *logos* divin à travers l'équivalence entre la valeur numérique de la lettre ש et des lettres qui forment l'expression ברחמים ("par la miséricorde"), la miséricorde étant l'attribut du Christ sauveur: voir J. Reuchlin, *L'arte cabalistica*, p. 33-4 et p. 59-60. Carretto ne fait allusion à cette exégèse ni dans le manuscrit ni dans les *Mare'ot*, où il explicite et développe même graphiquement les allusions de Reuchlin. Il pouvait en

שם חדש אשר פי יהוה יקובנו<sup>74</sup> כאשר אמרנו בפרק ו' כי ישו או יהוה ככל אחד, כי שתו הההי"ן הן נחות. ומה שאמר בלעם כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל<sup>75</sup> לא על כל יחידי ישראל אמר אלא על המשיח ישו שעלו נאמר ישראל אשר בך אתפאר<sup>76</sup> ועל הסרים אל משמעתו אשר נתן להם יכולת להעשות בני אלים. ומה שאמר אדירו ומושלו<sup>77</sup> הוא דברי להורות על האלהות והאנשות. ומה שאמר הגיקטייליאה צדק במקצתו, כי לא יצאו ישראל מתחת מדת הדין עד שיוציאם המשיח,<sup>78</sup> אבל לא בבואו, שהרי כתוב וישראל לא יאסף,<sup>79</sup> אלא בשובם אלו והביטם את אשר דקרו וכן | הוא אומר אחר ישובו בני ישראל ובקשו את יהוה אלהיהם ואת דוד מלכם<sup>80</sup> וכו' ולא אמר אחר יבא בן דוד ויבקשם ויגאלם. ובהפרש הג' בראותו כי אין תשובה על כמה פסוקים שהבאתי נשתטה כהתעות שכור בקיאו<sup>81</sup> ולא השיב עליהם מאומה; רק אמר מדעתו בקוצר שכלו אין ספק כי יהיה המשיח אדם כמו משה וכו' ובפסוק וישראל לא יאסף אמר זיל קרי בי רב הוא, ולא פירשו. ועתה דעו כי התאמצו חכמי ישראל בראותם פסוק מלא כנגדם למצוא תשובה מהם אמרו קרי כתוב הוא שבפניו הוא לא כתוב באלף ומחוץ לו כתוב

tout cas avoir eu accès à d'autres sources postérieures: une longue dissertation sur le pentagramme se trouve par exemple dans les *Harmoniae evangelicae libri* de Andreas Osiander, dont Canini s'était empressé de critiquer les spéculations sur les noms de Jésus à peine quelques mois après avoir édité l'œuvre de Carretto: voir A. Osiander, *Annotationes in librum sextum* dans *Harmoniae evangelicae libri*, Bâle 1537 (sans pagination). Mais Carretto aurait même pu connaître les spéculations sur les deux noms à travers le *De Occulta Philosophia* de Cornelius Agrippa. Dans les *Mare'ot* il critique en effet les "sages de la philosophie occulte" qui ont la prétention d'influer sur la volonté divine en manipulant les noms des choses sur la base de leurs correspondances avec les puissances astrales: ואולי ישיב משיב ויאמר כי השם ית' מקרב הדברים אל הטבע כל מה שאפשר ולא ישנהו כי אם להכרח ובדבר הזה לא היה צורך; כי אם לשנוי השם בלבד למען יהיה מתיחם עם מזלם כידוע אצל חכמי הפילוסופיא הנסתרת (*Mare'ot*, p. 44); on peut comparer ces affirmations avec le passage suivant du *De Occulta Philosophia*: "nam, cum proprietates nominum ipsarum rerum indices sunt, tanquam de speculo declarantes suarum formarum conditiones, inde fit ut mutatis nominibus saepe res mutari contingat: hinc Scriptura Sacra non sine causa introducit Deum, dum benedicturus esset Abramo et Iacob, eorum nomina immutasse et vocasse hunc Abrahamum, illum Israël. Naturam autem genii uniuscuiusque hominis antiqui sapientes ex syderibus et influxu eorum eorundemque aspectibus, qui in genesi cuiusque versantur, cognoscere docent" (V. Perrone Compagni (éd.), *Cornelius Agrippa. De Occulta Philosophia libri tres*, Brill, Leiden 1992, p. 464); toujours dans le *De Occulta Philosophia*, Agrippa met en rapport la vertu du quinquenaire (dont le pentagramme est la plus haute expression) avec la conception d'Isaac par Abraham et Sara: voir *ibid.*, p. 269. Sur la diffusion du *De Occulta Philosophia* chez les juifs italiens à la Renaissance voir M. Idel, "The Magical and Neoplatonical Interpretations of Kabbalah in the Renaissance", dans B.D. Cooperman (éd.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard U. P., Cambridge MA - London 1983 (Harvard Judaic Texts and Studies, 2), p. 186-242, en part. p. 224-7.

<sup>74</sup> Es. 62, 2 et *Mare'ot*, p. 40. Voir les réflexions analogues de Pierre Galatin dans *De Arcanis catholicae veritatis*, Sincino, Ortona 1518, III, p. 86: "Capnion. וקרא לך שם חדש אשר פי יהוה יקבנו. *Vocabitur tibi nomen novum quod os Domini nominabit*. Cur igitur novum illud fore dixit? Galatinus. Quia nemini illud ante Messiam imponendum erat". La connaissance de ce texte de la part de Carretto pourrait expliquer également la présence d'un passage relaté à la fin des *Mare'ot*, où il est question de l'acronyme ישו (Galatin, *De Arcanis*, III, 86) que l'on forme par les trois premières lettres du verset יבא שילה ולו (Gn. 49, 10), dont Carretto formule toutefois une exégèse plus complexe (*Mare'ot*, p. 48). Cette interprétation est à son tour tirée du *Révélateur des mystères* (Galey Razaya), le texte pseudépigraphique mentionné et cité dans l'*Épître des secrets* (*Iggeret ha-sodot*) du converti Paul de Heredia. Francesco Giorgi le cite également, et il semble être la source la plus proche de Carretto car il y ajoute une exégèse du Ps. 72, 17 que l'on retrouve dans les *Mare'ot*: "Ut in versiculo psalmi septuagesimi primi: Ante solem permanet nomen eius, et beneficentur in ipso omnes tribus terrae. Nomen enim ישו Iesu continetur in capitibus horum verborum, permanet nomen eius, et benedicentur, quae in Hebraeo sic dicunt: ויברכו ינון שמו ויתברכו, ubi accipiuntur capita dictionum, quae sunt ישו יו ש יו constituant ישו Iesu, quod nomen fuit ante solem, et in ipso benedictae sunt omnes gentes. Similiter in libro Geneseos capite 49 ubi dicitur: Veniat Messiah, et ipsi congregabuntur, capita dictionum constituant nomen Iesu, quae in hebreo sic dicunt יבא שילה ולו iabo silo velo. Capita enim sunt יו ש יו et יו ש יו quae litaere collocatae ordine hebraico reddunt ישו" (S. Campanini (éd.), *Francesco Zorzi. L'armonia del mondo*, Bompiani, Milano 2011, p. 1614-6).

<sup>75</sup> Nm. 23, 23.

<sup>76</sup> Es. 49, 3.

<sup>77</sup> Ier. 30, 21.

<sup>78</sup> Voir *Mare'ot*, p. 20 et *supra* p. 381. Carretto rectifie ici l'interprétation du texte de Giqatilla qu'il avait formulée dans les *Mare'ot*: afin qu'Israël ne soit plus soumis à l'attribut de la rigueur (*middat ha-din*), il ne suffit pas que le Messie vienne, mais il faut également que les Israélites se convertissent à lui.

<sup>79</sup> Es. 49, 5.

<sup>80</sup> Os. 3, 5.

<sup>81</sup> Es. 19, 14.

בואו ולא ראו כי באופן הזה מקרא דמסייע לי הוא כי בבא המשיח לא יאסף ובאחרית הימים בשום ישראל על ישו המשיח כי ישפוך ה' את רוחו עליהם אז לו יאסף. ומהם אמרו כי הוא בלשום תימה הוסיפו ה"א התימה להנאתם כאילו יאמר: וישראל הלא יאסף? בתמיהא ומי יתן ואדע אם כן הוא למה יתרעם ויאמר ואני אמרתי לריק יגעתי<sup>82</sup> וכו'. ובאמר מי | יאמין שיתקיים פסוק בימיו ישע יהודה<sup>83</sup> אלף וחמש מאות שנה אחרי מותו לא זכר כי אלף שנים<sup>5</sup> בעיניך כיום אתמול<sup>84</sup> ואומי יחיינו מימים וביום השלישי יקימונו<sup>85</sup> וגו' באופן שלא יאספו ישראל עד תום האלף השני לביאת ישו המשיח. ואין להרהר אחר מדותיו: אשרי מי שלא יתמהמה עד הזמן ההוא רק ישוב מעתה בכל לבבו וטוב לו. ובפסוק הנה העלמה הרה<sup>86</sup> אמר שלא דקדקתי כי הנה הוא עבר ואין תימה עם ישנה. הכסיל הזה באולתו ככלב שם על קיאו<sup>87</sup> ולא זכר כי הרה על משקל גלה ולא יהיה עבר אם לא יהיה היולד זכר, אבל לנקבה הרתה בדכתוב ותרא כי הרתה<sup>88</sup> אמנם הרה הוא תואר כמו הנך הרה ויולדת בן<sup>89</sup> ולרבות על בקעם הרות הגלעד<sup>90</sup> והתואר עם מלת הנה יורה על העתיד כמו הנך שוכב עם אבותיך<sup>91</sup> והעד הנה ימים באים<sup>92</sup> | ולגלג על עדות ששים<sup>5</sup> המה מלכות<sup>93</sup> כי טחו עיניו מראות שאם ועלמות אין מספר<sup>94</sup> רוצה לומר «בחורות» איככה תבדלנה מן המלכות שהן הנשואות ומן הפולגשים שהן הבעולות בלי נשואין והרי גם מהם אפשר שתהיינה בחורות שהרי אסתר נשאת והושם כתר מלכות בראשה<sup>95</sup> ולא הזקינה עדיין, והשאר היו באות בערב ושבבות בבקר אל שעזנו סריס המלך שומר הפלגשים<sup>96</sup> ואי אפשר שתהיה זקנה נזרקה בהם בלילה אחת. ואמר להביא עדות נאמנה על היות עלמה בעולה מפסוק דרך גבר בעלמה<sup>97</sup> ולא זכר פסוק כי יבעל בחור בתולה<sup>98</sup> ובפרשת הנה ישכיל עבדי<sup>99</sup> עבר כחתול על הגחלים כי נלאו בה כל חכמי ישראל כי מה יש יבו על ואת דורו מי ישוחח כי נגור מארץ חיים<sup>100</sup> ועל תחת אשר הערה למות נפשו ואת פשעים נמנה והוא חטא רבים נשא<sup>101</sup> וכן כל הפרשה מסכימה עם | האוינגלי<sup>102</sup> ופסוק<sup>6</sup> יראה זרע<sup>103</sup> יתקיים על התלמידים הנקראים בני כנראה בפסוק אלה תולדות אהרן ומושה ועל הנגרים אחריהם כאומרו ונלוה הגר עליהם<sup>104</sup> זהו שאמר כי רבים בני שוממה<sup>105</sup> וגו'.<sup>106</sup> ובפרשה הרביעי הרחיב אהלי אפדנו<sup>107</sup> כי מצא לפי קוצר דעתו מקום להתגדר בו, ולא זכר כי מצות ציצית ותפלין ומוצה היו לזכרון לערלת לבבם האבני ובעלי התלמוד שגוים ובבא המשיח אין צורך להם שכבר נאמר ונתתי להם לב בשך<sup>108</sup> ואתרוג והדס גם דברים בוד מלבם וכלאים ועומר לקט שכחה ופאה דברי אוכל המה ואסור שעטנו היה בעבור הגדולים ואיסורי ביאה נוהגים

<sup>82</sup> Es. 49, 4.

<sup>83</sup> Jer. 23, 6.

<sup>84</sup> Ps. 90, 4.

<sup>85</sup> Os. 6, 2.

<sup>86</sup> Es. 7, 14.

<sup>87</sup> Prov. 26, 11.

<sup>88</sup> Gn. 16, 4.

<sup>89</sup> Gn. 16, 11.

<sup>90</sup> Am. 1, 13.

<sup>91</sup> Gn. 31, 16.

<sup>92</sup> Ex. 39, 6 et *passim*.

<sup>93</sup> Cant. 6, 8.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Esther 2, 17.

<sup>96</sup> Esther 2, 14.

<sup>97</sup> Prov. 30, 19.

<sup>98</sup> Es. 62, 5.

<sup>99</sup> Es. 52, 13.

<sup>100</sup> Es. 53, 8.

<sup>101</sup> Es. 53, 12.

<sup>102</sup> Glose marginale: 'avangelio' (d'une main et d'une encre différentes). Le texte a-t-il donc circulé en Italie avant d'arriver en France?

<sup>103</sup> Es. 53, 10.

<sup>104</sup> Es. 14, 1.

<sup>105</sup> Es. 54, 1.

<sup>106</sup> Glose marginale: 'ויאריך ימים ירמוז למה שאמר למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו' (Es. 9, 6).

<sup>107</sup> Dan. 11, 45.

<sup>108</sup> Ez. 36, 11.

גם עתה כי הם נמשכים אחר ואהבת לרעך כמוך<sup>109</sup> ומצות שטח הקו ואותו ואת בנו ולא תבשל גדי לא היו רק להרחיק האדם מן האכזריות, ושמטה ויובל גם מצות התלויות בארץ וימי הסליחה אין צורך בהם אחרי בא המשיח שנאמר עליו ובחבורתו נרפא לנו<sup>110</sup> ומצות שבועות היתה | רמו לירידת רוח הקדש על כן לא בטלה ומלת עולם כבר השיבותי עליה. ומה שאמר כי [מ]לך מלכי המלכים מצוה הדבר בלי תנאי לא ישוב והרי לנח נאמר כירק עשב נתתי לכם את כל<sup>111</sup> ובא משה במצות יוצרו ואסר כמה דברים ואומר שהמשיח לא אמר להחיר האסורים וכו', לא זכר כשהיו תלמידין מלקטים שבליים ביום השבת ואם באמת לא היתה החתימה כי אם במותו כתוב תחת אשר הערה למנת נפשו.<sup>112</sup> ומה שאמר כי עניתי שקר בניקויטיאיה מלתא דעבידא לאגלויי היא לכל רואה ספריו. והנבואות שלא נתקיימו עדיין כבר עניתי עליהם בסוף פרק ז'. ובהפרש החמשי אמר כי כל התורה מלאה יעודים וגזומים אם בחקתי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם וכו' ואם לא תשמעו וכו' כהו עיניו מראות כי כלם יעודים וגזומים גשמיים להורות כי אין תשועת הנפש תלויה בשמירת החקים ההם והכרת תכרת הנפש<sup>113</sup> ההיא כיון לחיים וכן מצאנו | בכמה מקומות נפש על החיים הזמניים כמו בארם וינסו<sup>114</sup> אל נפשם ומאמר בעלי התלמוד הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא<sup>115</sup> היה לסכלותם כי לא הבינו משפט המקור ודרך הלשון ואם דוד אמר יגמלני ה' כצדקי<sup>116</sup> יפה אמר כי האל יתן למאמינים גמול כמעשי ידיהם אבל הבלתי מאמינים יהיו כל צדקותם כבגד עדים<sup>117</sup> ואם אמר בחנני ה' ונסני<sup>118</sup> נענש עליו וחרו בו והודה ואמר לב טהור ברא לי אלהים<sup>119</sup> ומי יתן ואדע איככה יפרש בא לטהר מסייעים אותו על בלעם שהיתה כונתו לרעה. ובהפרש הששי אמר עשיתי מונח כזב לפי דעתו הנה גלה בושתי כי לא לפי דעתו דברתי אלא לפי דעתי אחרי אשר נתברר לי היות תשועת הנפש תלויה במשיח על כן היה המונח אמתי מאד ובראותו כי לא יכול לעמוד כנגד טענותי עלה עשן באפו והתחיל לקנטה ואני אל אלהים אתחין יסיר | לב האבן מקרבו ומקרב כל היהודים ויתן להם לב בשר ועל דבר התוכן והחלומות והחזיונות כבר תרצתי בפרק ח' ואומר כי אין ביאת המשיח [ע]קר אצלו אנה יוליך חרפתו והנה חכמיו שמוה אחד מיג עקרים עד אשר כללום בשירת «יגדל אלהים חיי»<sup>120</sup> ויקראוה בכל גבול ישראל ב[ל] ילי שבתות לזכרון ואמר בה ישלח לקץ ימים משיחנו<sup>121</sup> וגו' והשווה לתחיית המתים באומרם אחרי כן מתים יחיה אל<sup>122</sup> וגו' ואומר כי כל אדם מחייב ומזכה את אצמו הוא כנגד הנביא האומר רפאני יהוה וארפא הושיעני ואושע<sup>123</sup> ואם כדבריו כן הוא יש יתרון רב לכל אומות העולם על ישראל כי אומות העולם יושעו בו מצות בני נח שהם דברים טבעיים שאלמלא נכתבו היו ראויים ליכתב ומבני ישראל לא יושע עד אחד כי מי הוא ואי זה הוא אשר מלאו לבו לשמור תרי"ג מצות אין גם אחה. ואם יאמרו | אטמה ואשוב אין מספיקים בידם לעשות תשובה ועל הנבואות שלא נתקיימו עדיין לפי דעתו כבר תרצתי בסוף פרק ז' ומקרא אני ה' בעתה אחישנה<sup>124</sup> יתקיים כאשר שאר ישוב שאר יעקב אל אל גבור<sup>125</sup> כי יתן ה' את רוחו

<sup>109</sup> Lev. 19, 18.

<sup>110</sup> Es. 53, 5.

<sup>111</sup> Gn. 9, 3.

<sup>112</sup> Ies. 53, 12.

<sup>113</sup> Nm. 15, 31.

<sup>114</sup> Sam. II 10, 13.

<sup>115</sup> Voir *Sanhedrin* 64 b.

<sup>116</sup> Ps. 18, 21.

<sup>117</sup> Es. 64, 5.

<sup>118</sup> Ps. 26, 2.

<sup>119</sup> Ps. 51, 12.

<sup>120</sup> *Piyyut* intitulé *Yigdal*, composé peut-être par Daniel ben Yehuda, *dayan* à Rome dans la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle; le poème met en vers les treize articles de foi de Maïmonide: voir s.v. "Yigdal", dans M. Berenbaum - F. Skolnik (éd.), *Encyclopaedia Judaica*, Macmillan, Detroit 2007, vol. 23, p. 373-4.

<sup>121</sup> Un des derniers vers du *Yigdal*: voir *Orazioni ebraico-italiano per le tre annuali Solennità ad uso degli Israeliti Portoghesi e Spagnoli tradotte dall'Ebraico all'Italiano da E.L. Ottolenghi*, I-II, Livorno 1889, t. II, p. 22. La récitation du poème le soir du vendredi caractérise la liturgie sépharade.

<sup>122</sup> Voir *Yigdal*, *Orazioni ebraico-italiano per le tre annuali Solennità*, p. 22.

<sup>123</sup> Ier. 17, 14.

<sup>124</sup> Ies. 60, 22.

<sup>125</sup> Es. 10, 21.

עליהם<sup>126</sup> וישבו ויבקשו את בן דוד מלכם ויביטו את אשר דקרו<sup>127</sup> ונכרו אל ה' ואל טובו באחרית הימים<sup>128</sup> אבל המתים ביני וביני דמם בראשם על כן אשרי מי שיזכה וישוב מעתה עד ישו משיח ה' והיתה לו נפשו לשלל<sup>129</sup> ישמח לבבו ותעלזנה כליותיו כי את נפשו הציל.<sup>130</sup>  
תם

---

<sup>126</sup> Num. 11, 29.

<sup>127</sup> Zac. 12, 10.

<sup>128</sup> Os. 3, 5.

<sup>129</sup> Ier. 21, 9.

<sup>130</sup> Dans la phrase conclusive, Carretto paraphrase trois passages bibliques: Ps. 104, 15; Ps. 23, 16; Ier. 20, 13.

# *Attempt of a New Etymology for the Orphic Divinity Phanes*

Patrizia Marzillo

## *Abstract*

In his own copy of Estienne's *Poiësis philosophos*, Scaliger laconically comments on fr. 241 Bernabé, inscribing Joseph's epithet of Gn 41, 45 in Hebrew. Through a reconstruction of Scaliger's original intention and of the linguistic associations he built, a new etymology for the Orphic divinity Phanes is proposed.

## *1. Introduction*

In 1573 Henri Estienne published the *Poiësis philosophos*, a collection of fragments of 'philosophical poetry' which included, alongside fragments of 'philosopher poets',<sup>1</sup> verses ascribed to the mythical singer Orpheus,<sup>2</sup> already partially edited by Estienne.<sup>3</sup> The famous humanist Joseph Justus Scaliger helped him with the compilation of this book by translating Empedocles' fragment B 100 into Latin (p. 13), and by suggesting some philological remarks (printed on p. 216-9 as an Appendix).

Scaliger worked further on the 'philosopher poets' in his manuscript Scal. 25<sup>4</sup> and in his own copy of the *Poiësis philosophos*, housed in Oxford. Here Scaliger inscribed, besides *variae lectiones*, parallel texts from Greek and Latin literature.<sup>5</sup> His annotations go up to p. 179, so that we also have his comments for the Orpheus section.

A special case is on p. 86. Here Estienne reports fr. 241.1-4 Bernabé together with its context (Procl., *In Tim.*, I, p. 324.19-325.3 Diehl):

Ἔστι γὰρ (εἰ χρὴ διαῤῥήδην τὰ τοῦ καθηγεμόνος λέγειν) ὁ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ πρωτόγονος θεός, κατὰ τὸ πέρασ τῶν νοητῶν ἰδρυμένος παρὰ τῷ Πλάτῳ τῷ αὐτοζῳφ. διὸ καὶ αἰώνιον ἔστι καὶ τῶν νοουμένων κάλλιστον· καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν νοητοῖς, ὅπερ ὁ Ζεὺς ἐν νοεροῖς. πέρασ δὲ ἐκάτερος τῶνδε τῶν τάξεων. καὶ ὁ μὲν, τῶν παραδειγματικῶν αἰτίων τὸ πρότιστον, ὁ δὲ, τῶν δημιουργικῶν τὸ μοναδικώτατον. διὸ καὶ ἐνοῦται πρὸς ἐκεῖνον ὁ Ζεὺς διὰ μέσης τῆς νυκτός, καὶ πληρωθεὶς ἐκεῖθεν, γίγνεται κόσμος νοητός, ὡς ἐν νοεροῖς.

<sup>1</sup> Empedocles, Xenophanes, Parmenides, Cleanthes, Epicharmus, Timon, Critias, Orpheus, Musaeus, Linus, Pythagoras, and, although they wrote in prose, Heraclitus and Democritus and their collected letters.

<sup>2</sup> See P. Marzillo, "Heraklits Stellung in Henri Estiennes Sammlung von Dichterphilosophen", *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs 573 1* (2009), p. 18.

<sup>3</sup> See H. Estienne, *Poetae Graeci principes heroici carminis et alii nonnulli (...)*, Stephanus, Geneva 1566, p. 481-3. Here there are only six fragments: 378, 691, 540, 777, 775, 759 Bernabé.

<sup>4</sup> This manuscript is preserved at the University Library of Leiden. It contains on the foll. 97-120 fragments from Hesiod, Empedocles, Parmenides, and Orpheus; see P. Marzillo "Scaliger als Gräzist und Forscher antiker Philosophie", *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs 573 2* (2010), p. 38.

<sup>5</sup> Examples can be found in P. Marzillo, "Would you check my edition please?' Scaliger's annotations to some poetical/philosophical texts", in B. Huss - P. Marzillo - T. Ricklin (eds.), *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin - New York 2011, p. 401-23.

᾽Ως τότε πρωτογόνοιο χανὸν μένος ἤρικε παιον.  
 Τῶν πάντων δὲ δέμας εἶχεν ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ,  
 Μῦξε δὲ οἷς μελέεσσι θεοῦ δύναιμιν τε καὶ ἀλκίῃν,  
 Τοῦνεκα σὺν τῷ παρὰ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.

Scaliger wrote a quotation in Hebrew on the left-hand margin of the first line of this text, precisely Gn 41, 45 פִּנְנָא פִּנְנָא, ‘Zaphenat-Phaneach’, the epithet given to Joseph by the Pharaoh. In this essay I would like to show how Scaliger’s remark can lead us to discover a new etymology, deriving from ancient Egyptian, for the name of the Orphic divinity Phanes. Of course, it is not my intention to provide a definitive answer to the question, but to begin a discussion on the subject. In order to support my thesis, let us first further analyze both Orpheus’ fragment quoted by Proclus (both in Estienne’s and in modern editions), and the biblical epithet.

## 2. Orpheus

This fragment belongs to a series of texts which describe the beginning of Zeus’ realm in Orphic (rhapsodic) theogony.<sup>6</sup> According to Proclus, we have six realms: Phanes, Night, Uranos, Kronos, Zeus, and Dionysus.<sup>7</sup> Advised by Night to do so, Zeus incorporated Phanes Prôtogonos in order to firmly establish his kingdom.

Proclus here quotes only the first four verses. The rest of the fragment (5-11) lists all parts of the universe incorporated by Zeus, and is transmitted by Proclus elsewhere.<sup>8</sup> Phanes is identified with the All, although there is no clear suggestion for that.<sup>9</sup> He/she (Phanes is a bisexual divinity) is called Prôtogonos, ‘first-born’ (LSJ), because it firstly was born from the cosmic egg. Proclus’ intention is easy to see: he wants to harmonize Plato and Orpheus.<sup>10</sup> The fragment itself, by contrast, presents a number of philological problems. Interesting for us are the issues concerning the first line (and for this reason, we will only deal with them),<sup>11</sup> since this is the line which Scaliger presumably commented on.

<sup>6</sup> There are different Orphic theogonies, see M.L. West, *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 68.

<sup>7</sup> See L. Brisson, “Proclus et l’orphisme”, in J. Pépin - H.D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, actes du colloque international du CNRS Paris, 2-4 octobre 1985, CNRS-Éditions, Paris 1987 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique), p. 43-104, especially p. 55-69.

<sup>8</sup> Procl., *In Tim.*, I, p. 313.9 ss. Diehl: “The broad air and the lofty splendour of heaven, the undraining sea and earth’s glorious seat, great Oceanus and the lowest Tartara of the earth, rivers and boundless sea and everything else, and all the immortal blessed gods and goddesses, all that had existed and all that was to exist afterwards became one and grew together in the belly of Zeus” (transl. by West, *The Orphic Poems*, p. 89). H. Estienne, *Poïësis philosophos(...)*, Stephanus, Geneva 1573 quotes vv. 4-11 p. 80-1. Scal. 25, fol. 114r, quotes all verses together.

<sup>9</sup> See West, *The Orphic Poems*, p. 89.

<sup>10</sup> “In fact, if I am to be explicit about the views of my teacher [i.e. Syrianus], the god called Protogonos in Orpheus, who is established at the limit of the Intelligibles, is the Living-Thing-itself in Plato. For this reason it is eternal and the ‘fairest of the intelligized entities’ (30 D 2). It is in the Intelligible realm what Zeus is in the Intellective realm, for each is the limit of their respective orders, the one as the very first of the Paradigmatic causes, the other as the most monadic of the Demiurgic causes. For this reason too Zeus is united with him [i.e. Protogonos] through the mediation of Night, and when he has been filled from that source he becomes the Intelligible cosmos inasmuch as is possible in the Intellective realm” (trans. by D.T. Runia - M. Share, *Commentary on Plato’s Timaeus*, II, Cambridge U. P., Cambridge et al. 2008, p. 179).

<sup>11</sup> Other questions concern l. 2: δὲ δέμας εἶχεν ἐνὶ which is now printed as δέμας εἶχεν ἐῆ ἐνὶ; l. 3: δὲ οἷς now correctly divided δ’ οἷς; l. 4: παρὰ now corrected in πάντῃα by A.E.J. Holwerda, “De theogonia orphica”, *Mnemosyne* 22 (1894), p.286-329, in part. p. 320.

I cannot explain why Estienne printed *χωνόν*, since there is – according to Diehl and Kern – no manuscript which hands it down. It is likely that he thought of the difficulty of *χάσκω* used transitively. *Consensus codicum* has, at any rate, *χωνών* which refers to Zeus (the implied subject of the entire fragment). All editors up to Hermann followed Estienne, until Abel first printed *χωνόν* in 1885. This latter *lectio*, however, presented some grammatical concerns, so that Rohde corrected it to *χαδών*,<sup>12</sup> accepted by both Kern and Bernabé, which does not substantially alter the meaning of the passage (“after Zeus took in Prôtogonos’ might”). Estienne’s oversight ostensibly cost him a second mistake. He perhaps found in the manuscript (or manuscripts)<sup>13</sup> that he used the correct version *ἤρικεπαίου* which he wrongly separated and changed in *ἤρικε παιον*, although the meaning was not totally clear, as the fact that he did not use any accent for *παιον* shows.<sup>14</sup> In fact, whereas *ἤρικε* could be the aor. 2 of *ἐρείκω*, ‘to rend’ or ‘to shatter’, *παιον* seems to have no meaning.<sup>15</sup>

Scaliger proposed a correction both in Estienne’s appendix p. 86<sup>16</sup> and in Scal. 25, fol. 114r. He wrote *ἤριπε καῶν*. Scaliger’s somehow genial correction repairs the meaningless *παιον*, and provides a possible reading of the text: “Then after Protogonos’ might fell down with open mouth burning (...)”. However, it does not fit to the rest.

The correct text *ἤρικεπαίου* was reinstated by Gesner.<sup>17</sup> In the *Orphic hymn* 5.4 (= 6.4) there was a similar problem concerning a misunderstood *ἤρικεπαῶν*.<sup>18</sup> First Leopardus<sup>19</sup> (*ἤρικαπαῶς*) and Canter<sup>20</sup> (*ἤρικαπαῶν-ἤρικεπαῶν*) defended the right text and, on this basis, Gesner reinstated *ἤρικεπαίου* in our passage. And so it is printed from then onwards:

So when he had taken in the might of Erikepaios Protogonos, he possessed the form of all things in his capacious belly, he mixed in his own limbs the power and the force of god, and on this account with him [i.e. the god] all things were again formed inside Zeus.<sup>21</sup>

Scaliger also worked on the hymn 6.4, but we have to assume that neither in this case was he able to reinstate the correct text. He translated Estienne’s edition of the hymns<sup>22</sup> in his manuscript

<sup>12</sup> See E. Rohde, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Mohr, Freiburg - Leipzig - Tübingen 1898, II, p. 114, n. 1.

<sup>13</sup> According to O. Kern (ed.), *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Berlin 1922 (*ad loc.* fr. 167), the manuscripts have: *ἤρικαιεπαίου* P, *ἤρισκεπαίου* C, *ἤρισκεπαῶς* schol. C bis, *ἤρικαπαίου* N.

<sup>14</sup> Estienne and Scaliger do not usually use any accent or spirit when they are not sure about the correctness of the *lectio*, see P. Marzillo, *Altgriechische Philosophie in der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin - New York (forthcoming).

<sup>15</sup> According to the lexica, *παῶν* is a dialectic form of *πάγιος* ‘solid’, ‘firm’, ‘steadfast’, as Hesychius reports: *παῶν· ἀσφαλές, βέβαιον*. Another possibility could be to understand *παῶν* as participle of *παίω* ‘to strike’, ‘to smite’, ‘to drive away’ but also ‘to devour’, ‘to gobble’, as in Aristoph., *Ach.*, 835. Hesychius says: *παίει· τύπτει, πλήττει, ρούει, δέρει. ἢ ἐσθίει*. At any rate, the meaning (“Then he shattered the might of Prôtogonos which opened its mouth wide and devoured”?) and, above all, the Greek syntax are not satisfying.

<sup>16</sup> ‘Ως τότε] lego, pro ἤρικε παῶν, ἤριπε καῶν.

<sup>17</sup> Apud G. Hermann, *Orphica*, Fritsch, Leipzig 1835, p. 469: *De famoso hoc Orphicorum Ericapaeo vid. ad Hymn. 5.4. Nemphe pro ἤρικε παῶν, rescripsi ἤρικεπαίου* Gesner.

<sup>18</sup> Hermann, *Orphica*, p. 260-2 reports Gesner’s long discussion about Erikepaios in reference to the *Orphic hymn* 5.4.

<sup>19</sup> See P. Leopardus, *Emendationum et miscellaneorum libri viginti. Tomus prior, decem libros continens. P. Nannii ad Leopardum epistolae*, Plantin, Antwerp 1568, p. 237 ss.

<sup>20</sup> See D. Canter, *Variarum lectionum libri duo*, Plantin, Antwerp 1574, 1.26, p. 58-61. He also quotes our fragment to support his thesis.

<sup>21</sup> Transl. by Runia - Share, *Commentary on Plato’s Timaeus*, p. 179.

<sup>22</sup> See Estienne, *Poetae Graeci principes*, p. 98-129.



Scal. 62, 1r - 24v. His translation was printed posthumously.<sup>23</sup> Canter first reported that Scaliger apparently preferred εὐρὺν ἐπ' ἀϊάν for this passage. And this is what one could think by comparing Estienne's text with Scaliger's translation:

Estienne 1566, p. 101

Scaliger, *Opuscula* 1610, p. 159

ὅς τε πολύμνηστον, πολυόργιον, εὐρηκε παϊάν

Antidea in terra celebre et memorabile numen

Elsewhere (Scal. 25 f. 118r) we have a similar situation. By quoting fr. 51 Bernabé, Scaliger writes the meaningless ηρουκε προς.<sup>24</sup>

In each of these three cases, Scaliger did not notice that the incomprehensible words actually built one of Phanes' epithets: Erikepaios.<sup>25</sup>

### 2.1 Erikepaios Phanes

John Malalas, *Chron.*, 4.89 Thurn, offers the most detailed explanation of Phanes' epithet in Christian terms. Speaking of the triune God (identified with the Orphic Phanes), Malalas explains:

οὗ ὄνομα ὁ αὐτός Ὀρφεὺς ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας ἐξεῖπε, Μῆτιν, Φάνητα, Ἐρικεπαῖον· ὅπερ ἐρμηνεύεται τῇ κοινῇ γλώσση βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ.

According to him, Erikepaios therefore means 'life-giver'.

Two later texts depend on Malalas: *Suda* ο 660.12 Adler, t. III, p.565-6 and Georgius Cedrenus I, p.102 Bekker. Both report a shortened version of Malalas. The *Suda* ο 660, t. III, p.566.3 Adler simply says ὅπερ ὠνόμασε Βουλὴν, Φῶς, Ζωήν. Cedrenus writes οὗ ὄνομα αὐτός Ὀρφεὺς ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας ἐξεῖπε· μῆτις, ὅπερ/ ἐρμηνεύεται βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ. Of these three texts, Scaliger surely read Cedrenus' passage, since it is inscribed in its entirety in his own copy of Estienne 1573, p. 103<sup>26</sup> and partially (only Orpheus' verses without context) in Scal. 25, fol. 119r. Thus we can suppose that Phanes' epithet Erikepaios<sup>27</sup> was unknown to him. So in fr. 241 he was not attempting to solve a philological problem by adding the corresponding Hebrew expression, but he wanted to contribute to the interpretation by adding a *locus parallelus* from the Hebrew literature. In my opinion, he understood that Prôtogonos referred to Phanes, and wanted to give an explanation of the passage based on the correct etymology of the divinity's name.

Phanes is traditionally explained according to the Greek verb φαίνω. Phanes is either "the one who first appeared" (see fr. 126 Bernabé and Orph., *Arg.*, 15 ss.) or "the one who made all things appear" (fr. 127 Bernabé). Although the name seems to be ancient, the popular etymology is not the

<sup>23</sup> See J.J. Scaliger, *Opuscula varia ante hac non edita* (...), Drovard, Parisiis 1610, p. 155-204.

<sup>24</sup> This passage is not in Estienne, *Poësis philosophos*.

<sup>25</sup> Although the Greek word is mostly written with *beta*, I will write Erikepaios as commonly in English, see West, *The Orphic Poems*, and Runia - Share, *Commentary on Plato's Timaeus*.

<sup>26</sup> See Marzillo, "Would you check my edition please?" p. 421.

<sup>27</sup> The etymology of the epithet is obscure. West, *The Orphic Poems*, p. 205 mentions a derivation from Aramaic \*'erekh 'appayin / Hebrew 'erekh 'appayim, literally 'long of nostrils', hence 'long of anger, long-suffering' (of Yahweh in Ex 34, 6, al.) which is in his opinion far-fetched: "Apart from the semantic agreement, Semitic *kap* would normally be represented in Greek by *χ*, not *κ*".

correct one.<sup>28</sup> So we can try, following Scaliger, to propose a new etymology based on Hebrew, but in fact going back to the Egyptian language.

### 3. Judaism and Orphism in the sixteenth century

To connect Judaism and Orphism was not a new phenomenon in Scaliger's time. In fact, from the Hellenistic period onwards, there were different efforts to Jewishize Greek literature.<sup>29</sup> For example, Orpheus was regarded as Moses' disciple.<sup>30</sup> In particular, fragments 377-8 Bernabé seem to have a Jewish origin.<sup>31</sup> They are quoted in Eusebius as deriving from Aristobulus of Alexandria, a Jewish philosopher of religions of the second century BC.

At fr. 378.36-37 Moses is alluded to. We have a correction by Scaliger precisely on these verses: he changed ὕλογενής of the manuscripts into ὕδογενής which allows, as Riedweg<sup>32</sup> says, a better understanding of the allusion to Moses rescued from the water of the Nilus (Ex 2, 10). This fragment must have been very popular in the sixteenth century if Scaliger worked on it three times<sup>33</sup> and both Estienne and himself put it to the beginning of their Orpheus sections.<sup>34</sup> The verses 22-24 and 35-37 are also quoted in *Notae ad Fragmenta Selecta* printed as an appendix at the end of the 1629 edition of Scaliger's *De Emendatione temporum*, p. 8.<sup>35</sup>

Another reference to Orpheus and Judaism is found in a letter written by Scaliger to François Vertunien on 27 July 1592.<sup>36</sup> Here Scaliger expresses his joy for identifying the meaning of a talisman (written in Hebrew) by means of another talisman in Greek fonts:

Vous vous pouvez assurer que j'ay tres bien deviné le talisman du Sieur Vazet, d'autant que j'en ay trouvé la confirmation dans un autre talisman, duquel le fils de Monsieur Turquet m'a donné le poutraict. La figure est telle que celle du Sieur Vazet, mais l'escriture autre toutesfois tendant à mesme fin. Elle est telle: ABPA. KAM. IAΩ. Λ. K. Λ. Ω. K. Θ. Combien que les lettres singulieres se peuvent interpreter diversement, toutesfois il les faut accommoder au sens des trois premiers mots, qui sont entiers, sans aucune ambiguité. Soit donc telle la suite et teneur de la sentence:

<sup>28</sup> See W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton U. P., Princeton 1952, p. 96.

<sup>29</sup> See for instance J. van Amersfoort, "An Alexandrian Orphic Theogony", in R. van den Broek - M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Brill, Leiden 1981, p. 13-30.

<sup>30</sup> Numenius (fr. 9) identified Moses with Musaeus, and Moses - Musaeus became Orpheus' teacher (Eus., *Praep. Evang.*, IX 27, 4), whereas other sources saw Musaeus as a disciple of Orpheus. See R. Bloch, "Orpheus als Lehrer des Musaios, Moses als Lehrer des Orpheus", in U. Dill - Ch. Walde (eds.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, De Gruyter, Berlin - New York 2009, p. 471-5.

<sup>31</sup> See C. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Narr, Tübingen 1993, p. 55-62.

<sup>32</sup> See Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation*, p. 41.

<sup>33</sup> In Estienne, *Poiësis philosophos*, Appendix, p. 218; in Scal. 25 fol. 113v with ὕδογενής in the main text; in Scaliger's *Notae ad Fragmenta Selecta veterum Graecorum* printed as an appendix in *Iosephi Scaligeri (...) De Emendatione temporum (...)*, Roverius, Geneva 1629, p. 48-9.

<sup>34</sup> See Estienne, *Poetae Graeci principes*, p. 481-2, and Id., *Poiësis philosophos*, p. 78-80; Scal. 25, 113r-v.

<sup>35</sup> ΕΚ ΤΩΝ ΟΡΦΙΚΩΝ ΟΝΟΜΑΚΡΙΤΟΥ | Οὐ γὰρ κεν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα, | εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρώξ φύλου ἀνωθεν, | Χαλδαίων. Ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης. | ΚΑΙ ΕΤΙ | Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων ἅμα καὶ μέσον, ἡδὲ τελευτήν, | Ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὕδογενής διέταξεν | Ἐκ θεόθεν γνῶμασι λαβῶν κάτα δίπλακα θεσμῶν.

<sup>36</sup> Printed in Scaliger, *Opuscula*, p. 573, and in P. Botley - D. van Miert (eds.), *The Correspondence of Joseph Scaliger*, Geneva, Droz (forthcoming).

חַבְרָה שֵׁם יְהוָה לְוַחֲצִים כָּלֵם לְוַחֲצִינֵנוּ וְשִׁוְנָאֵי טוֹבְתֵינֵנוּ

‘Fuga nomen Dei afflictores omnes affligentes nos, et osores boni nostri’, id est, invidentes utilitati nostrae. Je ne me peine pas beaucoup des lettres singuliers, car c’est folie. Mais vous voyez que  $\iota\omega$  est le nom de יהוה, et ainsi le trouverez dans les vers d’Orphée, cité par Eusebe et autres anciens, comme sçavent ceux qui ont leu les auteurs grecs. Tant y a que  $\iota\omega$  icy c’est H dans le talisman du dict Sieur Vazet, à sçavoir ”, duplex jod. Là le fait s’adresse à un ange, et icy au nom de Dieu mesmes. Et que direz-vous donques de si belle rencontre?

‘Iao’ is the Greek trigrammaton for the Hebrew tetragrammaton YHWH, expressing the name of the God of Israel (s.v. Lampe).<sup>37</sup> In late Antiquity, ‘Iao’ was pretty frequent also among non-Jews in accordance with the syncretistic tendency of the period. The name of the Jewish God gradually disappeared from ‘official’ documents and abbreviations were preferred, especially in magical papyri, amulets, amatory spells, etc.<sup>38</sup> Interesting for us is that Scaliger refers to Orpheus’ verses, reported by Eusebius, in which we can also find the name ‘Iao’. He says the same in his *Notae*, p. 38:

ergo nomen tetragrammatum illis [scil. Samaritanis] notum, quod quidem alii  $\iota\alpha\omega$ , ut Orpheus; & Diodorus li.ii  $\pi\alpha\rho\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\zeta\ \text{'}\text{Iou}\delta\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \text{M}\omega\sigma\eta\nu\ \tau\omicron\nu\ \text{I}\alpha\Omega\ \epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \Theta\epsilon\omicron\nu$ . Alii  $\iota\alpha\upsilon$ , alii aliter enunciabant.

Diodorus’ passage is *Bibliotheca Historica* 1.94.2 ( $\pi\alpha\rho\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\zeta\ \text{'}\text{Iou}\delta\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \text{M}\omega\sigma\eta\nu\ \tau\omicron\nu\ \text{'}\text{I}\alpha\omega\ \epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\ \Theta\epsilon\omicron\nu$ ). By contrast, there is no Orphic fragment mentioning ‘Iao’.

The key, however, is offered by Macrobius (*Saturn.*, 1.18.18-21) who wants to state the identity of Dionysus and the Sun by quoting fr. 542 and 543.1 Bernabé. In fr. 543, Macrobius sees a total identification among Zeus, Hades, Helios and Dionysus:<sup>39</sup>

<p>[18] Solem Liberum esse manifeste pronuntiat Orpheus hoc versu:  <math>\text{'}\text{H}\lambda\iota\omicron\varsigma, \delta\nu\ \Delta\iota\omicron\nu\gamma\upsilon\sigma\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\iota\nu</math>          et is quidem versus absolutior, ille vero eiusdem vatis operosior:  <math>\epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \text{Z}\epsilon\upsilon\varsigma, \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \text{'}\text{A}\acute{\iota}\delta\eta\varsigma, \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \text{'}\text{H}\lambda\iota\omicron\varsigma, \epsilon\tilde{\iota}\varsigma\ \Delta\iota\omicron\nu\gamma\upsilon\sigma\omicron\varsigma.</math></p>	<p>That Liber is the sun, Orpheus clearly proclaims in the line:          The Sun that is called by name of Dionysus          And this verse certainly makes perfect sense, but another line by the same poet is rather more elaborate:          One Zeus, one Hades, one Sun, one Dionysus</p>
---	---

<sup>37</sup> All the passages in which ‘Iao’ appears are listed in G.H. van Kooten, “Moses/Musaeus/Mochos and His God Yahweh, Iao, and Sabaoth, Seen From a Graeco-Roman Perspective”, in G.H. van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses*, Brill, Leiden - Boston 2006, p. 126-32. See M. Goodmann, “Jews, Greeks and Romans”, in M. Goodmann (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Clarendon, Oxford 1998, p. 10, where ‘Iao’ is identified with the sky.

<sup>38</sup> See P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard U.P., Cambridge MA - London 1997, p. 232 n. 128; see also S. Pulleyn, “The Power of Names in Classical Greek Religion”, *The Classical Quarterly* 44 (1994), p. 23.

<sup>39</sup> Translation by M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980, p. 411-2.

<p>[19] Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque nomen soli adicitur, qui in isdem sacris versibus inter cetera vocatur Ἴαώ. Nam consultus Apollo Clarius quis deorum habendus sit qui vocatur Ἴαώ, ita effatus est:</p> <p>[20] ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν, εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός, φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἴαώ, χεῖματι μὲν τ' Ἄϊδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένιοι, Ἥελιον δὲ θέρεις, μετοπώρου δ' ἄβρον Ἴαώ.</p> <p>[21] Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et sol Ἴαώ significatur, exsecutus est Cornelius Labeo in libro cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii.</p>	<p>The authority of this last line is supported by an oracle of Apollo of Clarus, in which yet another name is attached to the sun, which is called in the same sacred verses, among other names, by the name of Iao. For when Apollo of Clarus was asked who among the gods should be identified with him that is called Iao, he declared as follows:</p> <p>Those who have learned the <i>Orgia</i> should keep them in secrecy, / but if the understanding is little and the mind feeble, then ponder that Iao is the supreme god among all, / in winter he is Hades, at the beginning of the spring he is Zeus, / in summer he is Helios, while in autumn he is the graceful Iao.</p> <p>The meaning of this oracle, and the explanation of the deity and the name by which Iao is denoted <i>Liber pater</i> and the sun, are expounded by Cornelius Labeo in a book entitled “On the Oracle of Apollo of Claros”.<sup>40</sup></p>
---	--

To the Ἴαώ in § 21, Nilsson<sup>41</sup> proposed the correction Ἰακχον. Ἰακχος was the name by which Dionysus was invoked during the Eleusinian mysteries.<sup>42</sup> From Iakchos to Yahweh/Iao the step is short and self-evident.<sup>43</sup>

Scaliger therefore refers to fr. 395.2 Bernabé quoted by Eusebius, *Praep. Evang.* II 3, 34 where Ἰακχος is mentioned:

ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δεῦξε δὲ πάντα / σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἰακχος / χειρὶ τέ μιν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις. / ἥ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδης ἐνὶ θυμῷ, / δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεῶν ἐνέκειτο.

She spoke, and quick her flowing robes withdrawn / showed all the secret beauty of her form. The child Iacchus, laughing, stretched his hand / to touch her tender breasts, and Baubo smiled; / then, too, the goddess smiled with cheerful thought, / and took the shining bowl which held the draught.<sup>44</sup>

Eusebius reports not only the connections between Orphism and Judaism, but also the relationship between Orpheus and Egypt. There are numerous passages in which Orpheus is said to have taken his doctrine from the Egyptians.<sup>45</sup> This brings us back to Genesis and Joseph.

<sup>40</sup> See also Schäfer, *Judeophobia*, p. 52–3 with notes 124–30 on p. 232.

<sup>41</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, Beck, Munich 1950, p. 457 n. 9.

<sup>42</sup> M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, Beck, Munich 1967<sup>3</sup>, p. 664.

<sup>43</sup> That Dionysus was identified with Jews' God is also said by Tac., *Hist.* V.5 and Plut., *Quaest. Conv.* IV 5-6.671 C.

<sup>44</sup> Translation adapted from E.H. Gifford, *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis*, Oxford U.P., Clarendon 1903, III, p. 72.

<sup>45</sup> Eus., *Praep. Evang.* I 6, 4; I 9,3; II 1,23; III 9,12; X 8,4.

4. *Genesis 41, 45*

We are in a key-moment of the story: Joseph's integration into the Egyptian community through the bestowal of a new name. This was a widely spread praxis in Egypt.<sup>46</sup> In particular, Joseph's Egyptianization is pivotal to the story which will be developed later. Israelites must settle in Egypt so that the 'exodus' can take place.<sup>47</sup> The epithet 'Zaphenat-Phaneach' appears only here and nowhere else.<sup>48</sup> There is a Hebrew exegesis of the word going back to Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, II.91 Niese, I p. 101:

καὶ προσηγόρευσεν αὐτὸν Ψονθονφάνηχον ἀπιδὼν αὐτοῦ πρὸς τὸ παράδοξον τῆς συνέσεως· σημαίνει γὰρ τὸ ὄνομα κρυπτῶν εὐρετήν.<sup>49</sup>

The name would therefore mean 'revealer of hidden things', alluding to Joseph's ability for interpreting dreams. Here Flavius Joseph quotes the name in its Greek transcription, but the explanation he gives is manifestly based on the Hebrew expression זַפְנַת פְּנַחַע 'Zaphenat-Phaneach', since the root *šāphan* means 'to hide'. St. Jerome noticed this incongruence and commented on it:<sup>50</sup>

Licet Hebraice hoc nomen, *absconditorum repertorem* sonet, tamen quia ab Ægyptio ponitur, ipsius linguæ debet habere rationem. Interpretatur ergo sermone Ægyptio SAPHANET PHANEE (זַפְנַת פְּנַחַע), sive ut Septuaginta transferre voluerunt, *Psonthom-Phanech, Salvator mundi*, eo quod orbem terræ ab imminente famis excidio liberavit.

Migne mentions in footnote 2 a remark by Bernardus according to which two ancient codices confirm Jerome's interpretation: the first explains our expression with the Arabic words meaning *servator mundi*; in the second manuscript, from Oxford, Ψονθομφανήχ is explained in Greek and Latin: ὁ ἐστὶ σωτὴρ τοῦ κόσμου, *Psonthom-Phanec, id est, Servator mundi*.

St. Jerome mentions Joseph's epithet also in his *Liber de nominibus Hebraicis*, PL 23, col. 829 Migne:

Somthonphanech, corrupte dicitur: nam in Hebræo legimus; saphneth (זַפְנַת) phanee (פְּנַחַע), quod interpretatur, absconditorum repertor. Porro ab Ægyptiis didicimus, quod in lingua eorum resonet, salvator mundi.

Jean Martianay *apud* Migne, footnote 2, states that the people who study Coptic, the Ancient Egyptian language, agree with Jerome since *salvatorem sæculi* or *mundi* is *ssotem pane* in Coptic which the Septuaginta wrongly read Ψονθομφανήχ, *psontomphanech*. Scholars, at any rate, do not agree with Jerome. Unanimously they refute the explanations of both Jerome and Flavius Joseph.

St. Jerome's mistake – and that of Flavius Joseph – was to want to explain both the Hebrew expression and the Greek transliteration in the same way. It is, by contrast, necessary to distinguish between the two words. The former goes back to Egyptian and is the one which we will deal with in the following lines.<sup>51</sup> It seems to be an artificial name, constructed in the same way as other Egyptian names in which

<sup>46</sup> C. Westermann, *Genesis 3*, Teilband, Biblischer Kommentar, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1982, p. 99.

<sup>47</sup> N.M. Sarna, *Genesis*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1989 (The JPS Torah Commentary), p. 287.

<sup>48</sup> A list of all given explanations is in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Publications Universitaires, Louvain, 1959, p. 1512.

<sup>49</sup> Sarna, *Genesis*, p. 288 connects this explanation to Joseph's ability for interpreting dreams.

<sup>50</sup> Hier., *Liber Hebr. Quaest. in Genesim*, PL 23, col. 1049 Migne.

<sup>51</sup> An interpretation of Ψονθομφανήχ is based on the Late Egyptian word meaning 'the creator (or sustainer) of life'.

the first part commonly mentioned the name of a god and the second expressed the wish 'he lives' or 'may he live!'. In Genesis' case, we do not have the name of a god, but a general reference to 'god'. Instead of 'Anubis speaks', 'Amun speaks' or 'Osiris speaks', we have here in the first part of the epithet simply 'God speaks'.<sup>52</sup> The second part of the epithet, Phaneach/Phaneach – which is the more interesting one for us – was used as a proper name. Phaneach (Φανεαχ), however, did not suit the Greek language, so we can imagine that he became Φάνης at same point and settled in Greece. Phanes was, in fact, attested as a proper name in the seventh and sixth centuries BC in Greek documents from Egypt.<sup>53</sup> It is possible that Orphism used this name. Besides Eusebius' account, connections between Orphism and Egypt cannot be denied.<sup>54</sup> In Orphic cosmogonies it is possible to encounter Middle Eastern names.<sup>55</sup> Phanes can thus be interpreted as the Egyptian name Phaneach, which was later Hellenised in the name Phanes bestowed with a Greek etymology. The 'real' Egyptian etymology of Phanes could have switched to his/her epithet 'Erikepaios' traditionally interpreted as 'life-giver'. Orphism concerns 'life' and 'death', so it is easy to imagine that the first-born deity's name was 'Life', Phanes. And indeed Phanes contains in himself/herself the seeds of all gods (fr. 140 Bernabé).

## 5. Conclusion

As we have seen, Scaliger was interested in the connection between Orphism and Judaism. This results from his letters (the only one reference to Orpheus mentions the fact that Orpheus called god by the trigrammaton indicating Israel's God), from his philological activity (his correction to fr. 378 Bernabé firmly established a parallelism to Moses), and from the texts he dealt with both in his *Notae* and in Scal. 25.

Through Judaism he was able to see a further connection between Orphism and Egypt following Eusebius of Caesarea. In his personal copy of Estienne's *Poiësis philosophos*, he even added to the margin of the first line of Proclus' text reporting fr. 241 Bernabé Joseph's Egyptian name Zaphenat-Phaneach. According to his praxis to comment on philosopher poets, we can assume that this remark was either philological or exegetical. The first case seems to be very unlikely: the heaviest philological problem concerns here 'Erikepaios', which Scaliger gives no impression to have understood. It is more likely that he wanted to add his contribution to the interpretation of the fragment.

Scaliger mastered not only Greek and Hebrew, but also Arabic and Egyptian.<sup>56</sup> Therefore we can assume that he trusted neither Flavius Joseph nor Jerome,<sup>57</sup> but that he was aware of the correct meaning 'God speaks: he lives' (or: 'may he live!'), and of the fact that the second part of Joseph's Egyptian name was used as a proper name.

---

See W.F. Albright, "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140 (1955), p. 27-33, in part. p. 31.

<sup>52</sup> See M. Görg - B. Lang (eds.), *Neues Bibel-Lexikon III (O-Z)*, Benziger, Zurich 2001, III, p. 1154-5.

<sup>53</sup> F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypte I*, Trübner, Strasbourg 1915, p. 2285 and p. 2376; see also M. Radnoti-Alföldi, "Phanes: Einige Gedanken zur Person", in S. Scheers (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata I. Numismatica Antiqua*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 1982, p. 1-6.

<sup>54</sup> See W. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, Beck, Munich 2003, p. 79-106.

<sup>55</sup> See M. Marcovich, "Phanes, Phicola, and the Sethians", *The Journal of Theological Studies* 25 (1974), p. 447-51, in part. p. 450.

<sup>56</sup> It can be seen in the numerous exercise-books which belonged to him and he bequeathed to the University Library of Leiden.

<sup>57</sup> On Jerome's poor skills as translator and interpreter see J.J. Scaliger, *Scaligerana, editio altera ad verum exemplar restituta(...)*, Scagen, Coloniae Agrippinae 1667 [ed. I. Vossius - J. Dupuy - P. Dupuy], p. 109.

Usually Phanes' name is explained on the basis of the Greek verb φαίνω. We can however argue, following Scaliger, that the name of the Orphic divinity derives from Egyptian, from the same common root used to name Joseph in Gn 41, 45. Phaneach became Phanes in Greek.

The exegetical problem in Proclus' text was to understand on which basis Proclus harmonized Orpheus and Plato. Speaking of Prôtogonos, Scaliger seemed to have understood what he could not find out philologically. Phanes is ζωοδοτήρ (= Erikepaios) since he/she is the Platonic Living-Thing-itself. Scaliger's intuition can be useful if we want to give an alternative etymology for the Orphic divinity Phanes.

# Indices

by Elisa Coda - Gloria Giacomelli





## *Index of Manuscripts*

### ATHOS (MOUNT)

Μονή Βατοπεδίου  
180: 80-3.

Μονή Μεγίστης Λαύρας  
157: 213.

### BEIRUT

Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph  
338: 262.

### BERLIN

Staatsbibliothek  
*syr.* 88 (*olim* Petermann 9): 245, 250-4.  
*syr.* 89 (*olim* Sachau 226): 230, 236, 238.

### BIRMINGHAM

Selly Oak Colleges' Library  
*Mingana Syr.* 606: 230-1, 234, 238-9, 241, 243, 249.

### BOLOGNA

Biblioteca Universitaria  
*greco* 3643: 80-3.

### CAMBRIDGE

University Library  
*Add.* 173: 357, 361, 363.

### CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana  
*Ross.* 962: 13-17.  
*Ross.* 986: 80-3.  
*Syr.* 158: 233.  
*Vat. gr.* 325: 7-9.  
*Vat. gr.* 1671: 213.

### EL ESCORIAL

Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo  
T. II. 8: 13-17.

### FIRENZE

Biblioteca Medicea Laurenziana  
*Plut.* 58, 16: 40.  
*Plut.* 80, 15: 8-9.  
*Plut.* 85, 8: 3-4, 13-17.  
*Plut.* 86, 3: 11-12.

### Biblioteca Nazionale Centrale

II.II.528: 355, 357-8, 361, 363, 365, 370-1.

### HEIDELBERG

Universitätsbibliothek  
*Pal. gr.* 398: 220.

### ISTANBUL

Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi  
4894: 336.  
4894<sub>112</sub>: 342.

### Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi

*Aya Sofya* 2052: 333.  
*Aya Sofya* 2457: 289, 295-6.  
*Aya Sofya* 4829: 342.  
*Aya Sofya* 4849<sub>14</sub>: 342.  
*Carullah Efendi* 1279: 278.

### Topkapi Sarayi Müzesi

*Ahmet III* 3362: 247.

### KRAKÓW

Biblioteka Jagiellońska  
Ms 10 000: 24, 26-7.

### LEIDEN

Bibliotheek der Rijksuniversiteit  
B.P.G. 33 D: 8-9.  
*Scal.* 25: 389-93, 397.  
*Scal.* 62: 392.

### LEIPZIG

Universitätsbibliothek  
*gr.* 25: 8-9.  
*Rubnken* 55: 10.

### LONDON

British Library  
*Add.* 14658: 368.  
*Add.* 17215: 230.

### Jews' College

42: 357, 361.

### MILANO

Biblioteca Ambrosiana  
A 167 sup.: 5.  
B 165 sup.: 13.  
& 105 sup.: 245-54.

### Biblioteca Nazionale Braidense

B XVI 5980: 357.

MOSCOW

Sinodalnaya biblioteka  
VI 98 (96): 213.

MOSUL

Notre-Dame des Semences  
51: 230-1, 237-8.  
52: 230-1.  
53: 230-1, 237-8.

MÜNCHEN

Bayerische Staatsbibliothek  
*graec.* 113: 10.  
*graec.* 171: 9.  
*graec.* 425: 13-15.  
*graec.* 461: 7-9.

NAPOLI

Biblioteca Nazionale  
II. A. 16: 80-3.  
III. E. 17 (*gr.* 339): 3-6.

OXFORD

Bodleian Library  
*Auct.* F.4.6: 8.  
*Clarke* 39: 3, 4, 15.  
*Marsh* 28: 245, 247.  
*Marsh* 539: 286-93, 296, 299.

PARIS

Bibliothèque Nationale de France  
*arabe* 2346: 247.  
*Coislin* 249: 11-12.  
*grec* 216: 214.  
*grec* 467: 80-3.  
*grec* 1810: 13-15.  
*grec* 1853: 201-18, 220-5.  
*grec* 2082: 80-3.  
*grec* 2083: 8-9.  
*grec* 2084: 8-9.  
*hébr.* 753: 373, 376, 380, 383-8.  
*suppl. grec* 469: 213.

PATMOS

Μονή τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου  
39: 213.

RAMPUR

Riḍa Library  
1752: 274.

ROMA

Biblioteca Casanatense  
3149: 357, 361, 363.

Biblioteca Vallicelliana

F 20: 17.

SANKT-PETERBURG

Rossijskaja Akademija Nauk  
F 285 op. 1 n° 1-18: 18.

TEHRAN

Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān  
*Meskat* 3672: 333.

TORINO

Biblioteca Nazionale Universitaria  
B I 12: 8-9.  
F VI 1 (*deperditus*): 17.

TÜBINGEN

Eberhard Karls Universitätsbibliothek  
Mb 14: 3-4.

UPPSALA

Universitetsbibliotek  
364: 336.

VENEZIA

Biblioteca Nazionale Marciana  
*gr.* 185: 3, 15.  
*gr.* 190: 3-4.  
*gr.* 191: 13.  
*gr.* 240: 80-3.  
*gr.* 242: 80.  
*gr.* 244: 17.  
*gr.* 245: 10.  
*gr.* 246: 10-11.  
*gr.* 247: 10.  
*gr.* 392: 8-9.  
*app. gr.* IV 1: 3-4, 15.

WADI NATRUN

Dayr al-Suryan  
*syr.* Fr. 88: 230.

WIEN

Österreichische Nationalbibliothek  
*lat.* 10689<sup>1</sup>: 21.  
*phil. gr.* 7: 13-17.  
*phil. gr.* 100: 202, 217-8, 223.  
*phil. gr.* 226: 80-3.  
*phil. gr.* 314: 10.  
*suppl. graec.* 7: 3-4.

## *Index of Ancient and Medieval Names*

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

- ʿAbd al-Masīh ibn Nāʾima al-Ḥimṣī, 284, 301.  
al-Abhari, Aṭīraddīn, 245.  
Abner de Burgos *v.* Alfonso de Valladolid  
Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus, 356.  
Abū Ḥassān, translator, 262-3.  
Abū Maslama Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Maḡrībī (pseudo), 270.  
Abū Qurra, *v.* Theodore Abū Qurra  
Abū Sahl ibn Nawbaḥt, 261.  
Abū Sulaymān al-Siḡistānī, 287.  
Abū ʿUṭmān al-Dimaṣqī, 245, 247-8.  
Acacius, bishop of Caesarea, 56, 67.  
Achaeus, a relative of Iamblichus of Apamea, 56, 67-9.  
Aelianus, *v.* Claudius Aelianus  
Aelius Aristides, 72.  
Aelius Dio, 73.  
Aeneas of Gaza, 75, 100.  
Aetius, doxographer, 109, 112, 120-1, 273.  
Aetius the theologian, 137, 143-4, 161.  
Agrippa, Cornelius, 385.  
Agrippa, Lucius Julius, 65.  
Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Saraḥṣī, 257.  
Aidesius of Cappadocia, 33, 38, 48-50, 56, 68, 70, 75.  
Aidesius, son of Chrysantius of Sardis, 65.  
Alaricus, 62.  
Alatino, Buoniauto, 357.  
Alatino, Jehiel, 357.  
Alatino, Moses Amran, 357, 361-3, 365.  
Alatino, Vitale, 357.  
Albinus 122.  
Albo, Joseph, 378.  
Alcinous, 112, 130, 139, 272-3.  
Alexander, possibly of Seleucia, 39-40.  
Alexander of Aphrodisias, 81, 137, 157, 222, 273-4, 277, 279, 355-6, 358-61, 363-70, 375.  
Alexander the Great, 45, 257, 287.  
Alexander, son of Syrianus (?), 72.  
Alexius I Comnenus, emperor, 5.  
Alfonso de Valladolid, 377.  
Alī ibn ʿĪsā, vizir, 247.  
Alypius, 39.  
Amelius, *v.* Gentilianus Amelius  
Ammianus Marcellinus, 36, 46-47, 61, 66.  
Ammonius son of Hermias, 36, 43-44, 101, 103, 136, 156, 221, 227, 229, 231-2, 236-7, 239-41, 249, 364.  
Ammonius son of Hermias, pseudo, 273.  
Ammonius Saccas, 77.  
Anatolius of Alexandria, 136-7.  
Anatolius, father of Diogenes, 63.  
Anatolius, praefectus, 51-2.  
Anaxagoras, 195.  
Andronicus of Rhodes, 211.  
Athanasius of Alexandria, 131.  
Anthemius, teacher of John Chrisostomus, 75.  
Anthony the Great, 131.  
Antoninus, son of Eustathius of Cappadocia, 40, 56.  
Antonius, possibly Antoninus son of Eustathius of Cappadocia, 39-40.  
Antonius Priscus, 50.  
Antoninus, pupil of Ammonius Saccas, 43.  
Antoninus Pius, emperor, 58, 65.  
Antonius of Rhodes, 33.  
Aphthonius, 75.  
Apollinaris of Laodicea, 63, 161, 181-2, 199.  
Apollodorus of Athens, 41, 73.  
Apollonius the Stoic, 74.  
Apuleius, 322.  
Aratus, 135.  
Arcadius, emperor, 76.  
Archetymus, father of Celsus, 75-76.  
Archytas (pseudo), 109.  
Ardaxšīr I, king, 257.  
Aristaenetus, 51-2.  
Aristobulus of Alexandria, 393.  
Aristonicus of Alexandria, 74.  
Aristophanes, 375, 391.  
Aristophanes of Byzantium, 74.  
Aristophanes of Corinth, 36, 45-6, 76.  
Aristotle, 6, 20, 35-7, 40-1, 43-4, 48-9, 51, 59, 68, 70, 72, 74-6, 90, 93, 96, 100, 102, 108, 110, 115-6, 127, 129, 131, 133-43, 145, 147, 151-7, 159-62, 164-7, 168, 170-5, 178, 180-9, 191, 193-8, 200, 203, 206-7, 210-11, 214, 217-22, 229, 232, 235, 237-40, 242, 249, 251, 259, 267-9, 274-6, 278, 281-2, 287, 300-3, 305-11, 313, 318-9, 322-6, 337-9, 355, 359-60, 363, 365, 368-70, 378.  
Aristotle (pseudo), 174, 203.  
Aristoxenus of Tarentum, 73.  
Arius, 137, 143, 145, 149.  
Arius Didymus, 112.  
Artemon of Magnesia, 73.  
Artemon of Rome, 142.  
Asclepigeneia, daughter of Plutarch of Athens, 72.  
Asclepius, 169, 221.  
Aspasius, 221.  
Athanasius of Alexandria, 131, 384.  
Athanasius of Balad, 228, 229, 246, 323.  
Athenaeus, 33.  
Athenaeus of Naucratis, 73, 134.  
Atticus, 122, 137, 140-1.  
Augustine of Hippo, 17, 137, 284, 322.  
Aulus Gellius, 133.  
Aurelius Belius Philippus, philosopher, 64.  
Autobulos, son of Plutarch of Chaironea, 72.  
Averroes, *v.* Ibn Rušd  
Avicenna, *v.* Ibn Sīnā  
Axiothea, 36.  
Bahmanyār ibn al-Marzubān, 340-1, 346.  
Barbatus, 52.  
Bartolucci, Giulio, 374, 377.  
Basilides, 142.  
Basilius of Caesarea, 57, 138, 145, 283.

- al-Bayhaqī, *v.* Zahir al-Dīn al-Bayhaqī  
 Belaios, praeses Arabiae, 74.  
 Bernard of Clairvaux, 396  
 Bessarion, 10, 17, 25.  
 Blado, Antonio, 375.  
 Boethius, Anicius Manlius Severinus, 29, 138, 228, 233, 237.  
 Boethos of Sidon, 36.  
 Brahe, Tycho, 18, 20, 28, 31.  
  
 Callippus, 364.  
 Callixenes of Rhodes, 74.  
 Calvenus Taurus, 110.  
 Calycius, pupil of Libanius, 52.  
 Canini, Angelo, 375-6, 385.  
 Canter, Dirk, 110, 123, 391.  
 Carpentier, Pierre, 322.  
 Carponianus, son of Sopater the sophist, 69, 71, 73.  
 Carretto, Giulio Innocenzo, 375.  
 Carretto, Ludovico, 373-85, 388.  
 (de) Carretto, Paolo, 375.  
 Carus, *v.* Marcus Aurelius Carus  
 Catherine II, empress, 18.  
 Cedrenus, Georgius, 60, 392.  
 Celsus of Athens, 75-6.  
 Celsus of Antioch, 36, 75.  
 Cephalio, 74.  
 Charisia, 59, 70.  
 Cheremon, teacher of Nero, 7.  
 Choirillus of Athens, dramatist, 72.  
 Chrysantius of Sardis, 38, 45, 47, 49, 56, 65, 68, 75.  
 Chryssippus, 102, 138-9.  
 Cicero, Marcus Tullius, 137, 322.  
 Claudius Aelianus, 42.  
 Claudius Ptolemaeus, 292, 362-4.  
 Cleanthes, 389.  
 Clement of Alexandria, 92, 138-40, 189, 195.  
 Constans II, emperor, 37, 44, 51-2, 66, 73.  
 Constantine I, emperor, 63, 65, 73.  
 Copernicus, Nicolaus, viii, 1, 9, 22-27, 30, 227, 364.  
 Cornutus, 139.  
 Critias, 389.  
 Cybo, Innocenzo, 374.  
 Cyril of Scythopolis, 132.  
 Cyril of Alexandria, 9, 17, 29, 283.  
  
 Damascius, ix, 10-11, 42-3, 72, 77, 94-5, 101-2, 127.  
 Damostratus, 73.  
 Daniel ben Yehuda, 387.  
 Dante Alighieri, 1.  
 Darius III Codomannus, king, 257.  
 David 103, 222, 227, 232, 236-7, 239-42.  
     Dawit' Anyalt' possibly the same David, 323.  
 Demetrius, mathematician, 34.  
 Democritus of Abdera, 136, 389.  
 Dexippus, 221.  
 Di Chiara, astrologer, 377.  
 Didymus the Blind, 129-37, 140-1, 143, 145-98, 200.  
 Diocletianus, emperor, 55, 58.  
  
 Diodorus Siculus, 394.  
 Diogenes, brother of Hierius, 76.  
 Diogenes of Apamea, 63.  
 Diogenes of Argos, 36, 45, 76.  
 Diogenes of Babylon, 164.  
 Diogenes Laertius, 29, 73-4, 163-4, 195.  
 Diogenes of Sinope, 73, 287.  
 Dionysius of Petau, 138.  
 Dionysius Thrax, 150.  
 Du Cange, Charles du Fresne, 322.  
 du Prat, Guillaume, 375.  
 Dupuy, Jacques, 397.  
 Dupuy, Pierre, 397.  
 Duran, Profiat, 379.  
  
 Egidio da Viterbo, 373.  
 Elias, 103, 221-2, 227, 231-2, 236-7, 239-42.  
     Elias (pseudo), 229, 231-2, 239-40.  
 Eliyah b. Joseph of Nola, 357, 362.  
 Empedocles, 119, 203, 389.  
     Empedocles (pseudo), 270.  
 Epaminondas, 25.  
 Ephrem the Syrian, 323.  
 Epicurus, 118, 136, 139, 195.  
 Epigonus of Sparta, pupil of Iamblichus of Chalcis, 38.  
 Epiphanius, 144.  
 Estienne, Henri, 47, 83, 389-93, 397.  
 Estienne, Robert, 80-1.  
 Eubulus, 33.  
 Euclid, 133, 142, 261.  
 Eudemus of Rhodes, 287.  
 Eudoxius of Cappadocia, 62-3.  
 Eudoxius, rhetor, 63.  
 Eudoxus of Cnidos, 361-4.  
 Eunapius of Sardis, 34, 38, 40, 42, 44-9, 56, 61, 64-5, 75, 99, 101, 104.  
 Eunomius, 137, 143-5, 148-9, 161, 179, 197.  
 Euphrasius, pupil of Iamblichus of Chalcis, 38.  
 Euripides, 48.  
 Eusebius of Caesarea, 9, 17, 29, 34, 67, 80-1, 136-8, 141-2, 153, 283-4, 393-5, 397.  
 Eusebius of Myndus, 38, 68, 75.  
 Eustathius, *v.* Uṣṭāt  
 Eustratius of Nicaea, 221.  
 Eusthatius, 76.  
 Eusthatius of Cappadocia, 38, 40, 56, 76.  
 Eusthatius of Thessalonica, 6.  
 Evagrius Ponticus, 130, 132.  
 Evhemerus of Libya, 45.  
  
 Fabricius, Johannes Albertus, 282.  
 Faḥr al-Dīn al-Rāzī, 279, 344.  
 Falaquera, *v.* Shem-Tov ben Joseph Falaquera  
 al-Fārābī, 247, 250, 265, 283, 286, 303, 305, 314-9, 325-8, 356.  
 Farel, Guillaume, 376.  
 Favorinus of Arles, 73.  
 Ficinus, *v.* Marsilius Ficinus  
 Fioghi, Fabiano, 374, 380.

- Firdawsī, 357.  
 Firminus of Cappadocia, 57.  
 Flavius Joseph, 396-7.  
 Flavius Richomeres, 59.  
 Fracastoro, Girolamo, 20.  
 Franceschi, Alessandro, 380, 383.  
  
 Ġābir ibn Ḥayyān, 270.  
 Galatino, Pietro, 385.  
 Galen, VII, 94, 142, 157, 269, 273.  
 Galignano, Simone, 357.  
 Gallus, Flavius Claudius Constantius, 66.  
 Gasser, Achille Pirmin, 23.  
 Gaurico, Luca, 362.  
 al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, 335.  
 Gentilianus Amelius, 33, 43, 64, 77, 108.  
 George, bishop of the Arabs, 249-50, 322.  
 George Pachymeres, 3, 6-7, 14-17.  
 Gerard of Cremona, 219.  
 Germberg, Hermann, 376.  
 Gesner, Conrad, 11-12.  
 Gesner, Johann Matthias, 391.  
 Giordano Bruno, IX.  
 Ġiqatilla, Joseph, 379, 382, 385.  
 Giorgi, Francesco, 385.  
 Giorni, Angelo *v.* Joseph Shaqi  
 Giovanni d'Urbina, 374.  
 Giustiniani, Agostino, 381.  
 Giustiniani, Vincenzo, 381, 383.  
 Grégoire, Pierre, 374.  
 Gregory of Caesarea (the Thaumaturge), 156.  
 Gregory of Nazianzus, 34, 131, 137, 140, 144-5.  
 Gregory of Nyssa, 56, 137, 141, 156.  
 Grouchy, Nicolas, 20.  
 Guichard, Simon, 375.  
 al-Ġūzġānī, Abū 'Ubayd al-Wāḥid, 331.  
 Gymnasium, 51-2.  
  
 Ḥalidī, Muḥammad ibn Hāsim, 260.  
 Hadrian, emperor, 55.  
 al-Ḥaġġāg ibn Yūsuf ibn Maṭar, 260-3.  
 Ḥai Gaon, 379.  
 Ḥamza al-Iṣfahānī, 256.  
 Ḥananel da Foligno *v.* Franceschi, Alessandro  
 Hansch, Michael Gottlieb, 18.  
 Hardouin, Jean, 47.  
 Ḥārūn al-Rašid, caliph, 261.  
 Hegias, 72.  
 Heliodorus of Prusa (pseudo), 221.  
 Hellanicus of Mytilene, 73.  
 Heraclitus of Abdera, 110, 115, 118, 389.  
 Hermias of Alexandria, 6, 31, 169.  
 Hermias, Apologist, 156.  
 Hermogenes, 71-2.  
 Herodotus, 109.  
 Heron of Alexandria, 34.  
 Hesiod, 389.  
 Hesperius, 76.  
 Hesychius, 391.  
  
 Hesychius, father of Celsus of Antiochia, 76.  
 Hevelius, Johannes, 18.  
 Hibā of Edessa, 246.  
 Hierius, 36, 44-5, 73, 76.  
 Hierocles of Alexandria, 6, 77, 284.  
 Hierocles, consul, 51-2.  
 Hilarius of Achaia, 48, 76.  
 Hilarius of Bithynia, 48.  
 Hemerius, possibly Himerius, father of Iamblichus of Apamea, 65.  
 Himerius, father of Iamblichus of Apamea, 50-1, 58, 63-7, 76.  
 Himerius of Prusia, sophist, 58, 63, 71, 73.  
 Hipparchus, 25, 27, 362-4.  
 Hippiā, wife of Priscus, 39, 40, 69.  
 Hippocrates of Kos, 72.  
 Hippolytus of Rome, 141-2.  
 Homer, 40, 133.  
 Hostilianus Hesychius of Apamea, 64.  
 Ḥunayn ibn Iṣḥāq, VII, 219, 250-1, 255, 356.  
 Hypatia of Alexandria, 56.  
  
 Iamblichus of Apamea, 33-4, 41, 50-64, 67-71, 73, 75-7.  
 Iamblichus of Chalcis, IX, 17, 25, 29, 33, 35-6, 38, 41-4, 48-51, 56, 63-8, 70, 75-7, 99-109, 111-9, 121-8.  
 Iamblichus, father of Diogenes of Apamea, 63.  
 Ibn Abī Uṣaybi'a, Muwaffaq al-Dīn, 219, 260.  
 Ibn Baġġa, Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig al-Tuġibī, 279.  
 Ibn al-Bitrīq, 356.  
 Ibn Ḥallikān, Šamsaddīn, 258.  
 Ibn al-Muqaffā', 'Abdallāh, 246, 267, 327, 329.  
 Ibn al-Muqaffā', Muḥammad, 246.  
 Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Iṣḥāq, 219, 259-63, 306, 356.  
 Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī, *v.* 'Abd al-Masiḥ ibn Nā'ima al-Ḥimṣī  
 Ibn Nubāta, Ġamaladdīn, 261.  
 Ibn al-Qāsim al-Raqqī, Ayyūb, 248.  
 Ibn al-Qifṭī, Ġamaladdīn, 219, 260, 262.  
 Ibn Ruṣd, 219, 279, 303, 307-14, 317-9, 326, 356, 370-1.  
 Ibn al-Sarī, Abū l-Futūḥ (al-Šalāḥ), 356.  
 Ibn Sīnā, 253, 265, 279, 281, 283, 303, 305, 312-4, 317-8, 331-54.  
 Ibn Suwār, 247.  
 Ibn al-Ṭayyib, Abū l-Faraġ, 245, 247-8, 253-4.  
 Ibn Tibbon, *v.* Samuel ben Judah ibn Tibbon  
 Ibn Zayla, Abū Maṣṣūr, 341.  
 Ibrāhīm al-Dasūqī, 326.  
 Ignatius of Loyola, 376, 383.  
 Iphicles of Epirus, 76.  
 Iraeneus of Lyon, 141.  
 Isaac of Niniveh, 323.  
 Isaac Sebastocrator, 5.  
 Iṣḥāq ibn Ḥunayn, 219, 245, 247, 249-53, 274, 326.  
 Isidorus of Alexandria, 72, 77, 101.  
 Isocrates, 133, 135.  
 Iunius Nicagoras of Athens, 76.  
  
 Jacob of Edessa, 229, 238, 246, 322.  
 Jean de Launoy, 138.

- Jerome, Saint, 129-32, 137, 139, 396-7.  
 John Chrysostom, 75.  
 John Lydus, 42.  
 John Malalas, 392.  
 John Philoponus, 28-9, 31, 101-3, 138, 221, 247, 269, 273, 355.  
 John Stobaeus, 64, 93, 99, 104, 107-10, 113, 117, 119-20, 122-3, 127-8.  
 Jona de Safed, 380.  
 Joseph ha-Cohen, 374, 383.  
 Joseph Shaqi, 376-7, 383.  
 Joshua ha-Cohen, 374.  
 Jovian, Emperor, 46.  
 Jovinus, 52.  
 Juba of Mauritania, 73-4.  
 Julian the Apostate, 35-45, 47-51, 63-6, 68-70, 75, 99, 100-1, 104.  
     Julian the Apostate (pseudo), 42, 65.  
 Julian the Theurgist, 41-2, 44, 99.  
 Julius III, Pope, 374.  
 Julius Julianus, grandfather of Julian the Apostate, 42, 65.  
 Justinian, emperor, 132.
- Kepler, Johannes, VIII, 18-23, 30-1.  
 al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq, 267, 270, 273-4, 277, 285, 302, 306, 318, 327, 367, 369.
- Lactantius, VII.  
 Lamprias, 76.  
 Le Fèvre de la Boderie, Guy, 379.  
 Leo V the Armenian, emperor, 260.  
 Leonas of Isauria, sophist, 34.  
 Leontius, bishop of Antiochia, 137.  
 Leopardus, Paulus, 391.  
 Libanius, 34, 36, 38-40, 45-6, 48-60, 62-70, 74, 76.  
 Licinius, 65.  
 Linus, 389.  
 Longinus, 33-4, 77, 87, 95, 97.  
 Lucius Verus, emperor, 64.  
 Luigi d'Este, Cardinal, 357.  
 Luther, Martin, 376.  
 Lysis of Tarentum, 25, 27.
- Macrobius, 394.  
 Maestlin, Michael, 23, 30.  
 Mağd al-Dawla al-Daylamī, 331.  
 Magnus of Nisibis, 56.  
     Mağrītī (pseudo), *v.* Abū Maslama Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Mağrītī  
 al-Ma'mūn, caliph, 246, 259-61, 263.  
 al-Manṣūr, caliph, 256.  
 Manuzio, Aldo, 17.  
 Marcus Aurelius, emperor, 11, 40, 65.  
 Marcus Aurelius Carus, emperor, 137.  
 Marcus Aurelius Probus, emperor, 136.  
 Marinus of Neapolis, IX, 9-11, 25, 34, 37, 42, 72, 100.  
 Marius Victorinus, 94.  
 Marsilius Ficinus, 17, 287.  
 Martianay, Jean, 396.
- Maximianus, Emperor, 55, 58.  
 Maximus of Ancyra, 51.  
 Maximus the Confessor, 138.  
 Maximus of Ephesus, 36, 38, 41, 44-7, 49-50, 61, 68, 70, 75.  
 Maximus of Lycia, 76.  
 Maximus of Tyrus, 43, 141.  
     Maximus of Tyrus (pseudo), 41.  
 Menaḥem b. Binyamin, 357.  
 Menander of Corinth, 36.  
 Metrophanes of Lebadea, 76.  
 Michael, father of John Tzetzes, 72.  
 Michael of Ephesus, 221.  
 Mingarelli, Gian Luigi, 145.  
 Minucianus, rhetor, 71.  
 Modestinus, 58.  
 Modestus, Flavius Domitius, 56-7.  
 Montecuccoli, Carlo, 374.  
 Moses Maimonides, 383, 387.  
 Moses of Salerno, 329.  
 Mu'āwiya, caliph, 258.  
 Muliers, Nicolas, 24.  
 Mullā Ṣadrā Ṣirāzī, 279.  
 Müller, Johannes, 21.  
 Musaeus, 389.  
 Musonius, Stoic philosopher, 33.  
 Musonius Rufus, 136, 195.
- Naḥmanides, 379.  
 Nero, emperor, 7.  
 Nestorius, father of Plutarch of Athens, 34, 75.  
 Nestorius, grandfather of Plutarch of Athens, 43.  
 Nicholas of Cusa, VIII.  
 Nicholas of Lycia, 34.  
 Nicomachus, son of Aristotle, 72.  
 von Nostitz, Otto F., 24.  
 Numenius, 34, 64, 87, 110, 120, 139, 393.
- Offusius, Jofrancus, 32.  
 Olympiodorus of Alexandria, 34, 100, 123-4, 154, 221, 228, 232, 237, 249.  
 Olympius, brother of Jovinus, 51.  
 Olympius of Antioch, 57.  
 Olympius of Syria, 56.  
 Olymp(i)us of Cilicia, 56.  
 Oribasius of Pergamum, 44.  
 Origen, 77, 129, 131-2, 135-6, 138-41, 195, 378.  
 Orphaeus, 108, 389.  
 Osiander, Andreas, 24, 385.  
 Otteinrich, Elector Palatin, 11.
- Palladius of Galatia, 129, 131.  
 Pamphilius of Caesarea, 67.  
 Parmenides of Elea, 389.  
 Paul III, Pope, 25.  
 Paul de Heredia, 385.  
 Paul of Persia, 238, 323.  
 Paul of Tarsus, 135, 159-60, 163, 182, 193, 200, 377.  
 Peisitheus, 43.  
 Périon, Joachim, 20.

- Petau, Denys, 47, 138.  
 Petavius, *v.* Petau, Denys  
 Petrarca, Francesco, VIII.  
 Philo of Alexandria, 131, 133, 138, 141, 143, 153, 163, 195, 135, 383.  
 Philoponus, *v.* John Philoponus  
 Philostorgius, 144.  
 Philostratus, 137.  
 Philoxenus, father of Syrianus, 72-3, 75.  
 Photius, 73-4, 101, 107, 134.  
 Piccolomini, Alessandro, 362.  
 Piccolomini, Francesco, 357.  
 Pico della Mirandola, Giovanni, 373, 379.  
 Pindar, 46.  
 Pisistratus, 40.  
 Plato, VII, 2-4, 15-16, 32, 34, 36-7, 40-2, 44, 48, 51, 59, 68, 70, 72, 75, 77, 81, 87-90, 96, 99, 102, 104, 108-10, 113, 115-8, 121, 123, 125-7, 131-2, 134, 138-9, 141, 153, 158, 166, 174, 192, 200, 220, 222, 240, 242, 273, 282, 287-8, 291, 299, 300-2, 337, 390, 398.  
     Plato, pseudo, 164.  
 Plautus, 322.  
 Plotinus, 29, 33-4, 43, 55, 64, 77, 79-82, 84-90, 92-3, 95, 99, 101, 104, 106, 108, 110, 112, 114-9, 122-3, 125-6, 158, 200, 242, 268-70, 273, 277, 281-6, 288-95, 298-9, 301-2.  
 Plutarch of Athens, 33-4, 37, 43, 69, 72-3, 75-7, 102.  
 Plutarch of Chaironeia, 58, 72, 74, 76, 110, 120, 125, 127, 134, 153, 395.  
 Plutarch, sophist, 73.  
 Polymnestus, 58.  
 Porphyry, IX, 7-8, 11, 17, 25, 29, 33-4, 36, 42-4, 64, 71, 74, 77, 87-9, 93-4, 96-7, 99, 100-1, 104, 108-10, 114-6, 120, 123, 125, 127-8, 136-7, 158, 176, 199, 215, 227, 230, 232-4, 236-40, 245, 247-8, 252-3, 268, 282, 284, 340.  
 Porphyry, pupil of Pamphilus of Caesarea, 67.  
 Portus, Aemilius, 11.  
 Poseidonius, 104.  
 Postel, Guillaume, 379.  
 Priscianus, friend of Symmacus, 76.  
 Priscianus Lydus, 102, 106, 108, 111.  
 Priscius, sophist, 59.  
 Priscus the Thesprotian, 33-4, 37-50, 68-71, 75-7.  
 Proba of Antioch, 227-34, 236-43, 246, 249-50, 252.  
 Probus, emperor, *v.* Marcus Aurelius Probus  
 Probus, philosopher, *v.* Proba of Antioch  
 Probus, praefectus, 58.  
 Proclus Diadochus, VII-IX, 1-6, 13-17, 31-5, 42-3, 60-1, 72-3, 75-7, 88, 100-3, 108, 111, 118, 122, 127, 158-9, 174, 223, 268, 270-1, 272-3, 277, 281-2, 284, 301-2, 364, 367, 389-90, 397-8.  
 Proclus (Proculus II), 52, 54.  
 Procopius of Gaza, 129.  
 Prodicus of Ceos, 135.  
 Prohaeresius, 56.  
 Prosenes, 34.  
 Protagoras, 135.  
 Ptolomaeus Chennus, 219.  
 Ptolomaeus Pinacographus, 219-21.  
 Ptolemy, *v.* Claudius Ptolemaeus  
 Ptolemy al-Ġarīb, *v.* Ptolomaeus Pinacographus  
 Pythagoras, 51, 59, 68, 72, 77, 99, 101, 108, 110, 115, 118-9, 132, 287, 389.  
 Quintilianus, 322.  
 Qusṭā ibn Lūqā, 269.  
 Rabelais, François, 376.  
 Rashi, 383.  
 Recanati, Menaḥem, 378.  
 Remus, Georg, 47.  
 Reuchlin, Johannes, 373, 379, 384.  
 Rheticus, Georg Joachim, VIII, 22-4, 26-7, 30, 227.  
 Rhode, Franz, 23.  
 Ricci, Paolo, 379.  
 Riccioli, Gian Battista, 29.  
 Roeslin, Helisaeus, 18, 32.  
 Rothman, Christoph, 18.  
 Rufinus, 130-2.  
 Rufus, 73-4.  
 Ruggeri, Prospero, *v.* Salomon ben Meir di Navarra  
 Šabbetay b. Šelomoh, 356.  
 Šābuhr I, king, 257.  
 Sahl ibn Hārūn, 261, 263.  
 al-Saraḥsī, *v.* Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Saraḥsī  
 al-Šahrastānī, Muḥammad ibn 'Abdalkarīm, 270, 286-7, 335.  
 Salmān (Salm al-Ḥarranī), 260-3.  
 Salomon ben Meir di Navarra, 377.  
 Salutius, Saturninus Secundus, 46.  
 Samuel ben Judah ibn Tibbon, 329.  
 Sappho, 73.  
 Scaliger, Joseph Justus, 389-94, 397-8.  
 Scaligero, Giulio Cesare, 362.  
 Se'adyah Ga'on, 357.  
 Seneca, Lucius Annaeus, 90, 141, 322.  
 Septimius, son of Photius, 107.  
 Sergius of Reś'aynā, 138, 232, 237, 246, 249, 323, 368-9.  
 Severus Sebokht, 238.  
 Sextus Empiricus, 94, 133, 196.  
 Shem-Ṭov ben Joseph Falaquera, 329.  
 Siburius, proconsul, 59.  
 al-Siġistānī, *v.* Abū Sulaymān al-Siġistānī  
 Silanus, 51-2.  
 Simplicius, 93-4, 101-3, 105, 108, 154, 176, 195, 215, 221-2, 237, 242, 276, 355-6, 358-64, 370-1.  
     Simplicius (pseudo), 100-2, 106, 111.  
 Sisto Senese, 381.  
 Socrates, 36, 46, 135, 287.  
 Socrates Scholasticus, 130-1, 137, 144, 195.  
 Sopater of Apamea, pupil of Iamblichus of Chalcis, 38, 50, 63-70, 73-5.  
 Sopater of Apamea, brother of Himerius, 50, 56-8, 64-70, 73, 75.  
 Sopater of Apollonia (Sopater, Marcus Po[---]), 75.  
 Sopater, Alexandrian rhetor, 74.  
 Sopater, Athenian rhetor, 71-4.  
 Sopater, friend of Libanius, 74.



- Sopater, sophist, 73, 75.  
 Sopater, Titus Flavius Appius, 65.  
 Sophocles, 55.  
 Sophonias, 221.  
 Sosipatra, 40, 56.  
 Sozomen, 64, 131, 144.  
 Speusippus, 127.  
 Stephanus, *v.* Estienne, Henri  
 Stephanus of Alexandria, 221.  
 Stobaeus, *v.* John Stobaeus  
 Strategius, 48.  
 Symmacus Quintus Aurelius, 62-3, 69-70, 75-6.  
 Synesius of Cyrene, 37.  
 Syrianus the Great, 6, 33-4, 43, 71-3, 75-7, 88, 94, 221, 284, 390.  
 Syrianus, 'patrodidactus', 72.  
  
 Tacitus, 395.  
 Tatianus, 133.  
 Tertullian, 112, 115, 120, 123, 142, 322.  
 Theagenes, 74.  
 Themistius, 35-7, 42, 44, 47, 51-2, 67, 76, 157, 168-9, 195, 221, 355-6, 367, 358-71.  
 Theodore Abū Qurra, 253.  
 Theodoret of Cyrrhus, 9, 17, 131, 283-4.  
 Theodorus, pupil of Iamblichus, 38, 42.  
 Theodorus of Asyne, 41-3, 48, 75-7.  
 Theodorus of Gaul, 60.  
 Theodorus of Mopsuestia, 132.  
 Theodosius, emperor, 75.  
 Theodotus, 33.  
 Theon of Alexandria, 364.  
 Theophrastus, 44, 101, 142, 203, 206-8, 211, 216, 219, 220-1, 287.  
 Theophronius, pupil of Eunomius, 144.  
 Thomas Aquinas, 281, 367.  
 Thucydides, 53.  
 Timaeus of Locri (pseudo), 118.  
 Todros ha-Cohen *v.* Carretto, Ludovico  
 Toxites Michael (Schütz), 11.  
  
 Tzetzes, Johannes, 72.  
  
 'Umar ibn Sahlān al-Sāwī, 287.  
 Ursus, Raymar, 18, 20, 31.  
 Usodimare, Estienne, 381.  
 Uṣṭāṭ, 219, 306-8, 318, 326.  
 'Uṭmān ibn Sā'īd al-Dārīmī, 258.  
  
 Valens, emperor, 46-7, 60-1, 67.  
 Valentinian, consul, 58.  
 Valentinian, emperor, 46-7.  
 Vertunien, François, 393.  
 Vettori, Pier, 9.  
 Victor, consul, 58.  
 Vigier, François, 81.  
 Virgil, VIII.  
 Vossius, Isaac, 397.  
  
 Wechel, Christian, 375-6.  
 William of Moerbeke, VII-VIII, 5, 13, 15-16.  
 William of Ockham, 29.  
 Wolf, Johann Christoph, 374.  
  
 Xenocrates, 127.  
 Xenophanes, 389.  
  
 Yaḥyā ibn 'Adī, 247, 356.  
 Yaḥyā ibn al-Biṭriq, 260-1, 263, 275-6, 278.  
 Yaḥyā ibn Ḥālīd ibn Barmak, 262-3.  
  
 Zacharias Scholasticus, 74.  
 Zāhīr al-Dīn al-Bayhaqī, 287.  
 Zeno of Citium, 36.  
 Zeno of Elea, 135.  
 Zerayḥah ben Iṣḥāq ben Šealtiel Ḥen ha-Sefardi (Zerayḥah Gracian), 219, 356-7.  
 Zonaras, Johannes, 60.  
 Zosimos of Panopolis, 46-7, 61.

## *Index of Modern Names*

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

- Abel, E., 391.  
Abrahamov, B., 325.  
Acerbi, A., 90.  
Adams, D.Q., 329.  
Adamson, P., 302, 285.  
Adler, A., 44, 46, 64, 99, 392.  
Afnan, S.M., 304-5.  
Agati, M.L., 214.  
al-ʿAḡam, R., 287, 326.  
al-Ahwānī, A.F., 247, 331-2, 336, 340-2, 348-50, 352.  
Albright, W.F., 397.  
Alfonsi, L., 143.  
Altmann, A., 368.  
Anawati, G.C., 331-3, 337-8, 340-5, 347, 350-1.  
Andrist, P., 202, 205-6, 225.  
Aouad, M., 286, 355, 368.  
Arjomand, S.A., 327.  
Armstrong, A.H., 79, 84-6, 102, 272.  
Armstrong, E., 376.  
Arnou, R., 284.  
Arnzen, R., 279, 287, 313-4, 370.  
Athanassiadi, P., 42, 72.  
Aubenque, P., 211.  
Aʿwānī, Ḡ., 279.  
al-Azmeh, A., 259.
- Badawī, ʿA., 44, 247, 249, 269-71, 274, 276-7, 278, 281, 285, 287-93, 295, 297, 299-301, 326, 337, 339, 344-5.  
Badel, C., 69.  
Badrān, M.F., 270.  
Baffioni, C., 245, 356.  
Baltes, M., 106, 355.  
Balty, J., 64.  
Balty, J.-C., 64-5.  
Balty-Guesdon, M.-G., 255, 261-2.  
Baranowski, J., 24-25.  
Barbanti, M., 88.  
Bardenhewer, O., 281, 301, 367.  
Bardy, G., 67.  
Barnes, J., 93, 96-7, 234, 238.  
Barnes, M.R., 144.  
Barnes, T.D., 65.  
Baruch, C.S., 269.  
Bataillon, G., 376.  
Bataillon, M., 376.  
Baumstark, A., 230, 233, 246, 368.  
Bayley, H.W., 328.  
Bechtle, G., 18, 87-8.  
Beihammer, A.D., 260.  
Beierwaltes, W., 272, 277.  
Bekker, I., 60, 77, 134, 392.  
Ben Shlomo, Y., 379.  
Berenbaum, M., 387.  
Berger, J.D., 36.  
Bernabé, A., 389, 391-2, 397.  
Bernardinello, S., 221.
- Berti, E., 221.  
Bertier, J., 29.  
Bettiolo, P., 129, 294.  
Beutler, R., 77.  
Bialas, V., 19-22.  
Bianconi, D., 201-2, 218, 224.  
Bidārfar, M., 335, 341, 345.  
Bidez, J., 35, 39, 41, 44-5, 65-7, 99, 103.  
Bieler, L., 101.  
Bienert, W.A., 129, 132.  
Biesterfeldt, H.H., 269.  
Binder, G., 135-6.  
Birkenmajer, A., 24.  
Blockley, R.C., 46.  
Blumenberg, H., 266.  
Blumenthal, H.J., 85, 103, 105-6, 269.  
Bodéüs, R., 338.  
Bodkam-Huot, S., 377.  
Boese, H., 5.  
Bolton, R., 243.  
Bompaire, J., 214.  
Bonazzi, M., 95.  
Bonfil, R., 373-6.  
Bos, E. P., 140, 142.  
Botley, P., 393.  
Bouché-Leclercq, A., 174.  
Bouffartigue, J., 7, 8, 43-4, 64, 74.  
Bouillet, M.-N., 105.  
Bouyges, M., 307, 326.  
Bradbury, S., 55, 67.  
Bradshaw, D., 92.  
Brague, R., 355.  
Bravo Garcia, A., 202.  
Bréhier, É., 82.  
Brentjes, S., 256.  
Briquet, C.M., 380.  
Brisson, L., IX, 7, 29, 30, 33, 85, 88, 90, 94, 95, 128, 134, 390.  
Brock, S. P., 228-31, 233, 246, 249, 251.  
Brockelmann, C., 247.  
Brown, H.V.B., 355.  
Brubaker, L., 261.  
Brunner, F., 100.  
Bruns, I., 81, 273, 278, 366.  
Bruun, O., 136.  
Burkert, W., 397.  
Burnet, J., 3.  
Burnett, Ch., 228, 246, 249.  
Burnyeat, M., 94.  
Busse, A., 29, 96, 97, 100-1, 103, 156, 176, 222, 229-30, 234, 236, 238-40, 242, 252.  
Büttgen, Ph., 229.  
Büttner-Wobst, Th., 60.  
Bywater, I., 102, 104, 111.
- Cabouret, B., 48.  
Cacciatore, G., 38.

- Cacouros, M., 253.  
 Calfa, A., *v.* Nar Bey de Lusignan, A.  
 Callu, J.-P., 62-3, 76.  
 Caltabiano, M., 39-40, 42, 66.  
 Calverley, E.E., 270.  
 Cameron, A., 42, 49-50, 65, 77.  
 Camp, J.-M., 34.  
 Campanini, S., 373, 379, 385.  
 Camplani, A., 136.  
 Canart, P., 201-2, 205-6, 225.  
 Canone, E., 283.  
 Cappeller, C., 328.  
 Carlebach, E., 375.  
 Carlini, A., 3, 15, 136.  
 Carmody, F.J., 370-1.  
 Carrol, J.B., 303.  
 Caspar, M., 19, 23, 30-1.  
 Cassuto, U., 357.  
 Castrén, P., 34, 50.  
 Catapano, G., 294.  
 Cavallo, G., 201-2, 210.  
 Celluprica, V., 301.  
 Cereti, C.G., 255, 257.  
 Cevolotto, A., 381.  
 Cilento, V., 81-2, 85.  
 Cipolla, P., 64.  
 Civiletti, M., 38.  
 Charbonnel, N., 58.  
 Charles, A., 29, 106.  
 Charpentier, F., 377.  
 Chase, M., 88, 94.  
 Cheynet, J.-C., 261.  
 Chiaradonna, R., 90, 93-4, 242.  
 Chiesa, P., 12.  
 Christidis, V., 260.  
 Chrysos, E., 37.  
 Clackson, S., 323.  
 Clark, E.G., 105.  
 Cohen, Y.E., 383.  
 Coletti, A., 328.  
 Colonna, A., 63.  
 Colonna, M.E., 31, 100.  
 Combès, J., IX, 10-11, 42, 94-5, 101.  
 Congourdeau, M.-H., 134.  
 Conybeare, F.C., 324.  
 Cooperman, B.D., 378, 385.  
 Corradi, M., 79.  
 Corrigan, K., 87-8, 90.  
 Corti, L., 136.  
 Costabel, P., VIII.  
 Cottrell, É., 286.  
 Cousin, V., VIII, 1, 13-15, 43.  
 Couvreur, P., 6, 31, 169.  
 Cracco-Ruggini, L., 63.  
 Crapulli, G., 9.  
 Creuzer, F., 81.  
 Crisci, E., 225.  
 Criscuolo, U., 38-40, 43-4, 48, 76.  
 Crouzel, H., 132.  
 Crum, W.E., 323.  
 Cumont, F., 44, 65-6.  
 Cunningham, F.A., 313.  
 Cureton, W., 286.  
 Czatoryski, P., 24.  
 Dağım, S., 326.  
 D'Agostino, M., 201.  
 D'Ancona, C., 79, 85, 92, 107, 113, 115, 118, 201, 219, 222, 233, 255-6, 279, 281, 283, 286, 294, 301, 321, 355, 367, 368-9.  
 Dániš Pažůh, M.N.T., 246, 315, 327.  
 Daniélou, J., 144, 197.  
 David, A., 374, 383.  
 Davidson, H., 333.  
 de Biberstein Kazimirski, A., 328.  
 de Ghellinck, J., 138, 144.  
 de la Vaissière, É., 330.  
 De Lacy, Ph., 94.  
 de Libera, A., 29, 227, 234, 238, 334.  
 de Nolhac, P., IX.  
 De Pace, A., 25.  
 De Smet, D., 270, 288.  
 Degni, P., 201.  
 Del Corso, L., 201, 218.  
 Delfim Santos, F., 40.  
 des Places, É., IX, 29.  
 Deubner, L., 25, 115.  
 Deuse, W., 42-3.  
 Di Berardino, A., 138.  
 Di Branco, M., 34, 38, 72, 77.  
 Di Liscia, D.A., 18-19, 27.  
 Diebler, S., 229.  
 Diehl, E., 1, 43, 88, 100, 102, 111, 122, 127, 159, 272, 389-91.  
 Diekamp, F.R., 132.  
 Diels, H., 101-2, 195, 273.  
 Dieterici, F., 282, 285-6, 289, 295.  
 Dietrich, A., 355.  
 Dill, U., 393.  
 Dillon, J. M., 30, 42, 64, 94, 99, 105-6, 113-5, 117-28.  
 Dindorf, K.W., 47, 71.  
 Dobrzycki, G., 24.  
 Dod, B.G., 29.  
 Dodds, E.R., 1, 3-4, 33, 75, 77, 102, 104, 271-3, 277, 367.  
 Dodge, B., 356.  
 Domanski, I., 24.  
 Donato, A., 294.  
 Dörrie, H., 93, 100, 106.  
 Doutreleau, L., 129, 131-3, 145.  
 Downey, G., 35, 42, 47, 67.  
 Dresden, M.J., 257.  
 Dreyer, J.L.E., 28, 31.  
 Druart, Th.-A., 316.  
 Dunlop, D. M., 247, 287.  
 Dunyá, S., 337, 343-4.  
 Düring, I., 108.  
 Durkin-Meisterernst, D., 327-8.

- Eche, Y., 256, 258, 260-1.  
 Eco, U., 256.  
 Ehrman, B.D., 134.  
 Elamrani-Jamal, A., 334, 348.  
 Elders, L.J., 138.  
 Endress, G., 261, 268, 271, 273, 275-8, 285, 302, 306-7, 355-6, 360, 366-70.  
 Enßlin, W., 38, 41.  
 Erler, M., 85.  
 Evans, J., 364.  
 Even-Shemuel, Y., 329-30.  
 Everson, S., 91.  
 Evrard, É., 40, 77.
- Fabre, P.-A., 376.  
 Faggin, G., 103.  
 Fähnrich, H., 324.  
 Fatouros, G., 48, 64.  
 Favre, L., 322.  
 Fazzo, S., 355, 367-9.  
 Feissel, D., 63.  
 Fenton, P.B., 283, 357, 369.  
 Festugière, A.J., vii-viii, 2, 4, 7, 104-5, 108, 111-5, 117-21, 123-6, 127-8, 138, 273.  
 Fiaccadori, G., 324.  
 Finamore, J.F., 99, 106, 113-5, 117-28.  
 Fiori, E., 368.  
 Flashar, H., 268, 364.  
 Flügel, G., 260-3, 306, 356.  
 Flusin, B., 261.  
 Fobes, F.H., 209.  
 Focke, F., 74.  
 de Fogerolles, F., 9.  
 Fontaine, J., 36.  
 Forbes, E.G., 19.  
 Förster, A., 209.  
 Förster, R., 36, 40, 46, 48-55, 57, 59, 62, 64-5.  
 Fowden, G., 42, 49, 101.  
 Frantz, A., 34.  
 Frede, M., 91, 136-8, 143, 145, 152, 154.  
 Frézouls, É., 36.  
 Friedlein, G., 1, 31.  
 Frisch, C., 18-21.  
 Fronterotta, F., 85.  
 Frye, R.N., 258.  
 Fück, J.W., 356.  
 Fuhrmann, M., 195.  
 Füladvand, M., 335.  
 Fumagalli, P., 254.  
 Furlani, G., 246, 249, 262, 323, 369.
- Gabbani, C., 79.  
 Ġābir, F., 326.  
 Gabrieli, G., 269, 286.  
 Galonnier, A., 334.  
 Gamillscheg, E., 204.  
 Gansiniec, R., 24.  
 Gasda, A., 47.  
 Gätje, H., 267.
- Gattei, S., 2, 28.  
 Gautier, P., 72.  
 Geffken, J., 41.  
 Genequand, Ch., 368.  
 Georr, Kh., 322.  
 Gersh, S., 103, 105.  
 Gerson, L.P., 90.  
 Gerth, K., 63, 65-6, 71, 74.  
 Gesché, A., 129.  
 Gharib, B., 325, 328.  
 Giangrande, G., 40, 48, 99.  
 Giannakis, E., 368.  
 Gifford, E.H., 81, 395.  
 Gignoux, Ph., 258.  
 Ġihāmī, Ġ., 326.  
 Gilliot, C., 256.  
 Gimaret, D., 286.  
 Gingerich, O., 22.  
 Glöckner, S., 71, 74-5.  
 Göbl, R., 258.  
 Gohlman, W.E., 331-2.  
 Goodmann, M., 394.  
 Görg, M., 397.  
 Gotthelf, A., 243.  
 Gottschalk, H.B., 203.  
 Goulet, R., 1, 33, 37, 47-8, 63, 88, 99, 103, 211, 222, 228, 232-3, 253, 281, 283, 355, 368.  
 Graf von Bothmer, H.-C., 257.  
 Grafton, A., ix.  
 Graham, A.C., 304-5.  
 Granada, M.A., 32.  
 Gregory, G.R., 204.  
 Grellard, Ch., 274.  
 Gronewald, M., 150, 171, 195.  
 Grünbaum, H., 328.  
 Guerra, C., 294.  
 Guidelli, C., 158.  
 Guidi, A., 355.  
 Guillaumont, A., 132.  
 Gutas, D., 220, 255-62, 287, 331-2, 352.  
 Guthrie, W.K.C., 393.  
 Gvarjaladze, I., 324.  
 Gvarjaladze, Th., 324.  
 Gyekye, K., 246, 248.
- Haarbrücker, Th., 286.  
 Haddad, P., 230.  
 Hadot, I., 58, 76-7, 101, 103, 222, 242.  
 Hadot, P., 17-18, 65, 87-9, 91-7, 242, 293.  
 Halper, Y., 330.  
 Hammer, F., 30-1.  
 Hamesse, J., 201, 247.  
 Hāmīna'ī, M., 279.  
 Hansberger, R. E., 274-5.  
 Harder, R., 80, 82-6.  
 Harlfinger, D., 204, 211, 213, 259.  
 Harvey, S., 356.  
 Hase, K.B., 28-9.  
 Hayduck, M., 100, 102, 157, 169, 273, 359.

- Hayman, P., 384.  
 Hecquet-Devienne, M., 202-3, 207, 209-15, 221.  
 Heiberg, J. L., 276, 356, 359, 362, 364.  
 Henning, W.B., 328.  
 Henry, P., 79-85, 269-71, 282-4.  
 Henry, R., 74, 77.  
 Henschel, G.A.L., 322.  
 Hense, O., 65, 114.  
 Hermann, G., 391.  
 Hermann, K. F., 130, 272-3.  
 Hertlein, F.K., 39, 41.  
 al-Hijji, Y.Y., 260.  
 Hoffmann, J.G.E., 229, 233, 245-6, 249-53.  
 Hoffmann, Ph., 201, 222, 242.  
 Holwerda, A.E.J., 390.  
 Hourani, G.F., 305.  
 Hübner, A., 58.  
 Huby, P., 106.  
 Hugonnard-Roche, H., VIII, 22, 227-9, 232-3, 238, 245-7, 249-53, 281, 323, 355, 368.  
 Hultsch, F., 364.  
 Hunger, H., 204.  
 Hunter, E., 323.  
 Hunter, M., 19.  
 Husik, I., 378.  
 Huss, B., 389.  
  
 Idel, M., 378, 385.  
 Igal, J., 80, 83.  
 Innes, D., 71.  
 Inwood, B., 90.  
 Irigoien, J., 202-4, 207, 211, 214, 217-9.  
 Irwin, R., 256.  
 Isaac, J., 230.  
  
 Jacobs, F., 47.  
 Jacquart, D., 229.  
 Jaeger, W., 202, 210-1, 218.  
 Jardine, N., 18-22.  
 Jolivet, J., 285-6, 348, 367.  
  
 Kahn, Ch., 92, 305.  
 Kalbfleisch, C., 93-94, 101, 176, 222, 242.  
 Karamanolis, G., 94.  
 Kehl, A., 129.  
 Kellermann-Rost, M., 253.  
 Kennedy, G.A., 71, 73.  
 Kern, O., 391.  
 King, D., 229.  
 Klatzkin, J., 330.  
 Klein, U., 25.  
 Klibansky, R., 13-14.  
 Knobloch, K., 157.  
 Kobusch, Th., 85.  
 Koehler, F.W., 6.  
 Koenen, L., 129, 136.  
 Kopeček, T.A., 57.  
 Kopp, J., 11.  
 Koutrakou, N.C., 260.  
 Koyré, A., VIII.  
  
 Kramer, J., 195.  
 Kraemer, J.L., 260.  
 Kraemer, W.K.C., 364.  
 Kraus, P., 246, 262, 270.  
 Kramers, J.H., 270.  
 Kraye, J., 220, 283, 287, 367.  
 Krischer, T., 48, 64.  
 Kroll, W., 1, 4, 6, 11, 17, 88, 94, 100-1, 120, 158, 174.  
 Kruk, R., 261, 268, 285, 307, 367.  
 Kugener, M.-A., 74.  
 Kühn, D.C.G., 94.  
 Kühneweg, U., 132.  
 Kunitzsch, P., 259, 262.  
 Kurd 'Alī, M., 287.  
 al-Kurdī, M., 335.  
  
 Labowsky, C., 13-14.  
 Lacombrade, Ch., 99.  
 Lake, K.-S., 213.  
 Lamberz, E., 7-9, 158.  
 Lameer, J., 246.  
 Landauer, S., 336, 356-62, 365, 370.  
 Lane, E.W., 326-7, 329.  
 Lang, B., 397.  
 Larsen, B.D., 99, 103, 105, 108-11, 113.  
 Lasserre, F., 364.  
 Laurent, J., 85.  
 Lavaud, L., 85, 90.  
 Lavenant, R., 229.  
 Layton, R.A., 129, 131, 136.  
 Le Boulluec, A., 141.  
 Lennox, J.G., 243.  
 Lenski, N., 46, 61, 67.  
 Lenz, F.W., 71.  
 Leone, P.L.M., 72.  
 Lerner, M.-P., VIII, 1-2, 22-7, 227.  
 Leroux, G., 15.  
 Leroy, J., 212, 216.  
 Leslau, W., 323.  
 Lévêque, E., 105, 119, 123-4.  
 Lewis, B., 356.  
 Lewis, G., 269-71, 282, 288, 290-1, 296.  
 Liesenborghs, L., 135-6  
 Lietzmann, H., 182.  
 Lieu, S.N.C., 323.  
 Lilla, S., 138.  
 Linguisti, A., 18, 87-8, 92-4.  
 Lippert, J., 260, 262.  
 Lloyd, A.C., 102.  
 Loeb, I., 377.  
 Löfgren, O., 245.  
 Löhr, W.A., 132.  
 Long, A.A., 90.  
 Lössl, J., 228, 233, 236.  
 Lührmann, D., 134.  
 Luna, C., VII, IX, 1, 4-6, 10-11, 13, 16, 42, 71-2, 99, 242, 281.  
 Lutz, C., 195.  
 MacKenzie, D.N., 327-8.  
 Magdalino, P., 261.

- Mahdavi, Y., 331, 333, 341-2.  
 Mahdi, M., 315-8, 325-7.  
 Mahé, J.-P., 103.  
 Maisano, R., 47.  
 Majercik, R., 88, 93.  
 Mango, C., 261.  
 Maniaci, M., 201-2, 205-6, 218, 225.  
 Manitius, C., 1, 31.  
 Männlein-Robert, I., 33, 94-5.  
 Mansfeld, J., 107, 109.  
 Marcovich, M., 397.  
 Marié, M.-A., 47.  
 Martano, G., 104.  
 Martini Bonadeo, C., 219, 255-6, 294, 301.  
 Martirano, M., 38.  
 Martone, L.I., 101.  
 Marzillo, P., 389, 391.  
 Marzolo, C., 117, 294.  
 Massimilla, E., 38.  
 Masullo, R., 11.  
 Mayer, A., 71.  
 Mehl, É., 19.  
 Mehren, A.F., 355.  
 Meijering, E.P., 145.  
 Ménage, V.L., 356.  
 Menn, S., 316, 326-7.  
 Meri, J.W., 256.  
 Merlan, Ph., 272.  
 Micheau, F., 259, 262.  
 Michot, J., 332-4, 338, 340-2, 346-7, 349.  
 Migne, J.-P., 396.  
 Mignucci, M., 93.  
 Milazzo, A.M., 71.  
 Miller, D.R., 368-9.  
 Mingana, A., 231, 238.  
 Minio-Paluello, L., 29, 154.  
 Moesgaard, K.P., 22.  
 Moffat, J., 142.  
 Mohler, L., 25.  
 Mojsisch, B., 285.  
 Mondolfo, R., 104.  
 Monier-Williams, M., 328-9.  
 Monnot, G., 286.  
 Montanari, E., 250.  
 Montgomery, J.M., 323.  
 Mopsik, Ch., 378.  
 Moraux, P., 44, 203-4, 206-12, 215-6, 219-21, 224, 232, 239, 276, 355, 359.  
 Morel, P.-M., 274.  
 Moeschini, C., 15, 322.  
 Morrison, R.G., 256.  
 Mortier, R.P., 381.  
 Mras, K., 9, 82, 283.  
 Mueller, I., 359, 362.  
 Muhammad, A.F., 335.  
 Mühlenberg, E., 145, 159-60, 165.  
 Müller, A., 260, 306.  
 Müller, H.F., 85.  
 Müller-Wiener, W., 129.  
 Munk, S., 282.  
 Murdin, L., 19.  
 Mūsā, M.Y., 337.  
 Mutahharī, M., 340, 346.  
 Muzerelle, D., 212, 216.  
 Nar Bey de Lusignan, A., 324.  
 Nasrallah, J., 306.  
 Nauck, A., 7, 29.  
 Nautin, P., 129, 378.  
 Neugebauer, O., 364.  
 Niese, B., 396.  
 Nilsson, M.P., 395.  
 Ninci, M., 85-6.  
 Nobis, H.M., 24-7.  
 Norman, A.F., 35, 40, 42, 48.  
 Nūrānī, 'A., 345.  
 Nyberg, H.S., 327-8.  
 Nystrom, E., 202.  
 Odorico, P., 201.  
 Oeing-Hanhoff, L., 268.  
 O'Meara, D.J., 65, 72-4, 101.  
 O'Neill, W., 4-6.  
 Opwis, F., 285.  
 Ordine, N., ix, 2, 5.  
 Orofino, G., 218.  
 Orsini, P., 201, 210, 212-3, 224.  
 Pack, R., 55.  
 Pagni, F., 79.  
 Papadopoulos-Kerameus, A., 41-2.  
 Parente, F., 374, 381-3.  
 Parmentier, L., 144.  
 Parthey, G., 323.  
 Paschoud, F., 47.  
 Pasquali, G., 1, 31.  
 Paterson, G.A., 101.  
 Patillon, M., 7, 8, 33, 94.  
 Pattin, A., 281, 367.  
 Paulhan, J., 265.  
 Payne Smith, J., 323.  
 Pecere, O., 201, 218, 225.  
 Pellat, Ch., 356.  
 Penella, R.J., 37-8, 40, 42, 47, 49, 63, 99.  
 Pépin, J., 29, 128, 390.  
 Pérez-Martin, I., 202, 209.  
 Perrone, L., 136.  
 Perrone Compagni, V., 385.  
 Peters, F.E., 246, 249, 356.  
 Petit, A., 85.  
 Petit, P., 51, 57-8, 66-7.  
 Petrucci, A., 225.  
 Peyron, B., 17.  
 Piastra, W., 381.  
 Piccione, R.M., 64, 107, 109.  
 Pines, S., 367, 369.  
 Plessner, M., 270.  
 Pluta, O., 285.  
 Pollak, I., 249-50.  
 Pouderon, B., 134.

- Pradeau, J.-F., 85-90.  
 Praechter, K., 77, 102, 104, 357.  
 Prato, G., 222.  
 Preisigke, F., 397.  
 Prieur, J.M., 144.  
 Prinzivalli, E., 129-31, 159, 161, 171.  
 Prowe, L., 23.  
 Puech, B., 50, 61, 63, 69, 73, 75.  
 Pulleyn, S., 394.  
  
 al-Qāḍī, W., 287.  
 al-Qaddūmi, G., 260.  
 Quiros Rodriguez, C., 313.  
  
 Rabe, H., 31.  
 Rachid, A., 315, 326.  
 Radnoti-Alföldi, M., 397.  
 Raeder, J., 28, 31.  
 Rahlfs, A., 159.  
 Rashed, M., 202, 211, 215, 217-21, 229.  
 Rashed, R., 259, 285, 348.  
 Raubitschek, A.E., 50, 59, 61-2.  
 Reale, G., 250.  
 Reydams-Schils, G.J., 369.  
 Reinsch, D.R., 213.  
 Reiske, J.J., 36, 47.  
 Reisman, D., 285.  
 Renan, E., 246.  
 Rescigno, A., 359, 361-4.  
 Ricciardi, R., 375.  
 Richler, B., 358.  
 Ricklin, T., 389.  
 Riedweg, Ch., 393.  
 Rieu, C., 247.  
 Ritter, H., 270.  
 Roberti, G.M., 375.  
 Robin, L., 203.  
 Rochefort, G., 100.  
 Roda, S., 63.  
 Roediger, J., 306.  
 Rohde, E., 104, 391.  
 Romano, F., 88, 94.  
 Rome, A., 364.  
 Ronconi, F., 201-2, 205-6, 217-8, 220, 224-5.  
 Roques, D., 37.  
 Rose, V., 134, 282, 302.  
 Rosen, E., 22-3, 25.  
 Rosenthal, F., 257, 286-8, 290-1, 296.  
 Ross, D., 143.  
 Rossitto, C., 303.  
 Rothschild, H.-P., 378.  
 Roulez, J.J.G., 47.  
 Rudolph, U., 232, 273, 283.  
 Ruelle, C.-E., 10-11, 42.  
 Runia, D.T., 107, 109, 136-7, 138, 140, 143, 152, 197-8, 390-2.  
 Russo, C.F., 1.  
 Ryan, W.F., 220, 283, 287, 367.  
  
 Sachau, E., 230, 237-8, 250, 252-4.  
 Saffrey, H.D., ix, 1, 2, 4, 11-12, 17, 29, 34-5, 38, 42-3, 48,  
 59, 61, 66-7, 72, 76-7, 203, 367, 390.  
 Sani, S., 328-9.  
 Sardshweladse, S., 324.  
 Sautel, J.-H., 212, 216.  
 Schacht, J., 356.  
 Schacter, J.-J., 375.  
 Schäfer, P., 394-5.  
 Schamp, J., 58, 63, 65, 73.  
 Scheers, S., 397.  
 Schemmel, F., 40, 48.  
 Schenkl, H., 47, 67, 157, 195.  
 Scher, A., 230.  
 Schiaparelli, A., 294.  
 Schiaparelli, G.V., 364.  
 Schlange-Schöningen, H., 63.  
 Schmidt, E.G., 355.  
 Schmitt, C.-B., 220, 283, 287, 367.  
 Schmitt, J.-C., 377.  
 Schniewind, A., 85.  
 Schoeler, G., 257.  
 Schofield, M., 93.  
 Scholem, G., 379.  
 Schrenk, L.P., 138, 142.  
 Schulte, J.M., 65.  
 Schwartz, E., 132.  
 Schwarz, W., 39.  
 Schwyzer, H.-R., 7-8, 79-85, 269, 270-1, 282, 284.  
 Sebti, M., 288.  
 Secret, F., 374, 378-9.  
 Sedley, D.N., 90.  
 Seeck, O., 38, 48, 50, 52, 57-9, 62, 65, 74.  
 Segonds, A.-Ph., VII-IX, 1-7, 10-13, 16-31, 34, 42, 72, 79, 97,  
 99, 100, 201, 227, 234, 238, 265, 281, 321, 355, 362, 364.  
 Sellheim, R., 356.  
 Sellew, Ph., 136.  
 Sermoneta, G., 329-30.  
 Serra, G., 219, 368.  
 Settipani, C., 69.  
 Settis, S., 201.  
 Sezgin, F., 247, 270.  
 Shafi, M., 287.  
 Share, M., 390-2.  
 Sharples, R.W., 355, 366.  
 Shehadi, F.A., 305-6, 316.  
 Sheppard, A., 94.  
 Shiel, J., 233.  
 Sicherl, M., 17.  
 Sievers, G.R., 74.  
 Sirat, C., 356.  
 Skolnik, F., 387.  
 Simonetti, M., 145.  
 Sironen, E., 50, 61.  
 Smith, A., 29, 34, 65, 94, 106.  
 Sokoloff, M., 323.  
 Soler, E., 51.  
 Solère, J.-L., 134.  
 Solmsen, F., 268.  
 Sorabji, R., 233.  
 Souter, A., 322.  
 Specht, R., 268.

- Stallbaum, G., 6.  
 Steel, C., 1, 13-4, 16, 29, 106, 116.  
 Steinschneider, M., 356-7.  
 Stern, M., 394.  
 Stern, S.M., 247-8, 252, 254, 368.  
 Sticker, B., 24-7.  
 Stocks, J.L., 275-6.  
 Stow, K., 377.  
 Strano, G., 256.  
 Szlezák, Th.-A., 90.
- Tağaddud, R., 260-3, 306, 356.  
 Tamani, G., 358.  
 Taormina, D.P., 43, 64, 76-7, 94.  
 Taton, R., viii.  
 Taylor, R. C., 281, 283, 367.  
 Taylor, Th., 282.  
 Thesleff, H., 25, 109.  
 Thielmann, J., 287.  
 Thurn, J., 392.  
 Thurot, Ch., 209.  
 Tollet, D., 374, 381.  
 Toussaint, S., 17.  
 Traini, R., 245, 248, 253.  
 Tricot, J., 29.  
 Trouillard, J., 10.  
 Troupeau, G., 246.  
 Turner, J., 87-8.  
 Türker, M., 356.  
 Tworuschka, U., 285.
- Uhlig, G., 150.  
 Ulacco, A., 79.  
 Ullmann, M., 258.  
 Usener, H., 123.
- Vaggione, R.P., 144.  
 Vajda, G., vii, 344, 378.  
 van Amersfoort, J., 393.  
 van Bladel, K., 262.  
 van den Broek, R., 393.  
 van der Horst, P.W., 7.  
 van der Valk, M., 6.  
 van Ess, J., 355, 369.  
 van Gelder-Fontaine, R., 284.  
 van Groningen, B.A., 40.  
 van Hoonacker, A., 229.  
 van Koningsveld, P. S., 260-1.  
 van Kooten, G.H., 394.  
 van Miert, D., 393.  
 van Oppenraay, A., 284.  
 van Riel, G., 43.  
 Vandenbussche, E., 143, 197.  
 Vanderspoel, J., 35-6, 42, 65, 68.  
 Verbeke, G., 269.  
 Verdet, J.-P., viii, 22-3, 26, 31, 227.  
 Vergote, J., 396.  
 Vermes, M., 323.  
 Vermaseren, M.J., 393.  
 Versteegh, K., 317.
- Voet, L., 9.  
 von Arnim, H.F.A., 80, 82-3.  
 von Dyck, W., 19.  
 von Hammer-Purstgall, J., 248.  
 von Müller, I., 142, 269.  
 Vorwerk, M., 85-6.  
 Vosté, J.-M., 230-1, 237.  
 Vuillemin-Diem, G., 215, 221.
- Wachsmuth, C., 64, 93, 107-8, 110, 114, 119, 121, 123, 125-6.  
 Walde, Ch., 393.  
 Wallies, M., 36, 44, 101, 169.  
 Wallis, R.T., 103, 105.  
 Walz, C., 71-2.  
 Walzer, R., 246-7, 249, 273, 283.  
 Waszink, J.H., 143.  
 Watt, J.W., 228, 233, 236.  
 Watts, E.J., 38, 50, 236.  
 Weber, C.F., 322.  
 Weinreich, O., 101.  
 Wensinck, A.J., 270.  
 West, M.L., 390, 392.  
 Westerink, L.G., vii-ix, 1, 3-5, 10-11, 34-5, 38, 42-3, 48, 50, 59, 61, 66-7, 76-7, 94-5, 100-1, 123, 127, 229, 236, 239-40.  
 Westermann, C., 396.  
 Whittaker, J., 31, 130.  
 Whorf, B.L., 303-4.  
 Wiebe, F.J., 61.  
 Wiesner, H., 367-9.  
 Wiesner, J., 202, 215.  
 Wilhelm, F., 65.  
 Willmoth, F., 19.  
 Wilson, N.G., 259.  
 Winterbottom, M., 71.  
 Wirszubski, Ch., 379.  
 Wisnowsky, R., 338.  
 Wolska-Conus, W., 221.  
 Woodruff, P., 135.  
 Wright, W.C., 39, 40-2, 49, 65-6, 99.  
 Wuensch, R., 42.
- Yaltakaya, S., 355.
- Zachhuber, J., 138, 143.  
 Zadro, A., 152.  
 Zahlfleisch, J., 355.  
 Zambon, M., 88, 294.  
 Zathay, J., 24.  
 Zāyid, S., 332-3, 337-8, 340-5, 347, 350-1.  
 Zazzu, G.N., 374.  
 Zeller, C., 24-5.  
 Zeller, E., 104.  
 Zeller, F., 24-5.  
 Zimmermann, F. W., 249, 251, 287, 301, 315, 355, 367.  
 Zintzen, C., 42, 72, 77, 101-2.  
 Zonta, M., 325, 329, 356-8, 362.  
 Zuckerman, C., 324.  
 Zuckerman, S., 383.  
 Zumpt, K.G., 48.



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](http://www.pacineditore.it)

