

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

5

2015



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

Advisors

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

Staff

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

studiagraecoarabica@greekintoarabic.eu

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

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

ISSN 2239-012X (Online)

© Copyright 2015 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

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

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

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

Editor in chief Cristina D'Ancona.

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

5



2015

Table of Contents

Riccardo Chiaradonna <i>Logica e teologia nel primo neoplatonismo</i> <i>A proposito di Anon., In Parm. XI 5-19 e Iambl., Risposta a Porfirio [De Mysteriis] I, 4 p.</i>	1
Elisa Coda <i>Un fragment du commentaire perdu au De Caelo d'Alexandre d'Aphrodise</i> <i>sur les différents sens des termes "engendré" et "inengendré"</i> <i>(Thémistius, In De Caelo, p. 43.3-44.17 Landauer)</i>	» 13
Philippe Hoffmann <i>Le σκοπός du traité aristotélicien Du Ciel selon Simplicius</i> <i>Exégèse, dialectique, théologie</i>	» 27
Henri Hugonnard-Roche <i>Questions de logique au VII^e siècle</i> <i>Les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques</i>	» 53
Émilie Villey <i>Ammonius d'Alexandrie et le Traité sur l'astrolabe de Sévère Sebokht</i>	» 105
Mauro Zonta <i>Iwānnīs of Dārā On Soul's Virtues</i> <i>About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs</i>	» 129
Mariella Menchelli <i>Nota storico-tradizionale al Commento al Timeo di Proclo</i> <i>nelle età macedone, comnena, paleologa tra supporti librari e documentari</i> <i>(il rotolo di Patmos, Eileton 897, il Marc. gr. 195 e la "collezione filosofica";</i> <i>il Coisl. 322, il Chis. R VIII 58 e il Marc. gr. 194)</i>	» 145
Cristina D'Ancona <i>Hellenistic Philosophy in Baghdad</i> <i>Plotinus' anti-Stoic Argumentations and their Arabic Survival</i>	» 165
Elvira Wakelnig <i>Greek Sages on the Tawhīd</i> <i>Ancient Philosophy in Accord with the Islamic Doctrine of the Oneness of God</i>	» 205

Lenn E. Goodman	
<i>How Epicurean was Rāzī?</i>	» 247
Frédérique Woerther	
<i>De ὑπόκρισις (hypokrisis) au أخذ بالوجه (ahḍ bi-l-wuḡūh)</i> <i>L'interprétation de l'action oratoire par Averroès</i> <i>dans le Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote</i>	» 281
Mathieu Terrier	
<i>La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie</i> <i>chez les philosophes šī'ites de l'Iran safavide (XI^e/XVII^e siècle)</i>	» 299
Lexicography and Computational Linguistics	
Kerstin Eksell	
<i>Pragmatic Markers from Greek into Arabic</i> <i>A Case Study on Translations by Ishāq ibn Ḥunayn</i>	» 321
Torsten Roeder	
<i>Alpha into Alif</i> <i>Schnittstellen zwischen Schriftkunde und Informatik</i> <i>am Beispiel von Unicode im Glossarium Graeco-Arabicum</i>	» 345
<i>Reviews and Book Announcements</i>	» 365
Bruno Centrone	
<i>Paolo Accattino. In Memoriam</i>	» 424
<i>Index of Manuscripts</i>	» 427
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	» 429
<i>Index of Modern Names</i>	» 433

Logica e teologia nel primo neoplatonismo

*A proposito di Anon., In Parm., XI, 5-19
e Iambl., Risposta a Porfirio [De Mysteriis], I, 4*

Riccardo Chiaradonna

Abstract

According to the anonymous commentator on Plato's *Parmenides* the One-being can (under certain conditions) be thought to participate in the first One above being (*In Parm.*, XI-XII). The commentator offers two explanations of this fact, the first of which (*In Parm.*, XI, 5-19) is closely reminiscent of the Peripatetic doctrine of essential predication. Accordingly, the structure of the second One can be equated to that of a species resulting from the composition of a genus (*one*) and a specific differentia (*being / ousia*). Several parallels connect this solution with the debates on Aristotle's theory of predication attested in the Neoplatonic commentaries on the *Categories*. The parallels with Porphyry's logical works are particularly valuable. Furthermore, in his *Response to Porphyry*, Iamblichus presents Porphyry's account of the divine hierarchy as misleadingly implying that divine beings are species under the same common genus: a position which is virtually identical to that of the anonymous commentator, and finds no parallel in Neoplatonic authors other than Porphyry. This hitherto unnoticed parallel further suggests that Porphyry is the author of the anonymous commentary, as advanced by R. Chiaradonna, "Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al *Parmenide*", *Studia graeco-arabica*, 2 [2012], pp. 87-97.

1. Differenza specifica e gerarchia dei principi: L'anonimo In Parmenidem

In un articolo pubblicato su *Studia graeco-arabica*, ho cercato di mostrare che un luogo del commento anonimo al *Parmenide* attribuito da Pierre Hadot a Porfirio potrebbe contenere un interessante adattamento in chiave (neo)platonica della dottrina stoica del *lekton* (cf. *In Parm.* XII, 23-35).¹ Per dare conto della problematica affermazione di Platone secondo cui l'Uno-ente "partecipa dell'*ousia*" (cf. Plat., *Parm.*, 142 B 5-6: "Ὅρα δὴ ἐξ ἀρχῆς. ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; – Οὐχ οἷόν τε), il commentatore distingue uno stato verbale dell'essere e dell'agire (εἶναι, ἐνεργεῖν), proprio del primo Uno, rispetto a uno stato sostantivato (ὄν / οὐσία, ἐνέργεια),² proprio del secondo Uno (*In Parm.*, XII, 23-27). Si hanno così un essere prima

¹ Cf. R. Chiaradonna, "Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al *Parmenide*", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 87-97. Per l'attribuzione a Porfirio del commento, cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968 (Études Augustiniennes). Sull'esteso dibattito seguito alla proposta di Hadot, cf. 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 263, p. 1358-61. Sono scarsamente convincenti le proposte recenti di una datazione anteriore a Plotino: cf. Chiaradonna, "Nota su partecipazione e atto d'essere", p. 87 n. 2.

² Come spesso accade nella tradizione platonica, i termini οὐσία e ὄν, riferiti al mondo intelligibile, sono usati dall'Anonimo in modo intercambiabile (per un uso analogo, cf. Plot., *Enn.* V 5 [32], 5.14-16; VI 2 [43], 8.12-13: (...) ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν; VI 8 [39], 9.29-30; VI 9 [9], 2.2-5-8).

dell'essenza e un agire prima dell'attività. Inoltre, l'Anonimo afferma che lo stato verbale dell'essere è, *per così dire*, l'Idea dell'ente (ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, XII, 32-33). In questo senso preciso, si può dire che il secondo Uno partecipa dell'*ousia*.

La posizione dell'Anonimo è stata letta come un'anticipazione di dottrine formulate solo posteriormente nella tradizione filosofica (e in particolare della dottrina dell'atto d'essere).³ Simili letture sono però piuttosto forzose e il parallelo più puntuale sembra invece costituito dalla distinzione stoica tra qualità corporee (ad esempio *sapienza*) e predicati incorporei (ad esempio *essere sapiente*). Come informa Seneca (*Ep.* 117.11-13), gli Stoici seguivano su questo punto gli "antichi dialettici" e si differenziavano dai Peripatetici, che non ponevano nessuna differenza tra la qualità *sapienza* e il predicato *essere sapiente*. Per gli Stoici, il predicato incorporeo s'identifica con il 'dicibile' (λεκτόν) (cf. *Ep.* 117.13: "[...] enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum").⁴ L'Anonimo sembra adottare una distinzione analoga nel contesto della sua metafisica di ispirazione platonica, rovesciando l'ordine di priorità stabilito dagli Stoici. Mentre per gli Stoici la qualità corporea, a cui corrisponde la forma sostantivata, ha un modo d'essere primario rispetto al predicato incorporeo, per l'Anonimo è il predicato in forma infinitiva, proprio del primo Uno, a precedere la forma sostantivata propria del secondo Uno. È interessante notare che anche il platonico Longino propose un adattamento della dottrina del *lekton* nel contesto della metafisica platonica, sostenendo che lo statuto delle Idee rispetto al *Nous* è analogo a quello dei *lekta* stoici. Per Longino, pertanto, le Idee sarebbero esterne all'Intelletto ed esisterebbero in modo subordinato sopravvenendo a esso (Syr., *In Metaph.*, p. 105.25-28 Kroll = fr. 61 Männlein-Robert = fr. 7b Brisson-Patillon).⁵ L'uso di categorie stoiche per dare conto della distinzione tra il primo e il secondo Uno avvicina l'anonimo commentatore all'argomentazione sviluppata da Longino e potrebbe essere un indizio a favore della paternità porfiriana del commento. Com'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 dibattito – di cui Porfirio riferisce nella *Vita di Plotino* – che egli aderì alla tesi plotiniana secondo cui gli intelligibili sono interni al *Nous* (cf. Porph., *V. Plot.*, 18.9-20; 20.91-104).

In accordo a questa ipotesi, Porfirio illustrerebbe la distinzione tra il primo e il secondo Uno in modo sostanzialmente conforme alla metafisica di Plotino. Tuttavia, per dare conto della problematica affermazione platonica secondo cui l'Uno-ente "partecipa dell'*ousia*", egli 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, Porfirio impiegherebbe, in un contesto metafisico influenzato da Plotino, la dottrina stoica del *lekton* già usata dal suo maestro Longino in rapporto al mondo intelligibile. Così facendo, egli verrebbe a distinguere uno stato infinitivo delle proprietà che costituiscono, in forma sostantivata, il mondo intelligibile (*einai, energein* vs *on / ousia, energeia*), e lo attribuirebbe allo stesso primo principio, specificando prudentemente che in tal modo esso 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

³ 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.

⁴ 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).

⁵ Per maggiori dettagli, cf. Chiaradonna, "Nota su partecipazione e atto d'essere", p. 94-95. Sulla posizione di Longino, si vedano ora le precisazioni in A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médiéval-platonicien*, Leuven U.P., Leuven 2014 (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1), p. 79-81.

positiva del primo principio, usando e adattando a questo proposito una dottrina stoica già impiegata da Longino a proposito delle Idee.

Nel presente contributo mi propongo di estendere la discussione all'altra soluzione (ossia la prima) presentata dal commentatore per spiegare come mai, secondo Platone, l'Uno della seconda ipotesi partecipa dell'*ousia*. Anche in questo caso, l'attribuzione dell'argomento a Porfirio appare plausibile.

(...) ἐπει δὲ
 τὸ ἐν ὑποβαλὼν μετέχειν αὐτὸ οὐσίας
 φησίν, δεῖ γιγνώσκειν ὡς, ἐπειδὴ οὐδὲ
 τὸ ἐν ἔστιν τὸ ἀκραιφνές, συνηλθίωται
 δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ εἶναι ἰδιότης, διὰ τοῦτο με-
 τέχειν οὐσίας φησίν· ὡς εἴ τις ἐν τῷ ἐξη-
 γητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ λαβὼν τὸ
 ζῷον μετέχειν αὐτὸ ἔφασκε λογικῷ
 καίτοι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνός ὄντος ζῷ-
 ου λογικῷ καὶ τοῦ τε ζῶου συνηλθίω-
 μένου <τῷ λογικῷ> καὶ τοῦ λογικῷ τῷ ζῷῳ. οὕτως
 γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τὸ τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλ-
 θίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν
 παράθεσις ἐνός καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον
 μὲν τὸ ἐν, ὡς συμβεβηχὸς 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 di *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).⁶

Per un'interpretazione dettagliata, rinvio senz'altro ai commenti *ad loc.* di P. Hadot e A. Linguiti.⁷ Hadot ha visto nel passo un riferimento alla classificazione stoica dei tipi di mescolanza, e per questa ragione ne ha considerato il contenuto come coerente con la generale impostazione di Porfirio il quale era incline a trasporre nella sua metafisica degli schemi desunti dalla fisica stoica.⁸ Per quanto ingegnoso, l'argomento di Hadot è piuttosto debole: come si vedrà più oltre, l'uso di *παράθεσις* a XI, 18 non basta a suggerire che l'Anonimo faccia allusione alla dottrina stoica della mescolanza. In realtà, nel passo appena citato l'Anonimo applica alla concezione del secondo Uno tesi sulla sostanza e la predicazione essenziale tipiche della tradizione peripatetica (un elemento, questo, che suggerisce a sua volta l'attribuzione a Porfirio, ma per ragioni in parte diverse da quelle ipotizzate da Hadot).

⁶ Testo e traduzione in 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, p. 123-5.

⁷ Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 129-32; II, p. 99-103; Linguiti, "Commentarium in Platonis Parmenidem", p. 177-82.

⁸ Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130-1.

Nel passo il commentatore considera la relazione tra Uno ed ente assumendo come modello lo schema peripatetico della definizione e della predicazione essenziale. Il rapporto tra *uno* ed *ente* nel secondo principio è esplicitamente assimilato a quello di *animale* e *razionale* nella definizione di *uomo* (cf. XI, 10-11: ἐν τῷ ἐξηγητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ). *Uno* ha la posizione di un genere (come *animale* nella definizione di *uomo*), mentre *ente* (o, per meglio dire, la “proprietà dell’essere” ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης, XI, 9) ha la posizione di una differenza specifica (come *razionale* nella definizione). Il secondo Uno, in breve, ha una condizione analoga a quella di una specie: *Uno* è il genere, *essere* la differenza specifica, *Uno-ente* è l’oggetto della definizione composto dalla loro unione (così come *uomo* è composto da *animale* + *razionale*). Alla fine del passo, il commentatore distingue questa relazione da quella che sussiste tra un accidente e il suo soggetto sostanziale d’inerenza (XI, 17-19: καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἐνός καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον μὲν τὸ εἶναι, ὡς συμβεβηκὸς δὲ τὸ εἶναι). In quest’ultimo caso si ha una semplice giustapposizione (ciò vuol dire che il soggetto è indipendente dall’accidente e i due non costituiscono un’entità unitaria). Diversa è la situazione per la relazione tra Uno ed essere / *ousia* al livello del secondo principio, poiché qui si ha una vera e propria mutua alterazione (συνηλλοίωται) dei due componenti. Certamente è impossibile che si verifichi in questo caso un’alterazione di tipo fisico. Probabilmente, attraverso questa terminologia il commentatore vuole spiegare che la composizione di Uno ed essere porta alla costituzione di una realtà unica (ciò che in XI, 20 il commentatore chiama τις ιδιότης ὑποστάσεως, “uno specifico carattere ipostatico” [Linguisti], “une certaine individualité hypostatique” [Hadot]), nella quale i due componenti sono perfettamente fusi insieme e l’Uno è in una condizione diversa, inferiore, rispetto al primo principio (l’Uno, come specifica il commentatore, non è quello puro: cf. XI, 8 e XI, 21-22).

È interessante soffermarsi sull’uso del verbo *μετέχειν*. Esso indica una relazione, per così dire, orizzontale e designa il rapporto che sussiste tra Uno ed essere / *ousia* all’interno del secondo principio. Secondo Hadot, si tratterebbe di un prestito dal *Sofista* di Platone, giacché in questo dialogo Platone usa il verbo *μετέχειν* in relazione alla *κοινωνία* dei generi supremi o alla partecipazione reciproca delle Idee (si veda Plat., *Soph.* 254 D; 256 A). “Partecipare dell’*ousia*” significa, in questo caso, “mescolarsi con l’*ousia*”, “formare un tutto con l’*ousia*”. Di conseguenza, quando Platone nel *Parmenide* afferma che l’Uno partecipa dell’*ousia* (142 B-143 A), egli vuol dire che ogni parte dell’essere è, allo stesso tempo, *uno* ed *essere*, e insieme che ogni parte dell’*uno* è allo stesso tempo *uno* ed *essere*.⁹ L’ipotesi di Hadot è molto plausibile, ma si deve aggiungere che nel passo abbondano i termini tratti dalla logica peripatetica e *μετέχειν* ha un significato logico desumibile da Aristotele (cf. Arist., *Top.*, IV 1, 121 a 11-13), ben noto ai Neoplatonici e presente nell’*Isagoge* di Porfirio (cf. Porph., *Isag.*, p. 17.6; 18.11-13; 19.4-6; 20.14-15 Busse; μέθεξις, *Isag.*, p. 17.8 Busse; μετοχή, *Isag.*, p. 21.15; 22.10 Busse). In accordo a esso, se A partecipa di B, B è predicato di A e A ammette la definizione di B.¹⁰ Non si può escludere che l’uso orizzontale di *μετέχειν* faccia allusione al significato logico del termine. Tuttavia, secondo la dottrina aristotelica, ciò che partecipa ammette la definizione di ciò che è partecipato (ad esempio la specie *uomo* ammette la definizione di *animale*). Seguendo il *Parmenide* il commentatore ritiene invece che sia l’Uno (analogo del genere *animale*) a partecipare dell’*ousia* (analogo della differenza *razionale*). Mantenendo l’accezione logica di *metechein*, si dovrebbe concludere che il nome e la definizione di *razionale* siano predicati del genere *animale*: questo è, evidentemente, falso ed è d’altronde escluso nell’*Isagoge* di Porfirio (cf. Porph., *Isag.*, 10.3-12 Busse:

⁹ Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 130.

¹⁰ Cf. J. Barnes, *Porphyry: Introduction*, Translated, with a Commentary, Clarendon Press, Oxford 2003 (Clarendon Later Ancient Philosophers), p. 138.

razionale è differenza divisiva, non costitutiva, di *animale*). D'altra parte, il commentatore precisa la sua posizione osservando che l'Uno di cui si tratta non è l'Uno puro, ma l'Uno che è, ossia l'Uno posto al livello del secondo principio (cf. XI, 8 e XI, 21-22). È come se si considerasse il genere *animale* non in sé stesso, ma in quanto componente della specie *uomo* (*animale* in quanto genere di *animale razionale*). È interessante notare che una distinzione siffatta è esplicitamente teorizzata da Porfirio, il quale distingue due condizioni del genere: quello non coordinato (*ἀκατάτακτον*, il genere in sé stesso) e quello coordinato alla specie (*κατατεταγμένον*: cf. Porph. *apud* Simpl., *In Cat.*, 79.24-30 Kalbfleisch = 59 F Smith).¹¹ Applicando questa distinzione, si può ammettere la possibilità che il genere coordinato alla specie accolga la definizione della differenza. In quanto genere della specie *uomo*, di *animale* si predica il nome e la definizione di *razionale*. Parallelamente, in quanto l'Uno non è quello puro, ma quello coordinato al secondo principio, esso partecipa dell'*ousia*, nel senso che di esso si predica la proprietà d'essere ed esso ammette la definizione di *ente / ousia*. Come si è visto, il commentatore spiega questa situazione facendo uso del vocabolario dell'alterazione reciproca di Uno e *ousia*.

Come si è già notato, Hadot ha ritenuto che il passo contenga un'allusione alla classificazione stoica dei tipi di mescolanze: l'unione tra Uno ed essere nel secondo principio richiamerebbe la *σύγχυσις* stoica, nella quale i componenti si fondono reciprocamente formando una nuova unità indissolubile, mentre la relazione tra accidente e sostanza è esplicitamente designata dall'Anonimo come una *παράθεσις* (il tipo di mescolanza nella quale, secondo la classificazione stoica, i componenti restano giustapposti senza modificarsi e possono essere separati senza essere distrutti).¹² I *Symmikta Zêtêmata* porfiriani, secondo la ricostruzione fornita da H. Dörrie, offrono un interessante parallelo, poiché Porfirio vi presenta l'unione di anima e corpo facendo ricorso alla classificazione stoica delle mescolanze: tale unione riunisce paradossalmente i caratteri della *σύγχυσις* (nella quale i componenti sono perfettamente fusi) e della *παράθεσις* (nella quale i componenti rimangono distinti e inalterati).¹³ Il parallelo rimane comunque piuttosto forzato: nel passo dell'Anonimo compare il solo termine *παράθεσις*, mentre non si fa menzione degli altri due tipi di mescolanza individuati dagli stoici (*σύγχυσις* e *κρᾶσις*); né, men che mai, vi compare il termine *μῖξις*. Lo stesso può dirsi dei luoghi dell'*Isagoge* e del *Commento* alle *Categorie* di Porfirio nei quali, secondo Hadot, la classificazione delle mescolanze sarebbe applicata da un lato al rapporto tra l'accidente e il soggetto sostanziale, dall'altro al rapporto tra le parti costituenti delle sostanze (cf. Porph., *Isag.*, p. 12.25 Busse; *In Cat.*, p. 95.22 Busse).¹⁴ Valgono, a questo proposito, le osservazioni di J. Barnes: "The Stoic terms are not found in the *Introduction*, nor is there any covert allusion to them. The Stoic doctrine of mixtures has nothing to do with predication – and the distinction between essential and accidental predication is as Aristotelian as apple pie".¹⁵ Non è ovviamente escluso che la classificazione stoica delle mescolanze possa costituire il retroterra dell'argomentazione dell'Anonimo, ma non vi sono indizi per affermarlo con sicurezza né, men che mai, per usare questa conclusione come un argomento a favore della paternità porfiriana dello scritto.

¹¹ Si veda anche [An.], *In Cat.*, 5.14-25, su cui cf. R. Chiaradonna - M. Rashed - D. Sedley (with N. Tchernetska), "A Rediscovered *Categories* Commentary", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2013), p. 129-94, p. 148-9 e 177-8.

¹² Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109 e 130-1; II, p. 101, n. 3-4.

¹³ Cf. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959 (Zetemata, 20), p. 24-73, p. 45. Si vedano anche Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 89 n. 5 e le giuste precisazioni di Linguisti, "Commentarium in Platonis Parmenidem", p. 180-1.

¹⁴ Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 109.

¹⁵ Barnes, *Porphyry: Introduction*, p. 317.

Il commentatore identifica la condizione dell'essere con quella di una proprietà (tesi che, da sola, basta a smentire l'ipotesi che si debba all'Anonimo la prima formulazione delle nozioni di *esse existentiae* o di atto d'essere). L'Anonimo la designa come ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης (*In Parm.*, XI, 8). 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. È 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", ossia la peculiare realtà che deriva dall'unione di Uno ed essere.¹⁶ In rapporto al secondo Uno, la proprietà dell'essere ha una condizione analoga a quella che, nella terminologia di Porfirio (*In Cat.*, 95.19 Busse), si può chiamare una "qualità essenziale" (ποιότης οὐσιώδης), o differenza specifica, ossia una qualità che è predicata nell'essenza rispetto al suo soggetto e manifesta ciò che esso è.

Si può aggiungere che il termine ιδιότης è ben noto nella letteratura filosofica di età imperiale e indica, per l'appunto, un "carattere proprio".¹⁷ Il termine si trova in un famoso luogo dell'*Isagoge* dove Porfirio designa l'individuo come una "combinazione di proprietà" (ἄθροισμα ιδιοτήτων, Porph., *Isag.*, p. 7.21 Busse). La stessa dottrina ricorre nel commento delle *Categorie*, dove la formula dell'*Isagoge* è sostituita da quella di συνδρομὴ ποιότητων (Porph., *In Cat.*, p. 129.9-10 Busse), che si trova anche nella parafrasi di Dessippo (Dex., *In Cat.*, p. 30.24-7 Busse); in quella di Simplicio si ha invece συνδρομὴ συμβεβηκότων (Simpl., *In Cat.*, p. 55.4 Kalbfleisch).¹⁸ In breve, nella letteratura filosofica di età imperiale (e anche in Porfirio) *idiotês* indica un carattere proprio e qualitativo: il suo uso appare sostanzialmente intercambiabile con quello di qualità. Si potrebbe pensare che, diversamente dalla qualità vera e propria, la proprietà / *idiotês* appartenga a un solo soggetto: che si tratti, cioè, di una qualità individuale (qualcosa di simile ai tropi dell'ontologia contemporanea). In realtà, questa ipotesi va esclusa. Se si considera il passo dell'*Isagoge*, si può notare che solo la combinazione delle proprietà appartiene a un individuo e a uno soltanto. Ciò suggerisce che ciascuna delle proprietà, singolarmente considerata, appartenga a molti (o almeno possa appartenere a molti *de iure*, anche se è esemplificata da un solo oggetto). A confermare questa ipotesi sta che, subito dopo, Porfirio parla delle *idiotêtes* dell'uomo universale, specificando che esse appartengono a molti, ossia a tutti gli uomini particolari in quanto uomini (p. 7.25-7 Busse). Lo stesso significato di ιδιότης (carattere qualitativo proprio) è assegnato da Porfirio anche al termine ἰδίωμα, ben attestato fin dalle filosofie ellenistiche (cf. Epic., *Ad Herodot.*, § 72; *S.V.F.*, II, 65). Esso ricorre più volte nelle sue opere nel senso di 'proprietà' o 'carattere qualitativo proprio' (cf. *De Abst.* III, 26, 45; *De Antro*, 33, 2; *In Cat.*, p. 55.19 Busse; *In Tim.*, fr. 79, 34 Sodano; *In Ptol. Harm.*, p. 7.19; 10.20; 13.30; 61.3 Düring;

¹⁶ Cf. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 99 n. 4; Linguisti, "Commentarium in Platonis Parmenidem", p. 179.

¹⁷ Cf. Barnes, *Porphyry: Introduction*, p. 151, il quale fa riferimento ad Alex. Aphr., *In Metaph.*, p. 295.32-34 Hayduck e Plot., II 6[17], 3.4-6. I paralleli potrebbero moltiplicarsi.

¹⁸ Su questi passi, cf. R. Chiaradonna, "La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἰδίως ποιόν stoico", *Elenchos* 21 (2000), p. 303-31. I passi di Porfirio e di Simplicio sono particolarmente interessanti e meritano di essere riportati: εἰδοποιούς μὲν γὰρ διαφοραῖς οὐ διενήνοχεν Σωκράτης Πλάτωνος, ιδιότητι δὲ συνδρομῆς ποιότητων, καθ' ἣν εἰδοποιῶ διενήνοχεν Πλάτων Σωκράτους (Porph., *In Cat.*, p. 129.9-10 Busse; sul testo si veda però R. Bodéus, *Porphyre: Commentaire aux Catégories d'Aristote*, Vrin, Paris 2008 [Bibliothèque des textes philosophiques], p. 427 n. 1); ὃ δὲ ἀριθμῶ διέστημεν, ὅσα συνδρομῆ συμβεβηκότων τὴν ιδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως ἀφωρίσατο (Simpl., *In Cat.*, p. 55.4-6 Kalbfleisch. In questi luoghi, i termini ποιότης e συμβεβηκός vi sono usati nella stessa accezione che ha ιδιότης in Porph., *Isag.*, p. 7.21 Busse e An., *In Parm.*, XI, 8 (ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης). Il termine ιδιότης è invece usato sia da Porfirio sia da Simplicio in un'accezione uguale a quella di An., *In Parm.*, XI, 20 (ιδιότης ὑποστάσεως) e indica la peculiare realtà dell'individuo che deriva dal concorso delle qualità accidentali. È importante osservare che negli scritti di Porfirio il termine ιδιότης è usato in entrambe le accezioni presenti nel commento al *Parmenide*.

In Ptol. Tetr., 195.10 Boer-Weinstock; *Ad Anebonem*, fr. 4; 8 Saffrey-Segonds).¹⁹ Si tornerà in seguito su questo punto, a proposito delle occorrenze nella *Lettera ad Anebone*.

Nel commentare il testo dell'*In Parmenidem* Hadot fa molto opportunamente menzione di alcuni passi paralleli dell'*Isagoge* e del Commento alle *Categorie* di Porfirio: essi riguardano la formula della definizione essenziale (*In Parm.*, XI, 10-11 ~ Porph., *In Cat.*, p. 63.8; 72.34; 73.20; 76.14 Busse); il rapporto tra ὑποκείμενον e συμβεβηκός (*In Parm.*, XI, 18 ~ Porph., *Isag.*, p. 12.25 Busse; *In Cat.*, p. 94.32 Busse), la dottrina delle qualità essenziali costitutive del loro soggetto (*In Parm.*, XI, 13 ~ Porph., *Isag.*, p. 8.20 Busse; *In Cat.*, p. 95.22 Busse); la relazione tra differenze e genere (*In Parm.*, XI, 13-15 ~ *Isag.*, 8.21 Busse, dove si specifica che le differenze rendono 'altro' il genere a cui si aggiungono).²⁰ I paralleli sono importanti e il vocabolario è comune. Il men che si possa dire è che il commentatore appare a suo agio con le dottrine logiche peripatetiche, che ci sono paralleli precisi tra i suoi argomenti e le opere logiche di Porfirio e che egli fa uso della dottrina peripatetica della predicazione nella spiegazione dei primi principi. Non si può trovare niente di paragonabile nelle allusioni alle categorie tra i platonici anteriori a Plotino, e questo anche nei pochi passi che, per alcuni interpreti, suggeriscono l'esistenza già nel II secolo di una lettura metafisica di questa dottrina e la sua connessione con il *Parmenide* di Platone.

È opportuno soffermarsi brevemente su questo punto. In uno studio recente, G. Bechtle ha avanzato l'ipotesi che esistesse una tradizione esegetica congiunta di *Categorie* e *Parmenide* prima di Plotino: questa tradizione, attestata fin dal II secolo d.C., costituirebbe il retroterra del commento anonimo.²¹ In realtà, la discussione di Bechtle è confusa e fuorviante; le sue conclusioni sono prive di fondamento. Nei passi di Clemente di Alessandria menzionati da Bechtle,²² si trova tutt'al più l'uso di un vocabolario desunto (più o meno direttamente) dalle *Categorie* di Aristotele per sviluppare una teologia negativa forse ispirata alla prima ipotesi del *Parmenide*. È questo il caso di *Strom.* V, 12, 81, 5: πῶς γὰρ ἂν εἶη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ὃ συμβέβηκέν τι. Ciò non è affatto sorprendente. Che Clemente usasse i manuali di logica e ne conoscesse la terminologia è cosa nota. Basterà richiamare, a questo riguardo, le conclusioni raggiunte da M. Havrda, secondo il quale Clemente avrebbe conosciuto e usato l'opera di Galeno, *Sulla dimostrazione*.²³ Comunque sia, il metodo all'opera nel commento anonimo al *Parmenide* è del tutto diverso, poiché non vi si trova il semplice uso di vocabolario logico per esprimere ciò che il primo principio non è. Il commentatore invece adatta, con un'ottima padronanza dei dettagli, una dottrina precisa della logica peripatetica (la dottrina della predicazione essenziale e della differenza specifica) per spiegare la relazione tra i due primi principi. Alcino, parimenti richiamato da Bechtle,²⁴ si limita a dire che Platone ha indicato le dieci categorie

¹⁹ Cf. M. Chase, "Porphyry on the Cognitive Process", *Ancient Philosophy* 30 (2010), p. 383-405, p. 384 n. 6.

²⁰ Cf. Hadot, *Porphyry et Victorinus*, p. 109 e 131; II, p. 99-101, n. 1-5. Per i dettagli, cf. Barnes, *Porphyry: Introduction*, p. 222-5; 317; 350-6 ("Additional Note (L): Differences and Qualities").

²¹ Cf. G. Bechtle, "The Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides* and Aristotle's *Categories*: Some Preliminary Remarks", in J.D. Turner - K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and Its Heritage*, I, Society of Biblical Literature, Atlanta 2010, p. 243-56, p. 248.

²² Bechtle, "The Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides*", p. 251-3.

²³ Cf. M. Havrda, "Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in *Stromata* VIII and the Question of its Source", *Vigiliae Christianae* 75 (2011), p. 343-75. Sul rapporto tra Clemente e le dottrine logiche di età imperiale, cf. J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden 1992 (Philosophia Antiqua, 56), p. 80-4.

²⁴ Cf. Bechtle, "The Anonymous Commentary", p. 253.

nel *Parmenide* e altrove (cf. *Didasc.*, VI, p. 159.43-4 H.: Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε). Una simile osservazione si comprende bene alla luce del metodo medioplatonico che mirava a retrodatare a Platone le dottrine formulate da Aristotele.²⁵ Il passo di Alcinoo, invece, non attesta per nulla l'esistenza di una tradizione esegetica congiunta di *Categorie* e *Parmenide* nel medioplatonismo (si deve osservare, d'altronde, che Alcinoo fa allusione al *Parmenide* insieme ad altri luoghi platonici non specificati: καὶ ἐν ἄλλοις),²⁶ né l'uso delle categorie nel contesto di una metafisica desunta dal *Parmenide*. In effetti, l'allusione alle categorie in Alcinoo conferma, se mai, che il *Parmenide* prima di Plotino era letto come un dialogo di tipo logico e non era usato come base per sviluppare una dottrina metafisica. Anche l'allusione alle *Categorie* in Alcinoo, pertanto, non costituisce un parallelo rilevante per il passo dell'Anonimo. Da ultimo, Bechtle menziona il testo in cui Attico attacca la divisione dei beni secondo le dieci categorie di Aristotele (fr. 2, 136-9 des Places: κἂν τὰς δέκα κατηγορίας παρὰ σοῦ μάθη τις δεκαχῆ διανέμειν τὰγαθόν, τί ταῦτα πρὸς τὴν Πλάτωνος γνώμην τὰ διδάγματα;).²⁷ Questo luogo non ha semplicemente niente a che vedere né con una lettura metafisica del *Parmenide*, né con un'esegesi congiunta *Categorie-Parmenide*. Va ribadito infine, contro alcune interpretazioni recenti piuttosto disinvolte e fantasiose, che la stessa esistenza di una tradizione esegetica di tipo teologico sul *Parmenide* prima di Plotino non è affatto sicura. Il quadro delle fonti è molto incerto e conduce piuttosto a escludere questa eventualità.²⁸

Il punto non è stabilire se i Platonici prima di Plotino conoscessero le *Categorie* di Aristotele. Questo è certamente vero e sappiamo che già nel I secolo a.C. Eudoro di Alessandria aveva probabilmente sviluppato una lettura pitagorizzante di questo trattato, di cui si trovano le tracce nel trattato pitagorico apocrifo Περὶ τῶ καθόλου λόγῳ di Ps. Archita, ma anche in Filone di Alessandria e in Plutarco.²⁹ D'altra parte, è anche vero che nel II secolo d.C. il platonico Nicostrato, ispirandosi all'enigmatico Lucio, indirizzò un'obiezione generale contro le categorie di Aristotele, allo scopo di mostrare la loro insufficienza rispetto alla *Zweiweltenlehre* platonica (la divisione aristotelica non tiene conto degli intelligibili). Questa stessa obiezione generale è fatta propria da Plotino all'inizio dei trattati *Sui generi dell'essere* (cf. *Simpl.*, *In Cat.*, p. 73.15-28 Kalbfleisch = Lucius, T. 5 Gioè; p. 76.13-17 Kalbfleisch = Nicostrat., T. 13 Gioè; Plot., VI 1[42], 1).³⁰ Tutto questo mostra certamente che ben prima di Plotino i filosofi platonici si erano interessati alle *Categorie* di Aristotele e ne avevano colto le implicazioni metafisiche. Ancora una volta, però, si tratta di paralleli generici, che non attestano affatto l'esistenza di una tradizione congiunta *Categorie-Parmenide* prima di Plotino, né servono a spiegare l'uso di dottrine logiche nell'Anonimo. A questo proposito, è importante osservare che non vi è nessun riferimento alle categorie nella teologia di Numerio di Apamea e che le dottrine

²⁵ Cf. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006 (Oxford Philosophical Monographs), p. 23.

²⁶ I Medioplatonici ritrovavano le categorie anche nel *Teeteto* (cf. Anon., *In Theaet.*, LXVIII, 11-14) e nel *Timeo* (Plut., *De Anima procr.* 1023 E).

²⁷ Cf. Bechtle, "The Anonymous Commentary", p. 253-4.

²⁸ Rinvio senz'altro a C. Steel, "Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'antiquité", in M. Barbanti-F. Romano (eds.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Cuccin, Catania 2002, p. 11-40.

²⁹ Per i dettagli rinvio a R. Chiaradonna, "Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des *Catégories* dans le Moyen Platonisme", in M. Bonazzi - J. Opsomer, (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven 2009 (Collection d'Études Classiques, 23), p. 89-111.

³⁰ Cf. M. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 2015 e R. Chiaradonna, "Substance", in P. Remes - S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London-New York 2014 (Routledge Handbooks in Philosophy), p. 216-30.

di Aristotele sono, in generale, ben poco presenti in quel che resta di Numenio.³¹ Si tratta di un fatto tanto più notevole, poiché è proprio nell'ambiente di Numenio si è talvolta voluta situare la composizione del commento anonimo al *Parmenide*.³² La sezione logica del commento non conferma affatto questa ipotesi e serve, piuttosto, a smentirla.

2. La critica di Giamblico

È molto interessante confrontare la dottrina dell'anonimo con la prima sezione della *Risposta a Porfirio* di Giamblico.³³ Giamblico contesta a Porfirio di usare indebitamente, nella *Lettera ad Anebone*, la differenza specifica per classificare gli esseri divini. Secondo Giamblico, Porfirio distingue gli esseri divini sulla base di proprietà caratteristiche (ἰδιώματα) che egli considera alla stregua di differenze specifiche (I, 4, p. 7.21-11.4 Saffrey-Segonds). Di conseguenza, si avrebbe, negli esseri divini, una struttura identica a quella propria di specie corrispondenti sotto il medesimo genere e poste allo stesso livello della divisione (i corni di una ἀντιδιαίρεσις: cf. Arist., *Cat.*, 14 b 33-15 a 1; *Top.* V, 136 b 3; VI, 142 b 8-10; 143 a 36-b 10). In tal modo, la relazione gerarchica degli esseri divini va perduta:

οὐδέποτε παραδεχόμεθα τὰ τοιαῦτα ἐπὶ τῶν μήτε κοινωνίαν οὐσίας μίαν μήτε ἐξισάζουσιν ἔχοντων ἀντιδιαίρεσιν, μήτε σύνθεσιν τὴν ἐξ ἀρίστου τοῦ κοινοῦ καὶ ὀρίζοντος τοῦ ἰδίου προσλαμβάνόντων.

(...) noi non ammettiamo assolutamente cose siffatte [ossia: proprietà caratteristiche come quelle teorizzate da Porfirio] nel caso di realtà che non ammettono né un'unica comunanza di essenza, né una divisione in parti opposte ed uguali, e che non accolgono in aggiunta una composizione che risulta da un elemento indeterminato, il comune, e da un elemento determinante, il proprio (I 4, p. 8.2-6 S.-S.).

Talvolta si sottovaluta la raffinata tecnica filosofica di Giamblico, tecnica che emerge anche nella sua opera teurgica.³⁴ In effetti, tutta la prima parte della *Risposta a Porfirio* si basa su alcune questioni strettamente collegate all'esegesi delle *Categorie* e che riguardano la possibilità di esprimere, con gli

³¹ Cf. M. Frede, "Numenius", in H. Temporini - W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.2, De Gruyter, Berlin-New York 1987, p. 1034-57.

³² Cf. G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1999 (Berner Reihe philosophischer Studien, 22).

³³ Sulla *Risposta a Porfirio* di Giamblico (o più precisamente, secondo il titolo fornito dalla tradizione manoscritta, la *Risposta del Maestro Abamone alla lettera di Porfirio ad Anebone e soluzioni alle difficoltà contenute in essa*) si veda senz'altro H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, Texte établi, traduit et annoté, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF). Da molto tempo, Saffrey ha dimostrato che il titolo *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, assegnato all'opera da Ficino e quindi abbreviato *De Mysteriis Aegyptiorum*, può essere fuorviante ed è dunque preferibile abbandonarlo. La polemica tra Porfirio e Giamblico sui rituali teurgici è stata fatta oggetto di numerose ricerche. Per una presentazione sintetica, cf. S. Knipe, "Filosofia, religione, teurgia", in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Carocci, Roma 2012 (Frecce, 132), p. 253-72.

³⁴ Le letture della *Risposta a Porfirio* trascurano per lo più il retroterra filosofico dell'opera. Tra le poche eccezioni vale segnalare A. Smith, "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*", in H.J. Blumenthal - E.G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, London 1993, p. 74-86 (rist. in A. Smith, *Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Ashgate, Burlington 2011 [Variorum CS, 979]); D.P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Vrin, Paris 1999 (Tradition de la pensée classique), p.133-57. Da ultima, L.I. Martone, *Giamblico, De Anima. I Frammenti, la dottrina*, Pisa U.P., Pisa 2014 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 3), offre una dettagliata discussione complessiva delle posizioni filosofiche di Giamblico.

strumenti della logica e della dottrina della predicazione formulate da Aristotele, la relazione tra *items* in rapporto di anteriorità e posteriorità all'interno di una gerarchia (come sono, per l'appunto, gli esseri divini). Si tratta di chiarire se entità siffatte possano essere considerate o meno come delle specie all'interno del medesimo genere.³⁵ Giamblico, come emerge dalla testimonianza sul suo perduto commento alle *Categorie* conservata in Simplicio, lo negava risolutamente: non è possibile pensare che i diversi livelli della realtà, gerarchicamente ordinati, siano specie coordinate sussunte sotto lo stesso genere. Per questo Giamblico attacca Alessandro di Afrodisia, che avrebbe diviso l'essenza corporea e quella incorporea come se si trattasse di un'unica *ousia*. In realtà, tra di esse non vi è nulla in comune (*apud* Simpl., *In Cat.*, p. 83.20-4 Kalbfleisch: ἐφ' ὧν οὐδέν ἐστι κοινόν; si noti il parallelo quasi letterale con la critica rivolta a Porfirio in *Risposta* [*De Myst.*], I, 4, p. 8.3 Saffrey-Segonds: ἐπὶ τῶν μήτε κοινωνίαν οὐσίας μίαν [...]). Come suggerisce Simplicio, basandosi probabilmente ancora su Giamblico, si può uscire da simili difficoltà trasformando la nozione di genere e facendone non un elemento comune predicato delle specie in modo univoco, ma una relazione gerarchica nella quale i livelli inferiori sono uniti a quelli superiori, da cui provengono, attraverso l'analogia (cf. Simpl., *In Cat.*, p. 74.21-75.8; 77.7-78.3; 83.24-9 Kalbfleisch; cf. Iambl., *Risposta a Porfirio* [*De Myst.*], I, 4, p. 10.24-11.3 Saffrey-Segonds). Nella *Risposta a Porfirio*, Giamblico contesta a Porfirio di non avere adottato queste precisazioni, riducendo indebitamente le classi di divinità a specie coordinate all'interno dello stesso genere comune, distinte da *idiômata* che svolgono il ruolo di differenze specifiche (cf. I, 4, p. 10.13-11.3 Saffrey-Segonds). È notevole che anche Plotino aveva espresso una posizione simile a quella di Giamblico, negando che i livelli gerarchicamente ordinati, ad esempio i livelli della vita, fossero specie coordinate sotto lo stesso genere, ossia i corni di un'ἀντιδιαίρεσις (cf. Plot., I 4[46], 3.16-24).³⁶ Qui non è possibile esaminare nel dettaglio questo intricato dossier: basterà avere richiamato l'attenzione sulla sua esistenza. Una discussione approfondita potrebbe arricchire gli apparati della recente edizione della *Risposta a Porfirio* apprestata da H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, chiarendo quello che si potrebbe definire il retroterra logico della teurgia di Giamblico.

A mia conoscenza, non si è ancora notato che la posizione porfiriana contestata da Giamblico è molto vicina (o, per meglio dire, *identica*) a quella dell'Anonimo commentatore del *Parmenide*, che concepisce la struttura del secondo Uno, inferiore al primo nella gerarchia, come se fosse una specie composta dal genere *uno* e della differenza *essere*, che il commentatore chiama ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης (XI, 8) e il cui ruolo è identico a quello assunto dagli *ιδιώματα* / differenze specifiche porfiriani criticati da Giamblico (cf. *Risposta a Porfirio* [*De Myst.*], I, 4, p. 7.21 Saffrey-Segonds). Vi è certamente una differenza terminologica. In un caso si parla di *ιδιότης*, nell'altro di *ιδίωμα*. I termini, però, sono molto simili (ed entrambi ben attestati in Porfirio, come si è visto prima). D'altronde, che fossero percepiti come equivalenti è confermato dall'interessante parallelo con Basilio di Cesarea, il quale li usa in modo intercambiabile per esporre la sua dottrina dei nomi propri, il cui debito verso Porfirio è stato più volte sottolineato dagli interpreti.³⁷

³⁵ Che gli elementi di una serie ordinata non possano essere sussunti sotto lo stesso genere è, notoriamente, un argomento accademico usato da Aristotele contro Platone e i suoi seguaci (cf. Arist., *Metaph.* III, 3, 999 a 6-13; *Eth. Nic.* I, 4, 1096 a 17-23; *Eth. Eud.* I, 8, 1218 a 1). Nella discussione relativa alle categorie di Aristotele, Lucio, Nicostato e Plotino avevano a loro volta ripreso questo argomento e lo avevano usato contro Aristotele e i Peripatetici, i quali avrebbero indebitamente considerato l'*ousia* come un genere unico, cosa che è invece impedita dal rapporto di anteriorità e posteriorità per natura sussistente tra le realtà intelligibili e quelle sensibili (cf. Simpl., *In Cat.*, 73.15-28 Kalbfleisch; Plot., VI 1 [42], 1.26-8). La discussione tra Porfirio e Giamblico si fonda su questi dibattiti che ne costituiscono il retroterra.

³⁶ Cf. R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia: Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 288-95.

³⁷ Cf. Basil., *Contra Eunom.* II, 4: Διόπερ ἐν τοῖς πλείστοις οἱ αὐτοὶ ἀλλήλοις ἐσμὲν· τοῖς δὲ ιδιώμασι μόνοις τοῖς

Nel *Commento al Parmenide* e nella *Lettera ad Anebone* si formula la stessa posizione. Si utilizza lo schema del genere e della differenza specifica (*animale + razionale*) – in breve: si utilizza lo schema dell'albero di Porfirio – per dar conto della relazione gerarchia tra realtà divine. Questa posizione è criticata da Giamblico e, fatto molto interessante, sembra che si tratti di una posizione specificamente porfiriana. Non si hanno tracce chiare prima di Plotino di un simile uso di nozioni logiche desunte da Aristotele in contesti specificamente teologici. Sia Plotino sia Giamblico negano esplicitamente che la relazione genere-specie possa applicarsi ai termini di una gerarchia. Tanto Plotino quanto Giamblico sottolineano il rischio che i termini di una gerarchia possano, in virtù di simili presupposti, essere considerati come specie coordinate all'interno di uno stesso genere (i corni di un'antidiairesis) e, per questa ragione, non credono che la distinzione tra diversi livelli metafisici possa essere espressa adeguatamente mediante l'uso di differenze specifiche. La posizione di Porfirio, per come emerge nella *Lettera ad Anebone*, appare sostanzialmente isolata ed è del tutto conforme a quella dell'Anonimo.

3. Conclusione

È ora possibile trarre alcune conclusioni. Nella frammento 5 (XI-XII) dell'anonimo commento al *Parmenide* si affronta un difficile problema posto dall'esegesi di *Parm.* 142 B: stabilire in che senso il secondo Uno possa dirsi partecipare dell'*ousia*. Il commentatore propone due soluzioni. Nella prima, adotta un significato orizzontale di *μετέχειν* (forse desunto da Platone, forse dalla logica di Aristotele) e adatta la dottrina peripatetica della definizione e della predicazione essenziale – lungamente esposta e commentata da Porfirio nelle sue opere logiche – per dar conto della singolare partecipazione del secondo Uno all'*ousia*. In accordo a questa concezione, nel secondo principio *uno* ha la posizione di un genere, mentre *ente* (o per meglio dire “la proprietà dell'essere”) ha quella di una differenza specifica. In tal modo la dottrina peripatetica della definizione *per genus et differentiam* è usata per dare conto del rapporto gerarchico tra primo e secondo principio: una posizione identica a quella che, a proposito della gerarchia divina, è attribuita a Porfirio e criticata da Giamblico nella *Risposta a Porfirio*. Nella seconda soluzione, il commentatore sembra adattare la dottrina stoica della predicazione e del *lekton* distinguendo uno stato infinitivo (*einai, energein*) e uno sostantivato (*ousia / on, energeia*) dell'essere e dell'agire. Così facendo, egli attribuisce lo stato infinitivo al primo principio, aggiungendo che in tal modo esso è in qualche modo paragonabile a un'Idea di ciò che è. In questo senso preciso, si può affermare che il secondo Uno partecipi dell'*ousia*. Il parallelo più vicino è fornito da Longino, maestro di Porfirio prima che egli giungesse alla scuola di Plotino, il quale aveva effettivamente letto la dottrina platonica delle Idee alla luce della teoria stoica del *lekton*.

Se la ricostruzione qui proposta è corretta, considerare Porfirio come l'autore del commento appare l'ipotesi più plausibile. Con argomenti diversi da quelli formulati da Hadot, si perviene dunque alla sua medesima conclusione: l'anonimo commentatore del *Parmenide* altri non è se non Porfirio.

περὶ ἕκαστον θεωρουμένοις ἕτερος ἑτέρου διενηνόχασμεν. “Ὅθεν καὶ αἱ προσηγορίαι οὐχὶ τῶν οὐσιῶν εἰσι σημαντικαί, ἀλλὰ τῶν ἰδιωτήτων, αἱ τὸν καθ' ἓνα χαρακτηρίζουσιν.” Όταν οὖν ἀκούωμεν Πέτρον, οὐ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ νοοῦμεν ἐκ τοῦ ὀνόματος (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον, ὅπερ οὐδαμῶς σημαίνει τούνομα), ἀλλὰ τῶν ἰδιωμάτων ἃ περὶ αὐτὸν θεωρεῖται τὴν ἔννοιαν ἐντυπούμεθα. Sulla dottrina di Basilio e il suo rapporto con Porfirio si veda P. Kalligas, “Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names”, in K. Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford 2002, p. 31-48, p. 46-7; Ch. Erismann, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, Vrin, Paris 2011 (Sic et Non), p. 172-3.

*Un fragment du commentaire perdu au De Caelo d'Alexandre d'Aphrodise
sur les différents sens des termes "engendré" et "inengendré"
(Thémistius, In De Caelo, p. 43.3-44.17 Landauer)*

Elisa Coda*

Abstract

Well before Philoponus' attack against eternalism and Simplicius' response, taking the form of a colossal commentary on Aristotle's *De Caelo*, another thinker, the 4th century rhetorician and philosopher Themistius, had embarked upon a running exegesis of the this Aristotelian work. Themistius still had at his disposal the commentary on the *De Caelo* penned by Alexander of Aphrodisias, lost to us. Notwithstanding its importance, Themistius' paraphrase of the *De Caelo* is poorly known: the Greek text is lost; a medieval Hebrew translation made on the basis of a lost Arabic one survives, together with a Latin translation of the Hebrew text, made during the Renaissance. From this unpromising material it is however possible to unravel important issues. This article deals with Themistius' and Alexander's exegeses of the meaning of the key terms "generated" and "ungenerated" and argues that Themistius attests the classification made by Alexander, but in his own exegesis endorses the typical Neoplatonic distinction between "generated" as "temporally generated", on the one hand, and "generated" as "having a cause of its coming into being", on the other.

Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De Caelo* d'Aristote est, comme on le sait, perdu en grec, mais plusieurs fragments sont conservés chez Simplicius et chez Philopon, ainsi que chez un petit nombre d'autres auteurs anciens.¹ Mais ce qui est un peu moins connu est que le commentaire est aussi conservé de façon fragmentaire dans bon nombre de citations de Thémistius, dans sa propre paraphrase du *De Caelo*.² Pour en finir avec les remarques préliminaires, ajoutons que les sources

* Cette étude reflète, en partie, les résultats des recherches effectuées dans le cadre du projet *Greek into Arabic* soutenu par le European Research Council et coordonné par Cristina D'Ancona, Gerhard Endress et Andrea Bozzi. J'ai présenté une première version de cette étude à l'Université de Lille, dans le cadre des journées d'étude "Alexandre d'Aphrodise. Interprétation et Philosophie" (4-6 juin 2014) organisées par Gweltaz Guyomarç'h et par les membres du projet "Didaskalos". Je leur dis ma gratitude ici. Je remercie beaucoup Mme Colette Sirat et Marc Geoffroy pour leurs conseils et leurs importantes suggestions. J'ai beaucoup bénéficié de l'aide précieuse de Concetta Luna et de Henri Hugonnard-Roche, à qui j'exprime ici toute ma gratitude.

¹ Cf. R. Goulet - M. Aouad, "Alexandre d'Aphrodise", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 1989, vol. I = A 112, p. 125-39, spéc. p. 130-1.

² Les citations nominales d'Alexandre d'Aphrodise conservées dans la paraphrase de Thémistius ont été relevées dans l'index de l'éd. Landauer, ainsi qu'un certain nombre de citations indirectes; cf. *Themistii In libros Aristotelis De Caelo paraphrasis hebraice et latine*, ed. S. Landauer, Reimer, Berlin 1902 (*CAG* V.4). La liste des citations nominales d'Alexandre dans la paraphrase, avec référence au texte tel qu'il est conservé dans le ms Firenze, BNC, II.II.528, a été publiée en appendice dans mon article "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 355-71. Le ms de Florence, inconnu de Landauer, est le témoin principal du texte hébreu de la paraphrase. Ce ms faisait partie d'un lot de mss hébraïques conservés dans le fonds Principale [Nazionale] de la Bibliothèque Nationale de Florence (celle-ci étant une collection constituée au début du XIX^e siècle à partir de ms des fonds Malabechiano et Conventi soppressi, et un certain nombre d'achats ou donations acquis par la Bibliothèque jusqu'à l'année 1905); la provenance du manuscrit est inconnue. Il a été mentionné dans l'inventaire de Giuseppe Mazzatinti: cf. G. Mazzatinti, "Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale", dans Id., *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, I-XIII, Forlì 1897-1906, L. Bordinandini Editore, spéc. vol. IX (1899), p. 143; selon Mazzatinti, le ms date du XVI^e siècle. Il n'est

arabes aussi font mention d'un commentaire d'Alexandre "sur la première partie du *De Caelo* d'Aristote"³.

Bien que ce soit Simplicius qui représente la source majeure de notre connaissance de l'exégèse alexandriste de cet ouvrage d'Aristote,⁴ le témoignage de Thémistius auquel cet article est consacré n'est pas négligeable. Mon propos ici est d'analyser un passage concernant les différents sens des termes "engendrer" et "inengendrer", dans le but de montrer que Thémistius nous permet de remonter jusqu'à Alexandre et à son exégèse de *De Caelo* I 11, 280 b 1-20.

Tout d'abord, il me semble utile de rappeler brièvement les données fondamentales concernant l'histoire textuelle de la paraphrase de Thémistius elle-même. Cet ouvrage aussi, tout comme le commentaire d'Alexandre, est perdu en grec, l'un et l'autre ayant peut-être été en quelque sorte

pas mentionné par D. Castelli, "Catalogo dei codici ebraici magliabechiani e riccardiani di Firenze", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 15 (1902), p. 169-75 (le catalogue de Castelli a été publié posthume par F. Lasinio). Le ms a été décrit par U. Cassuto, "Nuovi manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Firenze (secondo articolo)", *Giornale della Società Asiatica Italiana* 22 (1909), p. 273-83, spéc. n° 23, p. 273-4; Cassuto date le ms du XIV^e-XV^e siècle. L'importance de ce ms dans la tradition textuelle du texte hébreu de la paraphrase de Thémistius a été montrée par M. Zonta, "*Hebraica Veritas*: Temistio, Parafraasi del *De Coelo*", *Athenaeum* 82 (1994), p. 403-28, qui date le ms du XIII^e siècle. Voir aussi B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1994, p. 53-54; G. Tamani - M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del 'Corpus Aristotelicum' nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997, p. 103. Le ms contient uniquement la paraphrase (fols. 4r-121v); sur la numérotation des folios, voir "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 357-8 n. 18.

³ Cf. Muḥammad ibn Ishāq ibn al-Nadīm al-Warrāq, *Kitāb al-Fihrist*, éd. G. Flügel - J. Rödiger - A. Müller, Vogel, I-II, Leipzig 1871-1872, spéc. vol. I, p. 250.29-30 = p. 311.13 éd. R. Taḡaddud (Āḡhāna-i Bānk-i Bāzargānī-i Īrān, Tihrih 1346š/1967): "Ceci (i.e. le *De Caelo*) est composé de quatre livres. Ibn al-Bīṭrīq a traduit ce livre et Ḥunayn a corrigé cette traduction. Et Abū Bishr Mattā a traduit une partie du premier livre. Il existe un commentaire d'Alexandre d'Aphrodise sur une partie du premier livre de ce texte, et de Thémistius un commentaire sur la totalité de ce texte. Yaḥyā ibn 'Adī l'a traduit ou a corrigé la traduction. Ḥunayn a produit quelque chose sur ce texte, c'est-à-dire les Seize Questions". Cfr. aussi la trad. anglaise par B. Dodge dans Al-Nadīm, *The Fihrist, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia U. P., New York-London 1970, trad. anglaise du passage cité, p. 603; trad. anglaise aussi par F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity), p. 35.

⁴ Le commentaire perdu d'Alexandre sur le *De Caelo* est une source majeure de Simplicius dans son exégèse du *De Caelo*: cf. P. Moraux, "Kommentar zu *De Caelo*", in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlin 1984 (Peripatoi, 7/1), vol. III, p. 181-241. Deux études ont récemment essayé de reconstruire les commentaires perdus d'Alexandre sur le *De Caelo* et sur la *Physique* en utilisant abondamment Simplicius: a) pour le *De Caelo*, A. Rescigno, *Alessandro di Afrodizia: commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, Hakkert, Amsterdam 2004 (Lexis. Suppl., 26), et Id., *Alessandro di Afrodizia: commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del secondo, terzo e quarto libro*, Hakkert, Amsterdam 2008 (Lexis. Suppl., 47), a utilisé les citations nominales relevées par I.L. Heiberg dans l'index de son édition, ainsi qu'un certain nombre de citations non nominales. Cependant, comme l'a bien montré, à propos de Simpl., *In De Cael.*, 13.12 Heiberg, P.L. Donini, "Senaroc, Alessandro e Simplicio su movimenti e grandezze semplici nel *De Caelo*", dans *Memoria renovanda. Giornata di Studi in memoria di Carlo Corbato*, Trieste 2007 (Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia. Serie Seconda. Studi, 16), p. 85-90 [réimpr. dans Id., *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, 173-178], et comme je crois l'avoir montré dans mes articles "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 358-66, et "Reconstructing the Text of Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 1-15, Rescigno s'est appuyé aussi sur des passages dont l'attribution à Alexandre est incertaine; b) pour le commentaire d'Alexandre sur la *Physique*, M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristotele (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines. Édition, traduction, commentaire*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011 (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, 1), a essayé de reconstruire les livres IV-VIII à partir d'une comparaison entre le commentaire de Simplicius et les scholies byzantines conservées dans les manuscrits BnF, *Suppl. gr.* 643 et BnF, *gr.* 1859, tirées, selon l'auteur, du commentaire perdu d'Alexandre; voir aussi Id., "Alexander d'Aphrodise et la *magna quaestio*. Rôle et indépendance des scholies dans la tradition byzantine du corpus aristotélicien", *Les Études classiques* 63 (1995), p. 295-351.

effacés par le grand commentaire de Simplicius qui, lui, est arrivé jusqu'à nous.⁵ Simplicius a accès à la paraphrase de Thémistius: il la consulte et en parle dans son propre commentaire sur le *De Caelo*,⁶ Comme le commentaire d'Alexandre, la paraphrase de Thémistius a été traduite en arabe au 9^{ème} ou au 10^{ème} siècle;⁷ cette traduction est aujourd'hui perdue, bien qu'il en existe quelques extraits dans le commentaire d'Averroès. Perdue en arabe, la paraphrase de Thémistius est entièrement conservée grâce à une traduction hébraïque faite à partir de l'arabe. La version hébraïque a été achevée à Rome et son auteur est le médecin Zerahyah ben Ishaq ben Šaltiel Hen ha-Sefardi (*alias* Zerahyah Gracian).⁸ La version hébraïque de Zerahyah a été à son tour traduite en latin par le savant médecin Moshe Alatino (m. 1605),⁹ élève de Francesco Piccolomini. Cette traduction latine a été publiée à Venise en 1574, donc du vivant de l'auteur. Les deux traductions, hébraïque et latine, ont été publiées en 1902, dans le contexte de la collection *Commentaria in Aristotelem Graeca*, par Samuel Landauer.

Bien que la paraphrase de Thémistius soit entièrement conservée grâce à ces deux traductions, la situation textuelle est très délicate. Landauer avait fait un travail magistral, mais sans avoir accès au manuscrit principal de la version hébraïque, c'est-à-dire le ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.II.528.¹⁰ De plus, les deux manuscrits dont il disposait, à savoir le ms London, Beth Din & Beth

⁵ À un autre propos, à savoir le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* par rapport à la tradition exégétique antérieure, 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, p. 29-61 (*Philosophia Antiqua*, 107), observe que celui-ci "pouvait donner l'impression d'être plus adapté aux besoins de l'enseignement et c'est ce type d'ouvrage que l'on copiait de préférence pour le rendre disponible dans l'école" (p. 53). Plus généralement, on remarquera avec Goulet, *ibid.*, p. 51, que "ce sont les textes lus et commentés dans l'école néoplatonicienne du IV^e au VI^e siècle, ou bien qui exposaient la doctrine de cette école, qui ont été copiés et conservés, à l'exclusion presque systématique de toutes les autres tendances. Les auteurs qui n'appartenaient pas à cette tradition de l'école néoplatonicienne n'ont pas bénéficié de cette régénération par la copie et de cette dissémination géographique qui semblent indispensables pour assurer la survie normale des textes anciens" (p. 51).

⁶ Les citations nominales de Thémistius *In De Caelo*, conservées dans le commentaire de Simplicius ont été relevées dans l'index de l'éd. Heiberg: cf. *Simplicii In Aristotelem quattuor libros De Caelo commentaria*, I-II, ed. I.L. Heiberg, Reimer, Berlin 1894 (*CAG* VII), vol. I, 62.12; 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.

⁷ Sur l'identité du traducteur arabe les sources ne sont pas unanimes: d'un côté, le bio-bibliographe arabe Ibn al-Nadīm (voir la note 3) attribue la traduction de la paraphrase ou la révision d'une traduction antérieure à Yahyā ibn 'Adī (m. 974), donc au 10^e siècle; d'autre côté, une source plus tardive, mais qui avait encore un accès direct à l'ouvrage, c'est-à-dire le mathématicien Ibn al-Sarī (m. 1153), affirme qu'elle fut traduite en arabe par Abū Bišr Mattā (m. 940) à partir d'une traduction syriaque faite par Hunayn ibn Ishāq (m. 873), donc au IX^e siècle. Cet auteur cite un passage de la paraphrase, donc son témoignage (qui n'est d'ailleurs pas en contraste réel avec l'autre) n'est pas négligeable; cf. Abū l-Futūḥ Aḥmad Ibn al-Sarī (al-Šalāḥ), *Qawf fi Bayān al-ḥaṭā' al-'arīd fi mā nā madhūr fi l-maqāla al-tālīta min Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*, dans M. Turker (éd.), "Ibnū's-Šalāḥ'in *De Coelo* ve onun şerhleri hakkındaki tenkitleri", *Araştırma* 2 (1964), p. 1-79, part. p. 57.24-58.1 et p. 68.7-9, trad. ang. de ce passage par G. Endress, *The Works of Yahyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977, p. 29-30.

⁸ Sur la biographie Zerahyah Hen, cf. les références bibliographiques dans Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 356 n. 10; sur le style de Zerahyah cf. M. Zonta, *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica*, I-II, Pavia U.P., Pavia 2011, part. vol. I, cap. 5 ("Le peculiarità della tecnica di traduzione di Zerahyah"), p. 64-73.

⁹ Sur la biographie de Moshe Alatino, cf. Coda, "Alexander of Aphrodisias", p. 357 n. 11.

¹⁰ Sur le ms Florence II.II.528, cf. *supra*, n. 2. Un autre témoin qui était inconnu de Landauer est le ms Cambridge, University Library, *Add.* 173, recopié par Menahem b. Benjamin en 1289, qui contient la paraphrase de Thémistius aux folios 1v-141r; voir la description du ms dans S.C. Reif, *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library: A Description and Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge 1997, p. 373. Sur ce scribe voir M. Dukan, "Menahem ben Benjamin scribe et savant juif italien de la fin du XIII^{ème} siècle", *Italia* 9.1-2 (1990), p. 19-61. L'identité de Menahem ben Benjamin a fait l'objet d'un débat: M. Idel, *מנחם בן בן-בן רמקובל (R. Menahem Recanati the Kabbalist)*, Shoken, Jerusalem-Tel Aviv 1998, a identifié le scribe Menahem

Hamidrash 42 (ex London, Jews' College 42) recopié en 1424 par Y. Ben Mošeh Sarfati à San Severino (Marche), folios 52v-108r¹¹ et le ms Roma, Biblioteca Casanatense 3149, de la seconde moitié du XV^e siècle, folios 1r-88v,¹² sont lacuneux par endroits, ce qui suscita des conjectures de la part de Landauer, soit à partir du texte latin, soit à partir des passages parallèles chez Simplicius. En l'absence d'édition critique, le texte hébraïque ne doit donc pas être utilisé sans avoir d'abord consulté au moins le manuscrit de Florence. Dans les dernières années, certains savants ont pensé utiliser tout simplement et de manière massive la traduction latine de la paraphrase,¹³ un chemin très dangereux à emprunter, et cela pour les raisons suivantes. D'une part, Moshe Alatino est souvent intervenu pour modifier ou arranger le texte de son modèle.¹⁴ Dans le texte latin de la paraphrase on trouve en effet: (i) des passages où Alatino a modifié le texte original de Thémistius en essayant de rétablir la vérité scientifique de certaines propositions face aux connaissances de son époque, notamment dans le domaine de l'astronomie;¹⁵ (ii) des passages qui attribuent à Thémistius, et même à Alexandre, des affirmations

b. Benjamin avec le kabbaliste Menahem Recanati; déjà Dukan ("Menahem ben Benjamin", p. 37) avait remise en cause cette identification, qui a été réjettée aussi par M. Beit-Arié, "Some Remarks on Moshe Idel's R. Menahem Recanati the Kabbalist", *Tarbiz* 67 (1997-98), p. 573-7 et par G. Busi, "The True Name of an Old Acquaintance", *Materia Giudaica* 8.1 (2003), p. 213-18.

¹¹ Un microfilm de ce manuscrit, qui fait aujourd'hui partie d'une collection privée, est conservé dans la Bibliothèque Nationale de Jérusalem (n° F 4710). Voir la description dans A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jew's College, London*, H. Hart, Oxford 1886, n° 42, p. 17-18. Le ms contient, outre la paraphrase de Thémistius, un certain nombre d'autres ouvrages, parmi lesquels la traduction hébraïque par Zerahyah Hen du *Liber De Causis* (220v-225r). Selon J.-P. Rothschild, "Les traductions du *Livre des Causes* et leurs copies", *Revue d'histoire des textes* 23 (1994), p. 393-484, spéc. p. 396, n. 10, il faut corriger l'édition fautive de la traduction hébraïque du *Liber De Causis* de Zerahyah faite par I. Schreiber en 1916 précisément à l'aide de ce ms.

¹² Cf. G. Sacerdote, *Cataloghi dei codici orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, fasc. VI, Le Monnier, Firenze 1897, p. 562.

¹³ Cf. *supra*, n. 4.

¹⁴ Un document intéressant concernant la méthode de traduction d'Alatino est la lettre qu'il adresse à ses élèves en 1574 au moment de la publication de sa traduction; cette lettre, ainsi que la dédicace au Cardinal Luigi d'Este, est publiée par Landauer (cf. *Supplementum Prefationis*, p. XI-XIII, XIII-XV). Je me propose de revenir sur ces deux textes, riches en données historiques; deux détails sont pourtant à mentionner d'ores et déjà: i) Alatino dit avoir corrigé le texte de la paraphrase de Thémistius en s'appuyant sur le texte d'Aristote; ii) il affirme aussi que la structure et le vocabulaire du texte hébreu permet une rétroversion en arabe, et si possible, en grec: *At quo ordine in hac versione incessem, nunc audietis. Primo enim cuiusque Aristotelis contextus germanam pro viribus sententiam assecutus nonnulla, quae antea admodum confusa et ambigua erant, mihi perspicua reddebantur, aliqua ob phrasim mutationem agnovimus sensus perspicuitatem amisisse. idque ea potissimum ratione; etenim utrumque idioma, hebraicum nempe arabicumque, ob multorum nominum verborumque affinitatem magnum consortium habent inter se, in eo vero potissimum differunt, siquidem hebraica locutio concisa admodum est, brevis et luculenta ac idem verbum plures sortitur significationes, arabica vero contra; utraque autem propriam phrasim habet. differunt etiam in hoc, siquidem hebraicum idioma pronuntiationem brevem habet, arabicum vero longam eademque nomina ac infinita propemodum verba diverso quidem modo in utrisque pronuntiantur. (...) quaedam insuper redundabant in hebraico idiomate, quae arabice coscripta perfectum sensum pariunt, quae omnino deleri oportuit, ut perfecta oratio redderetur* ("Écoutez maintenant comment j'ai fait cette traduction. Tout d'abord, j'ai suivi autant que possible le passage parallèle chez Aristote, je suis donc arrivé à comprendre certaines parties qui étaient auparavant très confuses et ambiguës; aussi, j'ai compris que d'autres parties avaient perdu leur clarté en raison du changement dans la disposition des mots. Et cela surtout pour la raison suivante: les deux langues, c'est-à-dire l'hébreu et l'arabe, ont en effet beaucoup en commun à cause de l'affinité de nombreux substantifs et verbes, alors qu'elles diffèrent principalement parce que la phrase hébraïque est tout à fait concise, courte et précise, et qu'un même terme a plusieurs significations; dans la phrase arabe, c'est plutôt le contraire qui est vrai. Et l'une et l'autre langue a son style propre; elles diffèrent aussi en ceci, que l'hébreu a une élocution concise, l'arabe plutôt redondante, et que les mêmes noms et des verbes presque infinis sont prononcés de manière différente dans les deux langues. (...) Certaines propositions, qui étaient redondantes en hébreu, une fois écrites en arabe donnent un sens parfaitement correct; il a donc été nécessaire de les supprimer pour parvenir à une syntaxe correcte et rigoureuse"), *ibid.*, p. XIV.

¹⁵ Cf. Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", p. 361-4.

incompatibles avec la pensée de ces auteurs.¹⁶ D'autre part, comme il le dit dans sa préface,¹⁷ Landauer est massivement intervenu sur le texte latin. Dans celui-ci on trouve en effet des mots et, parfois, des passages entiers qui ont été retraduits par Landauer à partir des passages correspondants en hébreu, ou même à partir des passages parallèles de Simplicius. À ceci s'ajoute le fait que des passages du latin ont été supprimés,¹⁸ un fait qui devient manifeste seulement lorsqu'on compare le texte latin tel qu'il est publié par Alatino avec la *princeps*, c'est-à-dire *Themistii Peripatetici Lucidissimi Paraphrasis In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo, Moyse Alatino Hebraeo Spoletino medico, ac philosopho interprete*, apud Simonem Galignanum de Karera Venetiis 1574.¹⁹ Tous ces éléments invitent à une grande prudence dans l'utilisation de la traduction latine pour la reconstruction du texte original de Thémistius, et à plus forte raison du commentaire perdu d'Alexandre.

La paraphrase de Thémistius revêt pourtant un certain intérêt comme source du commentaire perdu d'Alexandre, comme l'affirme Paul Moraux.²⁰ Elle nous permet (i) d'établir la paternité alexandriste de nombre de citations implicites chez Simplicius; (ii) de vérifier la fiabilité de quelques-unes parmi les citations explicites chez ce dernier.

Le passage auquel cet article est consacré fait partie de la liste dressée par Moraux.²¹ Il est tiré de la paraphrase de *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, passage où Aristote examine les différents sens des termes "engendré" et "inengendré".

Λέγεται δ' ἀγένητον ἓνα μὲν τρόπον ἐὰν ᾗ τι νῦν πρότερον μὴ ὄν ἄνευ γενέσεως καὶ μεταβολῆς, καθάπερ ἔνιοι τὸ ἄπτεσθαι καὶ τὸ κινεῖσθαι λέγουσιν· οὐ γὰρ εἶναι γενέσθαι φασὶν ἀπτόμενον, οὐδὲ κινούμενον. "Ἐνα δ' εἶ τι ἐνδεχόμενον γίνεσθαι ἢ γενέσθαι μὴ ἔστιν· ὁμοίως γὰρ καὶ τοῦτο ἀγένητον, ὅτι ἐνδέχεται γενέσθαι. "Ἐνα δ' εἶ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὥσθ' ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μὴ. (Τὸ δ' ἀδύνατον λέγεται διχῶς. Ἡ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν ὅτι γένοιτ' ἄν, ἢ τῷ μὴ ῥαδίως μὴδὲ ταχὺ ἢ καλῶς).

Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ γενητὸν ἓνα μὲν εἶ μὴ ὄν πρότερον ὕστερον ἔστιν, εἴτε γινόμενον εἴτ' ἄνευ τοῦ γίνεσθαι, ὅτε μὲν μὴ ὄν, πάλιν δ' ὄν. "Ἐνα δ' εἶ δυνατόν, εἴτε τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος τοῦ δυνατοῦ εἴτε τῷ ῥαδίως. "Ἐνα δ' ἐὰν ἢ γένεσις αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, εἴτ' ἤδη ὄντος, διὰ τοῦ γίνεσθαι δ' ὄντος, εἴτε καὶ μὴπω ὄντος, ἀλλ' ἐνδεχομένου.

Inengendré se dit, en un sens, d'une chose dont l'existence présente succède à un non-être antérieur sans que cette chose ait connu génération ni changement; c'est ainsi que certains qualifient l'état de contact ou l'état de mouvement; ils disent, en effet, qu'il n'y a pas génération quand une chose est touchée ou

¹⁶ J'ai essayé d'en donner un spécimen, concernant Alexandre, à propos de la tripartition des sens de "ciel" (Arist., *De Cael.* I 9, 278 b 11-24) cf. Coda, "Reconstructing the Text of Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*".

¹⁷ Cf. Landauer, *Prefatio*, p. VIII-IX.

¹⁸ Landauer a systématiquement supprimé les passages de la traduction latine d'Alatino qui ne figuraient pas dans le texte hébreu des deux ms dont il disposait. Il en était venu à penser que ces passages étaient des digressions du traducteur latin: cf. *Prefatio*, p. IX. Or, comme l'a montré Zonta, "*Hebraica Veritas*", p. 426-8, Alatino a fait sa traduction latine à partir d'un témoin différent par rapport à ceux qui étaient à la disposition de Landauer: le ms dont s'est servi Alatino était, selon Zonta, celui de Florence; de toute façon, c'était un ms exempt des lacunes qui affectent les deux ms utilisés par Landauer, et qui l'avaient induit en erreur quant à la nature des passages latins dont il ne retrouvait pas les correspondants en hébreu.

¹⁹ La comparaison que je suis en train de conduire systématiquement dans le cadre de mon édition de la paraphrase hébraïque montre que les variantes entre le texte de la *princeps* et celui de Landauer sont en nombre d'un millier environ.

²⁰ Cf. 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. 182; 187.

²¹ *Ibid.*, p. 188 n. 41.

mise en mouvement. En un autre sens, il s'applique à une chose susceptible de naître ou d'être née, mais qui n'existe pas: cette chose mérite aussi, comme les précédentes, l'appellation d'inengendrée, parce qu'elle est susceptible de génération. En un autre sens, il s'applique à une chose pour laquelle la génération, avec ses alternances d'existence et d'inexistence, est absolument impossible. Quant à impossible, il s'emploie de deux manières, soit pour signifier qu'il n'est pas vrai de dire qu'une chose puisse arriver à l'existence, soit parce qu'elle n'y arrive pas avec aisance, rapidité ou perfection.

Mêmes variations de sens pour engendré. En un sens, le terme s'applique à ce qui, n'étant d'abord pas, existe ensuite et qui, soit par voie de génération, soit sans génération, connaît successivement l'inexistence et l'existence. En un autre sens, il s'applique à ce qui est possible, que l'on définisse le possible par le fait qu'il est véritablement capable d'être, ou par le fait qu'il est facile à réaliser. En un autre sens, il s'applique à une chose admettant une génération qui mène du non-être à l'être, soit que la chose existe déjà et par l'effet de la génération, soit qu'elle n'existe pas encore, mais puisse exister (trad. Moraux).

Dans ce passage, qui est d'ailleurs bien connu, Aristote critique ses prédécesseurs, c'est-à-dire les Ioniens, Empédocle, Anaxagore, les atomistes et Platon, qui tous tenaient le monde pour "engendré". Ces philosophes croyaient à l'existence d'une matière primordiale et éternelle telle que l'eau, l'air, l'infini, les atomes ou autre chose; ils ne considéraient pourtant pas la matière en tant que telle comme "engendrée": ils ne pensaient certes pas que cette matière avait été créée *ex nihilo*, mais affirmaient plutôt qu'à un moment donné cette matière avait été organisée en un cosmos. À la thèse extrême de l'existence éternelle d'une matière qui était d'abord chaotique, ensuite devenue organisée pour un temps limité, et allant enfin revenir au chaos originaire, Aristote oppose sa propre hypothèse, l'existence d'une matière éternellement organisée en cosmos.²² Dans le *De Caelo*, l'argumentation d'Aristote se développe, du chapitre 10 du Livre I au chapitre 1 du Livre II, selon un plan qui a été magistralement expliqué par Moraux.²³

Réfutation *physique*: étude φυσικῶς (chapitre 10 du livre I du *De Caelo*).

Étude sous l'angle de l'universel: étude καθόλου (chapitres 11-12 du livre I).

Résumé dans un style moins technique (chapitre 1 du livre II).

Après avoir examiné du point de vue physique les systèmes qui font du monde un engendré incorruptible (Platon) ou un engendré soumis à la destruction, Aristote étudie la question du point de vue de l'universel, en déterminant les relations mutuelles des notions d'"engendré", "incorruptible", "éternel", etc. Comme Moraux le souligne dans sa note *ad loc.*,²⁴ la difficulté que soulève ce passage du *De Caelo* réside principalement en ce que les termes qu'Aristote y analyse présentent une dualité de sens, due au fait que l'adjectif verbal en -τός (dans sa forme primaire ainsi que dans la forme négative avec alpha privatif) signifie d'une part un fait déjà accompli (γενητός = "engendré", ἀγένητος = "inengendré"), d'autre part une possibilité (γενητός = "générable", ἀγένητος = "ingénérable"). Voici donc les sens de "inengendré":

inengendré = qui est venu à l'existence sans génération ou changement

inengendré = inexistant mais susceptible de génération

inengendré = inexistant qui n'est pas susceptible de génération. Ce dernier sens est divisé en deux:

(3a) faux; (3b) absolument irréalisable.

²² Entre ces extrêmes, on trouve aussi des possibilités intermédiaires: l'éternité *a parte post* du *Timée* ou les cycles d'Héraclite ou d'Empédocle.

²³ Cf. Aristote, *Du ciel*, Texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965 (CUF), 2003², *Introduction*, p. I-CXC, spéc. p. LXXVI-XXXIX.

²⁴ *Ibid.*, p. 41, n. 1 (p. 158).

D'autre part, il importe, dit Aristote, de distinguer le faux de l'impossible; la fausseté réside toujours dans un désaccord entre le réel et l'énoncé, mais elle n'est pas forcément liée à l'impossibilité du fait énoncé: on peut dire une chose qui est fausse, mais qui n'est pas impossible. Impossible est la chose qui est absolument irréalisable, et qui sera donc à la fois fausse et impossible.

Aristote mentionne ensuite les sens du terme "engendré":

engendré = qui est venu à l'existence

1a. qui est venu à l'existence par voie de génération

1b. qui est venu à l'existence sans génération

engendré = ce dont la génération est possible

2a. possible signifie "véritablement capable d'être"

2b. possible signifie "facile à réaliser".

Venons-en maintenant à la paraphrase de Thémistius et au témoignage concernant Alexandre. Il s'agit du passage *In De Cael.*, p. 43.3-44.17 Landauer. Le tableau suivant synthétise ce témoignage, traduit in extenso dans l'Appendice, à partir de l'hébreu tel qu'il est attesté dans le ms de Florence, pour les raisons mentionnées plus haut.

Sens de "inengendré" selon Alexandre <i>apud</i> Thémistius		Sens de "engendré" selon Alexandre <i>apud</i> Thémistius
1. inengendré = venu à l'existence sans génération (la chaleur, la maison)	vs	1. engendré = qui est venu à l'existence par voie de génération
2. inengendré = inexistant qui admet la possibilité de la génération (non seulement l'enfant ou le bateau, mais aussi une muraille de mille stades de long)	vs	2. engendré = ce dont la génération est possible
3. inengendré = inexistant parce que la génération est impossible voire absolument irréalisable (2 + 2 font 3) 3(a). inengendré → ce qui se trouve dans l'impossibilité d'accueillir la génération = il n'est pas vrai de dire/il est difficile qu'une chose puisse arriver à l'existence → 2) = état d'inexistence qui pourtant admet la possibilité de la génération	vs	3. engendré = ce qui a une génération qui conduit du non-être à l'être
Possible correspondance du 3 ^{ème} sens de "engendré" envisagé par Thémistius et qui ne se trouve pas chez Alexandre		
1. inengendré = ce qui est venu à l'existence sans génération	vs	3. engendré = le résultat d'une génération qui conduit du non-être à l'être

Le premier sens de "inengendré" s'applique aux choses qui viennent à l'existence sans génération, par ex. la chaleur, ou la maison.

Selon le deuxième sens, "inengendré" se dit de ce qui est inexistant, mais admet la possibilité de la génération. On trouve ici non seulement les exemples du bateau, de la maison ou de l'enfant (qui n'existent pas encore mais qui sont susceptibles d'exister), mais aussi deux exemples quelque peu surprenants, "bâtir une muraille de mille stades de long", et "entendre un son du fond d'une rivière". C'est à propos du deuxième sens que Thémistius mentionne Alexandre. Selon Thémistius, Alexandre dit que le sens du propos d'Aristote est que toutes les choses qui sont "dans la génération" avant leur génération sont inengendrées.²⁵ Après avoir dit que sa source est Alexandre, Thémistius reprend la parole pour dire qu'il y a un troisième sens.

²⁵ Voir la n. 36 (Appendice).

Le troisième sens de “inengendré” semble être subdivisé en deux: “inengendré” signifie quelque chose d’absolument irréalisable, par ex. $2 + 2 = 3$. Or, puisque, comme le dit Aristote en *De Caelo* I 11, 280 b 12-14, le mot “impossible” a deux sens, l’impossibilité d’accueillir la génération peut signifier soit (3.1) qu’il n’est pas vrai de dire que telle chose peut arriver à l’existence, soit (3.2) qu’il est extrêmement difficile que telle chose puisse arriver à l’existence. On serait tenté de considérer ce dernier comme un quatrième sens de “inengendré”, mais Thémistius se prévaut d’Alexandre pour dire qu’il n’y a pas de quatrième sens. Il faut donc ramener ce genre d’impossibilité au deuxième sens de “inengendré”, c’est-à-dire ce qui est en effet inexistant, mais admet la possibilité de la génération, comme “bâtir une muraille de mille stades de long” ou “entendre un son provenant du fond d’une rivière” (j’entends: “distinguer un son au-delà du grondement des eaux”). Les deux choses sont difficiles, mais elles ne sont pas absolument impossibles.

Le fait que Thémistius mentionne Alexandre serait en soi suffisant pour attribuer le passage à ce dernier, mais une confirmation ultérieure est fournie par la *Question* I 18,²⁶ où Alexandre traite les sens du terme “impossible” d’une manière tout à fait parallèle au présent passage de Thémistius. Simplicius aussi, à la page 359.7-11 Heiberg, dit:

(ὁ δὲ Ἀλέξανδρος) “τῶν γὰρ ἀδύνατων, φησί, τὰ μὲν τισι ἀδύνατα, ὡς τὸ ἄραι βάρους τοσόνδε, ἄλλοις ἂν εἶη δυνατά, τὰ μὲν τισιν ἀδύνατα, τὰ δὲ ἀπλῶς ἀδύνατα (...) ταῦτα πᾶσιν ἐστὶν ἀδύνατα, ὡς τὸ διάμετρον δῦμμετρον τῆ πλευρᾷ ποιῆσαι ἢ τὰ δις δύο πέντε (...)”.

En effet (Alexandre) dit que parmi les choses impossibles, les unes sont impossibles pour certaines choses, mais pourraient être possibles pour d’autres, par exemple le fait de soulever un objet très lourd; par contre, les choses absolument impossibles (...) sont impossibles pour n’importe qui, comme par exemple la diagonale commensurable, ou 2 fois 2 font 5 (...).

Le témoignage de Thémistius nous apprend donc qu’Alexandre avait commenté le passage de *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, où il est question de l’“engendré/inengendré” à la lumière de sa division des sens de possible/impossible, et qu’il avait identifié l’inengendré au sens de “ce dont la génération est extrêmement improbable” avec “ce qui est inexistant mais admet la possibilité de la génération”. Lorsque quelque chose n’a qu’une possibilité “théorique” d’arriver à l’existence, cela relève du sens (2), le sens (3) étant celui de l’impossibilité intrinsèque et absolue de “ $2 + 2 = 3$ ”.

Puisque, dans son commentaire au *De Caelo*, Simplicius ne fait pas mention de l’opinion d’Alexandre sur le sens du terme “inengendré”,²⁷ le témoignage de Thémistius est la source unique dont nous disposons pour connaître cette tripartition du sens de “inengendré” selon Alexandre, y compris le fait que celui-ci considère qu’elle est exhaustive.²⁸

²⁶ Cf. *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora. De Anima liber cum mantissa. Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887-1892 (Supplementum Aristotelicum I-II); trad. anglaise par R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1.1-2.15*, Duckworth, London 1992. Cfr. aussi P. Accattino, “Alessandro di Afrodisia interprete del *De Anima* di Aristotele”, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 275-90.

²⁷ Cf. Simpl., *In De Cael.*, I 11, 280 b 6-15, p. 313.17-315.11 Heiberg; ce passage est traduit *in extenso* dans l’Appendice. Dans son exégèse de *Phys.* VI 6, 237 b 9, c’est-à-dire *In Phys.*, p. 997.30-998.19 Diels, Simplicius dit que l’on peut reconduire le contact au premier des sens de “inengendré” dont Aristote a fait mention dans *De Cael.* I 11, 280 b 6-9, c’est-à-dire que le contact est une chose dont l’existence présente succède à un non-être antérieur sans génération ni changement: διὸ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Περιούρανοῦ ἐν τῶν τοῦ ἀγενήτου σημαυνομένων τὸ κατὰ τὴν ἀφῆν Ἀριστοτέλης εἶναι φησιν (“Pour cette raison dans le premier livre du *De Caelo* Aristote dit que l’un des sens du terme “inengendré” est une chose qui existe selon le contact”).

²⁸ Dans son commentaire *ad loc.* (cf. Abū al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ruṣd, *Šarḥ as-samā wa-l-ālam li-l-*

Les choses se compliquent lorsqu'il est question du terme "engendré". Comme le montre le passage cité plus haut, c'est-à-dire *De Caelo* I 11, 280 b 1-20, Aristote avait établi une correspondance générique entre les sens de "engendré" et ceux de "inengendré", alors que les commentateurs, aussi bien anciens que modernes,²⁹ s'efforcent d'établir une correspondance fondée sur les oppositions. Chez les commentateurs anciens, la définition des sens du terme "engendré" s'accompagne toujours de la définition de l'opposé: à chaque sens de "engendré" s'oppose un sens de "inengendré". Que cette correspondance remonte à Alexandre, c'est Simplicius qui nous l'apprend:

Οὗτος μὲν ὁ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως ἐξηγήσατο καὶ ἀντιτέθεικε τὰ τοῦ γενητοῦ σημαίνόμενα τοῖς τοῦ ἀγενήτου.

Et ainsi Alexandre a expliqué et opposé soigneusement les sens du terme "engendré" à ceux du terme "inengendré".³⁰

Il est donc tout à fait raisonnable d'attribuer à Alexandre aussi la correspondance des sens de "engendré" et "inengendré", que Thémistius établit de la manière suivante p. 43.6-10 Landauer:

L'un d'eux: lorsque la chose n'a pas de génération mais qu'en somme elle est ou bien étante ou bien non étante sans que sa subsistance tienne à la cause de la génération; à la manière dont nous percevons que la sensation du toucher n'advient pas par la génération.

Le deuxième sens auquel on renvoie par ce nom (...) est la chose dont il est possible qu'elle soit générée, si ce n'est qu'elle n'est pas encore générée, et qu'ils nomment "ce qui n'a pas de génération" du seul fait qu'elle n'est pas encore advenue.

L'identification du troisième sens de "engendré" est un peu plus compliquée, parce que Thémistius en présente deux, comme étant tous les deux possibles. "Engendré" signifie ce qui est le résultat d'une génération qui conduit du non-être à l'être, et ce sens s'oppose au troisième sens de "inengendré", c'est-à-dire ce qui est absolument irréalisable, comme $2 + 2 = 3$, chose ou situation qui n'a aucune chance de se réaliser, par une impossibilité intrinsèque qui dépasse l'impossibilité *de facto* de bâtir un mur de mille stades de long. Mais Thémistius ajoute qu'une correspondance différente est possible. On peut en effet opposer le troisième sens de "engendré", c'est-à-dire ce qui passe du non-être à l'être, au premier sens de "inengendré", c'est-à-dire ce qui – comme la chaleur, ou la maison – vient à l'existence sans qu'il y ait de "génération" au sens propre. Thémistius affirme que cette dernière interprétation ne se trouve pas chez Alexandre.

Cela n'a pas de quoi nous étonner: Thémistius envisage en effet le sens selon lequel "être engendré" veut dire "dépendre d'une cause", que ce soit par un processus de génération au sens propre, ou non.

Hakim Aristūṭālīs, éd. G. Endress, Tunis 2002, Comm. 111, spéc. p. 255-65 (texte arabe); *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis, ex recognitione F.J. Carmody* in lucem edidit R. Arnzen, Recherches de théologie et philosophie médiévales, Leuven 2003 [Bibliotheca, 4], Comm. 111, vol. I, p. 212-16) Averroès mentionne l'exégèse de Thémistius, c'est-à-dire la tripartition des sens de "inengendré" et "engendré" que Thémistius attribue à Alexandre. Dans ce long passage, Averroès revient à plusieurs reprises sur l'opinion de Thémistius, sur le témoignage d'Alexandre que Thémistius cite dans sa paraphrase, et sur l'opinion d'Alexandre; l'interprétation rushdienne de l'exégèse de Thémistius, et plus encore l'utilisation qu'Averroès fait des paraphrases dans ses commentaires nécessitent d'un examen détaillé qui serait hors de propos ici. Sur l'utilisation de Thémistius par Averroès, voir G. Endress, "Averroes' *De Caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries in Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), p. 9-49.

²⁹ Cf. par ex. L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary of the De Caelo*, Van Gorcum & Co., Assen 1966, spéc. p. 160-2.

³⁰ Simpl., *In De Cael.* I 11, 280 b 6-15, p. 316.2-3 Heiberg.

Ce qu'ont en commun le premier sens de "inengendré" et le troisième sens de "engendré", c'est en effet le processus qui mène du non-être à l'être, considéré du point de vue de ce qui n'a pas encore entamé ce processus, lorsque l'on parle de "inengendré", et du point de vue de ce qui a déjà effectué ce passage, lorsque l'on parle de "engendré". Ce n'est pas un sens incompatible avec le texte d'Aristote; mais ce que nous apprenons de Thémistius, c'est qu'Alexandre n'avait pas divisé les sens de cette manière-là. Autrement dit, c'est une correspondance que Thémistius établit de son propre chef.

Ce passage est un témoignage précieux. Premièrement, pour la connaissance de la position d'Alexandre: la comparaison détaillée de ces correspondances telles qu'elles sont présentées par Thémistius et par Simplicius – comparaison je ne peux développer ici, mais sur laquelle je vais revenir – peut faire ressortir des détails d'un certain intérêt, puisque la source commune à Thémistius et à Simplicius est bien évidemment Alexandre; or, entre Thémistius et Simplicius il y a des différences significatives. Quoi qu'il en soit, ceux qui s'intéressent à Alexandre sont redevables à Thémistius de deux choses sur ce point précis: la tripartition alexandriste des sens de "inengendré", et le fait que la correspondance du troisième sens de "engendré" et du premier de "inengendré" ne se trouvait pas chez Alexandre.

On aborde ici une question qui est peut-être plus intéressante pour la connaissance de la cosmologie de Thémistius. Si l'on se demande pourquoi celui-ci considère que l'on peut faire correspondre les sens de cette manière, la réponse est celle que j'ai essayé de donner plus haut: les sens 1 de "inengendré" et 3 de "engendré" ont cela en commun, qu'ils portent sur le passage du non-être à l'être, indépendamment de la manière dont ce passage s'effectue. S'annonce ici ce qui va devenir le tournant décisif dans l'établissement des sens de "engendré" et "inengendré" à propos de l'univers. Ce pas sera franchi un siècle plus tard, quand Proclus, dans son commentaire sur le *Timée*,³¹ dira que "engendré" veut dire "produit

³¹ *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, I-II, Leipzig, Teubner, 1903-1906, spéc. vol. I, p. 279.30-280.6. Proclus commente ici *Tim.* 28 B 6-7 (lemme cité en entier, début de section p. 276.8 Diehl: Πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος, "De plus, 'devenu' (γενηρός) est de la classe des mots à sens multiples. (1) De fait, dans une acception bien connue, on nomme 'devenu' ce qui a un commencement dans le temps, qu'il parvienne à l'être au moyen d'une génération ou sans génération, comme dit Aristote. (2) On nomme 'devenu' tout ce qui procède à partir d'une cause (τὸ ἀπ' αἰτίας προῖόν). (3) On nomme 'devenu' ce qui, selon son essence, est composé, en tant que résultant d'éléments dissemblables et qu'exigeant un principe qui les rassemble. (4) Enfin ce qui, même s'il n'a pas été engendré, a la nature d'un engendré, comme est aussi objet de vision ce qui a une nature visible, même s'il n'est pas actuellement vu" (trad. Festugière, dans *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes par A.-J. Festugière, Vrin, Paris 1967, tome II, spéc. p. 126). L'étude de référence est celle de M. Baltès, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den Antiken Interpreteten*, Teil II. *Proklos*, Brill, Leiden 1978 (*Philosophia Antiqua*, 35): analyse de cette section du commentaire de Proclus aux p. 19-27. Après avoir tracé l'histoire du problème dans l'école platonicienne (*ibid.*, p. 276-277 Diehl) et après avoir discuté le σκοπός de Platon ici (*ibid.*, p. 278-279 Diehl), Proclus en vient à parler des sens du terme "engendré". Le terme γενητόν fait partie des πολλαχῶς λεγόμενα. Les sens le plus usuel est τὸ ἀρχὴν ἔχων χρονικῆν, soit que cette γένεσις soit acheminée vers l'être (ἐπὶ τὸ ὄν), soit qu'il s'agisse d'un processus qui ne vise pas la γένεσις (χωρὶς γένεσεως), comme le dit Aristote (ὡς φησιν Ἀριστοτέλης: la référence (donnée par Diehl) est à *De Caelo* I 11, 280 b 15s. On peut synthétiser la position de Proclus de la façon suivante: i) tout ce qui procède d'une cause se dit γενητόν; ii) ce qui est σύνθετον κατὰ τὴν οὐσίαν est dit γενητόν en tant qu'il subsiste à partir de causes multiples, et a donc besoin de ce qui peut l'unifier; iii) ce dont la φύσις est γενητή, même s'il n'est pas engendré, est néanmoins γενητόν, comme ce qui est visible, même si *de facto* n'est pas vu). Par conséquent (deuxième passage de l'argument de Proclus, *ibid.*, p. 280.6-10 Diehl), puisque le γενητόν se dit en plusieurs sens, tout ce qui est κατὰ χρόνον γενητόν possède tous les sens de "engendré"; par contre (point crucial pour Proclus) ce qui est γενητόν dans un autre sens n'aura pas tous les sens de "engendré". La suite de l'argument sert à dire que tel est le cosmos, et que donc, lorsque Platon répond à la question de 28 B 6-7 par γέγονεν (B 7), il ne veut nullement dire que le cosmos a une φύσις γενητή, mais plutôt qu'il dépend d'un principe antérieur, et ceci en tant qu'il est σύνθετον (*ibid.*, p. 280.16-19 Diehl). Platon, en d'autres termes, ne se demande pas si le cosmos a une χρονικὴ ἀρχή ou pas; ce qu'il examine ici est le problème suivant: étant donné qu'il y a plusieurs genres de γένεσις, l'univers a-t-il un principe de sa genèse ou pas? Cette classification des sens de "engendré" va orienter tout le

à partir d'une cause", peu importe si cette production comporte une ἀρχὴ χρονική, ou pas. À partir de ce moment, la discussion sur les sens des termes "engendré" et "inengendré" par rapport au cosmos sera orientée par les exégèses néoplatoniciennes du γέγονεν de *Tim.* 28 B 7.³² Tout cela n'est présent chez Thémistius qu'à l'état embryonnaire; mais il ne se prive pas d'envisager une correspondance entre les sens de "engendré" et "inengendré", dont la signification se comprend seulement à la lumière de la réduction de "engendré" à "existant à partir d'une cause", pour laquelle, comme le dit Thémistius, Alexandre n'avait aucun intérêt. Autant dire que son exégèse du texte aristotélicien est orientée par des critères différents par rapport à ceux d'Alexandre, des critères dont on reconnaît l'origine néoplatonicienne. C'est en effet sur l'arrière-plan de l'exégèse du *Timée* pratiquée par Plotin à plusieurs reprises, et consistant à reconduire le γέγονεν de Platon à l'expression nécessairement temporelle d'un rapport éternel de dérivation ontologique,³³ que l'on peut comprendre la réduction thémistienne du sens de "engendré" à celui de "existant à partir d'une cause", dans le contexte cosmologique qui est le nôtre. Si la classification d'Alexandre semble avoir perdu de l'intérêt pour Simplicius, la raison en est claire à la lumière de ce que soutient Proclus dans le passage cité plus haut; Thémistius, quant à lui, est pour nous un témoin précieux de l'exégèse d'Alexandre concernant *De Caelo* I 11, 280 b 6-20, mais il semble déjà se situer à mi-chemin entre Alexandre et Proclus, dans la mesure où il reconduit le sens proprement cosmologique de "engendré" à celui de la dérivation ontologique, qui avait été nettement distinguée de l'origine temporelle, une fois pour toutes, par Plotin.³⁴

débat postérieur sur le sens qu'il faut donner au γέγονεν de *Tim.* 28 B 7. Cf. M. Baltes, "Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?", dans K.A. Algra - P.W. van der Horst - D.T. Runia (éd.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to J. Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1996 (*Philosophia Antiqua*, 72) [réimpr. A. Hüffmeier - M.L. Lakmann - M. Vorwerk (éd.), *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1999 (Beiträge zur Altertumskunde, 123)], p. 76-96 [p. 303-25].

³² Cette classification sera reprise par Philopon et par Simplicius, l'un pour dire que c'est exactement dans le sens de "venir à l'être après le non-être" que Platon utilise γέγονεν, et l'autre pour dire que γέγονεν ne signifie rien d'autre que "existant à partir d'une cause", sans qu'il y ait aucune χρονική ἀρχή. Porphyre (apud Philop., *De Aet. mundi*, p. 148.25s. Rabe) semble envisager un des sens "aristotéliciens" (*De Caelo* I 11, 280 b 6s.; 15s. - *Phys.* 258 b 16; comparer Simpl., *In De Cael.* p. 313.17s. Heiberg) lorsqu'il parle du sens dans lequel s'"engendrent", pour ainsi dire, la guerre ou le son - c'est-à-dire le sens dans lequel il n'y a pas de production par croissance; mais les trois sens qu'il distingue, quant à lui, sont les suivants: 1) ce qui a le *logos* de la γένεσις, même s'il n'y a pas un véritable processus de génération (mots à partir des lettres, par exemple); 2) ce qui est produit par un processus (maison, navire): il est évident selon Porphyre que ce sens ne s'applique pas au cosmos selon Platon; 3) ce qui vient à l'existence à un moment donné, après un temps où il n'existait pas. Plus loin, Porphyre (toujours apud Philop., *De Aet. mundi*, p. 154.19s. Rabe) dit que l'univers selon Platon est engendré en tant qu'il est composé de forme et de matière. Pour toutes ces données et pour leur analyse, voir Baltes, *Weltenstehung*, I, p. 136-63, spéc. p. 140-2. Cfr. l'analyse des passages principaux (témoignages sur Calvisius Taurus et sur Porphyre) dans: H. Dörrie † - M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 144-7 (textes et trad.) et p. 460-5 (comm.).

³³ Cf. Ph. Hoffmann, "La place du *Timée* dans l'enseignement philosophique néoplatonicien: ordre de lecture et harmonisation avec le *De Caelo* d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques", dans F. Celia - A. Ulacco (éd.), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, PLUS, Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 2), p. 133-80. Pour la position éternaliste de Plotin, voir par ex. *Enn* V 8[31], 12.22-25: "Aussi, l'on a tort de croire à la corruptibilité du monde, alors que l'intelligible persiste, et de dire qu'il s'engendre grâce à une volonté délibérée de son créateur; on ne veut pas comprendre de quelle manière il est créé; on ne sait pas que, tant que le Beau éclaire, tout le reste ne peut jamais manquer, que les autres choses existent depuis qu'il existe: or il a toujours été et toujours il sera (mots qu'il faut bien employer, s'il nous est nécessaire d'exprimer son éternité" (trad. Bréhier).

³⁴ Cf. *Enn.* V 1[10], 6.19-22: "Et que le devenir dans le temps (γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ) ne soit pas pour nous une difficulté alors que nous traitons de réalités éternelles: en paroles, nous attribuons le devenir à ces réalités afin d'exprimer leur lien causal et leur ordre" (trad. Bréhier).

Appendice

Firenze II.II.528 fol. 32v9 - 33v8 (= Them., In De Cael., p. 43.3-44.17 Landauer)

<280 b 1-5> Et dans son enquête à ce sujet, il a divisé d'abord les sens auxquels on renvoie par les noms de "engendré" et les autres noms. L'exemple de cela est que ce qui n'a pas de génération se dit selon trois aspects. Et il a divisé le troisième aspect en deux parties, si bien que les sens auxquels on renvoie par ce nom, à savoir ce qui n'a pas de génération, sont quatre.

<280 b 6-9> L'un d'eux: lorsque la chose n'a pas de génération mais qu'en somme elle est ou bien étante ou bien non étante sans que sa subsistance tienne à la cause de la génération; à la manière dont nous percevons que la sensation du toucher n'advient pas par la génération, de la même façon que la chaleur qui arrivera à cause de l'action de chauffer et de la maison qui arrivera par la construction.

<280 b 9-14> Le deuxième sens auquel on renvoie par ce nom, à savoir "ce qui n'a pas de génération" est la chose dont il est possible qu'elle soit générée, si ce n'est qu'elle n'est pas encore générée, et qu'ils nomment "ce qui n'a pas de génération" du seul fait qu'elle n'est pas encore advenue. Et cela parce que sa génération, si elle est possible en tant que génération, est comme la sensation du toucher lorsqu'elle est purement prête à se générer sans que cela ne soit encore arrivé. Et on appelle "ce qui n'a pas de génération", ce qui est comme le fait d'entourer d'une muraille [une circonférence de] mille stades ou d'entendre un son du fond d'une rivière et ce qui est semblable à cela en fait de [choses] dont on dit qu'elles n'ont pas de génération parce qu'elles sont non existantes mais que leur existence est possible. En effet, lorsqu'il dit "totalement",³⁵ il exclut les choses qui n'existent pas, mais dont l'existence est possible, comme le navire, la maison, et c'est ainsi que je l'ai compris. Mais selon Alexandre s'il en était ainsi, il appartiendrait à toutes les choses qui sont dans la génération d'être non générées³⁶ avant leur génération.

Le troisième sens auquel on renvoie par ce nom est comme le fait que deux fois deux font trois, que le diamètre est commensurable au côté. En effet, nous disons de ces choses qu'elles n'ont pas de génération parce qu'elles ne se produisent jamais en aucun moment, et qu'il n'est pas possible qu'il soit jamais le cas que l'on dise d'elles qu'elles se produisent à un certain moment et ne se produisent pas à un autre. Cependant, pour ce qui est de l'impossibilité, elle se dit selon deux sens: l'un d'entre eux à la manière dont il est impossible que deux fois deux fassent trois. L'autre [pour] ce dont il n'est pas facile que cela se produise, comme le fait que mille stades soient entourés par une muraille. Le premier d'entre ces [cas] tombe sous le troisième des [cas] de ce que l'on désigne par l'expression "ce qui n'a pas de génération"; tandis que le deuxième [tombe] sous la deuxième acception de ces choses, c'est-à-dire ce dont il est impossible que cela se produise,³⁷ ou bien [en tant que ce] dont il n'est pas bon que cela se produise, ou bien [en tant que ce] dont la réalisation n'a pas lieu rapidement.

Et nous avons [déjà] dit ce qu'il en était de la chose dont il n'est pas facile qu'elle se produise. Quant à ce dont il n'est pas bon que cela se produise, c'est comme [le fait] que tous les gens d'une cité se trouvent ivres sur la place, car cela n'est pas "possible" au sens où cela n'est pas bon, bien que rien n'empêche qu'il ne soit pas totalement impossible que tous se soient enivrés, soit volontairement, soit sous la contrainte. En effet ceci ne fait pas partie des choses dont l'existence est totalement impossible. Mais ce dont la survenue n'arrive pas rapidement [est] comme [le fait] de ceindre mille stades par une muraille en vingt jours; en effet cet acte est aussi impossible, si ce n'est que c'est impossible seulement à la fin [des vingt jours]. Et ces trois sens que l'on désigne par notre appellation "impossible" tombent sous la deuxième. S'il en est ainsi, c'est selon ces trois sens

³⁵ Cf. Arist., *De Cael.* I, 11, 280 b 11-12.

³⁶ Le texte imprimé par Landauer (p. 43.16) porte ici לו הווייה, mais le ms Firenze II.II 528, f. 32 v 25 porte אין הווייה להם.

³⁷ C'est-à-dire 'impossible', mais seulement en fonction d'une considération extrinsèque, non *simpliciter*, לגמרי.

qu'il est possible pour une chose qu'elle soit non générée, et il n'y a pas de quatrième signification désignée par ce nom, comme le dit Alexandre.

<280 b 14-20> De même "engendré" se dit selon trois sens, correspondant [aux sens de] "inengendré".

En un sens, [ce terme] s'applique à ce qui, n'étant d'abord pas, existe ensuite, comme l'état de contact, qui n'existe pas tantôt, et tantôt existe.

En un deuxième sens, [ce terme] s'applique à ce qui n'advient pas facilement, par exemple le fait de bâtir une muraille de mille stades de long, et dont la génération n'est ni rapide ni immédiate; puisque ces [choses] aussi existent tantôt et tantôt n'existent pas. Et il convient de le poser comme correspondant au deuxième sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré".

Et le troisième sens est celui que l'on pose comme correspondant au troisième d'entre les sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré". En effet le troisième de ces sens est dit "non engendré" en tant qu'il est "non existant" en ce moment-ci et que son existence n'est possible en aucun moment. Quant au premier [sens de "engendré"], en tant qu'il existe soit en ce moment soit existera dans le futur, selon un ordre et un agencement, il est posé <en vis-à-vis du> premier d'entre les sens que l'on désigne lorsque l'on dit "inengendré". Et le deuxième sens [est posé] en vis-à-vis du deuxième [sens de "inengendré"] et le troisième en vis-à-vis du troisième.

Mais nous disons que le troisième sens correspond en réalité au premier sens: en effet, nous disons que la génération au sens strict, là où nous disons "soit par voie de génération soit sans génération", présente successivement l'inexistence et l'existence. Mais le deuxième sens de "engendré" est établi en opposition au deuxième sens de "inengendré", ce qui n'arrive pas pour le troisième par rapport au troisième. On trouve pourtant un troisième sens de "génération", par exemple la maison et le bateau, et dans ces cas ni le deuxième ni le troisième sens ne s'appliquent. En effet, il ne s'agit pas de la construction d'une muraille de mille stades de long: même s'il était possible d'en trouver une, on ne peut pas parler dans ce cas de "génération", comme dans le cas du contact, qui est susceptible d'être ou de ne pas être, et dans lequel les deux choses existent déjà et un état dérivé de l'autre. Mais Alexandre n'a pas expliqué cet argument de la même manière que nous l'avons fait.

Simpl., In De Caelo, p. 313.17-316.10 Heiberg

<280 b 6-9> Étant donné qu'il s'est proposé de distinguer les sens du terme "inengendré", Aristote mentionne en premier ce qui, bien qu'il n'existe pas auparavant et qu'il vienne à l'existence ensuite, est pourtant dit "inengendré" parce qu'il vient à l'existence sans génération, c'est-à-dire sans mouvement ni durée. C'est en effet à juste titre que l'on appelle "inengendrées" les choses dont l'existence présente n'a pas nécessité d'une génération, comme certains le disent à propos de l'être en contact et de l'être en mouvement, et ils croient que le contact vient à l'existence tout ensemble et sans durée. Ils disent en effet qu'il n'y a ni génération ni changement d'un mouvement et que ce qui n'est pas en mouvement procède vers l'être mû sans génération ni mouvement. (...) Mais peut-être le contact, la foudre et, d'une manière générale, les choses qui semblent venir à l'existence de manière immédiate et atemporelle, ont-ils principe, milieu et fin dans le passage du non-être à l'être, et ils procèdent vers l'être par génération, et c'est le temps qui mesure leur génération, même si sa durée échappe (à notre perception) parce qu'elle est extrêmement brève; d'autre part, le mouvement, la génération et les changements, puisqu'ils sont propres à d'autres choses qui sont mues, engendrées et sujettes au changement, ne sont susceptibles par elles-mêmes de subir aucune passion; en effet, il n'y a pas de routes dans les routes, ni de durées dans les durées, ni les mesures ne sont mesurées en tant que mesures. (...)

<280 b 9-14> Le deuxième sens du terme "inengendré" qu'(Aristote) mentionne est ce qui peut être engendré ou procéder vers l'existence sans génération. C'est justement ce dont il dit qu'il "est né", mais qui n'a pas encore procédé vers l'être. On dit "inengendrée" dans ce sens une maison qui peut être engendrée et celle qui est en train d'être engendrée, mais qui n'existe pas encore.

Le troisième sens du terme "inengendré" énuméré par Aristote est ce qui ne peut absolument pas être engendré. Mais puisque ce qui vient à l'existence sans génération – c'est là, on l'a vu, le premier sens – ne peut lui non plus être engendré, bien qu'il existe à tel moment et n'existe pas à tel autre, pour le distinguer d'avec le

troisième sens (de “inengendré”), Aristote dit: “la génération, avec ses alternances d’existence et inexistence, est impossible”; d’autre part, par les mots “la génération est impossible” il distingue ce sens d’avec le deuxième, parce que ce dernier est, on l’a vu, celui de “susceptible de naître ou d’être né” sans génération. C’est donc là l’inengendré au sens propre: ce qui ne peut pas venir à l’existence de telle sorte qu’il existe à tel moment et n’existe pas à tel autre; en ce sens sont inengendrés, parmi les êtres, ceux qui sont éternels, parmi les non-êtres, ceux qui ne peuvent jamais être.

Il me semble qu’Aristote a ajouté le terme “absolument” pour montrer que les premiers sens avaient atteint le caractère d’être inengendrés, mais non pas d’une manière parfaite.

Mais après avoir dit “la génération est absolument impossible”, il distingue l’impossible en deux sens: le premier est celui qui est conçu avec “absolument”, et selon ce sens il n’est pas vrai de dire qu’il pourrait être engendré “absolument”, selon l’un quelconque des sens de “engendré”, parce que le terme “absolument” les exclut tous; l’autre (sens) est celui selon lequel on parle de “impossible” d’une manière superficielle et générique à propos des choses qui ne peuvent être engendrées “avec aisance, rapidité ou perfection”; c’est en effet d’une manière superficielle et plutôt impropre que l’on dit qu’il est impossible que de telles choses soient engendrées et qu’elles sont inengendrées. Par conséquent, avec ce dernier, les sens de “engendré” sont au nombre de quatre.

<280 b 14-20> Après avoir expliqué les sens du terme “inengendré”, Aristote passe à ceux du terme “engendré”, et il dit qu’ils sont déterminés de la même manière que les premiers, car chaque (sens d’un terme) est déterminé de manière appropriée comme étant opposé à un sens (de l’autre terme).

Le premier sens de “engendré” qu’(Aristote) mentionne est ce qui, sans avoir existé auparavant, existe, que ce soit par voie de génération ou sans génération, et tantôt il n’existe pas, et puis il existe, comme c’est le cas pour les contacts; en effet, toutes les choses de cette sorte sont engendrées, car, n’étant pas d’abord, elles existent ensuite, bien que la manière du processus qui les mène à l’existence soit différente. Ce premier sens de “engendré” s’oppose au deuxième sens de “inengendré”, c’est-à-dire ce qui, n’existant pas encore, peut venir à l’existence; en effet, à ce qui n’existe pas encore et qui est, pour cela, inengendré, s’oppose ce qui existe déjà et n’existait pas auparavant, et qui, pour cela, est dit engendré.

Le deuxième sens d’“engendré” est ce qui peut venir à l’existence, que l’on définisse le possible par le fait qu’il est véritablement capable d’être engendré, ou par le fait qu’il est facile à réaliser, ou rapide ou parfait. (Aristote) a opposé ce sens au sens de “inengendré” selon l’impossible: il a opposé au premier sens d’impossible ce qui est dit possible parce qu’il est vrai de dire à son sujet qu’il “pourrait être engendré”; il a opposé au deuxième sens ce qui est engendré “avec aisance, rapidité ou perfection”; on dit, en effet, de cela aussi qu’il est possible qu’il soit engendré, de même que de ce qui n’est pas engendré avec aisance, on dit qu’il est impossible qu’il soit engendré.

Le troisième ou quatrième sens de “engendré” qu’(Aristote) mentionne est ce dont le passage du non-être à l’être se produit par voie de génération, qu’il existe déjà en ayant l’être de cette manière-là, ou qu’il n’existe pas encore. Ce sens de “engendré” s’oppose au sens de “inengendré” qui a été mentionné en premier, car celui-ci est, on l’a vu, l’“inengendré” dont le passage à l’être ne se produit pas par voie de génération, et cet “engendré” est celui dont le passage du non-être à l’être ne peut se produire que par voie de génération.

C’est ainsi qu’Alexandre a soigneusement expliqué et opposé les sens du terme “engendré” à ceux du terme “inengendré”.

Mais peut-être le premier sens d’“engendré”, qui est absolument principal, s’oppose-t-il aussi au troisième sens de “inengendré” qui est, lui aussi, le sens absolument principal de “inengendré”, c’est-à-dire ce dont on dit que “la génération, avec ses alternances d’existence et inexistence, est impossible”, s’il est vrai que cet “engendré” est ce qui n’existe pas auparavant et vient à l’existence ensuite, n’existe à tel moment et existe à tel autre, quelle que soit sa manière de venir à l’existence.

Le σκοπός du traité aristotélicien Du Ciel selon Simplicius.

Exégèse, dialectique, théologie

Philippe Hoffmann*

Abstract

A six-page Prologue introduces the commentary on Aristotle's *De Caelo* written by Simplicius after 529 AD. As usual in the exegeses typical of the Neoplatonic schools of late Antiquity, this Prologue addresses a series of preliminary questions that are meant to steer the interpretation in its entirety, as well as to frame the text to be commented upon within the reading canon of the Aristotelian works, which were intended to provide the propaedeutics to the reading canon of Plato's dialogues. Simplicius addresses the question of the scope of *De Caelo*, discussing the interpretations advanced by Alexander of Aphrodisias, Iamblichus, and Syrianus. According to Alexander, this treatise deals with the universe as a whole, as well as with the five simple bodies contained in it. It was with Iamblichus, who advocated the idea that for each Platonic dialogue there was only one σκοπός, that the unity of a philosophical work was raised to the rank of a general rule. According to Iamblichus, the σκοπός of the *De Caelo* is the divine body of heaven. As a consequence, the primary elements that depend upon the heavens are included in the treatise. Syrianus deepens the theological tendency implied in Iamblichus' interpretation: for him, the σκοπός of the *De Caelo* is primarily the divine body of heaven, and only secondarily the set of sublunar elements. Simplicius treasures the commentary by Alexander; nevertheless, he questions the σκοπός assigned by him: Alexander underestimated the importance of the unity of the treatise, even though his intention to account for each and every question raised by Aristotle was laudable. Contrarily, Syrianus was right in emphasizing the theological vein of the *De Caelo*, but focussed only on the section on the divine body of heaven, playing down books III and IV as if they were only ancillary, thus forgetting that the σκοπός must account for the whole of the treatise at hand. Between the two positions, Simplicius advocates the idea of a synthetical σκοπός, following in the footsteps of Iamblichus' interpretation, but taking systematically into account the best of Alexander's. The σκοπός of the *De Caelo* is the divine heaven, that "communicates" its perfections to the entire universe. Simplicius' position is revealed to be very different with respect to that of other commentators like Ammonius and Philoponus, who both considered that the title was self-evident and required no special investigation.

Le présent article se donne pour objectif d'approfondir une étude qui a récemment proposé une lecture globale du commentaire de Simplicius au traité *Du Ciel* d'Aristote.¹ Il consistera essentiellement en une traduction annotée du Prologue de ce commentaire, qui exprime la perspective unifiante adoptée par Simplicius. Ce texte est en parfaite cohérence avec le long excursus (*In De Cael.*, p. 92.33-97.17 ss. Heiberg) qui harmonise les doctrines de Platon et d'Aristote² sur le caractère engendré ou inengendré

* Je voudrais remercier très vivement Elisa Coda pour sa lecture de l'article et pour ses suggestions, ainsi que la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique (Vandœuvres-Genève), qui offre des conditions de travail exceptionnelles. – Cette recherche s'inscrit dans la programmation du Laboratoire d'excellence HASTEC (ANR-PIA) porté par l'École Pratique des Hautes Études (Paris).

¹ Ph. Hoffmann, "Science théologique et foi selon le *Commentaire* de Simplicius au *De Caelo* d'Aristote", dans E. Coda - C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014 (Études musulmanes, 44), p. 277-363.

² Le cadre général de cette question est désormais décrit par I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and*

de l'Univers, et qui situe le Ciel (οὐρανός) et le Monde (κόσμος) dans le cadre général de la Procession néoplatonicienne, en mettant en évidence le caractère théologique de la Physique de Simplicius.³ On observe dans le Prologue une étroite liaison entre: les règles néoplatoniciennes de l'interprétation – le traitement des κεφάλαια qui régissent le travail d'exégèse –, un usage précis de la méthode dialectique de discussion des opinions, et l'affirmation forte d'une interprétation théologique du traité aristotélicien *Du Ciel*, caractéristique de l'esprit de la physique néoplatonicienne.⁴

Simplicius discute dans le Prologue un ensemble de questions,⁵ appréhendées à partir des règles d'interprétation habituelles dans les écoles néoplatoniciennes tardo-antiques: quel est l'objet, le σκοπός, de l'ouvrage d'Aristote, qui semble traiter de matières très variées, depuis le ciel et les astres, jusqu'aux éléments sublunaires, au lourd et au léger? quelle est l'unité du traité? sa composition? quel est le sens à attribuer au titre, obscur et équivoque, de Περὶ οὐρανοῦ?⁶ Contrairement à la *Physique*, dont le σκοπός est l'objet d'un consensus parmi les commentateurs,⁷ et dont le titre général (Φυσικὴ Ἀκρόασις) a une signification claire,⁸ le σκοπός et le titre du *De Caelo* ont fait l'objet d'un vif débat dans l'Antiquité.

the Harmonization of Plato and Aristotle (translated by M. Chase), Brill, Leiden 2014 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 18).

³ Hoffmann, "Science théologique et foi", p. 293, 303, 309, 334-63 (trad. commentée de l'*excursus*), spéc. p. 336-7.

⁴ Voir *infra*, pp. 31-32 et note 22.

⁵ On relira, en introduction à cette étude du Prologue, les lignes de P. Moraux, *Aristote. Du Ciel*, Les Belles Lettres, Paris 1965 (CUF), p. VII-VIII, qui résume excellemment les problèmes posés par le texte d'Aristote, et les solutions apportées par ses commentateurs antiques: "Simplicius nous ayant conservé quelques opinions émises à propos de l'objet du *De caelo*, nous constatons que les anciens avaient été intrigués, comme nous le sommes encore, par le peu d'unité que présente l'ouvrage. Comment Aristote avait-il pu réunir sous le titre περὶ οὐρανοῦ une étude du ciel et des astres, un exposé sur la terre, une longue enquête sur la génération des éléments sublunaires et une monographie sur le léger et le lourd? À quel titre ces thèmes si divers se trouvaient-ils groupés dans un traité unique? Aristote, répondait Alexandre d'Aphrodise, entend se livrer à une étude du monde dans son ensemble (...). Les Néoplatoniciens voient les choses autrement. Pour Jamblique, Syrien et d'autres membres de l'école, la substance animée du mouvement circulaire ou 'corps céleste' constitue l'objet propre du traité. (...) Simplicius rejette ces deux explications. (...) Les cinq éléments considérés en eux-mêmes, voilà, d'après lui, l'objet du *De caelo*. C'est le premier et le plus noble d'entre eux, l'élément céleste, qui a donné son nom à l'ensemble de l'ouvrage". Je vais tenter de montrer qu'en fait Simplicius effectue, à travers une écriture subtile, une synthèse des interprétations d'Alexandre et de Jamblique, qui pour lui sont des Autorités.

⁶ Sur ce titre, voir Ph. Hoffmann, "La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples", dans J.-C. Fredouille - M.-O. Goulet-Cazé - Ph. Hoffmann - P. Petitmengin (éd. avec la collaboration de S. Déléani), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du Colloque International de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Brepols, Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 152), p. 75-103 (spéc. p. 82 et p. 86-88, avec la note 53 sur l'obscurité due à l'homonymie, ou équivocité). Pour Simplicius, le titre Περὶ οὐρανοῦ a trois sens possibles, qu'il convient d'énumérer et entre lesquels il faut choisir, tandis que dans les commentaires ἀπὸ φωνῆς d'Ammonius et de Philopon aux *Catégories*, Περὶ οὐρανοῦ est un exemple de titre clair et univoque. Sur cette question, voir *infra*, n. 15; n. 48; et n. 89.

⁷ La *Physique* porte en effet – et cela ne suscite aucune hésitation – sur "les choses qui existent en commun dans toutes les réalités naturelles", comme la matière, le mouvement, le lieu, le temps, le continu (et même le vide et l'infini, bien qu'en réalité ils n'accompagnent pas les réalités naturelles). Lire Simpl., *In Phys.*, p. 3.13-15 Diels (τῆς δὲ προκειμένης πραγματείας ὁ σκοπὸς περὶ τῶν κοινῆ πᾶσιν ὑπαρχόντων τοῖς φυσικοῖς πράγμασι καθ' ὅσον εἰσὶ φυσικά, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν σωματικά, διδάξαι); Philop., *In Phys.*, p. 1.22-23 Vitelli (γέγραπται οὖν αὐτῷ περὶ τῶν κοινῶς πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ὑπαρχόντων, ἥτις ἐστὶν ἡ προκειμένη πραγματεία) et p. 2.13-16 V. (τὸ δὲ προκειμενον βιβλίον ἐστίν, ὡς εἴρηται, περὶ τῶν κοινῆ πᾶσι τοῖς φυσικοῖς πράγμασι παρακολουθούτων, διὸ καὶ ἰδίως Φυσικὴν τὴν πραγματείαν ὠνόμασε. Ταῦτα δὲ εἰσι πέντε· ὕλη εἶδος τόπος χρόνος κίνησις). Cette question a été étudiée de façon approfondie par P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la 'Physique' d'Aristote. Tradition et Innovation*, De Gruyter, Berlin - New York 2008 (*CAGB*, 3), p. 39-47, et par Ph. Soulier, *Simplicius et l'infini*, Les Belles Lettres, Paris 2014 (*Anagôgè*, 7), p. 451-64, dans la perspective particulière de l'étude de l'ἄπειρον.

⁸ Cf. Ph. Hoffmann, "La problématique du titre des traités d'Aristote" (cité à la note 6), p. 85; et Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la 'Physique' d'Aristote*, p. 47-50. Voir *infra*, note 67.

C'est à la dialectique,⁹ au sens technique – aristotélicien en son origine – d'une recherche menée à partir d'opinions autorisées et divergentes, que revient la tâche de guider de façon fondamentale et décisive tout le travail d'interprétation, en établissant le σκοπός du traité, qui doit régir l'ensemble de l'exégèse, dont il est le foyer d'unité. Le Prologue du commentaire de Simplicius, qui occupe six pages de l'édition Heiberg,¹⁰ en consacre cinq¹¹ à une recherche sur le σκοπός – la première, et la plus importante, des questions préalables à toute étude d'un traité¹² selon les règles néoplatoniciennes.¹³ Le σκοπός doit être unique, et il doit embrasser l'ensemble de l'ouvrage considéré, envisagé dans son

⁹ L'étude fondamentale de P. Hadot, "Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité", *Studia Philosophica* 39 (1980), p. 139-66 (reprise dans *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 159-93), offre un cadre général, et historique, pour une recherche qu'il conviendrait de mener sur la place de la dialectique dans le *modus philosophandi* néoplatonicien, en particulier dans les commentaires tardo-antiques, même si dans le cas qui nous occupe on ne peut reconnaître certains traits caractéristiques tels que le schéma "question-réponse". Le Prologue de Simplicius illustre en tout cas la méthode de *discussion critique* des *opinions* d'illustres prédécesseurs, dont la réfutation permet aussi de faire apparaître la "part de vérité" de chacune d'elles: la formulation du σκοπός véridique, nous le verrons, est à bien des égards nourrie par une synthèse des aspects véridiques dégagés par la discussion dialectique des opinions d'Alexandre d'Aphrodise et des néoplatoniciens (Jamblique et Syrianus). Mais la structure dialectique du Prologue peut aussi être vue comme un exercice intellectuel (scolaire) proposé aux lecteurs, et elle correspond à coup sûr à une méthode d'enseignement et d'exposition qui introduit le lecteur à la doctrine cosmologique – ces deux aspects étant inhérents à la dialectique, comme le rappelle P. Hadot. Par ailleurs, c'est également une démarche de type dialectique qui permet à Simplicius d'établir le σκοπός du traité des *Catégories*, et la comparaison avec les autres commentaires néoplatoniciens montre qu'il s'agissait, au moins dans ce cas, d'une méthode généralement pratiquée dans les écoles néoplatoniciennes: voir Ph. Hoffmann, "Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*", dans I. Hadot (éd.), *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie (Actes du Colloque international "Simplicius". Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre-1^{er} octobre 1985)*, De Gruyter, Berlin - New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 61-90.

¹⁰ Simpl., *In De Cael.*, p. 1.2-6.27 Heiberg (*CAG* VII, Berlin 1894). Lorsque l'on cite les commentaires de Simplicius sur Aristote, il convient d'avoir toujours présente à l'esprit leur chronologie relative: *In De Caelo* (529), puis *In Physicam* (après 532 ou 538) et enfin *In Categorias* (après 538). Voir par exemple, parmi une nombreuse bibliographie, les préfaces des éditions critiques de I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996 (*Philosophia Antiqua*, 66), p. 3-5; et *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Tome I. Chapitres I-XXIX*, Les Belles Lettres, Paris 2001 (CUF), p. xxxiv-xxxv.

¹¹ Simpl., *In De Cael.*, p. 1.2-5.37 Heiberg.

¹² Sur l'importance du σκοπός, qui est le premier des κεφάλαια à étudier en tête du commentaire, cf. Simpl., *In Cat.*, p. 8.10. 13-15 Kalbfleisch (*CAG* VIII, Berlin 1907): "Le but (...), lorsqu'il est bien compris, détermine notre pensée et la met dans le droit chemin (ὀρίζει καὶ κατευθύνει τὴν διάνοιαν ἡμῶν), pour que nous ne nous portions pas en vain (μάτην) à droite et à gauche, mais que nous rapportions tous les éléments du texte à ce but (πρὸς αὐτὸν [i.e. τὸν σκοπὸν] ἅπαντα ἀναφέρωμεν)". Cf. Ph. Hoffmann - I. Hadot et al., *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, *Fascicule I*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990 (*Philosophia Antiqua*, 50), p. 16 (traduction par Ph. Hoffmann), p. 138-41 (commentaire de I. Hadot, avec le dossier des textes néoplatoniciens), et Index p. 236 n°126; et aussi, pour l'histoire de ce κεφάλαιον, J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994 (*Philosophia Antiqua*, 61), p. 243 (Index, s.v. particular isagogical questions / theme), et par exemple p. 30-39 (sur les commentaires de Proclus). Pour un autre exemple de l'usage du σκοπός dans l'exégèse de Simplicius à propos de la *Physique*, ou de l'interprétation de l'ἄπειρον aristotélicien (en *Phys.* III), voir *supra*, note 7, les références, et les livres de P. Golitsis et Ph. Soulier. Voir aussi Ph. Hoffmann, "Catégories et langage selon Simplicius" (cité à la note 9), spéc. p. 65-66. Et *infra*, notes 75 et 89.

¹³ Simpl., *In Cat.*, p. 8.10-13 Kalbfleisch, énonce les points fondamentaux dans l'ordre suivant: 1. but (ὁ σκοπός), 2. utilité (τὸ χρησιμῶν), 3. raison d'être du titre (ἡ τῆς ἐπιγραφῆς αἰτία), 4. place dans l'ordre de lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), 5. authenticité (τὸ γνήσιον), 6. division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις), et 7. "sous quelle partie de la philosophie d'Aristote se range le traité?" (ὑπὸ ποῖον μέρος αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται;). Voir Hoffmann-Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 16 (traduction) et 138-60. – Dans notre Prologue, Simplicius étudie les κεφάλαια n° 1, 3, 4 et 6 selon l'ordre de l'*In Cat.*, p. 8.10-13 Kalbfleisch.

unité organique.¹⁴ Le traitement de deux autres κεφάλαια obligés: le titre (ἡ ἐπιγραφή)¹⁵ et la place du traité dans l'ordre de lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως),¹⁶ dérivent directement, dans l'*In De Caelo*, de l'élucidation du σκοπός. Le titre résume d'ailleurs le σκοπός. L'"utilité" (τὸ χρήσιμον) n'a pas besoin d'être évoquée puisqu'elle est traitée de façon très approfondie à propos de la *Physique*¹⁷ et que le traité *Du Ciel* suit immédiatement la *Physique* dans l'ordre de lecture.¹⁸ L'authenticité aristotélicienne du *De Caelo* ne fait aucun doute et la question n'a pas besoin non plus d'être traitée. L'étude de la division du traité, de sa composition (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις), est donnée à

¹⁴ Cf. *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990 (CUF), p. LXVI, et p. 69 n. 176 (à la p. 31 [IX, 21]). On lit notamment (*Prolégomènes*, IX, 21.23-32) une très intéressante justification néoplatonicienne de ce principe, manifestement à l'œuvre aussi dans le commentaire de Simplicius lorsqu'il discute avec ses devanciers: "Nous devons affirmer qu'un dialogue n'a qu'un seul dessein (εἷς σκοπός) et non pas plusieurs. Comment, en effet, un dialogue aurait-il plusieurs desseins, alors que Platon exalte (ἀνυμνεῖν) tellement le divin à cause de son unité? En outre le dialogue, de l'aveu même de Platon, ressemble à un vivant (*Phèdre*, 264 C 2-5), puisqu'il est un discours. En effet, tout discours composé avec art est analogue à un vivant. Si donc le dialogue est analogue à un vivant et si le vivant a comme fin unique le bien (c'est pour cela, <en effet>, qu'il est venu à l'être), le dialogue aussi a nécessairement une fin unique (ἐν ... τέλος), c'est-à-dire un unique dessein (εἷς σκοπός)". Et ce σκοπός doit être "total", c'est-à-dire tiré "à partir des enseignements de l'ouvrage entier (ἐκ τῶν ἐν ὅλῳ διδασκομένων)", et non "à partir de propos contenus dans une petite partie du dialogue" (*Prolégomènes*, IX, 22.1-3).

¹⁵ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.36-37 Heiberg (voir *infra*, p. 49). Sur le titre du traité Περὶ οὐρανοῦ, voir Ph. Hoffmann, "La problématique du titre des traités d'Aristote" (cité à la note 6). Cf. aussi Hoffmann-Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 143 (pour Amm., *In Cat.*, p. 7.22-8.1 Busse [*CAG* IV.4, Berlin 1895], et pour Philopon, *In Cat.*, p. 8.9-10 Busse [*CAG* XIII.1, Berlin 1898], lequel dépend du cours oral d'Ammonius sur les *Catégories*, le titre Περὶ οὐρανοῦ est clair, et ces deux commentateurs n'évoquent pas l'équivocité du mot οὐρανόσ, Ammonius se situant peut-être sur ce point dans la tradition d'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise [ce qui n'est pas assuré], et considérant alors que le traité porte sur le Monde, κόσμος [voir *infra*, note 48; et surtout note 89 sur les incertitudes de ce dossier]).

¹⁶ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.37-6.4 Heiberg (voir *infra*, p. 50).

¹⁷ Simpl., *In Phys.*, p. 4.17-5.26 Diels (*CAG* IX, Berlin 1882). Le χρήσιμον correspond pour Simplicius à une double finalité, éthique (il suit alors Alexandre d'Aphrodise), puis anagogique et mystique, c'est-à-dire à l'essor, dans l'âme de celui qui "s'exerce à la Physique" (φυσιολογίαν ἀσκεῖν p. 5.20-21 D.), de la triade ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις, que le commentaire au *De Caelo* décrit avec précision (p. 55.3-24 Heiberg): voir à ce sujet la synthèse de P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote* (cité à la note 7), p. 53-55; et aussi Ph. Hoffmann, "La triade chaldaique ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius", dans A.-Ph. Segonds - C. Steel (éd.), *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*, Leuven-Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series I, XXVI), p. 459-89, spéc. p. 471-3 et 476-84; et "Science théologique et foi" (cité à la note 1), p. 310-17.

¹⁸ Simpl., *In De Cael.*, p. 3.8-10 et p. 5.37-6.4 Heiberg. L'ordre de lecture des ouvrages de Physique avait été suggéré par Aristote lui-même, dans le célèbre texte inaugural des *Météorologiques*, I, 1, 338 a 20-339 a 10: voir Philop., *In Meteor.*, p. 3.26-4.33 Hayduck (*CAG* XIV.1, Berlin 1901) et Olymp., *In Meteor.*, p. 3.34-4.5 Stüve (*CAG* XII.2, Berlin 1900), qui interprètent le texte d'Aristote comme énonçant un ordre didactique; cf. déjà Alex. Aphrod., *In Meteor.*, p. 1.5-2.12 Hayduck (*CAG* III.2, Berlin 1899). La présentation générale des ouvrages physiques d'Aristote, chez Proclus, *In Tim.*, I, p. 6.21-7.16 Diehl (*Festugière*, I, p. 30-32) suit le même ordre. Sur le classement des écrits d'Aristote et la τάξις τῆς ἀναγνώσεως, lire: Hoffmann-Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 10-11 (traduction de *In Cat.*, p. 4.10-5.2 Kalbfleisch, sur le classement général des écrits d'Aristote), p. 65 (tableau synoptique) et p. 85-90 (sur la division des écrits "physiques", avec l'ensemble des références aux commentaires néoplatoniciens); l'article déjà cité, "Science théologique et foi" (voir la note 1), p. 289; et aussi Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote* (cité à la note 7), spéc. p. 12-13 et notes 20 et 22 (ce livre offre par ailleurs un *status quaestionis* sur les principaux aspects de la méthode exégétique de Simplicius), p. 38 ss., p. 42-44 (et l'importante note 20) [étude précise du σκοπός du *De Caelo* selon Simplicius, et de la discussion de Simplicius avec Alexandre], p. 52-53 (sur la place de la *Physique* dans l'ordre de lecture).

la fin du Prologue¹⁹, elle s'accompagne d'un remarquable résumé du Livre I – qui illustre le talent de professeur et d'exégète de Simplicius –, et elle joue un rôle très important pour la confirmation du σκοπός “synthétique” de Simplicius, lequel souligne fortement dans le Prologue l'unité de composition de l'ouvrage d'Aristote et l'articulation rigoureuse de ses développements (fondée sur le schéma néoplatonicien de la participation du Monde aux perfections du Ciel). Il y a une connexion étroite entre l'affirmation de l'unicité du σκοπός et la démonstration de la cohérence et de l'unité de composition de l'ouvrage.

Simplicius applique donc strictement le principe qu'il énoncera dans le prologue de son *Commentaire aux Catégories*: le schéma des κεφάλαια introductifs ne doit pas être appliqué mécaniquement, seuls doivent être traités – et avec l'ampleur requise – les points pertinents.²⁰

En bon dialecticien, Simplicius confronte donc, et discute, les interprétations de ses prédécesseurs, c'est-à-dire des philosophes qui avant lui ont étudié le *De Caelo* ou écrit sur des questions de cosmologie: Alexandre d'Aphrodise et, antérieurement, Théophraste ou Nicolas de Damas, d'un côté; Jamblique, Syrianus et les néoplatoniciens “modernes”, d'un autre côté. Ces exégètes ont essayé, selon des voies différentes, de dégager le σκοπός du traité. Alexandre considère que le σκοπός concerne le Monde (κόσμος) et les cinq corps qui sont en lui (terre, eau, air, feu et substance céleste). Pour établir cette interprétation, il se réclame de l'autorité de Théophraste, et nous saisissons là un axe d'exégèse péripatéticienne du *De Caelo*, que Simplicius tente d'ailleurs d'intégrer à son propre point de vue.²¹ Face à cette lecture, qui essaie de saisir le traité à travers l'ensemble de ses quatre livres, mais disperse le σκοπός en une pluralité de sujets, les exégètes néoplatoniciens – Jamblique et Syrianus – accordent une nette prééminence au corps “divin”, et accentuent donc une signification théologique du traité, dont les deux premiers livres risquent d'être alors privilégiés au détriment des deux derniers. On reconnaît là la tendance théologique de la Physique néoplatonicienne, illustrée en particulier

¹⁹ Simpl., *In De Cael.*, p. 6.4-27 Heiberg. Voir *supra*, note 13; et *infra*, p. 50-51.

²⁰ Simpl., *In Cat.*, p. 8.31-9.3 Kalbfleisch: “Il faut bien savoir qu'on n'a pas toujours besoin d'expliquer (διάρθρωσις) tous ces points. Souvent en effet l'utilité apparaît en même temps que le but (τὸ χρήσιμον τῷ σκοπῷ συναναφίνεται), et le titre est clair pour tout le monde (ἡ ἐπιγραφή παντὶ δῆλῃ καθέστηκεν), par exemple le titre *De l'âme*. Quant à l'authenticité, elle ne demande pas dans tous les cas à être établie: elle ne doit l'être que dans les cas où il y a, de manière générale, motif à la contester”. Voir Hoffmann-Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 17 et p. 157. Pour être plus précis, remarquons que Simplicius (*In De Cael.*, p. 5.35 ss. Heiberg) ne nous dit pas que l'utilité du *De Caelo* apparaît en même temps que le but: elle se confond en fait avec l'utilité de la *Physique*, et j'ai tenté de montrer ailleurs (“La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις”, cité à la note 17) qu'il y a une solidarité forte, et une continuité, entre les deux commentaires, ordonnés à la conversion vers le Démiurge, et à l'union (ἔνωσις) avec le κόσμος et avec le Démiurge. Quant au titre Περὶ οὐρανοῦ, en réalité il n'est pas clair (il faut bien insister sur ce point), mais son obscurité, due à une pluralité de significations possibles, est décrite – sur la base du commentaire d'Alexandre – dès le début de l'étude du σκοπός, où sont rappelés les trois sens du mot οὐρανός (Simpl., *In De Cael.*, p. 1.2-8 H.), puis elle est levée *in fine* par la définition véridique du σκοπός (p. 5.35-37 H.: voir *infra*, p. 49). Le point facultatif n° 7 (“Souss quelle partie de la philosophie d'Aristote se range le présent traité?”) ne requiert, lui non plus, aucune élucidation: on a vu que le traité “Du Ciel” suit la “Physique” et appartient à la série des traités physiques (τὰ φυσιολογικὰ) qui sont eux-mêmes une classe des ouvrages “théorétiques” (cf. Simpl., *In Cat.*, p. 4.24-25 Kalbfleisch; et Hoffmann-Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, p. 11, 65, 85). Le point n° 6, qui concerne la division du traité en “chapitres” (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις) [Simpl., *In Cat.*, p. 8.12 et 25-30 Kalbfleisch] va être développé avec soin (*In De Cael.*, p. 6.4-27 H.), en raison de l'enjeu qu'il présente pour la définition du σκοπός, et d'ailleurs il est anticipé dans l'étude de ce point capital, puisque Simplicius s'y montre d'emblée soucieux de rendre compte de la liaison et de la cohérence des quatre livres du traité: il y a, dans le cas du *De Caelo*, une implication étroite entre l'exigence d'unicité du σκοπός (point n° 1) et la mise en lumière de la cohérence thématique et rédactionnelle du traité (point n° 6).

²¹ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.4-10 Heiberg: cf. *infra*, note 99.

par Proclus dans son commentaire sur le *Timée* et suivie par Simplicius dans ses commentaires à la *Physique* et au *De Caelo*.²²

Selon Jamblique, le σκοπός porte “sur le corps céleste et divin” (περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεοῦ σώματος),²³ mais il inclut aussi, de façon “essentielle” et “ancillaire” (mais non accidentelle),²⁴ la théorie de l’Univers entier (ὁ κόσμος ὅλος) et celle des éléments, et cette précision permet de sauver la cohérence des quatre livres du traité. Conformément à la même visée théologique, et en réaction semble-t-il contre Alexandre, Syrianus “et ceux qui le suivent” (οἱ μετ’ αὐτὸν ἀκολουθοῦντες αὐτῷ) développent une interprétation plus radicale que celle de Jamblique, et pensent que le traité d’Aristote étudie le Ciel *au sens propre*, ou *éminent* (κυρίως), c’est-à-dire “le corps sempiternel qui se meut en cercle” (τὸ ἀίδιον καὶ κυκλοφορητικὸν σῶμα).²⁵ Nous verrons que Simplicius, en fait, ne critique pas vraiment Jamblique, et se réclame discrètement de lui: il reprend telle de ses formulations,²⁶ et définit le σκοπός véridique comme une sorte de synthèse²⁷ des points de vue d’Alexandre (à qui il fait allusion dans la prière finale du commentaire)²⁸ et de Jamblique (dont nous savons par le *Commentaire aux Catégories* à quel point il l’admirait). Le σκοπός véridique semble être en définitive une reformulation de l’intuition de Jamblique.²⁹

Dans la riche discussion menée par Simplicius, plusieurs arguments doivent être soulignés. Contre Alexandre, dont il apprécie le souci de prendre en compte la totalité de l’ouvrage (à travers ses quatre livres), Simplicius fait valoir l’exigence d’une unité du σκοπός: ce principe exégétique a été établi par Jamblique à propos des dialogues de Platon,³⁰ et tous les néoplatoniciens après lui s’y conforment. Simplicius dresse aussi, à cette occasion, un parallèle très intéressant entre le *De Caelo* et le *Timée*, pour faire apparaître que le traité d’Aristote ne constitue pas une étude du Monde dans son entier, contrairement à l’interprétation d’Alexandre: c’est en réalité Platon qui a écrit un περὶ κόσμου, et non Aristote, puisque le *Timée* étudie “les principes des réalités naturelles (matière, forme, mouvement, temps), ainsi que la constitution générale du Monde”, et peut de ce fait être mis en parallèle avec la *Physique*, et que le *Timée* consacre aussi une étude détaillée aux réalités célestes, et à celles du monde sublunaire, depuis les régions supérieures de celui-ci (τὰ μετέωρα) jusqu’aux métaux qui sont dans la terre, jusqu’aux plantes, aux animaux, et jusqu’à l’homme et à ses parties (p. 3.17-22 Heiberg). Le *Timée* correspond donc à une étude complète de toutes les matières relevant de la Physique, c’est-à-dire à l’ensemble des φυσιολογικά, et l’on sait que, dans le cursus néoplatonicien, il précède le *Parménide* dans le deuxième cycle des études platoniciennes – l’argument de Simplicius se comprend à partir de ce cadre général qui fait d’Aristote une propédeutique à l’étude de Platon. Le *De Caelo*, lui, a un objet plus circonscrit que le *Timée*: “Au

²² Voir A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq 2001 (Problématiques philosophiques. Philosophie ancienne), par ex. p. 32-35; Hoffmann, “Science théologique et foi” (cité à la note 1), p. 289-93 et suiv.

²³ Simpl., *In De Cael.*, p. 1.24-2.1 Heiberg.

²⁴ Simpl., *In De Cael.*, p. 2.3 Heiberg (noter l’emploi du verbe δουλεύειν). Voir *infra*, p. 38-39 et note 54.

²⁵ Simpl., *In De Cael.*, p. 2.7 Heiberg. Sur la signification précise de ἀίδιον chez les néoplatoniciens, voir *infra*, p. 40-41, note 59.

²⁶ Comparer Simpl., *In De Cael.*, p. 2.5 Heiberg; p. 5.12-13 H.; p. 5.35-36 H. Cf. *infra*, p. 47, note 98; p. 48, note 100; et p. 49-50, note 110.

²⁷ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.4-14 Heiberg, traduit *infra*, p. 47-48.

²⁸ Voir *infra*, note 99.

²⁹ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.32-37 Heiberg; voir *infra*, p. 49-50, et notes 108 et 110.

³⁰ David-Elias, *In Cat.*, p. 131.10-13 Busse (*CAG XVIII.1*, Berlin 1900). Cf. *infra*, note 75.

contraire, [dans le traité *Du Ciel*] Aristote parle très peu du Monde en son entier, et se contente d'en décrire tous les traits qu'il a en commun avec le Ciel: il dit que le Monde est sempiternel, limité en grandeur et unique, et que c'est grâce au Ciel qu'il possède ces caractères, parce que celui-ci est sempiternel, limité et unique".³¹ Dans le *Timée*, qui relève du deuxième cycle des études platoniciennes, l'on peut par exemple trouver une étude détaillée des réalités plus particulières, et ontologiquement inférieures, du monde sublunaire – mais de telles réalités n'ont pas de dignité philosophique, et l'on sait que pour cette raison les écrits d'Histoire naturelle d'Aristote semblent avoir été exclus du programme d'études néoplatonicien.³²

À rebours, contre l'interprétation trop radicale de ses prédécesseurs – Syrianus et les néoplatoniciens "modernes" –, Simplicius manifeste une certaine liberté par rapport à une opinion d'école et défend, en faveur d'Aristote et en application d'un principe herméneutique assumé par les néoplatoniciens eux-mêmes, l'unité littéraire et doctrinale du traité: le discours sur les quatre éléments sublunaires (Livres III et IV) ne peut pas être considéré comme un "hors d'œuvre" (πάρεργος: p. 4.5 Heiberg) et il est développé par Aristote "à titre principal" (προηγούμενος).

On perçoit dans cette discussion dialectique une démarche très ferme: Simplicius se règle sur la double exigence (néoplatonicienne) de l'unité du σκοπός et de l'unité du traité lui-même pour affirmer la cohésion des quatre livres et intégrer l'étude des quatre éléments sublunaires dans l'horizon du σκοπός unique, tout en reconnaissant une primauté au Ciel divin – lequel communique généreusement ses perfections à la totalité du Monde. En même temps qu'il soumet à la critique les interprétations – rigoureusement opposées – d'Alexandre et de ceux qu'il nomme les "modernes" (les néoplatoniciens: Syrianus et "ceux qui le suivent"), il extrait la part de vérité contenue dans chacune de ces opinions, et en propose – à travers une réécriture du σκοπός de Jamblique – une synthèse véridique dans une nouvelle formulation du σκοπός où l'on reconnaît une forme de pensée, et des mots, typiquement néoplatoniciens: "Mais il ne faut pas croire pour cela que le but du traité (σκοπός) porte sur le Monde: il porte au contraire sur les corps simples (τὰ ἀπλᾶ σώματα), dont le Ciel est le tout-premier (πρώτιστον), lui qui communique les biens qui lui sont propres au Monde pris en sa totalité (τῶν ἑαυτοῦ ἀγαθῶν τῷ ὅλῳ κόσμῳ μεταδιδούς)".³³ La hiérarchie

³¹ Simpl., *In De Cael.*, p. 3.22-25 Heiberg. Voir *infra*, p. 43-44.

³² Cf. I. Hadot, dans *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 67-70; Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote* (cité à la note 7), p. 13 et 41. C'est l'ensemble des traités "physiques" d'Aristote, et non le seul *De Caelo*, qui offrent une théorie complète du Monde et qui doivent être mis en regard du *Timée*, œuvre "totale", et c'est pour cette raison de fond, structurelle, que le traité d'Aristote ne peut être un *περὶ κόσμου* (Simpl., *In De Cael.*, p. 3.25-27 H.). Sur la structure d'ensemble du cursus néoplatonicien (Aristote, puis Platon), lire, parmi une bibliographie abondante: A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles", *Museum Helveticum* 26 (1969), p. 281-96 (repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 535-50); M.-O. Goulet-Cazé, "L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*", dans L. Brisson et alii, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. I, Vrin, Paris 1982 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6), p. 229-80 (*Excursus: le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes*, p. 277-80); L.G. Westerink - J. Trouillard - A.-Ph. Segonds, *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990 (CUF), p. XLIII-LXXIII (p. LXVII-LXXIII à propos du "canon de Jamblique" régissant le choix et l'ordre des dialogues de Platon); I. Hadot, dans *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I*, p. 63-93 (classement et ordre de lecture des traités d'Aristote); Ead., "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories*", *Revue de Théologie et de Philosophie* 124 (1992), p. 407-25; et récemment une présentation globale dans Ph. Hoffmann, "Le cursus d'étude dans l'École néoplatonicienne d'Alexandrie", dans *Alexandrie la Divine*, sous la direction de Ch. Méla - F. Möri et alii (éd.), Éditions de la Baconnière, Genève 2014, vol. I, p. 342-53 (avec illustrations).

³³ Simpl., *In De Cael.*, p. 5.34 Heiberg: cf. *infra*, note 108. Le verbe μεταδίδωμι (et le substantif μετάδοσις), dans le lexique néoplatonicien, signifie la *communication* par laquelle le "participé" donne au "participant" quelque chose de lui-

qui apparaît ici entre le Ciel (οὐρανός) et le Monde (κόσμος) est strictement conforme à l'ordre dégressif de la Procession, décrit par Simplicius dans l'exkursus sur l'engendré et l'inengendré (*In De Cael.*, p. 92.33-97.17 ss. Heiberg)³⁴, et la fine formulation du σκοπός s'inscrit très exactement dans cette digression théologique de Simplicius, et dans la radicalisation néoplatonicienne de la cosmologie d'Aristote, dont le "corps premier" (*De Caelo*, livre I) s'harmonise parfaitement avec la théologie proclienne des "corps divins".³⁵

Du point de vue de la méthode, c'est à la dialectique comme technique d'établissement de la vérité que revient la tâche, et le mérite, de définir le σκοπός chargé de régir l'ensemble de la démarche exégétique. Dans la perspective du Commentaire de Simplicius – mais aussi dans la tradition des *Topiques* –, l'on peut dire que la procédure dialectique est à la fois une méthode de recherche, un mode d'exposition et un exercice intellectuel proposé aux lecteurs.

Le σκοπός véridique établi selon la bonne méthode répond à celui que Simplicius prête à Philopon, au début de sa première attaque: "(...) démontrer (ἀποδεικνύει) que le Monde en sa totalité est – ainsi qu'il l'affirme! – corruptible", et que le Démiurge "n'est Démiurge que des choses corruptibles, et de rien d'incorruptible (φθαρτῶν μόνων [...] δημιουργόν, μηδενός δὲ ἀφθάρτου)".³⁶ Ainsi est mis en place un axe majeur de la polémique de Simplicius contre Philopon.

même: il exprime en quelque sorte le phénomène de la participation du point de vue du participé-donateur, et est le symétrique de μετέχειν. Nombreux exemples dans les *Éléments de Théologie* de Proclus (cf. l'édition Dodds, *Index verborum*, p. 330). Dans la prop. 56 (p. 54.16-22 Dodds), Proclus explique par exemple que dans le cas de deux causes productrices dont l'une (P2) est produite par l'autre (P1), qui lui communique la puissance d'engendrer des produits (ἡ γεννητικὴ τῶν ἐφεξῆς δυνάμις), P2 est producteur "par participation" (κατὰ μέθεξιν παρακτικόν), tandis que P1 est producteur "par communication et à titre premier" (κατὰ μετάδοσιν καὶ πρώτως) et est "cause sous un mode supérieur" (μειζόνως αἴτιον) puisqu'il a communiqué à P2 le pouvoir de produire à son tour, et qu'il (P1) est cause éminente des produits de P2. On voit clairement dans ce cas que μετάδοσις et μέθεξις expriment les deux orientations symétriques de la participation. Une recherche sur ce point de terminologie néoplatonicienne mériterait sans doute d'être menée. Simplicius, *In De Cael.*, p. 113.12-13 Heiberg désigne par exemple comme μεταδόσεις τελεσιουργοί les participations réciproques, non passives, des réalités célestes les unes aux autres, mais emploie tout autant μεθέξεις (sur cette doctrine, qui explique qu'il y ait un certain type d'ἀλλοιώσις dans le Ciel, voir "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 361-2 et note 283). On pourrait suggérer par analogie que la "communication" offerte par le Ciel au Monde est de type "perfectif" (μετάδοσις τελεσιουργός), mais elle ne correspond évidemment à aucune ἀλλοιώσις.

³⁴ Voir "Science théologique et foi" (cité à la note 1), spéc. p. 334-63.

³⁵ Voir "Science théologique et foi", p. 293-302.

³⁶ Simpl., *In De Cael.*, p. 25.25-28 Heiberg. Cf. p. 35.33-34 H.: le σκοπός de Philopon est à la fois "impie" et "irrationnel", ἀσεβής τε ἄμα καὶ ἀλόγιστος. On remarque que les deux notions sont liées très fortement: à rebours, un σκοπός défini avec rigueur (selon la méthode dialectique employée par Simplicius) sera garant du caractère εὐσεβές de l'exégèse proposée. Sur l'εὐσέβεια de Simplicius, cf. "Science théologique et foi", p. 286-9, et p. 307 (et notes 97-98).

*Prologue du Commentaire de Simplicius au De Caelo d'Aristote
La détermination du σκοπός, et points connexes³⁷*

Le but (σκοπός) du traité d'Aristote selon Alexandre d'Aphrodise³⁸

[1.2] Le but du traité (πραγματεία)³⁹ “Du Ciel” d'Aristote, affirme Alexandre,⁴⁰ concerne le Monde (κόσμος). Car le mot “ciel” (οὐρανός), dit-il, est employé dans cet ouvrage par Aristote en trois sens:⁴¹ il s'agit

³⁷ Simpl., *In De Cael.*, p. 1.2-6.27 Heiberg. Cf. Moraux, *Aristote. Du Ciel*, p. VII-VIII, qui résume excellemment la problématique de ce Prologue (voir *supra*, note 5); Id., “Kommentar zu *De caelo*”, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlin - New York 2001 (Peripatoi, 7.1), p. 181-241, spéc. p. 188-9; et E. Coda, article cité *infra* [note 41], p. 8 ss.). Une discussion parallèle de l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise se lit dans le Prologue de l'*In Phys.*, p. 2.11-30 Diels (*CAG IX*, Berlin 1882). Traduction de ce texte, en anglais, par R.J. Hankinson, *Simplicius. On Aristotle On the Heavens 1.1-4*, Duckworth, London 2002.

³⁸ Les citations et mentions d'Alexandre présentées ici par Simplicius ont été rassemblées par A. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia. Commentario al De Caelo di Aristotele. Frammenti del primo libro*, Hakkert, Amsterdam 2004 (Lexis Supp., 26), fr. 1 (1a-1g), p. 145-58 (texte grec, traduction, commentaire, avec divers dossiers [par exemple sur Théophraste et Syrianus]); voir aussi les sections de l'*Introduction* consacrées aux divers philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Simplicius, qui ont pu commenter le *De Caelo* ou délivrer quelques explications (p. 82-122). Rappelons pour mémoire que l'édition de Heiberg (1894) a rapidement suscité l'intérêt de J. Zahlfleisch, “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 (avec mention de la discussion du Prologue de Simplicius). La distinction des trois sens d'οὐρανός se retrouve dans le commentaire d'Alexandre, *In Meteor.*, p. 41.20-22 Hayduck (*CAG III.2*, Berlin 1899), et le Prologue de ce commentaire (*In Meteor.*, p. 1.12-2.5 Hayduck) décrit le contenu du *De Caelo* en des termes qui évoquent le témoignage de Simplicius (par ex. les cinq “éléments corporels”, τὰ στοιχεῖα τὰ σωματικά, sont les στοιχεῖα τοῦ κόσμου, et il y a un égal intérêt pour le contenu des quatre livres et pour tout ce qui concerne les éléments sublunaires, sans même une mention de la “divinité” du cinquième corps qui se meut circulairement).

³⁹ Le mot πραγματεία signifie soit, comme ici, le “traité” (divisé en βιβλία: cf. p. 1.14 et 16 Heiberg), soit l’“étude” d'une discipline (p. 1.19 et p. 4.12 H.: ἡ φυσικὴ πραγματεία, “l'étude de la Physique”; cf. Simpl., *In Cat.*, p. 1.5 Kalbfleisch ἡ λογικὴ πραγματεία, et l'*Index verborum* de l'édition Kalbfleisch, p. 522).

⁴⁰ Cette entrée en matière est très abrupte, et Simplicius, de toute évidence, suit ici le début du commentaire d'Alexandre. La distinction des trois significations d'οὐρανός à la fois est fondée sur le texte d'Aristote (*De Cael.* I 9, 278 b 9-21), et porte la marque d'Alexandre, qui commence son traité *Sur l'intellect* par une triple distinction du même type (p. 106.19-107.29 ss. Bruns [Supplementum Aristotelicum. II 1, Berlin 1887]). Cf. Coda, art. cité *infra* (note 41), p. 11, note 33.

⁴¹ Cf. Arist., *De Cael.* I 9, 278 b 9-21 (lire le commentaire *ad locum* de Simpl., *In De Cael.*, p. 280.3-282.2 Heiberg, où Simplicius discute Alexandre, avec des arguments théologiques néoplatoniciens, en p. 280.13-27 H.). Dans le texte qui nous occupe ici, Alexandre reproduit les trois sens distingués par Aristote (et dans le même ordre). Le texte parallèle de Thémistius, qui dérive, comme celui de Simplicius, du commentaire d'Alexandre, est accessible en hébreu, et dans la traduction latine de Moshe Alatino (1568-1573), laquelle traduit cette traduction antérieure en hébreu (1284, conservée) d'une traduction arabe perdue faite elle-même (avant 940) sur la traduction en syriaque (avant 873), perdue, du texte grec lui aussi perdu (voir l'exposé très clair d'E. Coda [art. cité *infra*], p. 5). On lit dans le latin: *Tria veteres caeli nomine appellare consueverunt; etenim inerrantium stellarum orbem tantum, insuper corpus quintum, ac demum mundum ipsum caeli nomine usurparunt. Iuxta vero tertium hunc dicendi modum invenimus Aristotelem hic de eo disseruisse. Cum itaque de mundo in praesenti libro tractare instituisset ac huiusmodi speculatio in naturalium rerum scientiam ingrediatur, ab his sermonis initium sumpsit, ut nobis illa referret, circa quae scientia de naturalibus versatur* (éd. S. Landauer [*CAG V.4*, Berlin 1902], p. 1.5-12, version latine). Mais ce texte latin est fautif et attribue à Alexandre une formulation qu'il n'a pas utilisée (la mention, en deuxième position, du *corpus quintum*). Comme l'a montré en effet, de façon probante, Coda, “Reconstructing the Text of Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*. The Hebrew and Latin versions on the three meanings of the term 'Heaven'”, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 1-15 (spéc. p. 9 ss.), le traducteur,

de la sphère des fixes (ἡ τῶν ἀπλανῶν σφαῖρα),⁴² ou de la totalité du corps divin qui se meut circulairement (ὄλον τὸ θεῖον⁴³ καὶ κυκλοφορικὸν σῶμα)⁴⁴ [1.5] – et qu’il nomme aussi, dans ce livre,⁴⁵ en ajoutant une qualification, “ciel ultime” (ἔσχατος οὐρανός) –,⁴⁶ ou encore aussi du Monde (κόσμος),⁴⁷ selon la dénomination

Moshe Alatino, a fait une mauvaise conjecture sur un texte hébreu défectueux (qui n’expose que deux significations de “ciel”, les sens 1 et 3) et c’est à partir simplement d’un lieu commun qu’il a introduit en deuxième position la mention du *corpus quintum*, qui ne doit pas être attribuée à Alexandre, et ne correspond en aucune façon à une signification du mot “ciel”. Le témoignage de Simplicius est fiable et nous fait connaître la pensée authentique d’Alexandre sur la liste des trois significations du mot “ciel”. La démonstration d’E. Coda conduit donc à rectifier l’analyse de Rescigno, *Alessandro di Afrodisia. Commentario al De Caelo di Aristotele* (cité à la note 38), p. 150-3, qui se fonde imprudemment sur l’édition de Landauer (= texte latin d’Alatino) pour attribuer à Alexandre la mention du “cinquième corps” (en deuxième position) dans la liste des trois significations d’οὐρανός, et qui propose même de corriger le texte de Simplicius sur cette base (lire la critique d’E. Coda, art. cit., p. 14 note 46).

⁴² Signification n° 1. Arist., *De Cael.* I 9, 278 b 11-15: ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἡ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν, “Dans un premier sens, nous appelons ciel la substance du dernier orbe de l’univers, ou le corps naturel qui se trouve dans cet orbe. En effet, ce que nous nommons le plus habituellement ciel, c’est l’extrémité, le haut, l’endroit où nous disons aussi que réside toute divinité” (trad. P. Moraux).

⁴³ Sur la signification théologique précise de l’expression “corps divin” dans la perspective néoplatonicienne qui est celle de Simplicius lorsqu’il reprend la doctrine d’Alexandre, voir Hoffmann, “Science théologique et foi” (cité à la note 1), p. 293-307.

⁴⁴ Signification n° 2. Arist., *De Cael.* I 9, 278 b 16-18: ἄλλο δ’ αὖτὸν τρόπον τὸ συνεχές σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρων· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν, “Au second sens, c’est le corps qui est continu avec le dernier orbe de l’univers, le siège de la lune, du soleil et de quelques astres. Nous disons, en effet, que ceux-ci se trouvent dans le ciel”. Coda, “Reconstructing the Text of Themistius’ Paraphrase” (cité à la note 41), p. 11, remarque très justement que la phrase de Simplicius conjoint fortement les significations n° 1 et n° 2 par une liaison τε ... καὶ, et les sépare ainsi de la troisième signification (introduite par καὶ ἔτι μέντοι), ce qui correspond exactement aux explications données plus loin (Simpl., *In De Cael.*, p. 280.32-281.9 Heiberg): il s’agit, selon Simplicius, de marquer la séparation entre la réalité sempiternelle (ἀίδιον), mue du mouvement circulaire, inengendrée et incorruptible, et constituée du cinquième élément (c’est-à-dire la région de la sphère des fixes et des planètes), et la région soumise à la génération et à la corruption, constituée des quatre éléments, et qui est englobée par le Monde. La signification donnée à οὐρανός par Jamblique, Syrianus et les exégètes néoplatoniciens “modernes” (*In De Cael.*, p. 1.24-2.10 H., p. 4.23-24 H.) correspond globalement aux significations n° 1 et n° 2, que Simplicius conjoint (p. 1.4-6 H.) au moyen de la liaison forte τε ... καὶ ...

⁴⁵ ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ: c’est-à-dire dans *De Cael.*, I 3, 270 b 15 (cf. la note suivante). Le mot βιβλίον signifie un “livre” du traité (πραγματεία).

⁴⁶ Arist., *De Cael.*, I 3, 270 b 13-16 (opposition entre “la totalité du ciel ultime” et ses “parties”: ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκός οὔτε καθ’ ὄλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οικείων οὐθέν, cf. Simpl., *In De Cael.*, p. 118.9-11 Heiberg: ἔσχατον δὲ οὐρανὸν τὸ κυκλοφορικὸν εἶπε σῶμα ἀντιδιαστέλλων αὐτὸ πρὸς ὄλον τὸν κόσμον οὐρανὸν καὶ αὐτὸν καλούμενον, “Aristote a appelé ‘ciel ultime’ le corps qui se meut circulairement pour le contre-distinguer du Monde tout entier, qui lui aussi est appelé ‘ciel’”, ce qui confirme la correspondance entre ἔσχατος οὐρανός et la signification n° 2). De même, chez Aristote, le lieu du corps qui se meut circulairement est appelé τόπος ἔσχατος (*De Cael.* I 8, 277 b 16). Mais en *De Cael.*, I 9, 278 b 11-15, Aristote applique le vocabulaire de “l’extrémité” (τὸ ἔσχατον) à l’orbe ultime de l’Univers (ἡ ἐσχάτη τοῦ παντός περιφορά: sens n° 1), où nous situons habituellement la divinité (εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν), et non à la totalité de la zone supra-lunaire (τὸ συνεχές σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρων: sens n° 2). Mais les hésitations suscitées, sur ce motif, par le texte de Simplicius (p. 1.5-6 H. à propos de la place de la proposition relative ὅπερ καὶ ἔσχατον οὐρανὸν ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ μετὰ προσθήκης καλεῖ) sont très bien analysées par Coda, “Reconstructing the Text of Themistius’ Paraphrase” (cité à la note 41), p. 11-13, qui montre de manière certaine que le texte de Simplicius ne doit pas être corrigé, et qu’il est parfaitement sain: il ne faut pas transposer la proposition relative en la rattachant à la mention de la sphère des fixes. Je ne reproduis pas ici tous les détails de cette discussion, et je renvoie à la lecture de l’article d’Elisa Coda.

⁴⁷ Signification n° 3. Arist., *De Cael.* I, 9, 278 b 18-21: ἔτι δ’ ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς: τὸ γὰρ ὄλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν, “Nous employons encore le mot ‘ciel’ dans un autre sens, pour désigner le corps qu’enveloppe le dernier orbe, car nous avons aussi coutume d’appeler ciel le Tout et l’uni-

employée également par Platon lorsqu'il dit:⁴⁸ "Soit donc le 'Ciel' tout entier, ou bien le 'Monde', ou tout autre nom que cet être accepterait de recevoir ...".

Témoignage de Théophraste et raisons de l'interprétation d'Alexandre

Mais Alexandre invoque aussi comme témoin⁴⁹ Théophraste qui, dans son traité "Du Ciel", ne parle pas seulement du corps divin, mais aussi des choses qui sont engagées dans [1.10] le devenir, et des principes de cet ordre.⁵⁰ C'est donc sur le Monde (κόσμος), conclut Alexandre, que porte le traité, ainsi que sur les cinq corps

vers". L'équivalence des deux mots οὐρανός et κόσμος est manifeste par exemple en *De Cael.*, III 2, 301 a 15-20 (à propos de la doctrine d'Empédocle). – Sur l'opinion d'Alexandre, cf. aussi la scholie ad *Phys.* IV 5, 212 b 12 (scholie 73 Rashed): οὐρανὸν λέγει τὸ ὅλον σύστημα τοῦ κόσμου ὅς ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἐν τοῖς μορίοις ἑαυτοῦ, ἐκεῖνα δ' ἐν τόπῳ, "Il appelle 'ciel' la totalité du système du monde, monde qui n'est pas dans un lieu mais dans ses propres parties, celles-ci étant dans un lieu". V. le commentaire de M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011, p. 219-20 (CAGB, 1); cf. Simpl., *In Phys.*, p. 593.7-17 Diels, qui présente la triple distinction: καὶ ὁ μὲν Ἀλέξανδρος οὐρανὸν λέγεσθαι νῦν φησιν οὐ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν οὐδὲ τὸ θεῖον σῶμα μόνον, ἀλλὰ τὸν κόσμον πάντα κτλ.; et les analyses de M. Rashed, "Alexandre d'Aphrodise et la *Magna Quaestio*. Rôle et indépendance des scholies dans la tradition byzantine du corpus aristotélicien", *Les Études Classiques* 63 (1995), p. 295-351, spéc. p. 345-51 un commentaire du Prologue de l'*In De Caelo* [repris dans *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris 2007 (Anagôgè), p. 85-141, v. p. 124 [scholie 7], et p. 135-41]; voir aussi Rescigno, *Alessandro di Afrodizia* [cité à la note 38], p. 153-5).

⁴⁸ *Tim.* 28 B 2-4. La citation donnée par le texte de Simplicius dans l'édition Heiberg (*In De Cael.*, p. 1.7-8 ὁ δὲ πᾶς οὐρανός [...] ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο τί ποτε κατονομαζόμενος ἂν δέχοιτο) ne correspond pas exactement au texte édité par Burnet (d'après les manuscrits de Platon): ὁ δὲ πᾶς οὐρανός ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο. La citation du *Timée* pourrait suggérer d'emblée la perspective, proprement néoplatonicienne, de l'harmonie des philosophies de Platon et d'Aristote. Elle pourrait ne pas provenir d'Alexandre, et être une précision de Simplicius (comme le pense aussi Coda [art. cit. à la note 41, p. 9]), mais cet argument tiré de Platon ne se rencontre pas uniquement chez Simplicius, car Philopon, qui dépend d'Alexandre, le présente aussi. En effet, dans son commentaire des *Météorologiques* (ad I, 1, 338 a 20-25) = *In Meteor.*, p. 3.30-32 Hayduck (CAG XIV.1, Berlin 1901), Philopon ne prend en considération, pour interpréter le *De Caelo* (p. 3.30-4.10 H.), que le troisième sens (οὐρανὸν δὲ τοῖς παλαιῶσι καὶ τὸν ὅλον κόσμον ὀνομάζουσιν ἕθους, ὡς καὶ Πλάτων), avec allusion au même passage du *Timée*, bien que la citation qu'il donne (ὄν δὲ οὐρανὸν ἢ κόσμον ἐπωνομάκαμεν) corresponde plutôt, en fait, au *Politique* 269 D 7-8 (*ubi* δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον *legitur*); cf. aussi *In Meteor.*, p. 110.19-22 Hayduck (et un parallèle chez Olymp., *In Meteor.*, p. 120.15-17 Stüve [CAG XII.2, Berlin 1900]). Dans un autre passage (*In De gen. et corr.*, p. 1.9-23 Vitelli [CAG XIV.2, Berlin 1897]), où il expose encore des arguments en faveur de la même interprétation (le *De Caelo* porte sur le monde, κόσμος), Philopon invoque, en les distinguant correctement, les deux passages de Plat., *Tim.*, 28 B 2-4, et *Polit.* 269 D 7-8 (utilisés d'ailleurs aussi par Simpl., *In De Cael.*, p. 281.14-18 H.). Sur le point précis du σκοπός du *De Caelo*, Philopon suit Alexandre, qui est pour lui une source majeure (cf. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon* [cité à la note 7], p. 43; et les références au *DPhA*, Va, v. *infra*, n. 89), et qui pourrait avoir voulu mettre en relation les contenus du *De Caelo* et du *Timée* (Rescigno, *Alessandro di Afrodizia* [cité à la note 38], p. 157). Par ailleurs, pour Philopon (cf. *In Cat.*, p. 7.11-15 Busse [CAG XIII.1, Berlin 1898]), comme pour son maître Ammonius (*In Cat.*, p. 7.22-8.1 Busse [CAG IV.4, Berlin 1895]), mais sans doute aussi pour David (*In Porph. Isag.*, p. 81.5-12 Busse [CAG XVIII.2, Berlin 1904]), le titre Περὶ οὐρανοῦ est un exemple de titre "clair" (cf. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* [cité à la note 12], p. 143; *supra*, note 15; et surtout *infra*, note 89). – Une dernière remarque, à propos de *Tim.* 28 B 2-4. Proclus, *In Tim.*, I, p. 272.10-274.32 Diehl (tr. Festugière, II, p. 115-19) explique qu'il s'agit de la dernière des cinq "propositions fondamentales" (ἀξιιώματα) posées par Platon, qui procède à la façon des géomètres. Platon établit une équivalence entre "ciel" et "monde", afin de préciser l'usage des mots et de ne pas laisser entendre qu'il veut parler seulement du "corps divin" (*In Tim.*, I, p. 272.28-29 D.). On lit un passage très intéressant sur la pluralité de sens du mot "ciel" en *In Tim.*, I, p. 272.17-23 D.: "Et de fait, il faut savoir cela aussi, que ces noms ont comporté chez les Anciens beaucoup d'amphibologie, car les uns nommaient seulement 'Monde' la partie sublunaire et 'Ciel' la partie au-dessus de la lune, tandis que les autres faisaient du Ciel une partie du Monde, et d'autre part les uns ne faisaient aller le Ciel que jusqu'à la lune, tandis que les autres nommaient aussi Ciel la plus haute région de la partie qui a eu naissance (τὰ ἄκρα τῆς γενέσεως)" (tr. Festugière, II, p. 116; sur ce texte, v. M. Martijn, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's 'Timaeus'*, Brill, Leiden - Boston 2010 [Philosophia Antiqua, 121], p. 124-7).

⁴⁹ μαρτύρεται: Alexandre invoque le témoignage de Théophraste à l'appui de sa propre interprétation du traité d'Aristote.

⁵⁰ Théophraste a écrit un traité "Du ciel" qui correspond, d'après le témoignage de Simplicius (*In Phys.*, p. 1236.1-9 Diels), au

(σώματα) qui sont en lui: le corps céleste et les quatre corps sublunaires, feu, air, eau et terre. Ce qui a conduit Alexandre à cette interprétation (ὑπόνοια), ce sont les problèmes posés dans le premier livre au sujet du Monde pris en sa totalité. Le Monde est-il unique ou y a-t-il plusieurs mondes? Est-il limité [1.15] ou illimité? Est-il inengendré et incorruptible, ou non? C'est aussi le fait que dans les deux premiers livres de ce traité Aristote parle du Ciel au sens propre (ὁ κυρίως οὐρανός), pour ensuite, dans les troisième et quatrième livres, faire porter son discours sur les quatre éléments, comme suite logique (ἀκόλουθον) de celui qui était consacré au corps premier. C'est pourquoi à nouveau au début du troisième livre Aristote enseigne que l'étude de la physique (ἡ φυσικὴ παραγματεία) porte sur les corps [1.20], et il conclut les développements qui précèdent en écrivant: "Du premier des éléments, nous avons dit ce qu'il est quant à sa nature, et nous avons prouvé qu'il est incorruptible et inengendré. Il nous reste donc à parler des deux autres".⁵¹ Ces 'deux' autres éléments sont pour lui les deux couples (συζυγίαι) du léger et du lourd: le premier comprend le feu et l'air, le second l'eau et la terre.

Le but du traité Du Ciel selon Jamblique

Le divin Jamblique, quant à lui, parce qu'il considère que dans ces livres d'Aristote (ἐν τούτοις) le but concerne le corps céleste [2.1] et divin, affirme qu'il englobe aussi la théorie du Monde en sa totalité.⁵² il considère

troisième livre de sa *Physique*. La question de savoir s'il a conservé la doctrine aristotélicienne du 5^e élément est l'objet d'une discussion entre les interprètes. Théophraste ne décrit pas la substance du Ciel dans la *Métaphysique*. – Dossier: cf. les Textes 137, 1a et 1c; 169 (= Simpl., *In De Cael.*, p. 1.8-10 H.); et 176 Fortenbaugh (cf. W.W. Fortenbaugh et alii, *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence, Part One*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992 [Philosophia Antiqua, 54.1], p. 276-9 et 334-9), et R. Sharples, *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought and influence, Commentary Volume 3.1: Sources on Physics (Texts 137-223)*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1998 [Philosophia Antiqua, 79], p. 2, p. 88-94 (examen complet, et très clair, des éléments du problème de la position de Théophraste à l'égard du 5^e élément) et p. 118-9 (commentaire du T. 169): Sharples discute notamment les analyses de P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Bad Homburg V.D.H. - Berlin - Zürich 1964 (Palingenesia, Bd. I), p. 158-68 [étude générale du traité "Du ciel"], spéc. p. 163 sqq., et Id., "Ansatzpunkte der Elementenlehre Theophrasts im Werk des Aristoteles", in I. Düring (éd.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, veranstaltet in Göteborg (August 1966)*, Stiehm, Heidelberg 1969, p. 224-49, spéc. p. 246-7 et n. 61, selon qui Théophraste a abandonné le 5^e élément. Position inverse chez I.M. Bodnár, "Theophrastus' De igne: orthodoxy, reform and readjustment in the doctrine of elements", dans W.W. Fortenbaugh - G. Wöhrle (éd.), *On the Opuscula of Theophrastus. Akten der 3. Tagung der Karl-und Gertrud-Abel-Stiftung vom 19.-23. Juli 1999 in Trier*, Steiner, Stuttgart 2002 (Philosophie der Antike, 14), p. 75-90, qui penche pour une fidélité de Théophraste à la doctrine aristotélicienne de l'éther (p. 75-6 et 79). Voir aussi Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* (cité à la note 38), p. 149-50. – Dans le texte de Simplicius, Sharples admet la possibilité qu'Alexandre ait imposé à la pensée de Théophraste sa propre orthodoxie aristotélicienne, mais il pense plutôt que Théophraste a conservé la doctrine d'Aristote sur la différence entre une région céleste exempte de génération et de corruption, et la région sublunaire: l'on ne peut voir ici l'indication d'un choix marqué de Théophraste en faveur d'une physique qui étudierait de façon identique le Ciel et la région sublunaire, et abandonnerait la doctrine du cinquième élément au profit d'une "pure chaleur" céleste. Il n'est en fait pas possible de tirer argument de ce texte quant à la position de Théophraste sur le 5^e élément, ni pour dire qu'il a rejeté cette doctrine d'Aristote ni pour dire qu'il l'a acceptée (la mention du "corps divin" [ἠεῖον σῶμα] dans cette phrase pourrait d'ailleurs être une expression d'Alexandre, qui l'utilise fréquemment [cf. "Science théologique et foi" (cité à la n. 1), p. 293-4 et n. 62]). – Cf. aussi D. Gutas, *Theophrastus On First Principles (known as his Metaphysics)*, Brill, Leiden - Boston 2010 (Philosophia Antiqua, 119), p. 293-9, commentaire de la 10^e aporie (5 b 19-6 a 5, p. 122-3), qui porte sur la question de savoir si la région sublunaire est une partie du Ciel (compris comme Univers), et comment (τάχα δὲ πρότερον ζητήσκειν ἂν τις πῶς ἔχει, πότερα μέρη ταῦτα ἢ οὐ μέρη τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἰ μέρη, πῶς μέρη, 5 b 19-21): la question suppose la distinction des différents sens du mot οὐρανός selon *De Cael.*, I 9, 278 b 9-21, cf. A. Laks - G.W. Most et al., *Theophraste. Métaphysique*, Les Belles Lettres, Paris 1993 (CUF), p. 40 note 56 (ad 5 b 21, p. 6).

⁵¹ *De Cael.*, III 1, 298 b 6-8, tr. Moraux. Cf. *In De Cael.*, p. 4.4-16 H.; et parallèlement Simpl., *In Phys.*, p. 2.22-25 Diels.

⁵² Le σκοπός selon Jamblique est étudié en détail par B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus Universitetsforl., Aarhus 1972, p. 54 et 312-318 (qui suggère la possibilité d'une tradition provenant de l'enseignement oral de Jamblique, même si celui-ci n'a pas laissé de commentaire continu complet); et J. Dillon, notice "Iamblichos de Chalcis", dans *DPhA*, I 3 = III [2000], p. 833. On ne peut conclure des indications de Simplicius relatives au σκοπός du traité "Du Ciel" selon Jamblique à l'existence d'un commentaire complet sur ce traité (contrairement au cas du *Commentaire aux Catégories*, source

que cette théorie est comprise de manière essentielle (κατ' οὐσίαν) dans ce traité (ἐν αὐτῇ),⁵³ et qu'elle l'assiste (δουλεύουσαν αὐτῇ)⁵⁴ en vue de la production du devenir. Cependant, ajoute Jamblique, le traité porte aussi sur les éléments et sur les puissances qui sont immanentes aux éléments, puisque [2.5] toutes ces réalités (ἐπειδὴ ταῦτα πάντα)⁵⁵ dépendent du Ciel et des corps qui accomplissent en lui leurs évolutions circulaires (περιόντων).⁵⁶

principale de Simplicius), ni exclure tout à fait (simple hypothèse) qu'une réflexion sur le σκοπός du *De Caelo* ait pu être menée dans le commentaire de Jamblique sur le *Timée*, dans le cadre d'une comparaison entre Platon et Aristote (inspirée par le commentaire d'Alexandre? Cf. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* [cité à la note 38], p. 82-4). Le nom de Jamblique apparaît à deux autres reprises seulement dans le commentaire de Simplicius (*In De Cael.*, p. 457.6-14 Heiberg et p. 507.12-14 H. = Fr. 153 et Fr. 154 Dalsgaard Larsen [*Appendix: Testimonia et Fragmenta Exegetica*, p. 77]). – Le style et le vocabulaire du passage (p. 1.24-2.5 H.: ὁ δὲ θεῶς Ἰάμβλιχος τὸν σκοπὸν περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεοῦ σώματος ἐν τοῦτοις ποιησάμενον περιλαβεῖν φησι καὶ τὴν περὶ τοῦ κόσμου ὅλου θεωρίαν, ὡς ἂν περιεχομένην ἐν αὐτῇ κατ' οὐσίαν καὶ δουλεύουσαν αὐτῇ πρὸς ἀπεργασίαν τῆς γενέσεως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις ἐνυπαρχουσῶν δυνάμεων, ἐπειδὴ ταῦτα πάντα ἀπ' οὐρανοῦ ἤρτηται καὶ τῶν κατ' αὐτὸν περιόντων), et l'usage de φησί, montrent qu'il s'agit bien d'une citation ou d'une paraphrase d'un texte de Jamblique lui-même (= Fr. 151 Dalsgaard Larsen [*Append.*, p. 76]).

⁵³ Je traduis le texte édité par Heiberg d'après les manuscrits A (*Mutinensis* III. E. 8, gr. 161, XIII^e-XIV^e s.) et B (*Vaticanus Ottobonianus Graecus* 83, XV^e s.), qui d'après mes collations portent effectivement cette leçon (en outre le ms. J = *Taurinensis* C. I. 13, copié par la même main que B [= Anonymus Harvardianus] et apparenté à B, sans en être une copie, porte aussi la même leçon): ὡς ἂν περιεχομένην (*scil.* θεωρίαν) ἐν αὐτῇ. Comprendre ἐν αὐτῇ = ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ (cf. p. 2.1 Heiberg ἐν τοῦτοις), "la théorie du Monde est enveloppée dans le traité d'Aristote", ce qui fait sens. Il y a une difficulté, parce que le contexte proche de Simplicius ne comporte pas le mot πραγματεία, qu'il faut donc restituer *ad sensum*. L'éd. de Karsten (c) [1865] comporte αὐτῷ (= τῷ σκοπῷ) et comprend manifestement que la théorie du Monde est englobée dans le *skopos* théologique, ce qui donne une phrase cohérente grammaticalement, et sans doute un sens meilleur dans le contexte, et l'on pourrait assurément adopter cette correction de Karsten. Mais l'on ne peut exclure non plus que le contexte originel de Jamblique ait comporté le mot πραγματεία, et que la citation (légèrement paraphrastique?) de Simplicius soit fidèle à la rédaction de Jamblique, au prix d'une petite maladresse. Au demeurant le sens général n'est pas affecté par cette hésitation. – Sur les manuscrits de l'*In De Caelo* de Simplicius mentionnés dans cette note et *infra*, notes 54, 55, 56, 61 (mss A B J), et aussi le *Perusinus* 51 [A 51] copié par Michel Apostolis et complété par l'Anonymus Harvardianus), et sur les relations entre ces manuscrits, voir Ph. Hoffmann, *Recherches sur la tradition manuscrite du commentaire de Simplicius au 'De Caelo' d'Aristote* (Thèse de III^e Cycle. Université Paris IV), [Paris 1980], I, p. 233-64. Sur la base manuscrite de la médiocre édition de Karsten (3 mss: J = *Taurinensis* C. I. 13, *Parisinus* gr. 1910 et *Parisinus Suppl.* gr. 16), v. les p. XII-XIII de la *Préface* de Heiberg.

⁵⁴ Karsten présente à nouveau αὐτῷ (= τῷ σκοπῷ) au lieu de αὐτῇ dans les mss A et B: la théorie du Monde est ordonnée au *skopos* théologique (elle l'"assiste") afin d'expliquer la production du devenir.

⁵⁵ ἐπειδὴ ταῦτα πάντα ἀπ' οὐρανοῦ ἤρτηται καὶ τῶν κατ' αὐτὸν περιόντων. Texte édité par Heiberg (p. 2.4-5), d'après Guillaume de Moerbeke (b) = *quoniam haec omnia* (p. 2.26 Bossier). Cf. Simplicius, *Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Vol. I, éd. par F. Bossier avec la collaboration de Chr. Vande Veire et G. Guldentops, Leuven U.P., Leuven 2004 (*CLCAG*, 8a), p. CXXV-CXXX, qui a démontré que g (= trad. Moerbeke) est un témoin de très haute qualité, en particulier en ce qui concerne le Prologue (p. CXXV-CXXX). C'est Guillaume de Moerbeke qui nous a conservé ici la bonne leçon, car la tradition grecque ne donne pas un texte satisfaisant. D'après mes collations, le ms. A (voir *supra*, n. 53) présente en effet ἐπειδ puis une lacune de ca. 6 lettres puis une séquence difficile à lire (= τὰ puis une graphie présentant trois traces obliques en ligature, puis αὐτα ou ἀντα?), que le copiste du *Perus.* 51 [A 51] (apographe de A alors en meilleur état), Michel Apostolis (XV^e s.), a ainsi restituée: ἐπειδὴ + lac. 6 litt. + τὰ αὐτὰ. Le ms. B quant à lui présente ἐπειδὴ avec τὰ inscrit au-dessus de la ligne par la première main (B¹), et ensuite ταυτὰ (soit: ἐπειδὴ [τὰ] ταυτὰ, *sic*). Le ms. J (*Taurinensis* C. I. 13), porte ἐπειδὴ + espace + τὰ τοῦ οὐρανοῦ (ces deux mots écrits par erreur étant exponctués) αὐτὰ. Selon ce choix de leçon de Heiberg, ταῦτα πάντα (p. 2.5 H.) signifie les éléments et leurs propriétés, qui "dépendent" (ἤρτηται) du Ciel et des corps célestes. Cela semble confirmé par le parallèle (p. 5.11-13 H.) cité à la note suivante. – C'est exactement la ligne d'interprétation que reprendra Simplicius dans le commentaire (le Ciel transcende les éléments sublunaires, sa substance est faite de leurs "sommets" et les précontient sous le mode de la cause, et il communie au Monde entier ses biens propres). Même si Jamblique ne peut être pour lui une source continue, comme dans le cas du *Commentaire des Catégories*, l'inspiration générale pour l'interprétation du *De Caelo* est fournie par Jamblique, et le σκοπός de Simplicius est à bien des égards une reformulation claire de celui de Jamblique: voir *infra*, notes 100 et 110.

⁵⁶ Ici Heiberg adopte une correction de Karsten: περιόντων, ce qui donne un texte satisfaisant. D'après mes collations,

Le but du traité Du Ciel selon Syrianus

Quant au grand Syrianus⁵⁷ et à ceux qui, après lui, suivent ses positions,⁵⁸ ils disent que le traité porte sur le ciel au sens propre (κυρίως), c'est-à-dire sur le corps sempiternel (ἀίδιον)⁵⁹ qui se meut circulairement: ils prennent en

les mss A et B portent bien περιόντων (de même que J et le *Perusinus* 51), la correction de Karsten est donc légère. Il s'agit des révolutions des corps célestes. Cf. *infra*, Simpl., *In De Cael.*, p. 5.11-13 Heiberg, où Simplicius paraphrase manifestement Jamblique: καθ' ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν περιπολούντων ἤρτηται καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην τέσσαρα στοιχεῖα. Il est clair que περιπολούντων est l'équivalent de περιόντων.

⁵⁷ Ici (*In De Cael.*, p. 2.6 Heiberg, cf. p. 397.29) Syrianus est dit “μέγας”. Dans l'*In Cat.*, il est ὁ φιλόσοφος Σ. (p. 23.13 Kalbfleisch; 72.6; 164.4; 203.9), ou ὁ φιλοσοφώτατος Σ. (*ibid.*, p. 3.9 Kalbfleisch, cf. *In De Cael.*, p. 711.26 Heiberg), ou encore ὁ κριτικώτατος Σ. (*In Cat.*, p. 199.17 Kalbfleisch). – Simplicius ne mentionne Syrianus que trois fois dans son commentaire (*In De Cael.*, p. 2.5-16 H.; p. 397.29-32 H. [où s'exprime une interprétation théologique de Syrianus, cf. “Science théologique et foi”, p. 298 n. 72 et p. 304 et n. 90]; et enfin p. 711.26 Heiberg). R.L. Cardullo, *Siriano Esegeta di Aristotele. II. Frammenti e Testimonianze del Commentario alla Fisica*, Catania 2000 (Symbolon, 15), p. 72-75, pense que Syrianus n'a pas composé un véritable commentaire du *De Caelo*, et qu'il doit s'agir de “riflessioni nate e rimaste circoscritte nell'ambito dell'attività seminariale e commentaria di Siriano, che sono poi state tramandate ἀπὸ φωνῆς, o piú probabilmente anche attraverso gli scritti del piú ‘prolifico’ discepolo Proclo” (p. 73). Opinion assez proche chez Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* (cité à la note 38), p. 98-9 et 155-7: rien ne permet de penser que Syrianus ait écrit un véritable commentaire du *De Caelo*. On remarque en tout cas que Proclus, dans le Prologue de son commentaire sur le *Timée*, affirme qu'Aristote est demeuré en pleine harmonie avec Platon dans ses trois premiers traités de Physique (c'est-à-dire, dans l'ordre canonique: *Physique*, *De Caelo*, *De Generatione et corruptione*), et il ne semble retenir, dans sa présentation générale du *De Caelo*, que la doctrine de la “cinquième essence”, dont il affirme la concordance avec le *Timée*: “Quant au merveilleux Aristote, m'est avis qu'il a disposé autant que possible tout son traité de la Nature dans un esprit de rivalité (ζηλώσας) avec les enseignements de Platon: d'une part quand il a considéré les données générales de tous les êtres naturels (τὰ κοινὰ πάντων τῶν φύσει συνεστώτων) [...]; d'autre part quand il a considéré les propriétés particulières aux êtres distingués selon leur essence [τὰ ἴδια τοῖς κατ' οὐσίαν διηρημένοις, i.e. par opposition aux propriétés générales des êtres naturels, étudiés dans la *Physique*], et de celles-ci premièrement celles qui appartiennent au Ciel (καὶ τούτων πρῶτα μὲν τὰ τῷ οὐρανῷ προσήκοντα), d'une manière conforme à Platon (τῷ Πλάτωνι συμφώνως), dans la mesure où il fait le Ciel inengendré (ἀγέννητος) et de ‘cinquième essence’ (πέμπτης οὐσίας) – quelle différence en effet entre parler de ‘cinquième élément’, ou parler de cinquième monde et ‘cinquième figure’ comme a fait Platon [cf. *Tim.* 55 C 5]: etc.”. *In Tim.*, I, p. 6.21-7.16 (spéc. p. 6.29-7.2) Diehl = tr. Festugière, I, Paris 1966, p. 30-32 (avec une excellente note 1 p. 30-31, qui explique l'ensemble du texte).

⁵⁸ Cette formulation (p. 2.6 Heiberg οἱ μετ' αὐτὸν ἀκολουθοῦντες αὐτῷ) contient-elle une allusion à Proclus? Le passage de l'*In Tim.*, I, p. 6.29-7.2 Diehl, cité à la note précédente, pourrait le suggérer. On n'a pas de trace en tout cas d'un commentaire, même partiel, de Proclus sur le *De Caelo*, même si ses *Éléments de Physique* attestent un travail sur les livres VI et VIII de la *Physique* et sur le livre I du *De Caelo*. Cf. C. Luna - A.-Ph. Segondst, “Proclus de Lycie”, dans Goulet, *DPhA*, P 292 = Vb (2012), p. 1555-63 (sur les ouvrages de Proclus consacrés à Aristote), spéc. p. 1562-3 sur la *Στοιχειώσις Φυσική*. L'expression οἱ μετ' αὐτὸν ἀκολουθοῦντες αὐτῷ pourrait simplement indiquer une tradition scolaire qui aurait transmis des informations à Simplicius indépendamment de l'existence d'un commentaire complet de Syrianus (cf. Cardullo, *Siriano Esegeta di Aristotele* [cité à la note 57], p. 73; et Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* [cité à la note 38], p. 99 et p. 155). Mais peut-on imaginer qu'une telle tradition exégétique orale ait pu ne pas passer par Proclus? – Un peu plus loin (p. 4.24 H.), ces interprètes (Syrianus et ses partisans) seront désignés comme οἱ νεώτεροι τῶν ἐξηγητῶν (v. *infra*, note 89).

⁵⁹ Dans le néoplatonisme, le corps divin du Ciel est dit “sempiternel” (ἀίδιον) au sens où il existe et se meut (du mouvement circulaire uniforme) dans l'infinité du temps, et non pas “éternel” (αἰώνιον), pour le distinguer des Réalités hiérarchiquement antérieures (Démurge, Paradigme). – Proclus, *Éléments de Théologie*, Proposition 55, p. 52.30-54.3 Dodds, distingue deux modes de l'ἀιδιότης, qui peut être “éternelle” ou “temporelle”, dans les termes que voici: “La sempiternité (ἀιδιότης) existe sous deux modes: il y a d'une part la sempiternité éternelle (αἰώνιος), et d'autre part celle qui se réalise dans le temps (κατὰ χρόνον). L'une est la sempiternité qui se tient en repos (ἑστῶσα), l'autre la sempiternité en devenir (γινομένη). L'une possède son être rassemblé tout d'un bloc (ἡθροισμένον) et tout entier à la fois (ὁμοῦ πᾶν), l'autre est répandue (ἐκχυθεῖσα) et déployée (ἐξάπλωθεῖσα) selon l'extension temporelle (κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν). L'une est tout entière en elle-même (ὅλη καθ' αὐτήν), l'autre est composée de parties (ἐκ μερῶν) dont chacune est séparée d'une autre selon l'antérieur et le postérieur (ἐκαστον χωρὶς ... κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, cf. Arist., *Phys.*, IV, 11, 219 a 10-25, a 28 et a 31-b 2)”. L'ἀιδιότης

considération, à ce qu'il semble, le titre (ἡ ἐπιγραφὴ),⁶⁰ et ils n'admettent pas l'avis d'Alexandre,⁶¹ selon qui le but porte sur le Monde et les corps simples du Monde. [2.10] En effet, affirment-ils, tout ce qui dans ce traité concerne les quatre éléments n'est pas exposé à titre principal (προηγούμενος), mais ne fait que contribuer à la théorie qui a pour objet les corps célestes (εἰς τὴν περὶ τῶν οὐρανίων θεωρίαν σωματῶν συντελεῖ): Aristote voulait montrer que le corps céleste n'est pas composé des quatre éléments, mais qu'il est simple, et qu'il n'est pas l'un des quatre, mais qu'il est un autre élément, différent d'eux,⁶² n'ayant, contrairement à eux, ni légèreté ni pesanteur, [2.15] et c'est pour cela qu'il a développé tout le discours qui suit,⁶³ dans lequel il dit que, parmi les éléments sublunaires, les uns sont légers, les autres lourds, et qu'il a rassemblé les quatre éléments en deux [séries], le léger et le lourd.

La division des ouvrages physiques d'Aristote

Chacun des auteurs cités suit, je crois, la division des ouvrages physiques d'Aristote pour exposer ce qui, selon lui, est le but du traité "Du Ciel".⁶⁴

Parmi ces ouvrages en effet, les uns portent sur les principes naturels qui appartiennent en commun à toutes les [2.20] réalités naturelles⁶⁵ – ainsi la matière, la forme, le mouvement, le lieu, le temps –, ils portent aussi sur la

du Monde, qui est γενητός dans l'infinité du temps, est déjà étudiée de façon détaillée par Procl., *In Tim.*, I, p. 277.32-282.22 Diehl (tr. Festugière, II, p. 123-9); cf. *In Tim.*, I, p. 239.2-6 Diehl (tr. Festugière, II, p. 70-71) et I, p. 253.28-254.14 Diehl (tr. Festugière, II, p. 91-93) [distinction entre τὸ αἰώνιον et τὸ εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον ὑφ'εστός, ce qui correspond à ἀϊδιότης du temps: contre une objection d'Aristote]. – Sur cette question, v. par exemple Simpl., *In De Cael.*, p. 95.17-23 H. (traduction donnée dans "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 351-2), et de façon générale Soulier, *Simplicius et l'infini* (cité à la note 7), p. 143-60 (sur la double illimitation du 'toujours'), spéc. p. 148-9 (l'héritage proclien de la doctrine).

⁶⁰ Sur le κεφάλαιον du titre, voir *supra*, p. 28, note 6 et p. 30, note 15.

⁶¹ Dans cette phrase (p. 2.8-10 H.) la mention d'Alexandre (οὐκ ἀποδεχόμενοι τὸν Ἀλέξανδρον ... λέγοντα Heiberg) semble ne reposer que sur le témoignage de Guillaume de Moerbeke (*non acceptantes Alexandrum dicentem*, p. 2.30 Bossier), la tradition des manuscrits grecs étant défectueuse. Après ἀποδεχόμενοι il y a bien une lacune de ca. 12 lettres dans A (et une lacune aussi dans son apographe le *Perusinus* 51), et il y a une omission dans B et dans le ms. apparenté *Taurinensis* C. I. 13 (= J). Les mss A B J et le *Perusinus* 51 ne portent donc pas la mention d'Alexandre. À la ligne 10 le ms. A est seul à donner correctement λέγοντα τὸν σκοπόν, contre ἄγοντα dans B J *Perusinus*. Mais la suite des mots à la ligne 9 (περὶ κόσμος καὶ τῶν ἀπλῶν τοῦ κόσμου σωματῶν) correspond clairement au σκοπός d'Alexandre, et le choix éditorial de Heiberg est correct. Cf. Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* (cité à la note 38), p. 155-6.

⁶² La phrase sur le projet d'Aristote (p. 2.12-16 H.) est à l'indicatif (verbes διήλθε, συνεῖλε), et doit être mise au compte de Simplicius lui-même, qui doit penser sans doute ici à sa propre conception de la substance céleste (cf. Ph. Hoffmann, "Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel", dans I. Hadot (éd.), *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie* [cité à la note 9], p. 183-221, spéc. p. 210-19, et p. 218-19 sur le type de simplicité des "éléments simples"; et "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 302-3; p. 314; p. 336-7 et note 193 [sur la "simplicité" des éléments dits "simples", et en particulier de l'élément céleste]; et p. 353 note 257).

⁶³ Cf. Simpl., *In De Cael.*, p. 2.14-15 Heiberg: τὸν πρόσθεν πάντα λόγον. Je suis embarrassé par la traduction. Il semblerait que l'expression signifie "tout le discours antérieur", mais il semble qu'il faille penser plutôt à ce qui *suit* les livres I et II. Simplicius a lui-même cité auparavant (p. 1.20-22 H.) le début du livre III. Voir *supra*, p. 38 et note 51.

⁶⁴ La division des écrits d'Aristote est aussi étudiée par Simplicius dans le *Commentaire* sur la *Physique* (p. 2.8-3.12 Diels), et il nous dit explicitement (*ibid.*, p. 3.10-12 Diels) qu'elle est péripatéticienne. – Cf. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Éditions universitaires de Louvain, Louvain 1951, p. 184-5 et notes 146-147; Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 85-90 et 93 (signale la division de David-Elias, *In Cat.*, p. 115.21-116.11 Busse (*CAG* XVIII.1. Berlin 1900), plus exhaustive que celle de Simplicius et présentant des différences par rapport à elle); Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon* (cité à la note 7), p. 12-13 et note 20, et p. 40-42 (avec toutes les références aux introductions des commentaires "physiques"). La division des écrits d'Aristote est le fondement de l'ordre de lecture: voir *supra*, p. 30, note 18.

⁶⁵ Ces mots correspondent à la formulation du σκοπός de la *Physique*. Voir *supra*, note 7.

nature elle-même et sur les causes efficientes qui subsistent à côté de la nature (παρυφισταμένων),⁶⁶ et de plus sur les choses qui semblent appartenir aux réalités naturelles, sans leur appartenir réellement – comme le vide et l’infini –: tels sont les sujets enseignés dans les livres du traité qui s’intitule “Leçons sur la Physique” (Φυσική Ἀκρόασις).⁶⁷

Après les principes des réalités physiques, qui sont des corps, [2.25] il fallait désormais qu’Aristote fit porter son enseignement sur les corps eux-mêmes. Or parmi les corps, dirait Alexandre, les uns sont simples, les autres sont composés; parmi les corps simples, l’un est sempiternel (ἄϊδιον)⁶⁸ et se meut circulairement, les autres sont engagés dans la génération et se déplacent en ligne droite. Alexandre affirme que le but de ce traité porte sur tous ces corps et sur le Monde, qui est composé d’eux tous.

Mais selon l’opinion des autres exégètes (οἱ ἕτεροι),⁶⁹ parmi les [2.30] corps naturels l’un est sempiternel (ἄϊδιον) – et c’est lui qui est l’objet du présent traité –, tandis que les autres sont engagés dans la génération et la corruption: avant d’aborder l’enseignement [détaillé] qui les concerne, Aristote a tout d’abord donné un exposé général (κοινῶς) sur la génération et la corruption; et ensuite, parmi les réalités engendrées et corruptibles, certaines sont dans les régions élevées (ἐν τοῖς μετεώροις) et Aristote leur a consacré l’exposé des *Météorologiques* (τὰ Μετεωρολογικὰ).⁷⁰ Parmi celles qui [3, 1] sur la terre sont composées, les unes sont animées, les autres sont privées d’âme: les réalités inanimées sont l’objet des écrits qui portent sur les métaux (περὶ μετᾶλλων),⁷¹ tandis que parmi les réalités animées les unes sont douées de la faculté de sentir et du

⁶⁶ Sur ce passage (*In De Cael.*, p. 2.18-24 Heiberg), cf. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon* (cité à la note 7), p. 45-46 (et note 28), et p. 46-47 note 32 (cf. *In Phys.*, p. 3.32-4.7 Diels). Les παρυφισταμένα correspondent à la fortune (τύχη) et au hasard (τὸ αὐτόματον), étudiés au livre II de la *Physique*, en même temps que la nature.

⁶⁷ Lire Simpl., *In Phys.*, p. 4.8-11 Diels (sur le titre Φυσική ἀκρόασις = “Leçons sur la *Physique*”): καὶ ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς λοιπὸν δήλη. Περὶ γὰρ τῶν κοινῶς πᾶσι τοῖς φυσικοῖς καθὼ φυσικὰ ἐστὶν ὑπαρχόντων διδασκουσα εἰκότως τὸ κοινὸν ὄνομα ἀπηνέγκαστο ‘Φυσικὴ’ ἐπιγραφεῖσα, ‘ἀκρόασις’ δὲ ὡς εἰς ἀκρίβειαν οὕτως ἡσκημένη ὡς εἰς ἀκρόασιν ἄλλων προτεθεῖσθαι, “La raison du titre est claire. Parce que l’enseignement de ce traité porte sur les propriétés qui appartiennent de façon commune à toutes les réalités naturelles en tant qu’elles sont naturelles, il s’est vu attribuer le nom commun de ‘Physique’ qui compose son titre, et il s’intitule ‘Leçon’ (*scil.* à écouter: ἀκρόασις) parce que la recherche y a été pratiquée avec un tel degré de précision que ce traité a été placé avant d’autres [traités] en vue d’être écouté [en leçon orale]”. La traduction de εἰς ἀκρόασιν ἄλλων προτεθεῖσθαι est délicate, mais je comprends que la *Physique* vient en tête des traités “acroamatiques” de nature théorique, réservés à des auditeurs ayant atteint un certain niveau scientifique et spirituel dans le parcours anagogique du cursus d’étude. – Cf. I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 65 (tableau montrant la place de la *Physique*, en tête des traités “théorétiques”), p. 73-75, p. 85 (et aussi *Index* p. 228 n° 10, ἀκροαματικὰ συγγράμματα); Hoffmann, “La problématique du titre des traités d’Aristote” (cité à la note 6), p. 85 (où je comprenais, à tort, que la recherche peut “être présentée”, προτεθεῖσθαι, à des auditeurs en raison de sa précision), et “Science théologique et foi” (cité à la note 1), p. 289; et Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon* (cité à la note 7), p. 47-50 (avec une étude des divers sous-titres, cf. Simpl., *In Phys.*, p. 4.11-16 Diels).

⁶⁸ L’emploi de ἄϊδιον revêt évidemment une signification très précise pour Simplicius, même lorsqu’il expose l’opinion d’Alexandre, voir *supra*, p. 40-41, note 59.

⁶⁹ C’est-à-dire les interprètes néoplatoniciens “modernes”, certainement Syrianus et ses partisans, comme il a été dit plus haut (*In De Cael.*, p. 2.5-10 Heiberg). Nous avons vu (p. 1.24-2.5 H.), en revanche, qu’on ne peut prêter à Jamblique une interprétation restrictive du *De Caelo*, et qu’il n’en réduit pas l’objet au seul corps divin et sempiternel.

⁷⁰ Exemple de titre clair, qui ne requiert pas d’explication particulière. Cf. l’explication donnée par Philop., *In Meteor.*, p. 2.20-22 Hayduck. Sur cette question, v. I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I* (cité à la note 12), p. 143-4; et Hoffmann, “La problématique du titre des traités d’Aristote” (cité à la note 6), p. 82.

⁷¹ Aucun titre d’ouvrage n’est ici mentionné. Simplicius, qui procède par dichotomies, est obligé, à propos des réalités qui sur la terre sont composées et inanimées, de mentionner génériquement des écrits traitant des métaux, et pourrait penser à un traité de Théophraste (dossier complet: Texte 137, 20 a-d, p. 282-285 Fortenbaugh; Textes 197-205, p. 366-73 Fortenbaugh, et Sharples, *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 3.1* (cité à la note 50), p. 20-21, et 167-75: les commentateurs d’Aristote, et Pollux, hésitent pour l’attribution d’un ouvrage *Sur les métaux* entre Aristote et Théophraste). Le texte de Simpl., *In De Cael.*, p. 2.32-3.2 Heiberg (= Théophraste, Texte 197 B, p. 368-369 Fortenbaugh) n’affirme pas qu’Aristote ait écrit un traité qui aurait été intitulé “Sur les métaux”, et un tel titre n’apparaît pas dans les listes anciennes

mouvement local – ce sont les animaux –, alors que les autres ne possèdent pas la faculté de sentir et sont enracinées (κατεριζωμένα) – ce sont les plantes. Et précisément Aristote a écrit sur les plantes [3.5] et sur les animaux: certains ouvrages sont généraux (κοινῶς), comme ceux qu’il a écrits sur leur génération, sur la différence et l’usage de leurs parties, ou sur leur mouvement et leur activité – parmi ces ouvrages on rangera ceux “Sur la marche des animaux” (Περὶ πορείας ζώων) et “Sur la mémoire et la veille” (Περὶ μνήνης καὶ ἐγρηγόρσεως); d’autres ouvrages sont particuliers (ιδίως), à la façon dont l’“Histoire des animaux” (ἢ Περὶ ζώων ἱστορία) donne un enseignement sur chaque espèce d’animaux.⁷²

Le traité Du Ciel doit être lu après la Physique

Deux interprétations différentes du traité: celle d’Alexandre d’Aphrodise et celle des exégètes néoplatoniciens

Telle étant donc la division (*scil.* des ouvrages physiques d’Aristote), il est évident qu’après les “Leçons sur la Physique” c’est ce traité (*scil.* le traité *Du Ciel*) qu’il faut considérer [3.10], et tel est l’avis de tous les exégètes des ouvrages d’Aristote:⁷³ mais c’est soit parce que [selon les uns] ce traité porte sur le Monde et sur les cinq corps simples qui sont en lui, soit parce que [selon les autres] il porte sur le corps sempiternel qui se meut circulairement.

Critique d’Alexandre d’Aphrodise par Simplicius

Différence entre le Timée et le traité Du Ciel

Alexandre prétend qu’Aristote, dans ces livres, fait clairement porter son discours sur le Monde en son entier et sur tous les corps simples. Peut-être faut-il lui objecter (μήποτε ... χρὴ φάναι)⁷⁴ tout d’abord [3.15] que tout traité doit avoir un seul but (εἷς σκοπός),⁷⁵ qui ait une visée unique et qui tisse ensemble (συνυφαίνων) les détails particuliers de ce traité en les orientant vers cette visée. Ensuite il faut objecter qu’il n’est pas manifeste qu’Aristote, dans ces livres, fasse porter son enseignement sur le Monde (περὶ τοῦ κόσμου), à la différence de Platon qui, dans le *Timée*, a exposé les principes des réalités naturelles – matière, forme, mouvement et temps⁷⁶ – ainsi que la constitution générale (κοινὴ σύστασις) du Monde, et qui a aussi

d’ouvrages d’Aristote (cf. Moraux, *Les listes anciennes* [cité à la note 64], p. 369). Le commentaire de Sharples au Texte 197 B, dans Id., *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 3.1*, p. 171-2, présente l’ensemble de ce dossier complexe et remarque que dans notre passage la rédaction de Simplicius laisse la question ouverte. – Texte parallèle d’interprétation délicate: Simpl., *In Phys.*, p. 3.4-5 Diels, περὶ μὲν τῶν ἀψύχων ἐν ταῖς Περὶ μετὰλλων πραγματείαις διδάσκουσιν (mss DF, contre διδάσκει dans l’aldine), texte édité par Diels avec un titre (? ou plutôt περὶ μετὰλλων?) et un verbe au pluriel (DF); et Diels commente dans l’apparat: “sed una comprehenduntur Aristotelis Theophrastique opera”. – Olymp., *In Meteor.*, p. 6.4-6 Stüve (*CAG XII.2*, Berlin 1900), mentionne Aristote comme l’auteur d’un μονόβιβλος Περὶ μετὰλλων ἐπιγεγραμμένη: cf. aussi Philop., *In De Gen. et corr.*, p. 2.17-18 Vitelli (*CAG XIV.2*, Berlin 1897), et Philop., *In Phys.*, p. 1.26-2.2 Vitelli (*CAG XVI-XVII*, Berlin 1888).

⁷² Texte grec (p. 3.7-8 H.): τὰ δὲ ἰδίως <ὡς> καθ’ ἕκαστον εἶδος τῶν ζώων ἢ Περὶ ζώων ἱστορία παραδίδωσι, par parallélisme avec p. 3.5 H. (τὰ μὲν κοινῶς ὡς τὰ περὶ γενέσεως αὐτῶν κτλ.). Je remercie vivement Concetta Luna pour cette judicieuse conjecture.

⁷³ Cf. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon* (cité à la note 7), p. 52-53, et note 51.

⁷⁴ Ici (*In De Cael.*, p. 3.12 Heiberg) l’emploi de μήποτε, caractéristique, souligne une opinion personnelle de Simplicius.

⁷⁵ Application de la règle herméneutique néoplatonicienne, établie par Jamblique à propos des dialogues de Platon (cf. le témoignage de David-Elias, *In Cat.*, p. 131.8-14 Busse [*CAG XVIII.1*, Berlin 1900]). – Cf.: J. Pépin, “Porphyre, exégète d’Homère”, dans H. Dörrie et alii, *Porphyre: huit exposés suivis de discussion*, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 1965 (Entretiens sur l’Antiquité Classique, 12), p. 229-72, spéc. p. 247-50; Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis* (cité à la note 52), p. 234-5 ss. (à propos des *Catégories* d’Aristote), 321 ss. (sur les dialogues de Platon); et *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, IX, 21 (loc. cit. *supra*, note 14).

⁷⁶ Cette formulation évoque intentionnellement le σκοπός de la *Physique* d’Aristote. Simplicius semble ici répondre à un argument d’Alexandre, qui aurait justifié son interprétation du contenu du *De Caelo* (un Περὶ οὐρανοῦ qui serait un περὶ κόσμου) à l’aide d’une comparaison avec le contenu du *Timée* – déjà esquissée par la citation de Platon dans les premières lignes (voir *supra*, p. 1.6-8 H.) –, avant de proposer, dans le même but, un parallèle avec le traité de Nicolas de Damas

donné un enseignement particulier (ιδίᾳ) sur les réalités célestes [3.20] et sur les réalités sublunaires, parmi lesquelles il étudie de manière approfondie (πολυπραγμανεῖ) les réalités qui sont dans les régions élevées (τὰ μετέωρα), ainsi que les métaux qui sont dans la terre, les plantes, les animaux, et jusqu'à la constitution de l'homme et à ses parties. Au contraire, dans ce traité Aristote parle très peu du Monde en son entier, et se contente d'en décrire tous les traits qu'il a en commun avec le Ciel: il dit que le Monde est sempiternel (ἄιδιος), limité en grandeur et unique, et que c'est grâce au Ciel (διὰ τὸν οὐρανόν)⁷⁷ qu'il possède ces caractères, [3.25] parce que celui-ci est sempiternel, limité et unique.⁷⁸ Mais si l'on veut voir la théorie d'Aristote sur le Monde, il faut dire alors que c'est dans tous ses traités physiques, pris ensemble (ἅμα), qu'il a exposé sa doctrine du Monde.

Le traité de Nicolas de Damas Sur l'Univers

Assurément Nicolas le Péripatéticien, si j'ai bonne mémoire, a intitulé "Sur l'Univers" (Περὶ τοῦ παντός) l'ouvrage dans lequel il étudie espèce par espèce (κατ' εἶδη) toutes les réalités qui sont dans le Monde⁷⁹. [3.30] Mais Aristote lui-même, aussi bien dans le troisième livre de ce traité (ταύτης τῆς πραγματείας), lorsqu'il expose de manière résumée le contenu de celui-ci (ἐν αὐτῇ),⁸⁰ que dans le [4.1] prologue des "Météorologiques",⁸¹ n'affirme en aucun de ces deux textes qu'il a parlé du Monde, ni non plus du Ciel entendu au sens de "Monde", bien qu'il y ait chez lui aussi une signification du terme "ciel" qui désigne le Monde en sa totalité.⁸² Mais je citerai d'ici peu, lorsque ce sera plus approprié, les passages qui traitent de ces questions.

Critique des exégètes néoplatoniciens

Aux autres exégètes (οἱ ἔτεροι) [4.5] il faut répondre que le discours sur les quatre éléments qui est développé dans ces livres ne semble pas être accessoire (πάρεργος), ni être admis simplement à cause de la théorie des réalités célestes (... διὰ τὴν περὶ τῶν οὐρανίων ἀπλῶς θεωρίαν παραλαμβάνεσθαι), mais que c'est bien à titre principal (προηγούμενος)⁸³ qu'Aristote délivre un enseignement sur eux. En effet – je laisserai de côté le fait

Περὶ τοῦ παντός. Voir *supra*, p. 32-33 et note 32. – Sur la place du *Timée* dans le commentaire de Simplicius, voir l'article assez général de G. Guldentops, "Plato's *Timaeus* in Simplicius' *In De Caelo*. A Confrontation with Alexander", dans T. Leinkauf - C. Steel (éd.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven U.P., Leuven 2005 (Ancient and medieval philosophy. Series 1, 34), p. 195-212 (brève présentation de notre texte, p. 198-9); et Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* (cité à la note 38), p. 157.

⁷⁷ Remarquer l'emploi de διὰ + accusatif, cf. Simpl., *In De Cael.*, p. 5.29 et 6.23 Heiberg.

⁷⁸ Ce passage (p. 3.23-25 Heiberg) annonce la formulation du σκοπός véridique: cf. *infra*, p. 5.26-32 H. où l'on retrouve l'expression διὰ τὸν οὐρανόν (ligne 29).

⁷⁹ Nicolas de Damas (né vers 64 av. J.-C.). Cf. H.J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus, On the Philosophy of Aristotle, fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary*, Brill, Leiden 1965 (Philosophia Antiqua, 13), 1969², T1; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias Bd. 1, Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, De Gruyter, Berlin - New York 1973 (Peripatoi, 5), p. 462-4; et J.-P. Schneider, notice "Nicolas de Damas", dans Goulet (éd.), *DPhA*, N 45 = IV [2005], p. 669-79, spéc. p. 673; dans le Περὶ τοῦ παντός, Nicolas "donnait un exposé systématique de la physique, embrassant la matière aristotélicienne dispersée dans plusieurs traités distincts", mais cet ouvrage était différent du grand *compendium* de la philosophie d'Aristote connu par la tradition syriaque et arabe (v. *ibid.*, p. 674-8, n° 5).

⁸⁰ Arist., *De Cael.*, III 1, 298 a 24-27.

⁸¹ Arist., *Meteor.*, I 1, 338 a 20-25.

⁸² Cf. Arist., *De Cael.*, I 9, 278 b 18-21; et *supra*, p. 36-37 et note 47.

⁸³ Réponse à Syrianus et à ceux qui ont suivi ses positions (cf. *supra*, Simpl., *In De Cael.*, p. 2.11 Heiberg). Les quelques occurrences de προηγούμενος dans l'*In De Caelo* sont intéressantes: *In De Cael.*, p. 61. 2-4 H.; p. 367. 20-32 H. (avec une opposition entre προηγούμενος et διὰ + accusatif, qui permet de distinguer entre la durée perpétuelle que le Ciel possède à titre principal, et la communication qu'il fait de cette perpétuité au Monde entier: καὶ τοῦτο οὖν τὸ ἀναρχον καὶ ἀτελεῦτητον προηγούμενος μὲν ὑπάρχει τῷ κυκλοφορητικῷ σώματι, δι' ἐκεῖνο δὲ καὶ τῷ ὅλῳ κόσμῳ); et p. 369. 21-22 H. (opposition entre προηγούμενος et κατὰ συμβεβηκός). Voir aussi *infra*, note 107.

que le discours consacré aux quatre éléments occupe presque la moitié du traité tout entier – Aristote, après l'exposé doctrinal sur les réalités célestes qu'il a donné dans les deux premiers [4.10] livres du traité, commence le troisième livre en reprenant le prologue du premier, car il veille à la continuité de l'ouvrage (ἡ συνέχεια τοῦ συγγράμματος) et il veut montrer que l'étude de la physique (ἡ φυσικὴ πραγματεία)⁸⁴ est relative aux corps: c'est parce qu'il considère que les deux derniers livres eux aussi ont le même but (*scil.* que les deux premiers).

Et voici ce qu'il ajoute tout de suite après: "Du premier des éléments, nous avons dit ce qu'il est quant à sa [4.15] nature, et nous avons prouvé qu'il est incorruptible et inengendré. Il nous reste donc à parler des deux autres";⁸⁵ par ces "deux" [autres éléments], il veut dire la série (συστοιχία)⁸⁶ du léger et la série du lourd. D'autre part, dans le prologue des *Météorologiques* (τῶν μετεώρων),⁸⁷ voici ce qu'il a écrit: "Nous avons traité précédemment des causes premières de la nature, de tout ce qui concerne le mouvement naturel, de la translation ordonnée des astres dans la région supérieure, des éléments corporels [4.20], de leur nombre, leurs qualités, leurs transformations réciproques, et enfin de la génération et de la corruption considérées sous leur aspect général (κοινή)".⁸⁸ Dans ces passages, Aristote affirme donc qu'après l'exposé qui porte sur les principes naturels, c'est-à-dire évidemment dans le traité que nous étudions à présent (ταύτην: *scil.* "Du Ciel"), son objet n'a été ni le Monde – comme le pense Alexandre –, ni le seul corps divin et sempiternel – comme le pensent les exégètes modernes (οἱ νεώτεροι τῶν ἐξηγητῶν)–,⁸⁹

⁸⁴ Pour ce sens de *πραγματεία*, cf. *supra*, Simpl., *In De Cael.*, p. 1.19 Heiberg; et *supra* note 39.

⁸⁵ Arist., *De Cael.*, III 1, 298 b 6-8, tr. Moraux. Cf. *supra*, *In De Cael.*, p. 1.20-24 Heiberg. Ce même passage est cité par Simplicius dans le texte parallèle, *In Phys.*, p. 2.22-24 Diels.

⁸⁶ Cf. Simpl., *In Phys.*, p. 2.24-25 Diels: τὰς δύο συζυγίας τῶν τεσσάρων στοιχείων.

⁸⁷ Rédaction du titre différente de la forme employée *supra*, Simpl., *In De Cael.*, p. 2.33 Heiberg (τῶν Μετεωρολογικῶν).

⁸⁸ Arist., *Meteor.*, I 1, 338 a 20-25, tr. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1982, 2002² (CUF).

⁸⁹ Cette expression, οἱ νεώτεροι τῶν ἐξηγητῶν, semble correspondre à οἱ μετ' αὐτὸν (*scil.* Συριανόν) ἀκολουθοῦντες αὐτῷ (p. 2.6 H.). Elle revient dans un autre contexte, chez Simpl., *In De Cael.*, p. 290.2-3 Heiberg, sans que l'on sache d'ailleurs si c'est exactement avec la même signification, et Rescigno, *Alessandro di Afrodisia* (cité à la note 38), p. 102-3, commentant ce dernier texte, propose de reconnaître en Ammonius l'un de ces νεώτεροι, et rassemble des arguments en faveur d'une opposition marquée entre Ammonius et Alexandre dans l'exégèse du *De Caelo*. Ammonius ferait-il partie des νεώτεροι du Prologue (p. 4.24 H.)? Simplicius le mentionne ailleurs seulement deux fois, explicitement (*In De Cael.*, p. 271.19 H., et p. 462.20 H.), en le désignant dans les deux cas comme ὁ ἡμέτερος καθηγημῶν, et l'on comprendrait mal qu'ici (p. 4.24 H.) il puisse ne pas en faire autant, alors qu'il n'hésite pas à critiquer nommément Syrianus (sauf à imaginer, ce qui est invérifiable, que Simplicius voudrait masquer un désaccord avec son maître Ammonius, qui par ailleurs, par l'intermédiaire d'Hermias et de Proclus, pourrait être assurément considéré comme un des ἀκολουθοῦντες de Syrianus). On a observé qu'Ammonius considérait, dans ses cours sur les *Catégories*, que le titre Περὶ οὐρανοῦ est clair, et Philopon (qui dans l'exégèse des *Catégories* suit alors Ammonius) dit la même chose (voir *supra*, p. 30 et 37, notes 15 et 48 avec les références). En ce qui concerne Philopon, dont les commentaires aux *Météorologiques* et au *De Generatione et corruptione* utilisent dans des proportions importantes les commentaires d'Alexandre [cf. les notices d'I. Kupreeva et de G.R. Giardina, "Philopon (– Jean)", dans *DPhA*, P 164 = Va [Paris 2012], p. 468-75], il suit clairement l'opinion d'Alexandre sur le σκοπός du *De Caelo* (v. *supra*, note 48), et pour lui la clarté du titre consiste en l'équivalence οὐρανός = κόσμος (signification n° 3). Doit-on considérer que telle était aussi la position d'Ammonius sur ce point? En ce cas, on voit mal comment Ammonius pourrait en même temps faire partie des νεώτεροι de Simpl., *In De Cael.*, p. 4.24 H., qui tiennent pour l'interprétation théologique (οὐρανός = θεῖον καὶ αἰδῖον σῶμα, significations n° 1 et n° 2 confondues), même s'il aurait pu alors, quand même, dans cette hypothèse, considérer le titre comme clair, car univoque, en raison de l'équivalence simple entre οὐρανός et θεῖον καὶ αἰδῖον σῶμα. La définition du σκοπός serait-elle un point de friction entre Ammonius (partisan de Syrianus, dans cette hypothèse) et Alexandre (source de Philopon), puis entre Philopon et Ammonius? Dans l'état de nos connaissances, il vaut mieux laisser en suspens de telles hypothèses, séduisantes mais invérifiables, et – en l'absence d'arguments probants – ne pas inclure Ammonius parmi les νεώτεροι de Simpl., *In De Cael.*, p. 4.24 H. – Autres remarques, suggérées par Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 315-17. Larsen observe justement que Simplicius ne critique pas Jamblique, dont il a reproduit plus haut (*In De Cael.*, p. 1.24-2.5 Heiberg = Fr. 151), selon toute probabilité textuellement ou presque, la formulation du σκοπός, en distinguant l'opinion de Jamblique de celle de Syrianus et des exégètes qui le suivent (même s'il s'agit

mais aussi [4.25] les éléments corporels, dont il a parlé à titre principal (προηγούμενος),⁹⁰ en examinant leur nombre et leurs qualités.

Le but du traité Du Ciel selon Simplicius: une synthèse dialectique des interprétations d’Alexandre et des néoplatoniciens. Le traité porte sur le Ciel et sur les quatre éléments sublunaires, en tant que tous sont des éléments premiers et simples.

Il est donc clair à mes yeux qu’Aristote, dans ces livres, consacre son discours à la fois (τε... καὶ...) au Ciel et aux quatre éléments sublunaires. Et pour bien démontrer que le but n’est pas dispersé (μὴ διεσπασμένος) et qu’il a bien une visée unique (πρὸς ἓν τι βλέπων),⁹¹ il faut dire qu’après l’exposé sur les principes naturels, qui sont les principes des corps naturels⁹² [4.30], Aristote parle ici (*scil.* dans le traité *Du Ciel*) des corps simples (τὰ ἀπλᾶ σώματα), qui sont constitués immédiatement (συνίσταται προσεχῶς) à partir des principes naturels, et qui sont les parties (μέρη) de l’Univers.⁹³ De ces [corps simples], le premier est le corps céleste, et parce qu’il est plus précieux (τιμιώτερος) [que les autres] Aristote en a tiré le titre de son traité; après celui-là (μετ’ ἐκεῖνο)⁹⁴ il y a les quatre corps sublunaires qui deviennent les éléments des corps composés. Or c’est sur tous ces corps, en tant qu’ils sont premiers et simples (πρῶτα καὶ ἀπλᾶ), qu’Aristote fait porter [4.35] son discours: c’est pourquoi il leur a donné précisément à tous l’appellation d’“éléments” (στοιχεῖα), nommant ainsi non seulement les corps sublunaires, [5.1] mais aussi le Ciel, lorsqu’il dit “Du premier des éléments...”⁹⁵ S’il emploie ce terme, c’est pour autant que le Ciel est lui aussi un corps simple (ἀπλοῦν σῶμα),⁹⁶ car on ne saurait dire que le Ciel est au sens propre (κυρίως) un

dans les deux cas d’une interprétation fortement théologique, privilégiant la doctrine du Ciel “corps divin”). L’expression οἱ νεώτεροι τῶν ἐξηγητῶν pourrait certes être un “camouflage fait par vénération”, qui serait destiné à éviter de critiquer Jamblique trop ouvertement, mais en fait, comme cela est très bien expliqué par Dalsgaard Larsen, Simplicius ne critique pas Jamblique et même, dans sa discussion des positions d’Alexandre et de Syrianus, il se règle sur le σκοπός de Jamblique, dont il s’inspire directement pour concevoir son propre σκοπός synthétique (cf. *In De Cael.*, p. 5.8 et 11 H.). L’expression οἱ νεώτεροι τῶν ἐξηγητῶν, à laquelle fait aussi écho p. 5.10-11 H. οἱ περὶ τοῦ οὐρανοῦ λέγοντες εἶναι τὸν σκοπόν, désigne donc plutôt soit le seul Syrianus, que Simplicius ne voudrait pas nommer de façon trop insistante, soit la *doxa* exégétique néoplatonicienne issue de l’enseignement de Syrianus, et devenue habituelle dans les cours dispensés au sein de l’école néoplatonicienne: Simplicius critique donc ses collègues, et ici, il se livre en fait plutôt à une reprise et à une reformulation claire du σκοπός de Jamblique, qui pour lui comme pour son maître Damascius est un homme “divin” (θεῖος, *In De Cael.*, p. 1.24 H.). Le Prologue de l’*In De Caelo* montre une fois de plus que Jamblique est pour Simplicius une Autorité fondamentale, ce qui s’accompagne chez lui d’un projet de réécriture, dans le sens de la clarté, tel qu’il l’exprime dans le Prologue du Commentaire aux *Catégories*: Simplicius explique que son but (σκοπός), en copiant (ἀπογραφῆ) le commentaire de Jamblique, était notamment de “ramener à plus de clarté et de mesure la sublimité de pensée de cet homme, qui est inaccessible à la plupart des gens” (τὸν ὑψηλὸν νοῦν [vel potius τὸ ὑψηλόνου ut *codex Ap*] τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβαστον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετρότερον καταγαγεῖν: *In Cat.*, p. 3.6-7 Kalbfleisch). Pour τὸ ὑψηλόνου (mot platonicien: *Phaedr.* 270 A 1-2), cf. Procl., *In Tim.*, I, p. 7.27 Diehl à propos du style pythagoricien; et Damascius, *Vita Isidori*, fr. 33 Photius cod. 242 = p. 58.1 Zintzen. Pour τοῖς πολλοῖς ἄβαστον, cf. Damascius, *Vita Isidori*, fr. 34 Photius cod. 242 = p. 58.7 Zintzen (opinion critique sur Jamblique, jugé ἄβαστος).

⁹⁰ Cf. *supra* Simpl., *In De Cael.*, p. 2.11 et 4.7 Heiberg (et note 83): προηγούμενος signifie, du point de vue herméneutique, que le thème considéré (en l’occurrence l’étude des éléments corporels) appartient pleinement au σκοπός et n’est pas secondaire ou accidentel par rapport à lui.

⁹¹ Cf. *supra*, *In De Cael.*, p. 3.15-16 Heiberg (rappel du principe herméneutique de Jamblique), et les notes 14 et 75.

⁹² Donc après la *Physique* (Φυσικὴ ἀκρόασις). Cf. *supra*, note 7 (sur le σκοπός de la *Physique*).

⁹³ Cosmologiquement, le Ciel en son entier et les quatre “totalités” élémentaires (αἱ τῶν στοιχείων ὁλότητες) constituent les parties majeures de l’Univers, mais μέρη peut se dire aussi des éléments particuliers, dont sont constitués les corps composés (σύνθετα).

⁹⁴ La préposition μετὰ marque évidemment une dénivellation hiérarchique. Valeur emphatique de ἐκεῖνο.

⁹⁵ Arist., *De Cael.*, III 1, 298 b 6.

⁹⁶ Sur le sens précis de ce prédicat “simple” (ἀπλοῦς) attribué au Ciel, et de façon générale sur la “simplicité” des “éléments simples”, voir Hoffmann, “Science théologique et foi” (cité à la note 1), p. 336-337 note 193 (et les autres

élément – aucune composition en effet ne s’opère à partir de lui, alors qu’un élément est [au sens propre] le terme premier à partir duquel s’opère une composition, et le terme ultime auquel aboutit la dissolution.⁹⁷

Accord possible de Simplicius avec Alexandre ...

[5.5] Si au moins Alexandre n’avait pas dit que le but porte aussi sur le Monde (καὶ περὶ κόσμου), mais qu’il porte seulement sur les corps simples, je n’aurais pas été en désaccord avec lui. Et même s’il disait qu’il porte sur le Monde dans la mesure où (καθ’ ὅσον) il porte sur tous les corps simples qui sont dans le Monde, ou bien parce que le Monde en sa totalité est enveloppé dans le Ciel (ὡς ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ ὅλου κόσμου περιεχομένου) – comme le dit Jamblique –,⁹⁸ au lieu de dire que le but porte à la fois (τε ... καὶ) sur le Monde en sa totalité et sur tous les corps simples – comme [5.10] lui-même l’a écrit –, je ne suis pas non plus alors en désaccord (οὐδὲν διαφέρομαι) avec lui.⁹⁹

... et avec les exégètes néoplatoniciens (mais “dans l’esprit de Jamblique”)

Et je ne suis pas non plus en désaccord avec ceux qui affirment que le but concerne le Ciel, à condition qu’eux aussi le disent dans l’esprit de Jamblique (κατὰ τὸν Ἰαμβλίχου νοῦν), c’est-à-dire en considérant que (καθ’ ὅσον) les quatre éléments dépendent (ἡρτηται) du Ciel et des corps qui accomplissent leurs révolutions dans le Ciel.¹⁰⁰

références données *supra*, note 62). Le Ciel est en même temps composé des “cimes”, ou des “sommets” (ἀκρότητες), des quatre éléments.

⁹⁷ Cf. Arist., *Metaph.* Δ, 3, 1014 a 26-35, avec désormais le commentaire très éclairant de R. Bodéüs - A. Stevens, *Aristote. Métaphysique. Livre Delta*, Paris, Vrin 2014, p. 92-6.

⁹⁸ Cf. probablement *supra*, Simpl., *In De Cael.*, p. 2. 1-2 Heiberg, où il s’agit plutôt de la discussion du σκοπός (avec emploi des verbes περιλαβεῖν et περιεχομένην). Simplicius opère ici une transposition *ad sensum*. Le verbe περιέχειν est en effet un élément important du lexique de Jamblique, et désigne à tous les niveaux de la réalité (corporelle ou incorporelle) la relation hiérarchisée d’une cause ou d’un principe (= enveloppant), à ce qui en dépend ou en participe (= enveloppé), comme l’a bien souligné B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Mysteriis*, Stuttgart, Teubner 1991 (Beiträge zur Altertumskunde, 11), p. 58-59 et n. 73, et p. 65-67. Il y en a de nombreux exemples dans le *Commentaire aux Catégories*, connu à travers Simplicius. La conclusion de Nasemann mérite d’être citée: “In dieser hierarchischen Struktur der Realität, in der immer das Höhere und Vollkommenere das Untergeordnete umschließt (und damit begrenzt oder zusammenhält), liegt der Hauptgrund für die besondere Bedeutung des ‘Umfangens’ bei Jamblich: es charakterisiert die Beziehung der höheren Stufe zu der (oder den) darunterliegenden und deutet Überlegenheit, kausale Wirksamkeit und Formung von einer höheren Ebene aus an”. C’est ainsi que la structure de l’Univers est décrite, et par exemple chez Simpl., *In Cat.*, p. 374.9-376.11 (spéc. p. 375.25-34) Kalbfleisch, un long fragment correspondant à la νοερά θεωρία de Jamblique sur la catégorie de l’“avoir” (ἔχειν) explique que dans le cas de l’Univers, la catégorie ἔχειν est pertinente et exprime l’enveloppement (περιέχειν) des réalités plus particulières par les niveaux plus universels; Jamblique formule ainsi le principe selon lequel “de façon générale, toujours les réalités qui enveloppent possèdent celles qui sont enveloppées” (ὅπως αἰεὶ τὰ περιέχοντα ἔχει τὰ περιεχόμενα p. 375.31-32 K.). On observe dans le Monde une division hiérarchisée des niveaux de réalité, et “les réalités supérieures et plus vénérables embrassent toujours les réalités inférieures” (διακέκριται γὰρ καθ’ ἕκαστα τεταγμένως τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ τὰ ἀνωτέρω καὶ πρεσβύτερα αἰεὶ περιείληφεν τὰ ὑποδεέστερα) [p. 375.32-34 K.]. Le raisonnement par lequel Simplicius va traduire philosophiquement le σκοπός de Jamblique est probablement fondé sur une équivalence implicite entre περιέχειν et μετέχουσθαι (= μεταδιδόναι). Parce que le Ciel enveloppe le Monde (περιέχειν) et le “possède” (ἔχειν), il lui communique ses “biens” et est participé par lui (μεταδιδόναι ~ μετέχουσθαι). C’est ainsi, je crois, que l’on passe de la formulation de Jamblique à celle de Simplicius.

⁹⁹ Une preuve supplémentaire de l’intérêt de Simplicius pour le σκοπός d’Alexandre, qu’il aurait bien voulu “sauver”, est fournie par la prière finale du commentaire (*In De Cael.*, p. 731.25-29 H.), adressée au Démoniateur platonicien, “créateur du Monde entier et des corps simples qui sont en lui” (ὦ δέσποτα τοῦ τε κόσμου παντός καὶ τῶν ἀπλῶν ἐν αὐτῷ σωμάτων δημιουργέ), formule dans laquelle nous reconnaissons – comme une sorte d’hommage à Alexandre – un écho de la présente discussion du σκοπός. Cf. Hoffmann, “La triade chaldaïque ἔρος, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius” (cité à la n. 17), p. 485-7.

¹⁰⁰ Tout le passage, *In De Cael.*, p. 5.4-13 Heiberg (= Fr. 152 Dalsgaard Larsen, p. 77 du volume d’Appendice), avec les deux

Affirmation inadmissible d'Alexandre

Mais lorsque Alexandre commente le texte qui suit de peu le début du traité, et qui commence par “Au sujet donc de la nature du Tout...” (Περὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ παντός φύσεως),¹⁰¹ [5.15] il affirme que pour Aristote (αὐτῷ) dans le premier livre le discours a clairement pour objet principal (προσηγούμενον) le Monde en sa totalité, tandis que le deuxième livre contient les discours sur le Ciel, de même que le troisième et le quatrième livres contiennent les discours sur les quatre éléments.

L'interprétation de Simplicius (σκοπός): le traité Du Ciel porte sur les corps simples et premiers et le Ciel, le premier des corps simples, communique au Monde en son entier ses propriétés

Que ce traité porte sur les corps simples et premiers parce qu'il suit les “Leçons sur la Physique”, qui traitent des principes naturels, c'est ce que montre le fait qu'Aristote fasse du [5.20] début des deux premiers livres¹⁰² – dans lesquels il parle du corps céleste – le prologue également des derniers livres: il explique alors que la science de la nature est relative aux corps, à leurs modifications (τὰ τούτων πάθη) et à leurs mouvements¹⁰³ – preuve que son discours porte à titre premier sur les corps premiers (πρώτως περὶ τῶν πρώτων σωμάτων).

C'est pourquoi il commence d'emblée, ici (ἐν τούτοις: *scil.* dans le prologue du traité), son exposé doctrinal par le continu, qui est le genre [5.25] du corps,¹⁰⁴ et dès le début il donne sur la nature du corps en tant que corps l'exposé doctrinal le plus achevé.¹⁰⁵ Les propriétés qu'Aristote énumère dans ces livres (ἐν τούτοις)¹⁰⁶ au sujet du Monde envisagé dans sa totalité, à savoir qu'il est inengendré et incorruptible, qu'il est unique, limité, sphérique, et qu'il ne laisse rien – ni corps ni vide – à l'extérieur de lui-même, ces propriétés appartiennent au Ciel à titre premier (πρώτως), et c'est grâce au Ciel (διὰ τὸν οὐρανόν) qu'elles appartiennent aussi au Monde pris en sa totalité [5.30]: Aristote a raison de dire, dans ses discours sur le Ciel, que ces propriétés appartiennent principalement (προσηγουμένως) au Ciel lui-même, et de les mentionner parfois comme appartenant aussi (καὶ) au Monde pris en sa totalité.¹⁰⁷

mentions explicites de Jamblique (*In De Cael.*, p. 5.8 et 11 H.), montre que Simplicius construit sa formulation synthétique du σκοπός à partir de l'interprétation donnée par Jamblique, qui était soucieux d'intégrer la théorie du Monde tout entier dans le σκοπός, même si celui-ci porte sur le corps céleste divin (cf. *supra* Simpl., *In De Cael.*, p. 1.24-2.5 H. – le texte grec étant reproduit à la n. 52 = Fr. 151 Dalsgaard Larsen). On peut voir dans le σκοπός de Simplicius une reformulation claire de l'interprétation de Jamblique, substituant aux mots de celui-ci (par ex. περιλαβεῖν, περιεχομένην, ἡρτηται) le schéma néoplatonicienne de la participation pour établir que le Ciel *communiqué* (μεταδιδόναι) au Monde ses perfections. V. *supra*, n. 33 et n. 98.

¹⁰¹ Arist., *De Cael.*, I 1, 268 b 11.

¹⁰² Arist., *De Cael.*, I 1, 268 a 1-3 (6): ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη σχεδὸν ἡ πλείστη φαίνεται περὶ τε σώματα καὶ μεγέθη καὶ τὰ τούτων οὕσα πάθη καὶ τὰς κινήσεις; III 1, 298 a 24-b 5 (spéc. a 28-b 4). Mais chez Aristote il n'y a pas à proprement parler de répétition textuelle.

¹⁰³ La phrase initiale du traité d'Aristote (voir la note précédente) est légèrement abrégée par Simplicius.

¹⁰⁴ Arist., *De Cael.*, I 1, 268 a 6-10.

¹⁰⁵ Arist., *De Cael.*, I 1, 268 a 6-b 5.

¹⁰⁶ Page 5, ligne 27, la leçon ἐν τούτοις ὅτι, donnée par Guillaume de Moerbeke (p. 6.44 Bossier), semble préférable.

¹⁰⁷ Cf. *supra*, *In De Cael.*, p. 3.22-25 Heiberg Un peu plus loin (*In De Cael.*, p. 11.7-25 H.) Simplicius discutera à nouveau le σκοπός d'Alexandre, et réaffirmera sa propre interprétation en expliquant que le Monde possède toutes ses perfections *grâce au Ciel* (κατὰ τὸν οὐρανόν ἔχειν ταῦτα τὸν κόσμον φησὶν, *scil.* ὁ Ἀριστοτέλης), voir aussi p. 11.2-5 H. Même type d'expression (avec une opposition entre προσηγουμένως et διὰ + accusatif) dans le commentaire du livre II, *In De Cael.*, p. 367.20-24 H.: ταῦτα δὲ ἔστω καλῶς ὑπὸ τοῦ Ἀλεξάνδρου λεγόμενα, εἰ τοῦτο προστεθείη μόνον, ὅτι προσηγουμένως τῷ κυκλοφορητικῷ σώματι προσήκει τὰ εἰρημένα πάντα· καὶ γὰρ περὶ ἐκείνου ἦν ὁ προσηγούμενος ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ λόγος· καὶ δι' ἐκεῖνο καὶ τῷ ὅλῳ κόσμῳ ὑπάρχει καὶ τὸ ἀγένητον εἶναι καὶ ἀφθαρτον καὶ τὸ εἶναι

Derechef, le σκοπός ne porte pas sur le Monde, mais sur le Ciel, qui communique au Monde les biens qui lui sont propres

Mais il ne faut pas croire pour cela que le but du traité (σκοπός) porte sur le Monde: il porte au contraire sur les corps simples (περὶ τῶν ἀπλῶν σωμάτων), dont le Ciel est le tout-premier (πρώτιστον), lui qui communique les biens qui lui sont propres au Monde pris en sa totalité (τῶν ἑαυτοῦ ἀγαθῶν τῷ ὅλῳ κόσμῳ μεταδιδούς).¹⁰⁸

Explications corrélatives de trois κεφάλαια: le but du traité (σκοπός), son titre (ἐπιγραφή) et sa place dans l'ordre de lecture des œuvres d'Aristote (τάξις)

[5.35] Tel sera donc le but du traité que nous nous proposons d'étudier, et il tient son titre (ἐπιγραφή)¹⁰⁹ de ce qu'il y a en lui de plus important (τὸ κυριώτερον) et dont toutes les autres choses dépendent (... οὗ τὰ λοιπὰ ἐξήρτηται).¹¹⁰

Quant à l'ordre de lecture (ἢ τάξις τῆς ἀναγνώσεως) de ce traité, aussi bien Aristote que ses exégètes le fixent, avec raison, après les "Leçons sur la Physique": [6.1] que le but porte sur les corps

καὶ μονογενῆ καὶ αὐτὸν ὑπεστάναι. – En termes procliens, on pourrait dire que ces perfections appartiennent au Ciel "à titre premier" (πρώτως, équivalent de προηγούμενος), et au Monde seulement "sous un mode dérivé" (δευτέρως), selon un schéma très présent dans les *Éléments de Théologie*, par ex. Prop. 18: πᾶν τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο, οὗ μεταδίδωσι τοῖς χορηγομένοις, "Tout ce qui procure par son être, à d'autres réalités, un certain caractère, est à titre premier cela (i.e. ce caractère) qu'il communique aux bénéficiaires de ce don" (p. 20.3-4 ss. Dodds). Cf. aussi *Elem. Theol.*, Prop. 29 (p. 34.9-10 Dodds) ou Prop. 56 (p. 54.16-19 Dodds) citée *supra*, note 33; et Procl., *In Parm.*, III, p. 787.17-22 S.-L. (= Steel I, p. 197).

¹⁰⁸Formulation technique néoplatonicienne (voir *supra*, p. 33-34, note 33 sur μεταδιδόναι). Les propriétés caractéristiques du Ciel (inengendré et incorruptible, unique, limité, sphérique, ne laissant rien à l'extérieur de lui-même) sont des "biens" (ἀγαθά) qui sont généreusement communiqués par le Ciel au Monde en son entier (sur ce point de doctrine, voir "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 303; p. 356-7 et note 267). Le Ciel est à la fois transcendant par rapport à la zone sublunaire, puisque sa substance est constituée des ἀρόττες des quatre éléments, et parce qu'il est "premier dans l'ordre de la nature corporelle" (πρῶτος ἐν τῇ σωματικῇ φύσει: Simpl., *In De Cael.*, p. 95.24-25 H.), et qu'il est divin, il communique ses "biens" au κόσμος qui, lui, englobe aussi la génération et la corruption ainsi que "la distension de la pluralité ultime" (ἡ ἐν τῷ ἐσχάτῳ πλήθει διάστασις, Simpl., *In De Cael.*, p. 97.17 H.). Il y a une cohérence parfaite entre la formulation du σκοπός et la description de l'apparition du Ciel et du Monde dans l'ordre de la Procession, telle que Simplicius la décrit en *In De Cael.*, p. 92.33-97.17 ss. H., et qui justifie la primauté et la divinité du Ciel (cf. "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 344-63). Les "biens" que le Ciel possède et qu'il communique immédiatement au Monde ont eux-mêmes une origine transcendante (cf. Simpl., *In De Cael.*, p. 96.17-19 ss. H., et Plat., *Politic.* 269 D 5-E 3; et "Science théologique", p. 356-7 notes 267, 268). L'unicité du Monde et le fait qu'il ne laisse rien en dehors de lui relèvent du troisième des dix "dons" (δῶρα, cf. Plat., *Politic.* 269 D 7-9) communiqués au Monde par le Demiurge, selon Procl., *In Tim.*, II, p. 5.17-31 Diehl (voir *In Tim.*, II, p. 5.20-21 D. = Festugière, III, p. 27; *In Tim.*, II, p. 56.17-67.16 = Festugière, III, p. 88-100; spéc. *In Tim.*, II, p. 58.20-61.13 = Festugière, III, p. 91-94). La sphéricité (cf. Plat., *Tim.* 33 B 1-8) correspond au quatrième don (*In Tim.*, II, p. 5.21-22 D. = Festugière, III, p. 27), voir *In Tim.*, II, p. 68.14-79.14 Diehl (Festugière, III, p. 101-14). Sur le caractère inengendré et incorruptible du Ciel, voir par ex. Simpl., *In De Cael.*, p. 95.24-96.12 Heiberg (traduction dans "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 352-6). Sur cette question, voir E. Kutash, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's 'Timaeus'*, Bristol Classical Press, London - New York 2011.

¹⁰⁹La justification du titre est donnée en même temps que le but. Mais ici le titre περὶ οὐρανοῦ n'était pas "clair" (σαφής): c'est la discussion du σκοπός qui établit le sens du titre. Sur ce point, voir *supra*, p. 31, note 20.

¹¹⁰τὸ κυριώτερον: le Ciel, tout-premier des corps simples (ou éléments). Comme le suggère l'emploi du verbe ἐξήρτηται, Simplicius paraphrase ici (*In De Cael.*, p. 5.35-36 Heiberg) très certainement la formulation de Jamblique (Simpl., *In De Cael.*, p. 2.5 H. ταῦτα πάντα ἀπ' οὐρανοῦ ἤρτηται καὶ τῶν κατ' αὐτὸν περιούτων; cf. *In De Cael.*, p. 5.12-13 H. ἀπ' οὐρανοῦ καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν περιπολούντων ἤρτηται καὶ τὰ ὑπὸ σελήνην τέσσαρα στοιχεῖα). Preuve très claire que son interprétation du *De Caelo* s'inspire directement de celle de Jamblique (v. *supra*, p. 45-47, notes 89 et 98).

simples ou qu'il porte sur le corps sempiternel et divin, qui est simple, il fallait que le traité "Du Ciel" précédât les autres traités, dans lesquels le propos concerne les réalités composées qui sont sujettes à la génération et à la corruption, et qu'il suive l'exposé doctrinal qui porte sur les principes de la Nature.¹¹¹

*La division du traité:*¹¹² deux ensembles de deux livres

Le traité se divise en deux: il y a d'une part [6.5] ce qui porte sur le corps divin qui se meut circulairement – et c'est ce qui est exposé dans les deux premiers livres –, et d'autre part ce qui porte sur les éléments sublunaires – sur lesquels sont écrits les deux autres livres.

*Analyse résumée du Livre I du traité Du Ciel*¹¹³

Dans le premier livre, Aristote part de la considération des mouvements simples pour montrer (δείκνυσιν)¹¹⁴ que les corps simples sont au nombre de cinq: le corps qui se meut circulairement et les quatre corps dont le mouvement est rectiligne.¹¹⁵ Il montre aussi que le corps qui se meut circulairement n'est pas [6.10] l'un des quatre [éléments sublunaires] et qu'il n'est pas un composé des quatre, mais que c'est une cinquième substance qui transcende les quatre [éléments sublunaires] et possède par rapport à eux une supériorité éminente (πέμπτη τις οὐσία τῶν τεσσάρων ἐξηρημένη καὶ ὑπερέχουσα).¹¹⁶

Il montre aussi que cette substance est inengendrée et incorruptible, à partir du fait que les générations et les corruptions se produisent à partir de contraires et aboutissent à des contraires, tandis que le corps qui se meut circulairement n'a aucun contraire¹¹⁷ – et il montre ce dernier point à partir du fait que des corps contraires ont aussi des mouvements contraires [6.15], alors qu'il n'y a pas de mouvement qui soit contraire au mouvement circulaire.¹¹⁸

Tout de suite après, il montre que le Ciel est limité en grandeur, et il montre de façon générale qu'il est impossible qu'il existe un corps illimité, surtout en mouvement,¹¹⁹ que le Ciel est unique

¹¹¹ La question de l'ordre de lecture est reprise dans l'explication du premier lemme: *In De Cael.*, p. 6.30-33 Heiberg.

¹¹² Voir *supra*, note 13, et p. 30-31.

¹¹³ On admirera la clarté de cette présentation magistrale de Simplicius, qui dégage les articulations principales et les thèmes majeurs de ce livre.

¹¹⁴ On remarque que dans cette synopse du livre I, Simplicius emploie à cinq reprises (*In De Cael.*, p. 6, lignes 7. 11. 17. 23 et 26 Heiberg) le verbe δείκνυσ(ιν), qui régit un ensemble de propositions complétives en ὅτι, de façon à présenter d'emblée l'exposé d'Aristote dans sa dimension démonstrative et scientifique. Le commentaire procédera souvent par reformulation syllogistique (cf. C. Dalimier, "Les enjeux de la reformulation syllogistique chez les commentateurs grecs du *De Caelo* d'Aristote", dans M.-O. Goulet-Cazé et alii (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999*, Vrin, Paris 2000 [Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle série], p. 377-86) et la mise en lumière du caractère apodictique du texte d'Aristote s'ordonne à des finalités anagogiques et mystiques (cf. "Science théologique et foi" [cité à la note 1], *passim*).

¹¹⁵ Arist., *De Cael.*, I, 2, 268 b 11-269 a 18.

¹¹⁶ Arist., *De Cael.*, I, 2, 269 a 18-32 et 269 b 13-17. – Les termes ἐξηρημένη καὶ ὑπερέχουσα appartiennent au lexique néoplatonicien. Le lemme Arist., *De Cael.*, I, 2, 269 b 13-17, est l'objet d'un important commentaire de Simpl., *In De Cael.*, p. 55.3-59.23 Heiberg, avec une discussion polémique contre Xénarque et Philopon (sur l'aspect théologique du passage p. 55.3-24 H., cf. Hoffmann, "Science théologique et foi" [cité à la note 1], p. 310-17; remarquer aussi le texte p. 59.6-23 H. contre la négation de la transcendance et de la sempiternité du Ciel par Philopon).

¹¹⁷ Arist., *De Cael.*, I, 3, 270 a 12-22.

¹¹⁸ Arist., *De Cael.*, I, 4, 270 b 32-271 a 33.

¹¹⁹ Arist., *De Cael.*, I, 5-7, 271 b 1-276 a 17.

et que n'existent ni des Cieux en nombre limité supérieur à un (πλείους), ni en nombre illimité (ἄπειροι).¹²⁰ De là suit que le Monde en sa totalité est lui aussi inengendré et incorruptible, qu'il est limité en grandeur [6.20] et numériquement un – constitué qu'il est de la totalité du corps naturel et sensible, sans que rien, ni corps ni vide, soit laissé à l'extérieur du ciel.¹²¹ Après cela, Aristote reprend son discours sur le corps inengendré et incorruptible, et il montre que le Ciel est inengendré et incorruptible, et que grâce à lui (δι' αὐτόν)¹²² le Monde a les mêmes propriétés: il n'est ni engendré mais incorruptible, comme le croient certains,¹²³ ni inengendré [6.25] et corruptible.¹²⁴ Ramenant à nouveau son discours à un plus grand niveau de généralité, Aristote montre que le caractère engendré et le caractère corruptible s'impliquent mutuellement (ἀντακολουθοῦσιν), comme aussi, à rebours, le caractère inengendré et le caractère incorruptible.¹²⁵

¹²⁰ Arist., *De Cael.*, I, 8-9, 276 a 18-279 a 11.

¹²¹ Arist., *De Cael.*, I, 9, 279 a 11-b 3.

¹²² Cf. Simpl., *In De Cael.*, p. 3.24 et p. 5.29 (διὰ τὸν οὐρανόν); et p. 11.17 Heiberg (κατὰ τὸν οὐρανόν). Voir *supra*, note 107.

¹²³ Cf. Arist., *De Cael.*, I 10, 280 a 28-32, avec une mention explicite du *Timée*.

¹²⁴ Arist., *De Cael.*, I, 10, 279 b 4-280 a 34.

¹²⁵ Arist., *De Cael.*, I, 11-12, 280 b 1-283 b 22.

Questions de logique au VII^e siècle

Les épîtres syriaques de Sévère Sebokht et leurs sources grecques

Henri Hugonnard-Roche

Abstract

The aim of this paper is to provide the edition, with translation and commentary, of a short Syriac epistle by Severus Sebokht, bishop of Qenneshre (7th century), in which the author discusses some issues related to Aristotle's *Peri Hermeneias* and *Analytics*. The commentary examines in detail Severus' Syriac text by comparison with the Greek sources, namely the commentaries by Alexander of Aphrodisias, Ammonius, and Philoponus. In addition, in an appendix a study is included of a part of another epistle by Severus, concerning the existence of the possible, which shows a remarkable similarity with Alexander's *Question II 4*.

Introduction

Au cours des VI^e et VII^e siècles de notre ère, la tradition des études grecques fut poursuivie dans diverses écoles monastiques de l'aire syriaque (syro-occidentale ou syro-orientale), dont certaines s'acquirent une grande réputation. Ce fut le cas notamment de l'école de Saint Thomas sur l'Oronte, près d'Antioche, dont le chef Jean bar Aphthonia s'exila, à la suite de querelles religieuses, et vint fonder le couvent de Qenneshre, au nord de la Syrie, sur la rive orientale de l'Euphrate.¹ Ce couvent devint, à son tour, un haut lieu des études grecques au VII^e siècle dans la tradition syro-occidentale.² Les œuvres laissées par l'évêque du lieu, Sévère Sebokht, et ses élèves, nous font connaître une partie, au moins, des disciplines étudiées et des textes grecs lus. Ce sont notamment des textes d'astronomie composés par Sévère, dont les sources principales sont la *Syntaxe mathématique* de Ptolémée, et le *Petit commentaire* de Théon d'Alexandrie. Dans le domaine philosophique, la source principale est la logique d'Aristote, dont toutes les parties de l'*Organon* furent traduites en syriaque par des auteurs liés à Qenneshre. Au-delà cependant des textes dont nous savons qu'ils ont été traduits ou commentés, divers indices laissent penser que bien d'autres textes que ceux dont la traduction nous est conservée ou attestée ont été lus directement en grec par une population d'érudits qui, sans être bilingues, possédaient une bonne connaissance, voire une connaissance approfondie, de la langue grecque.

¹ Cf. J. Watt, "A Portrait of John bar Aphthonia, Founder of the Monastery of Qenneshre", dans J.W. Drijvers - J. Watt (éd.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1999 (Religions in the Graeco-Roman World, 137), p. 155-69.

² Cf., par exemple, J. Tannous, "You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century", dans Ph. Wood (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford U.P., Oxford 2013 (Oxford Studies in Late Antiquity), p. 83-102; E. Fiori, "La cultura filosofica e scientifica greca nella Chiesa siro-occidentale (VI-VIII secolo): un tentativo di interpretazione e uno sguardo d'insieme", dans E. Vergani - S. Chialà (éd.), *L'eredità religiosa e culturale dei Siri-occidentali tra VI e IX secolo: atti del 6° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, 25 maggio 2007), Centro Ambrosiano, Milano 2012, p. 117-44.

Deux épîtres conservées de Sévère Sebokht, portant sur des points de logique touchant les œuvres d'Aristote, attestent précisément que leur auteur a lu, non seulement ces œuvres, mais aussi des commentaires ou scolies s'y rapportant dont l'existence en grec ne nous est pas connue. L'une de ces épîtres, adressée à un certain Aitilaha, qui fut évêque de Ninive, porte sur les propositions métathétiques et privatives dont il est question dans le *Peri Hermeneias*, ainsi que sur l'existence du possible. Il s'agit d'une part d'expliquer, à l'intention d'Aitilaha, la signification des expressions grecques désignant les propositions en question et de les distinguer les unes des autres. Il s'agit d'autre part de réfuter un argument sceptique qui conduit à nier l'existence du possible, et par là celle du libre arbitre. Nous avons édité, traduit et commenté cette épître dans une précédente étude,³ mais nous nous proposerons d'y revenir plus loin, afin de mettre en parallèle le texte de Sévère avec une question d'Alexandre d'Aphrodise, qui sans être de manière certaine la source directe de Sévère, est du moins, sans aucun doute, extrêmement proche de la tradition dont s'inspire Sévère.

L'autre épître, que nous éditons, traduisons et commentons ici, est adressée à un périodeute du nom de Yonan, qui fut évêque de Tella, ville de l'Osroène proche d'Édesse,⁴ et elle porte sur divers points relatifs au *Peri Hermeneias* et aux *Analytiques*. On a longtemps cru que cet opuscule portait sur la *Rhétorique* d'Aristote, car l'on interprétait l'expression *umoniūto mlīlto* figurant dans le titre du traité (dans le manuscrit London, British Library, *Add.* 17156) comme signifiant l'art de la rhétorique. Mais G. Reinink, dans l'étude introductive qu'il a consacrée à cette épître, a fort justement fait observer que le mot *mlīlto*, chez les lettrés syriaques initiés aux études grecques, est un équivalent de *λογικός*, et que l'expression désigne l'art de la logique, en particulier ici la logique de tradition aristotélicienne.⁵

Les deux épîtres sont d'autre part liées par l'allusion manifeste que Sévère fait dans celle qu'il a envoyée au périodeute Yonan à son autre épître: il y parle en effet d'un "traité que j'ai composé un jour pour quelqu'un qui lui aussi est amoureux de l'étude: il m'avait pressé de lui expliquer diverses choses à propos des propositions simples, métathétiques et privatives, et aussi à propos de la difficulté <de savoir> si le possible existe ou non, en relation avec ce qui est écrit dans le livre du *Peri Hermeneias*".⁶ Ceci est la description exacte du contenu de l'épître à Aitilaha, et l'on peut donc en conclure que cette épître a précédé celle qu'il a expédiée au périodeute Yonan.

Les sources

Les deux épîtres soulèvent la question des sources de Sévère. Il ne fait pas de doute que les points que celui-ci discute s'insèrent dans la tradition des commentaires grecs aux œuvres d'Aristote. On trouvera, dans nos propres commentaires, de nombreux rapprochements avec des passages d'Ammonius, de Philopon, ou encore d'Alexandre d'Aphrodise. Plus généralement l'appel aux œuvres de ces commentateurs permet de contextualiser les difficultés rencontrées par le

³ Cf. H. Hugonnard-Roche, "L'épître de Sévère Sebokht à Aitilaha sur le *Peri Hermeneias*. À propos des propositions métathétiques et privatives, et de l'existence du possible", à paraître dans un recueil d'articles publiés en l'honneur de Carmela Baffioni, dans *Studi magrebini*.

⁴ Ville appelée par les Romains Constantine d'Osroène, actuellement Viranşehir, dans la province de Şanlıurfa, en Turquie.

⁵ Voir G.J. Reinink, "Severus Sebokhts Brief an den Periodeutes Jonan. Einige Fragen zur aristotelischen Logik", dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1983, p. 97-107, qui mentionne les références erronées à un ouvrage de rhétorique dans la tradition érudite antérieure.

⁶ Cf. notre traduction, *infra* p. 71.

correspondant de Sévère dans l'étude de la logique aristotélicienne. Mais il faut aussi remarquer que, sur plusieurs points, les commentateurs connus ne fournissent pas la source même à laquelle Sévère a puisé ses remarques, et qu'il a eu accès à des œuvres différentes de celles que nous a conservées la tradition textuelle des commentaires alexandrins. Par exemple, lorsqu'il aborde le classement des *Analytiques Premiers* et *Seconds* et leurs relations avec les *Topiques*, Sévère signale que "certains disent que le premier <livre> des *Analytiques* a été composé en vue des *Apodictiques*, le second en vue des *Topiques*, c'est-à-dire des *Lieux*". Une telle opinion est très brièvement mentionnée par Philopon au début du second livre de son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, et elle se retrouve dans le prologue composé par Georges, évêque des nations arabes, en introduction au second livre de son commentaire aux *Premiers Analytiques*. La source de Georges, toutefois, comme l'a fait observer G. Furlani, n'est pas le commentaire de Philopon, mais plutôt un autre commentaire grec, qui avait de nombreuses affinités avec celui de Philopon. Et il y a tout lieu de penser qu'il en va de même pour Sévère.⁷ C'est d'ailleurs avec le commentaire de Philopon que, d'une manière générale, les explications de Sévère, dans l'épître à Yonan, présentent le plus d'affinités. Mais l'impression subsiste, pour le lecteur aujourd'hui, que Sévère a lu un commentaire ou des scolies qui offraient des explications un peu plus détaillées sur quelques points, au demeurant souvent mineurs du point de vue de la théorie logique.

S'agissant, d'autre part, de la section sur l'existence du possible, dans l'épître à Aitilaha, l'exposé de Sévère est clairement inspiré, sinon d'Alexandre d'Aphrodise lui-même, du moins d'une source qui a rapport avec les traités d'Alexandre portant sur le même sujet, en particulier la *Question II*, 4. Il n'est pas impossible que Sévère ait lu en grec cette question, ou des textes proches, issus d'une tradition scolaire ayant sa source première dans l'enseignement du maître grec. Une telle tradition avait-elle déjà produit des textes en syriaque, il est impossible de le dire. Mais il ressort des deux épîtres de Sévère que l'étendue des textes accessibles aux érudits de Qenneshre, qu'il s'agit de commentaires ou de scolies de toutes sortes, était sans doute plus large que celle des textes actuellement connus en grec.⁸

L'étude de la logique

Les deux épîtres de Sévère suggèrent deux observations concernant l'étude de la logique et de la philosophie à Qenneshre, au VII^e siècle, et plus largement en milieu syro-occidental à cette époque, car ces épîtres sont adressées à des correspondants extérieurs au monastère: l'un, évêque de Ninive, on l'a dit, l'autre périodote, c'est-à-dire officier ecclésiastique itinérant, et évêque de Tella. La première observation est que les destinataires des épîtres montrent un intérêt pour la logique en elle-même, vu le caractère technique des questions traitées – que l'on pense aux propositions métathétiques, par exemple, qui sont l'un des objets étudiés dans chacune des deux lettres –, et non point seulement un intérêt pour un art qui serait utile à la religion. L'étude de la logique fait partie d'un curriculum

⁷ Voir plus bas le texte et le commentaire de la question 2.1.

⁸ Une difficulté comparable à identifier la source grecque d'un commentaire syriaque de Denḥā le logicien sur l'*Isagoge* de Porphyre est mentionnée par G. Kessel, "Neoplatonic Treatment of Clytemnestra's Infidelity: An East Syriac Philosopher Denḥā (9th c.) *On the Power of Music*", dans E. Coda - C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014 (Études musulmanes, 44), p. 123-47, qui écrit (p. 146): "Although Denḥā's connection with and influence from the Alexandrian commentary tradition can be securely postulated, the actual source of Denḥā remains unclear (the original Greek text of one of the *Prolegomena*, its Syriac translation, a compilation of different commentaries or an earlier Syriac commentary that was itself following an Alexandrian model)".

philosophique, ou plus largement d'une formation philosophique, considérée comme partie de l'éducation d'un lettré, c'est-à-dire bien évidemment d'un homme d'église. Le modèle de cette éducation n'a pas d'autre origine, au fond, que le curriculum issu de l'école néoplatonicienne, celle d'Alexandrie en l'occurrence d'où proviennent les sources textuelles pour l'essentiel.⁹ Et la place de la logique dans la culture est illustrée par la réponse que Sévère fait à Yonan, lorsque celui-ci l'interroge sur l'utilité du syllogisme: il n'y a pas à cela de délimitation précise, répond Sévère, tout simplement parce qu'il n'est pas possible que nous, en tant qu'hommes, nous ayons connaissance du vrai sans le syllogisme. Et Sévère de se référer à Esdras: "le vrai qui est plus fort que tout, et les cieux le bénissent et la terre l'appelle".¹⁰

La seconde observation suggérée par les deux épîtres de Sévère est que l'intérêt pour la logique à Qenneshre ne se réduisait pas à ce que la tradition latine a nommé la *logica vetus*, ce que l'on savait déjà par le fait des traductions des *Analytiques* et des *Topiques*, réalisées par des auteurs liés au monastère.¹¹ Mais, en outre, il est remarquable que les questions traitées dans les deux épîtres se rapportent à des points techniques ou centraux dans la théorie logique, même si les développements qui leur sont consacrés sont extraordinairement sommaires. Il en va ainsi pour ce qui touche aux relations des propositions métathétiques et privatives, qui ont été une "croix" pour les interprètes anciens, et modernes peut-on ajouter, du *Peri Hermeneias*.¹² Importantes également pour la constitution d'un *Organon* cohérent sont les relations entre les deux *Analytiques*, ainsi que la place accordée aux *Topiques* dans l'arrangement global de l'*Organon*. Certaines parties des *Premiers Analytiques* concernent, en effet, la recherche des prémisses, qui est aussi une part fondamentale de la démarche topique. L'épître de Sévère n'apporte certes aucune lumière par elle-même sur ce problème, mais il est notable qu'elle fasse écho, si faiblement que ce soit, aux interrogations soulevées à ce propos dans la tradition du commentarisme grec, – une tradition, notons-le encore, dont nous n'avons pas conservé tous les témoins qui pouvaient être accessibles aux étudiants de Qenneshre.¹³ Autre question soulevée encore dans l'épître à Yonan, celle de la raison d'être des lettres dans la formulation de la syllogistique: question qui pose celle du "formalisme" de la logique aristotélicienne, à propos de laquelle on retiendra la réponse qui tend à assimiler le rôle des lettres dans la logique à celui qu'elles

⁹ À propos de l'idée que l'étude de la logique par les lettrés syriaques n'était pas principalement destinée à son usage dans des querelles christologiques, cf. D. King, "Continuities and Discontinuities in the History of Syriac Philosophy", dans Coda - Martini Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, p. 225-43, en part. p. 242, *contra* U. Vagelpohl, "The Prior Analytics in the Syriac and Arabic tradition", *Vivarium* 48 (2010), p. 134-58, en part. p. 144. La question est largement développée par D. King, "Why were the Syrians interested in Greek philosophy", dans Ph. Wood (éd.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, Oxford U. P., Oxford 2013, p. 61-81.

¹⁰ Voir plus bas le texte et le commentaire de la question 3.3.

¹¹ Sur les études philosophiques à Qenneshre, et sur celles de la logique en particulier, voir par exemple H. Hugonnard-Roche, "Textes philosophiques et scientifiques", dans *Nos sources. Arts et littérature syriaques*, Centre d'études et de recherches orientales – CERO, Antélias 2005 (Sources syriaques, 1), p. 475-509, en part. p. 485-94; et Id., *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. 8-20.

¹² Sur ce sujet, lire M. Soreth, "Zum infiniten Prädikat im zehnten Kapitel der aristotelischen Hermeneutik", dans S.M. Stern - A. Hourani - V. Brown (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Cassirer, Oxford 1972 (Oriental Studies, 5), p. 389-424; réimpr. dans A. Menne - N. Offenberger (éd.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Bd. III: *Modallogik und Mebrwertigkeit*, Hildesheim - Zürich - New York 1988, p. 154-90; voir aussi l'article de S. Diebler, "Les canons de Proclus: Problèmes et conséquences de l'interprétation syriano-proclienne du *De interpretatione*", *Dionysius* 20 (2002), p. 71-94.

¹³ Voir plus bas le texte et le commentaire des questions 2.1 et 2.2.

jouent dans les énoncés mathématiques.¹⁴ Remarquable enfin est le traitement “logique” de la question du “possible”, dans la lignée des œuvres d’Alexandre: même si ce traitement s’apparentait à un exercice d’école, cela montrerait alors que dans les écoles syriaques ce genre d’exercice était connu et que certains sujets pouvaient être abordés sous l’angle logique.¹⁵

Diverses études ont mis en évidence que la logique comme la théologie avaient ensemble leur place parmi les préoccupations des autorités ecclésiastiques. Rappelons, par exemple, la fameuse lettre dans laquelle le catholicos Timothée I^{er} (m. 823) demandait à la fois à son correspondant des œuvres de logique et des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, lui-même ayant écrit un commentaire sur le texte de Grégoire et participé à la traduction des *Topiques*.¹⁶ De même, un peu plus tôt, le catholicos Mar Aba II de Kashkar (m. 751) composa des commentaires sur les œuvres de Grégoire et sur la logique d’Aristote.¹⁷ Par l’épître à Yonan, on apprend aussi que Sévère Sebokht, pour sa part, expliqua à son correspondant les canons des Pères, et qu’il sollicita de sa part des copies de lettres de Basile et de Grégoire. Et dans la conclusion de la même épître, il cite un extrait d’un sermon de Grégoire.¹⁸ Il est notable, d’autre part, que les premières citations connues de la traduction des *Homélies* de Grégoire, dans la version révisée par Paul d’Édesse, se rencontrent précisément dans le *Traité sur les constellations* composé par Sévère Sebokht.¹⁹ De même, Athanase II de Balad (m. 687), qui fut élève à Qenneshre, est lié à la tradition de Grégoire: Timothée, en effet, demandait, dans sa lettre susdite, les deux volumes de Grégoire dans la recension de Paul d’Édesse (achevée en 624), avec la correction d’Athanase.²⁰ Toutes références, parmi d’autres, qui attestent combien la logique et la théologie vont de pair dans les études avancées chez les lettrés syriaques.

¹⁴ Voir plus bas le texte et le commentaire de la question 4.1.

¹⁵ Voir plus bas les textes commentés dans l’appendice.

¹⁶ Cf. D. Bundy, “Timotheos I (727/8 - 823) [Ch. of E.]”, dans S.P. Brock *et al.*, *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2011, p. 414-15; la lettre dans laquelle Timothée sollicite des commentaires ou scolies sur les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, la *Rhétorique* et la *Poétique*, ainsi qu’un volume des *Homélies* de Grégoire de Nazianze, a été éditée et commentée par S.P. Brock, “Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek”, *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), p. 233-46. Voir aussi l’analyse de la *Lettre* 42 de Timothée (à des étudiants du monastère du Mont Izla), dans laquelle le catholicos discute des points de logique touchant l’*Isagoge* et les *Catégories*, ainsi que des questions touchant les *Homélies* de Grégoire, dans M. Heimgartner, *Die Briefe 42-58 des Ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Louvain, Peeters 2012 (CSCO 645, Scriptorum Syri, 249), p. xxii-l.

¹⁷ Cf. G.J. Reinink, “Aba II of Kashkar (641-751) [Ch. of E.]”, dans Brock *et al.*, *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*, p. 1-2.

¹⁸ Cf. plus bas notre traduction, p. 71, et la note 6.

¹⁹ Cf. S.P. Brock, *The Syriac version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge U.P., Cambridge 1971 (University of Cambridge Oriental Publications, 20), p. 29 n. 7.

²⁰ Cf. Brock, *The Syriac Version*, p. 30-31, qui mentionne aussi que l’on possède des témoignages scripturaires de corrections dues à Jacques d’Édesse, autre ancien élève éminent de Qenneshre; sur le témoignage de Timothée, voir aussi Brock, “Two Letters”, p. 237, 242-43. Voir également A. de Halleux, “Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage”, *Le Muséon* 98 (1985), p. 103-47. Plus généralement, sur les traductions syriaques des *Homélies* de Grégoire, on peut lire une vue d’ensemble dans A.B. Schmidt, “The Literary Tradition of Gregory of Nazianzus in Syriac Literature and its Historical Context”, *The Harp* 11-12 (1998-99), p. 127-34. Voir aussi D.G.K. Taylor, “Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque”, dans A. Schmidt - D. Gonnet (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Geuthner, Paris 2007 (Études syriaques, 4), p. 43-61, en part. p. 50-53.

L'édition du texte

Le texte de l'épître à Yonan est conservé dans les manuscrits suivants:

– London, British Library, *Add.* 17156 (que nous désignerons par L), fol. 5v-10v, daté du IX^e siècle dans le catalogue de Wright;²¹ l'épître est copiée sous l'intitulé: "Épître du pieux Sévère Sebokht, évêque de Qenneshrin, à son ami le périodeute Yonan, sur l'explication de certains points de la logique d'Aristote le Philosophe". Le même manuscrit contient aussi, du même auteur, deux autres œuvres de logique: l'épître à Aitilaha portant sur les propositions métathétiques et privatives, et sur l'existence du possible (fol. 11r-12v)²², ainsi qu'un traité sur les syllogismes (fol. 3r-5v).

– Wadi al-Natrun (Égypte), Deir al-Surian, DS 27, fol. 100r-103v; l'épître est copiée sous l'intitulé: "Du saint Sévère, évêque de Qenneshrin, épître à Yonan, sur certaines propositions dans le *Peri Hermeneias* d'Aristote et sur les syllogismes catégoriques et apodictiques, selon le même philosophe". La partie de ce manuscrit composite, dans laquelle se trouve le texte de Sévère, date probablement du X^e siècle selon l'auteur du catalogue.²³ Dans la même portion du manuscrit se trouve aussi (en pièces disjointes, aux fol. 103v, 106r-107v), l'épître de Sévère à Aitilaha. Nous n'avons pas eu accès à ce manuscrit.

– Berlin, Staatsbibliothek, *Petermann* 9 (P) (n° 88 dans le catalogue Sachau²⁴), fol. 74r-78r, où le texte est acéphale, et n'a pas été identifié comme l'œuvre de Sévère, ce pourquoi ce manuscrit n'est pas signalé dans la liste des manuscrits du traité donnée par G. Reinink.²⁵ Le manuscrit porte en deux endroits l'indication de la date de 1571 (AG = 1260 AD), et il aurait été copié d'une seule main, tantôt plus cursive, tantôt plus posée, selon Sachau.²⁶ Le texte à la fin duquel se trouve la première indication de date (fol. 36v), à savoir une copie d'une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre, est en effet, nous semble-t-il, de la même écriture que le texte de Sévère, dont on peut donc dater la copie de 1260 AD.²⁷

– Cambridge, University Library, *Add.* 2812 (C), fol. 109r-116r, écrit dans une écriture syro-orientale datée du début du XIX^e siècle dans le catalogue de Wright;²⁸ l'épître est copiée sous l'intitulé: "Épître de Sévère Sebokht au périodeute Yonan, qui fut évêque de Tella, sur certains termes dans le *Peri Hermeneias* d'Aristote le Philosophe et dans les *Premiers Analytiques*". Le manuscrit contient divers textes se rapportant à la logique et à la grammaire, notamment une traduction syriaque des sept premiers chapitres des *Premiers Analytiques*, et la seconde section du commentaire de Probus sur le *Peri*

²¹ W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, part III, British Museum, London 1872, p. 1162-63.

²² Cf. Hugonnard-Roche, "L'épître de Sévère Sebokht à Aitilaha" (cité à la note 3).

²³ Cf. S.P. Brock - L. van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian*, Wadi al-Natrun (Egypt), Peeters, Leuven - Paris - Walpole MA 2014 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 227), p. 159-77, en part. p. 170-71 (la description du manuscrit en question est due à L. van Rompay).

²⁴ E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, A. Asher & Co., Berlin 1899, vol. 1, pp. 321-35, en part. p. 325-36.

²⁵ Cf. Reinink, "Severus Sebokhts Brief" (cité à la note 5), p. 99-100.

²⁶ Cf. Sachau, *Verzeichnis*, p. 334.

²⁷ Voir la description de la copie de l'*Isagoge* et la transcription du colophon dans Sachau, *Verzeichnis*, p. 322-23.

²⁸ W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, vol. II, U.P., Cambridge 1901, p. 635-43, en part. p. 641.

Hermeneias. Un colophon au fol. 132r indique que le manuscrit a été copié le 26 du mois du Teshri, l'année 2118 (= 1806 AD), à Alqosh, par le diacre Hōrmizd, fils de Ḥannā, du village de Pīyōz.

– Alqosh, Notre-Dame des Semences 53 (M), fol. 115r-116r, qui daterait des premières années qui suivirent la restauration du couvent de Rabban Hōrmizd en 1808, d'après le catalogue du Père Vosté.²⁹ Le texte de l'épître, en écriture syro-orientale, est lacunaire et incomplet à la fin. Il est copié sous l'intitulé: "Épître du même Sévère Sebokht écrite au périodeute Yonan". Le manuscrit contient des traductions et des commentaires de divers textes logiques, en particulier l'explication abrégée du *Peri Hermeneias* par Paul le Perse, dont la suscription indique qu'elle a été traduite du persan par Sévère, et à laquelle l'épître à Yonan fait suite.³⁰ La localisation actuelle de ce manuscrit est malheureusement inconnue.

Comme le remarquait G. Reinink, la tradition textuelle de l'opuscule de Sévère est représentée dans les deux branches, syro-occidentale (London *Add.* 17156) et syro-orientale (Berlin *Petermann* 9, Cambridge *Add.* 2812), de la culture syriaque.³¹

²⁹ Jacq.-M. Vosté, "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, en part. p. 3-5, 22-23.

³⁰ Pour le texte de Paul le Perse, voir H. Hugonnard-Roche, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias* d'Aristote: Paul le Perse et la tradition d'Ammonius. Édition du texte syriaque, traduction française et commentaire de l'*Élucidation* du *Peri Hermeneias* de Paul le Perse", *Studia graeco-arabica* 3 (2013), p. 37-104. Une autre édition, avec traduction anglaise, a été publiée par S. Hayati et P.S. Stevenson, *Peri Hermeneias by Paul the Persian*, Nawroz University, Duhok 2014.

³¹ Cf. Reinink, "Severus Sebokts Brief" (cité à la note 5), p. 99.

אבא ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
והוא אבא ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי

ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 5 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 10 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 15 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 20 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 25 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי
 ר' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי ור' יוחנן בן זכאי

3 אבא CM: ר' יוחנן L || ר' יוחנן L: ר' יוחנן C ר' יוחנן M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C ||
 5 ר' יוחנן M: ר' יוחנן LC || 6 ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || 9 אבא CM: אבא L || ר' יוחנן C:
 ר' יוחנן L om. M || ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M ||
 10 ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || 11 אבא CM: אבא L || ר' יוחנן C: ר' יוחנן M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M ||
 12 ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M || 13 ר' יוחנן LC: om. M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || 14 ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || 16 post ר' יוחנן
 incipit P || ר' יוחנן LP: אבא C om. M || 17 ר' יוחנן LPC: ר' יוחנן M || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן C || ר' יוחנן LC: ר' יוחנן M ||
 ר' יוחנן PCM || 18 ר' יוחנן L: ר' יוחנן PM ר' יוחנן C || 19 ר' יוחנן L: ר' יוחנן PCM ||
 20 ר' יוחנן LM: om. PC || ר' יוחנן LPM: om. C || 21 ר' יוחנן LPM: ר' יוחנן C || 22 ר' יוחנן LM: ר' יוחנן PC ||
 23 ר' יוחנן L: ר' יוחנן PC ר' יוחנן M || 26 ר' יוחנן LPC: ר' יוחנן M || ר' יוחנן L: ר' יוחנן PCM ||
 אבא M: אבא L om. PC || ר' יוחנן LM: ר' יוחנן PC.

Épître du pieux Sévère Sebokht, évêque de Qenneshrin à son ami le périodeute Yonan, sur l'explication de certains points de la logique d'Aristote le Philosophe.

A toi qui aimes et crains Dieu, Yonan, notre cher frère dans l'esprit, prêtre et périodeute, Sévère, humble dans le Seigneur, salut. Je viens de recevoir l'épître de ta fraternité spirituelle, tout juste maintenant et tardivement; elle m'est parvenue un an, en effet, après la réponse que je t'ai faite, ami, et j'ai eu grand plaisir que tu m'annonces comme à l'habitude que tu es en bonne santé, toi qui crains Dieu, et en même temps qu'il ait plu à l'intelligence de ta fraternité de rappeler ce qui fut ma part < dans la solution > à propos des embarras qui furent autrefois les tiens au sujet de certains canons des saints Pères. Et j'ai longuement remercié et rendu grâce à Dieu, lui à qui est la sagesse et l'intelligence, lui aussi qui révèle les mystères et résout les énigmes, comme < lui a rendu grâce > le prophète Daniel.¹ Et nous, nous disons qu'ont été résolus pour toi ces embarras à propos desquels tu as été troublé en ta pensée, bien que je n'ai rien dit de moi-même, comme tu le sais, frère, mais j'ai rappelé brièvement à ta sagesse, qui comprend beaucoup plus qu'un petit nombre de choses, ce qui a été écrit auparavant par les anciens, en m'aidant de relations ecclésiastiques ou < d'autres > ouvrages. J'ai reçu aussi, en même temps < que ton épître >, une copie de deux lettres des saints Grégoire et Basile, qui était jointe à ta lettre, frère, copie que maintes fois j'ai sollicité des moines de ton saint monastère de m'envoyer pour plusieurs de nos frères et qui, grâce à ta diligence, vient tout juste de me parvenir. Ayant reçu la grâce de ta fraternité, je prie comme un pécheur, que le Seigneur récompense avec bienveillance ton amour par les prières de ceux qui sont dits saints. Amen. Voilà sur ce sujet.

Dans la lettre dont on parle, tu m'as interrogé à présent, ô frère, à propos de divers < sujets >, qui appartiennent à l'art de la logique d'Aristote le Philosophe.

Ainsi tu es dans le doute à propos de choses qui sont écrites dans le *Peri Hermeneias*, dans la troisième section, où le Philosophe a établi la consécution entre les propositions qui ont un *prosdiorismos*, je veux dire les propositions simples et les métathétiques, à l'aide de celles qui sont appelées privatives: comment, < demandes-tu >, puisque le but du Philosophe est de montrer comment le vrai se sépare du faux et que, en tous les cas, une partie d'une contradiction est vraie et l'autre fausse, < comment donc cela > apparaît vrai dans les choses qui sont posées.

Ensuite, à propos du livre des *Analytiques*, < tu demandes > s'il y a parmi les écrits d'Aristote ce qui est nommé premier et postérieur.

Ensuite quelle est la signification² du mot *eskimo* qu'il pose vers la fin du livre.³

¹ Cf. les paroles prononcées par le prophète Daniel à propos du songe de Nabuchodonosor, Daniel 2, 22-23: "Lui qui révèle profondeurs et secrets, connaît ce qui est dans les ténèbres, et la lumière réside auprès de lui. À toi, Dieu de mes pères, je rends grâces, et je te loue de m'avoir accordé sagesse et intelligence". Afin d'illustrer la référence de Sévère, nous avons cité la traduction de la *Bible de Jérusalem*, Éditions du Cerf, Paris 1955, tout en sachant qu'elle ne représente pas la version du texte donné par Sévère. Cette version n'est pas celle de la Peshitta: pour cette dernière, cf. *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, part. III, fasc. 4, *Dodekapropheton - Daniel-Bel-Draco*, Brill, Leiden 1980, p. 4 (du texte de Daniel). Il n'est toutefois nullement certain, bien au contraire il est douteux, que Sévère ait prétendu citer le texte biblique, car il intervertit les deux propositions qui se rapportent respectivement à la révélation des mystères et à l'action de grâces. Pour une étude critique du texte de Daniel dans la Peshitta et de ses sources, voir R.A. Taylor, *The Peshitta of Daniel*, Brill, Leiden 1994 (Monographs of the Peshitta Institute, 7).

² Nous comprenons ici le mot syriaque *mellto* comme un équivalent du grec *λόγος*, que nous prenons la liberté de traduire par "signification".

³ Cette remarque ne peut s'entendre, semble-t-il, que si Sévère prend en considération une version courte des *Premiers Analytiques*, celle dont on admet habituellement qu'elle s'arrêterait à la fin de l'exposé de logique catégorique (*An. Pr. I 7*); encore est-ce bien avant la fin de cet exposé qu'apparaît le terme *σχῆμα*, puisqu'il se rencontre dès la fin du chapitre où est décrit le syllogisme de la première figure (*An. Pr. I 4, 26 b 27*).

Avec cela encore, qu'est ceci: "si A dans tout B, B dans tout C, alors A dans tout C", et les choses qui sont semblables à celles-là?

I Il convient de rappeler, ami, que même si le but du Philosophe en ce lieu est de <montrer> à propos de la consécution seulement entre les propositions mentionnées <plus haut>, qu'elles disent vrai avec plus et moins <d'extension> les unes relativement aux autres, néanmoins l'axiome de la contradiction n'est pas supprimé à cet endroit, comme tu le penses. En effet les deux parties d'une contradiction ne sont pas vraies ensemble dans la même hypothèse, mais dans des hypothèses différentes, puisque, du fait que l'affirmation dit vrai, sa négation dit faux, et de ce que l'affirmation dit faux, sa négation dit vrai, de même aussi ici les parties de la contradiction divisent ensemble le vrai et le faux, comme en tout lieu. Cela encore nous le voyons si nous considérons aussi <la question> relativement aux trois matières et relativement aux trois temps: là où une partie dit vrai, l'autre de toute manière dit faux, et encore à l'inverse là où l'une dit faux, l'autre dit vrai. Par exemple: tout homme est animal, non tout homme est animal, tout homme est juste, non tout homme est juste, tout homme est pierre, non tout homme est pierre. En effet, lorsque l'affirmation dit vrai dans une matière seulement, je veux dire dans le nécessaire, elle dit faux dans les deux <autres>, à savoir dans le possible et dans l'impossible. La négation fait le contraire, elle dit vrai dans ces deux <derniers cas>, mais dit faux dans le nécessaire seulement. De même si tu prends en considération les temps, tu vois qu'ils séparent le vrai et le faux. On peut voir la même chose aussi à propos des hypothèses qu'il [Aristote] assume à l'égard de la consécution des propositions avec détermination additionnelle, <à savoir> qu'une partie de la contradiction dit vrai, l'autre dit faux; il est manifeste d'autre part que <elles sont vraies ensemble> dans des hypothèses différentes, comme je l'ai dit plus haut. Que le but du Philosophe en ce lieu soit <de traiter> seulement de la consécution des propositions qui ont été mentionnées, et non de quelque autre chose, tu l'apprends de là, qu'en posant cette seule contradiction de tout et non tout, et avec elle seule, il fait la consécution; à partir de cette autre contradiction, je veux dire celle de quelque et non quelque, il s'y refuse du fait qu'il ne serait pas possible que la même consécution advienne avec cette <contradiction>. Il n'est pas possible en effet que la négation métathétique dise vrai avec plus ou moins <d'extension> relativement à l'affirmation simple, par le moyen de la privative, comme tu peux l'apprendre clairement à partir du livre dont on parle. Voilà ce qu'il en est.

2.1 À propos du livre des *Analytiques*, encore, il faut savoir que sont au nombre de quatre les livres qu'Aristote a composés, je veux dire après celui du *Peri Hermeneias*, et avant celui des *Topiques*, et que parmi ces quatre les deux premiers sont appelés *Analytiques*, les deux autres *Apodictiques*. Et de même que le *Peri Hermeneias* a été composé en vue des *Analytiques*, de même aussi les *Analytiques* <ont été composés> en vue des *Apodictiques*.

Mais certains disent que le premier <livre> des *Analytiques* a été composé en vue des *Apodictiques*, le second en vue des *Topiques*, c'est-à-dire des *Lieux*. D'autres parfois appellent les quatre livres ensemble *Analytiques premiers* et *derniers*, en appelant les deux premiers de ceux-ci *Analytiques premiers*, et les deux restants *Analytiques derniers*. Et ils font cela afin de relier le discours se rapportant aux *Analytiques* avec celui touchant les *Apodictiques*, et <inversement de relier> celui-ci avec celui-là,

5 10
 10 20
 35

2.2
 15
 20

3.1
 25
 30
 35

L: והחללתי 3 || PC: והחללתי scriptsi: והחללתי 2 || PC: והחללתי 1 || PC: והחללתי 5 || L: והחללתי 6 || PC: והחללתי 7 || C: והחללתי 8 || PC: והחללתי 9 || PC: והחללתי 10 || L: והחללתי 11 || PC: והחללתי 12 || L: והחללתי 13 || C: והחללתי 14 || PC: והחללתי 15 || L: והחללתי 16 || C: והחללתי 17 || L: והחללתי 18 || PC: והחללתי 19 || L: והחללתי 20 || C: והחללתי 21 || L: והחללתי 22 || PC: והחללתי 23 || L: והחללתי 24 || PC: והחללתי 25 || L: והחללתי 26 || C: והחללתי 27 || L: והחללתי 28 || PC: והחללתי 29 || L: והחללתי 30 || PC: והחללתי 31 || L: והחללתי 32 || PC: והחללתי 33 || L: והחללתי 34 || PC: והחללתי 35

car il est manifeste que le <discours portant sur les *Analytiques*> traite de la génération et de la résolution des syllogismes, qui sont utiles à l'*Apodictique*, et distingue toutes les figures et tous les modes de syllogismes, je veux dire les catégoriques et ceux qui sont appelés hypothétiques, c'est-à-dire par position, les simples et les composés, les parfaits et les imparfaits, les universels et les non universels, et encore les circulaires et tous les autres; et il montre combien et quels ils sont, et lesquels sont vrais et lesquels sont faux, et il enseigne que, tandis que l'on trouve qu'il y a cent huit modes catégoriques, à savoir trente six dans chaque figure, on en trouve seulement quatorze qui sont vrais, ceux qui préservent en eux les <énoncés> généraux et les particuliers de chacune des figures, quatre dans la première, quatre dans la deuxième, six dans la troisième, car les autres qui sont <au nombre de> quatre vingt quatorze sont faux, du fait qu'ils ne préservent pas en eux les <énoncés> particuliers et les généraux de ces figures. Voilà à propos seulement des syllogismes apodictiques, c'est-à-dire démonstratifs. Il [i.e. Aristote] enseigne les <syllogismes> fiables et parfaits quand il pose et montre en même temps et le "qu'est-ce que" et le "à cause de quoi", c'est-à-dire et la cause et les causes des causes, en sorte qu'après la démonstration ainsi produite selon l'art de la logique il n'est plus besoin d'une autre démonstration pour que ce qui est cherché soit connu.

2.2 À propos du livre des *Lieux* qui est mentionné ci-dessus, comme cela ne t'échappera pas, frère, il faut savoir que le Philosophe appelle lieux ici non les limites des pays ou les régions du monde ou des espaces quelconques et des étendues finies et limitées, mais des lieux, c'est-à-dire les places des genres et des espèces, à savoir <ceux> des expressions et des réalités, <pour savoir> lesquelles sont proches desquelles, lesquelles sont éloignées desquelles, lesquelles ont un lieu, c'est-à-dire une position, intermédiaire, et lesquelles n'ont pas du tout de lieu <en commun> et sont externes <les unes aux autres> et n'ont aucun lien <entre elles>; desquelles on pense, en raison d'une homonymie, qu'elles ont un lieu et une connexion entre elles, alors que par leur nature elles sont très éloignées; lesquelles, alors qu'elles sont hétéronymes et qu'on les pense éloignées, ont une grande proximité, et sont dites *beth atro* c'est-à-dire de même lieu. Toutes choses qui sont utiles surtout à l'art de la dialectique, c'est-à-dire de la controverse. Je dis que si tel jeune homme veut débattre avec force avec des sophistes, dans un combat logique, l'art artificieux de la dialectique lui sera <utile>. Elle garde les portes et les lieux de l'art apodictique. Voilà sur ce sujet.

3.1 À propos de cette autre <question>: quelle est la signification⁴ de "figures"?

Si par signification ici tu veux dire la définition, il faut savoir que la figure est la liaison de deux propositions lorsqu'elles ont un terme en commun, mais différent par les autres termes. Je dis qu'elles ont en commun <un terme>, ou bien lorsque dans les deux <propositions> le terme est sujet, ou bien lorsque dans les deux il est prédicat, ou bien lorsque dans l'une il est sujet, dans l'autre prédicat; elles diffèrent lorsque sont autres les termes sujet ou prédicat dans chacune d'elles. Il n'est pas possible que se fasse autrement la liaison ou combinaison des propositions à partir desquelles est produit le syllogisme. Ainsi donc est triple la combinaison des propositions par le moyen du terme en commun, je veux dire celui qui est aussi nommé moyen: par suite, la liaison dans laquelle le moyen terme est sujet dans une <proposition> et prédicat dans l'autre, le Philosophe l'appelle première figure, du fait que ce terme occupe le lieu moyen <entre les deux autres termes> et que <cette figure> produit la conclusion directement et sans conversion. La liaison dans laquelle le <moyen> terme est prédicat dans les deux propositions, il la nomme deuxième figure, du fait que le prédicat est plus général dans la plupart des cas que le sujet et que dans l'art de la logique le général est toujours plus précieux que le particulier.

⁴ Comme plus haut (voir note 2), nous traduisons ici le mot syriaque *mellto* par "signification".

לח, גם שמו של הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם שמו של הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון.

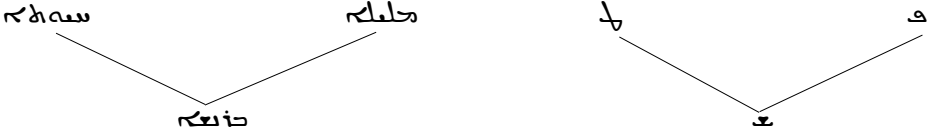
3.2 גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון.

ה	א
ב	ב
ג	ג

15 גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון.



20 גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון.



25 גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון. גם כן, הרב יצחק בן אבן עבדון, שכתב ספר זה, הוא יצחק בן אבן עבדון.

2 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 4 post lacuna desinit M || 5 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 6 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 7 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 9 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 10 C: אבן עבדון LPM: אבן עבדון || 15 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון || 27 PC: אבן עבדון L: אבן עבדון

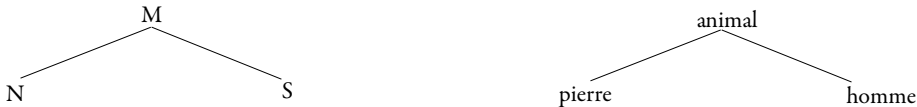
L'autre liaison dans laquelle le <moyen> terme est sujet dans les deux propositions, il l'appelle troisième figure, du fait que le sujet est plus petit dans la plupart des cas que le prédicat.

3.2 Si tu demandes d'autre part pourquoi il appelle simplement "figure" une combinaison de la sorte que nous avons dite, il faut savoir qu'il a tiré ce nom de la géométrie, car lui aussi inscrit les liaisons des propositions sur certaines lignes géométriques, tout comme les géomètres font pour leurs démonstrations: <comme eux> à partir de lignes il fait soit une figure rectiligne, soit comme une sorte de triangle, et sur les sommets des droites ou des angles il inscrit les termes, comme tu peux le voir en bref à l'aide des dessins ci-dessous. La première figure dans laquelle un même terme est sujet dans l'une des propositions, et prédicat dans l'autre, est dessinée ainsi:

A	substance
B	animal
C	homme

Soit, en effet, le moyen terme qui est B "animal": en tant qu'il est au-dessous de A "substance", il est sujet, en tant qu'il est au-dessus de C "homme", il est prédicat; il occupe, en effet, le lieu intermédiaire, sur la ligne droite qui fait une figure rectiligne.

La deuxième figure dans laquelle un même terme est prédicat dans les deux <propositions> est dessinée ainsi.



Soit en effet le moyen terme qui est M "animal" prédiqué à la fois de N "pierre" et de S "homme", et il occupe le lieu qui est en haut de la figure qui est comme un triangle.

La troisième <figure> dans laquelle un même terme est sujet dans les deux <propositions> est dessinée elle aussi de cette manière, à l'opposé de la deuxième.



Soit en effet ici aussi un même moyen terme qui est S "homme" au-dessous de P "rationnel" et au-dessous de T "animal", sujet à la fois <de l'un et l'autre>; il occupe, en effet, le lieu inférieur de la figure.

3.3 Si tu demandes simplement en vue de quoi sont ces figures et quel est le profit que nous en retirons, <la réponse à> ta question n'est pas évidente pour moi. En effet, il n'y a pas à cela quelque délimitation connue. Ici encore il faut savoir que, même si le fait que nous sachions le vrai est profitable – cela est en effet plus fort que tout, et les cieus le bénissent et la terre l'appelle, comme l'a dit Esdras⁵ –, il n'est pas possible que nous, en tant qu'hommes, nous en ayons connaissance sans le syllogisme; or le syllogisme est produit à partir d'une figure comme celle qui est la liaison de deux propositions qui ont un terme en commun, comme il a été suffisamment dit auparavant. L'existence de ces trois figures est donc d'un grand profit pour nous, et elles font partie des choses nécessaires. Voilà sur ce sujet.

[4] À propos de cette autre <question>: pourquoi <Aristote> a-t-il composé les espèces de ces figures ou les syllogismes avec ces éléments de l'alphabet?

4.1 Une des raisons est son zèle pour les quatre disciplines ou sciences mathématiques, je veux dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Celles-ci en effet permettent, au moyen des éléments de l'alphabet, les démonstrations en vue de la connaissance qu'elles promettent, du fait qu'elles ne parlent pas des corps naturels et matériels comme les philosophes de la nature, mais <qu'elles parlent> comme les mathématiciens des nombres et des figures, des mouvements et des sons de ces <corps>. Relativement aux corps ces choses sont autres, lorsque nous les considérons en elles-mêmes et pour elles-mêmes dans notre pensée, et elles sont saisies par l'intelligence seulement. Ces <méthodes> se sont sagement répandues de même dans les autres <disciplines> dont nous parlons au moyen des lettres de l'alphabet, en traçant d'abord certaines lignes et figures diverses, en vue d'éclairer ce que nous voulons dire, et en inscrivant, sur les extrémités des lignes et sur les angles et sur les hauts et les bas des figures, des lettres, par lesquelles on indique les lieux des figures, à savoir les distances grandes ou petites qui les séparent. Plein de zèle donc pour ces <méthodes>, le Philosophe a fait les figures des syllogismes en utilisant les lettres de l'alphabet lorsqu'il a enseigné à leur propos.

4.2 Une autre <raison est> que, du fait qu'il aimait la brièveté, <Aristote> a parlé au moyen de lettres, c'est-à-dire au moyen de choses petites et limitées.

4.3 La troisième raison, et celle qui semble la plus vraie, est qu'il voulait cacher et dissimuler ce qu'il disait, afin de mettre par là à l'épreuve les <étudiants> assidus <pour les séparer> des paresseux, et afin de ne pas révéler la beauté ou le trésor de l'art de la logique à des paresseux, qui ne méritaient pas ses propos, ainsi que nous voyons qu'il a fait dans nombre de ses écrits; et par suite, au lieu de dire clairement: "substance <se dit> de tout animal, animal de tout homme, substance donc de tout homme", il posait de manière énigmatique et secrète: "A <se dit> de tout B, B de tout C, A donc de tout C", en posant les lettres en lieu et place des termes, en lieu de place des propositions, et en lieu et place aussi de tout le syllogisme.

⁵ Cf. 3 Esdr. 4, 35-36. Comme dans le cas du texte de Daniel, mentionné plus haut, la version du texte d'Esdras donnée par Sévère n'est pas celle de la Peshitta, mais rien n'assure que l'auteur ait eu l'intention de citer littéralement le texte. Il peut s'agir bien plutôt d'une allusion faite de mémoire. Pour le texte de la Peshitta, voir *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, part IV, fasc. 6:1 (3) Esdras, ed. by W. Baars - J.C.H. Lebram, Brill, Leiden 1972 (Peshitta. The Old Testament in Syriac), p. 14.

J'ai écrit cela comme je m'en suis souvenu, et comme il convenait à la dimension d'une épître, aussi brièvement que possible et de mémoire, pour toi frère, ami de l'étude, en obéissant avec joie <à ta demande> et <plein de> bon vouloir à l'égard de ton affection, en toutes ces choses qui sont selon ma capacité, ou plutôt selon la faible mesure de mes <moyens>, et parce qu'il est préférable que nous introduisions ce qui est selon notre capacité, plutôt que nous n'omettions tout, ainsi qu'il plaît au Théologien, qui ajoute aussi : ce n'est pas celui qui n'a pas été capable de choses comme celle-là qui est en faute, mais c'est celui qui n'a pas voulu <les accomplir> qui tombe sous le blâme, que ce soit dans les affaires divines comme aussi dans les affaires humaines,⁶ de ce fait encore j'écris et je t'envoie <la présente lettre> afin de persuader l'amour de l'étude qui <est> en toi, que ce que vous savez est profitable, que tu <m'> aies interrogé ou non à ce propos. Voici aussi un traité que j'ai composé un jour pour quelqu'un qui lui aussi est amoureux de l'étude: il m'avait pressé de lui expliquer diverses choses à propos des propositions simples, métathétiques et privatives, et aussi à propos de la difficulté <de savoir> si le possible existe ou non, en relation avec ce qui est écrit dans le livre du *Peri Hermeneias*; je l'ai écrit et te l'ai envoyé, frère en l'esprit, avec la présente épître. Par elle je demande la paix dans le Seigneur et des prières, et avec l'aide de tout ce saint monastère, et spécialement du pieux et saint Mar Abous, notre frère en l'esprit, louable en <son> ministère, votre père supérieur aimant Dieu, qu'il soit bien dans le corps et dans l'esprit, moi aussi en tout temps je prie comme un pécheur.

⁶ Cf. Grégoire de Nazianze, *Disc.* 32 (PG 36, 173 A): Οὐ γὰρ ὁ μὴ δυνήθεις τὰ τοιαῦτα ὑπεύθυνος, ἀλλ' ὁ μὴ βουλήθεις ὑπαίτιος, κἄν τοῖς θείοις ὁμοίως κἄν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν. Nous remercions le professeur Jean-Claude Haelewyck, à qui nous devons l'identification de cette citation.

Commentaire

Question 1

La question se rapporte à un passage crucial du *Peri Hermeneias*, sur lequel s'ouvre la troisième partie du traité selon le découpage reçu dans la tradition des commentaires grecs:

ὅταν δὲ τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορηθῆ, διχῶς λέγονται αἱ ἀντιθέσεις. λέγω δὲ οἷον ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος, τὸ ἔστι τρίτον φημι συγκεῖσθαι ὄνομα ἢ ῥῆμα ἐν τῇ καταφάσει.¹

Dans les parties précédentes des commentaires, l'étude portait sur des énoncés composés d'un nom et d'un verbe. Avec cette nouvelle partie, commence l'étude des énoncés comportant un troisième élément co-prédiqué (προσκατηγορούμενον), dont l'une des pièces essentielles est l'examen du mode de formation des oppositions entre propositions, ainsi que l'écrit Ammonius:

ἄρχεται μὲν οὖν ἐντεῦθεν τὸ τρίτον τοῦ βιβλίου κεφάλαιον, ὅπερ ἐλέγομεν εἶναι περὶ τῶν ἐκ τρίτου προσκατηγορούμενου προτάσεων. δεῖ δὲ καὶ ἐν τούτοις πρὶν διασαφῆσαι τὰ ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους λεγόμενα πρῶτον ἡμᾶς ἐπισκέψασθαι τίνα τε τρόπον ἐπὶ τούτων τῶν προτάσεων ἐκ τῶν καταφάσεων ποιούμεν τὰς ἀποφάσεις (...).²

¹ Arist., *Peri Herm.* 10, 19 b 19-22 ("Lorsque 'est' vient s'ajouter comme troisième <élément> à la prédication, les oppositions se disent de deux manières – je veux dire, par exemple, 'est juste un homme': j'entends que 'est', nom ou verbe, entre dans la composition, à titre de troisième <élément>, dans l'affirmation" [notre traduction; dans la suite toute traduction dépourvue de référence bibliographique sera notre]). Signalons qu'au lieu de προσκατηγορηθῆ, διχῶς, la leçon retenue par Minio-Paluello est προσκατηγορηται, ἤδη διχῶς dans l'édition tout récemment parue: Aristoteles, *De Interpretatione (ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ)*, recogn. H. Weidemann, De Gruyter, Berlin - Boston 2014 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Le texte d'Aristote présente, en outre, de grandes difficultés d'interprétation qui concernent en particulier l'expression συγκεῖσθαι ὄνομα ἢ ῥῆμα, car il est difficile de concevoir que "est" puisse être appelé "un nom ou un verbe": sur ces difficultés et les interprétations qui ont été proposées de ce passage, voir notamment L.M. de Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, vol. I: *General Introduction, the Works on Logic*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002 (Philosophia Antiqua, 91.1), p. 306-15; adoptant une conjecture de Weidemann (qui lit <τῶ> ὄνομα<τι> ἢ <τῶ> ῥήμα<τι>, en 19 b 20-21), De Rijk traduit (p. 314): "When the 'is' is additionally said (προσκατηγορηθῆ) as a third element, there are two ways of expressing opposition. What I mean, is this. Taking for an example 'A man is just', I say that the 'is' qua third element is taken together (συγκεῖσθαι) with either the onoma or the rhema in the affirmation". La traduction que nous avons donnée ci-dessus doit donc être reçue comme une expression des manières habituelles de traduire le texte d'Aristote, mais non comme la traduction certaine de ce texte. Au demeurant, cette difficulté est sans portée pour la compréhension du commentaire de Sévère Sebokht.

² Ammon., *In De Int.*, p. 159.24-28 Busse (*CAG IV*, Berlin 1897); "Ici commence donc le troisième chapitre de l'ouvrage, celui qui, nous l'avons dit, traite des prémisses formées d'un troisième élément co-prédiqué. Il faut encore en ces matières, avant de donner des éclaircissements sur ce que dit Aristote, que nous examinons d'abord de quelle manière, dans le cas de ces prémisses, nous formons les négations à partir des affirmations"; voir aussi Stephanus, *In De Int.*, p. 39.28-32 Hayduck (*CAG XVIII*, Berlin 1883), qui assigne trois tâches à l'étude à suivre: le calcul du nombre des propositions, puis le mode de formation des propositions négatives et l'examen de la consécution des propositions avec éléments co-prédiqués: (...) ἡμεῖς δὲ πρὸ τῆς κατὰ τὴν λέξιν ἐξηγήσεως ταῦτα τὰ τρία κεφάλαια ζητήσωμεν· πρῶτον μὲν τὸν ἀριθμὸν τῶν τοιούτων προτάσεων, δευτέρον δὲ πῶς ποιούμεν τὰς ἀποφάσεις ἐκ τῶν τοιούτων καταφάσεων, καὶ τρίτον περὶ τῆς ἀκολουθίας τῶν τοιούτων προτάσεων, τοῦτ' ἔστι ποῖα πρότασις ποῖα προτάσει συνέπεται; cf. *Philoponus, On Aristotle's On the Soul 3.9-13 with Stephanus, On Aristotle's On Interpretation*, transl. by W. Charlton, Duckworth, London 2000 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 159: "Before the detailed exegesis of the text we shall enquire in three sections as follows. First, what is the number of such propositions; secondly, how do we make the denials out of these assertions; and thirdly, what are the implications in the case of these propositions, that is, what proposition follows along upon what?".

Aristote avait, en effet, indiqué comment se faisaient les deux sortes de négations d'une phrase telle que ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος, à savoir:

λέγω δὲ ὅτι τὸ ἔστιν ἢ τῷ δικαίῳ προσκείμεται ἢ τῷ οὐ δικαίῳ, ὥστε καὶ ἡ ἀπόφασις. τέτταρα οὖν ἔσται. νοῶμεν δὲ τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὑπογεγραμμένων· ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος – ἀπόφασις τούτου, οὐκ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος· ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος – τούτου ἀπόφασις, οὐκ ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος. τὸ γὰρ ἔστιν ἐνταῦθα καὶ τὸ οὐκ ἔστιν τῷ δικαίῳ καὶ τῷ οὐ δικαίῳ πρόσκειται.³

Mais il avait aussi introduit avant ces lignes, à propos des quatre combinaisons possibles, les propositions privatives, dans des termes peu explicites, comme ceci:

(...) τέτταρα ἔσται ταῦτα, ὧν τὰ μὲν δύο πρὸς τὴν κατάφασιν καὶ ἀπόφασιν ἔξει κατὰ τὸ στοιχοῦν ὡς αἰ στερήσεις, τὰ δὲ δύο οὐ.⁴

Dans une épître envoyée précédemment à un autre correspondant, l'évêque Atilaha, Sévère avait déjà traité des trois types de propositions dont il s'agit dans le texte d'Aristote auquel se réfère la présente lettre, à savoir les propositions simples, les métathétiques et les privatives. Mais il avait seulement établi en quelque sorte le lexique des propositions métathétiques et privatives, conformément à la tradition reçue des commentateurs, et il s'était contenté de les décrire en indiquant le propre de chacune d'elles, et d'énoncer les formes affirmatives et négatives, comme suit:

Il faut donc savoir que, alors que les trois propositions dont on parle ont en commun le fait, dis-je, qu'elles sont composées d'un sujet et d'un prédicat et d'un troisième <élément> qui est co-prédiqué, le propre toutefois de l'affirmation simple et de la négation simple est que leur prédicat est toujours défini, le propre de l'affirmation et de la négation métathétiques est que leur prédicat est toujours indéfini, le propre de l'affirmation et de la négation privatives est que leur prédicat est toujours privatif, c'est-à-dire qu'il signifie la privation de quelque chose.

L'affirmation simple est par exemple: 'l'homme est juste', et sa négation par exemple: 'l'homme n'est pas juste'. L'affirmation métathétique est par exemple: 'l'homme est non-juste', sa négation par exemple: 'l'homme n'est pas non-juste'. L'affirmation privative est par exemple: 'l'homme est sans-dieu', sa négation par exemple: 'l'homme n'est pas sans-dieu'.⁵

³ Arist., *Peri Herm.* 10, 19 b 24-30: "Je veux dire que < dans l'affirmation > 'est' viendra se placer devant 'juste' ou bien devant 'non-juste', et ainsi aussi la négation. On aura donc quatre cas. Nous pouvons comprendre ce que je veux dire à partir de ce qui est écrit ci-dessous: 'est juste un homme' a pour négation 'n'est pas juste un homme'; 'est non-juste un homme' a pour négation 'n'est pas non-juste un homme'. En effet, 'est' et 'n'est pas' viennent se placer devant 'juste' et 'non-juste'". (nous avons suivi le grec au plus près, afin de mettre en évidence la formation des négations dans le texte d'Aristote).

⁴ Arist., *Peri Herm.* 10, 19 b 22-24: "il y aura quatre cas (propositions): deux d'entre eux se comporteront envers l'affirmation et la négation, selon l'ordre de leur séquence, comme les privations, et deux non"; cf. De Rijk, *Aristotle*, p. 314: "there will be four cases, two of which will be related, as to order of sequence, to the affirmation and the negation [i.e. the affirmative and the negative operator] in the way in which the privative expressions are, while two are not".

⁵ Cf. Hugonnard-Roche, "L'épître de Sévère Sebokht à Atilaha". On peut remarquer que l'expression *d-metatesis* (métathétique), issue du grec κατὰ μετάρθεσιν ou ἐκ μεταθέσεως, est reçue comme terme technique dans le lexique de Sévère et que, dans l'épître à Yonan, elle n'appelle pas d'explication particulière à l'adresse du destinataire. Sur l'origine de cette formulation attribuée à Théophraste, voir les témoignages recueillis dans W.W. Fortenbaugh *et al.*, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Part One*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992 (Philosophia

Dans la présente lettre à Yonan, en revanche, la question porte sur la manière dont les contradictions de ces propositions se comportent dans leur agencement et leur consécution respectifs. On notera d'abord que Sévère interprète la fonction des propositions privatives, insérées par Aristote dans le traité ainsi qu'on l'a vu dans le texte cité plus haut, dans le sens consécutiviste que Porphyre avait, le premier semble-t-il, introduit dans l'exégèse du chapitre 10 du *Peri Hermeneias*: le propos d'Aristote, selon Porphyre, était d'établir des relations de consécution et d'implication entre propositions métathétiques et propositions simples, à l'aide des propositions privatives, comprises comme équipollentes des premières.⁶ Cette interprétation, reprise par Ammonius et Stéphanus notamment, se traduisait par la construction d'un tableau dans lequel figuraient, sur une colonne, l'une sous l'autre de haut en bas, la proposition affirmative simple, la négative privative, et la négative métathétique, et sur une autre colonne en face de la première, l'une sous l'autre de haut en bas, la proposition négative simple, l'affirmative privative et l'affirmative métathétique. Les propositions face à face sur une même ligne sont contradictoires entre elles,⁷ et l'ordre des propositions dans chaque colonne de haut en bas indique l'ordre de consécution:

ἄνθρωπος δίκαιός ἐστιν	ἄνθρωπος δίκαιος οὐκ ἔστιν
ἄνθρωπος ἄδικος οὐκ ἔστιν	ἄνθρωπος ἄδικός ἐστιν
ἄνθρωπος οὐ δίκαιος οὐκ ἔστιν	ἄνθρωπος οὐ δίκαιός ἐστιν

Le rapport de consécution est impliqué par la plus ou moins grande extension des propositions. C'est ce qu'explique Ammonius, à propos des propositions métathétiques, comme ceci:

τὸν γοῦν κύνα εἰπεῖν μὲν μὴ εἶναι ἄνθρωπον μὴ δίκαιον ἀληθές (ὅλως γὰρ μὴ ὢν ἄνθρωπος δῆλον ὅτι οὔτε δίκαιος λέγοιτο ἂν εἶναι ἄνθρωπος οὔτε μὴ δίκαιος), τὸ μέντοι εἰπεῖν αὐτόν εἶναι ἄνθρωπον δίκαιον ψεῦδος. ὥστε ἐπὶ πλέον εἴη ἂν ἡ ἐκ μεταθέσεως ἀπόφασις τῆς ἀπλῆς καταφάσεως. τῆς ἄρα ἀποφάσεως τῆς ἀπλῆς ἐπ' ἔλαττον ἔσται ἡ ἐκ μεταθέσεως κατάφασις (...).⁸

Ayant fait la même analyse pour les propositions privatives, fondée sur leur extension, et ayant admis que, selon la conception porphyrienne, les propositions privatives et métathétiques étaient équipollentes, Ammonius peut décrire ainsi les rapports de consécution entre les trois sortes de propositions:

Antiqua, 54.1), p. 148-52 (sous les numéros 87A-F), et les commentaires sur ces sources dans *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary Volume 2 Logic*, by P. Huby, with contributions on the Arabic material by D. Gutas, Brill, Leiden - Boston 2007 (Philosophia Antiqua, 103), p. 46-51.

⁶ Sur l'interprétation du chapitre 10 du *Peri Hermeneias* chez les commentateurs, et en particulier sur la question de la consécution des propositions qui y est présentée, voir Soreth, "Zum infiniten Prädikat", et Diebler, "Les canons de Proclus".

⁷ Elles répondent à la définition d'Aristote, *Peri Herm.* 6, 17 a 31-35: ὥστε δῆλον ὅτι πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις. καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἰ ἀντικείμεναι· λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ ("Il s'ensuit clairement que pour toute affirmation il y a une négation qui lui est opposée, et pour toute négation une affirmation qui lui est opposée. Appelons contradiction l'ensemble de l'affirmation et de la négation qui sont opposées. Je dis que sont opposées l'une à l'autre deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie la même chose de la même chose").

⁸ Ammon., *In De Int.*, p. 161.37-162.5 Busse; "Il est bien vrai de dire que le chien n'est pas un homme non-juste (car de tout ce qui n'est pas homme, manifestement on ne saurait dire ni qu'il est homme juste ni non-juste), tandis qu'il est faux de dire qu'il est un homme juste. Par conséquent la négation métathétique a une plus grande extension que l'affirmation simple, et donc l'affirmation métathétique aura une plus petite extension que la négation simple".

ἄμφω ἄρα αἱ ἀποφάσεις, ἢ τε στερητικὴ καὶ ἢ ἀόριστος, ἔπονται τε τῇ ἀπλῇ καταφάσει καὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχουσι πρὸς αὐτήν· ἄμφω γὰρ αὐτῆς ἐδείχθησαν ἐπὶ πλέον οὖσαι. ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ καταφάσεις αὐτῶν τὸν αὐτὸν ἔχουσι λόγον πρὸς τὴν ἀπλῆν ἀπόφασιν· καὶ γὰρ ταύτας ἐδείκνυμεν ἐκείνης ἐπ’ ἔλαττον οὔσας.⁹

Les deux métathétiques sont donc envers l’affirmative et la négative simple dans un rapport de consécution qui est celui des privatives avec les simples, tandis que le rapport de consécution des simples avec les métathétiques n’est pas celui des privatives avec les métathétiques.¹⁰ Pour reprendre l’exemple du chien d’Ammonius, l’affirmative simple ἄνθρωπος δίκαιός ἐστιν est vraie pour l’homme et fausse pour le chien, tandis que la négative privative ἄνθρωπος ἄδικος οὐκ ἔστιν et la négative métathétique ἄνθρωπος οὐ δίκαιος οὐκ ἔστιν sont vraies pour l’homme et pour le chien, et sont donc impliquées par l’affirmative simple.

Un tableau comparable à celui que nous avons décrit ci-dessus peut être construit pour les propositions qui ont un *prosdiorismos*, que mentionne Sévère dans la première question, c’est-à-dire les propositions avec “détermination additionnelle”, ou encore les propositions dont l’affirmation du nom est universelle (καθόλου), comme le dit Aristote.

πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος δίκαιος	οὐ πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος δίκαιος
οὐ πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος ἄδικος	πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος ἄδικος
οὐ πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος οὐ δίκαιος	πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος οὐ δίκαιος

C’est manifestement un tableau des oppositions et des consécutives de ce type qui sous-tend implicitement, au moins en partie, le discours de Sévère. Celui-ci est néanmoins trop imprécis pour que l’on sache où Yonan pensait discerner une exception à l’axiome de contradiction, c’est-à-dire au principe de non-contradiction.¹¹ Selon Sévère, Aristote traite de la consécution entre des propositions qui ont plus ou moins d’extension, ce qui est le cas des propositions du tableau ci-dessus. C’est en effet aux expressions grecques ἐπὶ πλέον et ἐπ’ ἔλαττον, utilisées par Ammonius pour signifier ces extensions plus ou moins grandes, que renvoient les expressions syriaques *yatīro’it* et *bšīro’it*, que nous avons traduites par “(disent vrai) avec plus ou moins d’extension”. Et le régime des consécutives est, dans le tableau des propositions avec “détermination additionnelle”, le même que celui des propositions sans détermination additionnelle dans le premier tableau: les deux métathétiques et les deux privatives sont dans le même rapport envers l’affirmative et la négative simples, tandis que le rapport de consécution des simples avec les métathétiques n’est pas celui des privatives avec les métathétiques.¹²

⁹ Ammon., *In De Int.*, p. 164.2-6 Busse: “Donc les deux négations, la privative et l’indéfinie, sont impliquées par l’affirmation simple et sont dans le même rapport <de consécution> envers elle. On a montré, en effet, que toutes deux ont une plus grande extension qu’elle. De même les affirmations correspondantes seront dans le même rapport envers la négation simple, car nous avons montré qu’elles ont une plus petite extension qu’elle”.

¹⁰ Voir aussi Diebler, “Les canons de Proclus”, p. 83.

¹¹ Comme le déclare Sévère, l’axiome de contradiction ne s’applique à deux propositions que si l’une est vraie et l’autre fausse “dans la même hypothèse” – expression qui reprend, en termes généraux, la signification de la formule aristotélicienne selon laquelle les deux parties d’une contradiction affirment ou nient la même chose de la même chose (τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, cf. ci-dessus, note 7).

¹² Ammon., *In De Int.*, p. 171.16-19 Busse. On peut lire aussi sur la question des consécutives les explications détaillées de Boèce, *In De Int.*, *secunda editio*, p. 297-303 Meiser; on notera que Boèce tient les privatives et les métathétiques pour

Sévère réaffirme fortement que les deux parties d'une contradiction ne sont pas vraies ensemble, et qu'elles "divisent toujours le vrai et le faux", mais il en donne pour confirmation des phrases du type "tout S est P" et "non tout S est P", où il introduit la prise en considération de la matière des propositions: dans le nécessaire, l'affirmative dit vrai, et elle dit faux dans le possible et l'impossible, tandis que la négation au contraire dit vrai dans ces deux dernières matières, mais dit faux dans le nécessaire. Une même observation s'étend aux propositions dans lesquelles les temps sont pris en considération, et aussi, selon ce que dit Sévère, aux propositions avec "détermination additionnelle" dont les relations de consécution ont été établies comme il a été dit. Encore faut-il que la négation soit correctement placée: s'il est faux, par exemple, que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que tout homme soit non-juste. Mais c'est seulement la vérité de la négation, "non tout homme est juste", qui suit de la fausseté de l'affirmation: "tout homme est juste" et "tout homme est non-juste" sont seulement contraires.

Il faut reconnaître que tout n'est pas parfaitement clair dans l'argument de Sévère, du fait notamment de sa concision et de son caractère allusif. La dernière phrase, en particulier, selon laquelle il n'est pas possible que la négation métathétique dise le vrai selon une plus ou moins grande extension relativement à l'affirmation simple, par le moyen de la privative, semble contredire la question initiale, selon laquelle "le Philosophe établit la consécution entre les propositions qui ont un *prosdiorismos*, je veux dire les propositions simples et les métathétiques, à l'aide de celles qui sont appelées privatives".

Question 2.1

Dans cette seconde question, plusieurs points sont, en réalité, brièvement abordés par l'auteur: celui de la dénomination des divers traités qui composent les *Analytiques*, celui de leur place dans l'*Organon* ou de l'ordre de leur composition, et celui de la relation des diverses composantes des *Analytiques* entre elles et avec le traité des *Topiques*.

S'agissant des dénominations des traités, on notera qu'Aristote lui-même se réfère aux *Analytiques* par l'expression τὰ ἀναλυτικά et que le titre *Analytiques*, tel qu'il apparaît dans les textes d'Aristote "désigne de façon indivise l'ensemble formé par les *Premiers Analytiques* et les *Seconds Analytiques*".¹³ La distinction entre *Premiers* et *Seconds Analytiques* intervient probablement dans le Péripatos, car les qualifications *Premiers* et *Seconds* se trouvent pour la première fois dans le catalogue des écrits conservé par Diogène Laërce.¹⁴ Dans le catalogue de Ptolémée al-Ġarīb, d'autre part, qui remonte à Andronicos, les *Seconds Analytiques* sont désignés comme ἀποδεικτικά.¹⁵ C'est cette division que présente d'abord

équipollentes, mais nous passons ici sur les cas de consécution entre ces deux types de propositions, lorsqu'elles ne sont pas considérées comme équipollentes, car rien ne nous informe, dans l'épître de Sévère, sur la position qu'il a pu adopter sur ce point. On peut, sur ce même sujet, lire des remarques très éclairantes à propos des diverses positions des commentateurs et d'Ammonius en particulier, dans Diebler, "Les canons de Proclus".

¹³ Cf. Aristote, *Premiers Analytiques*. Traduction, introduction, notes, commentaire et bibliographie par M. Crubellier, Flammarion, Paris 2014 (GF Flammarion, 1230), p. 12. Crubellier observe que cette solidarité entre les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* est confirmée par plusieurs déclarations au début des *Premiers* et à la fin des *Seconds Analytiques*: cf. *An. Pr.* I 1, 24 a 10-11; I 4, 25 b 26-31; *An. Post.* II 18, 99 b 15-17.

¹⁴ Diogène Laërce V, 23; cf. H.S. Long (éd.), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Oxford U.P., Oxford 1964 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), t. 1, p. 20; Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1999, p. 578.

¹⁵ Cf. Chr. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Peter Lang, Frankfurt a.M. - Bern - New York (Europäische Hochschulschriften, Reihe Philosophie, Bd. 177), p. 368, et le texte arabe p. 425.

Sévère, et qui représente pour lui en somme la division canonique des quatre livres des *Analytiques*, qui s'insèrent, selon l'ordre également devenu canonique des traités de l'*Organon*, entre le *Peri Hermeneias* et les *Topiques*. Cet ordre canonique par lequel s'enchaînent le *Peri Hermeneias*, puis les *Analytiques* (entendons les *Premiers Analytiques*) et les *Apodictiques* (entendons les *Seconds Analytiques*) n'est pas explicité par Sévère, mais la raison en était bien connue des milieux philosophiques dans l'antiquité tardive, syriaques aussi bien que grecs: le *Peri Hermeneias* traite des propositions, qui entrent dans les syllogismes, étudiés par les *Premiers Analytiques*, eux-mêmes préparatoires à la théorie de la démonstration exposée dans les *Seconds Analytiques*, ou *Apodictiques*. La raison de cette succession des *Premiers* et *Seconds Analytiques*, en même temps que de leur appellation, est clairement exprimée, par exemple, par Alexandre d'Aphrodise dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*:

διὰ τοῦτο καὶ ἐπιγράφει Πρότερα μὲν ἀναλυτικὰ τὰ περὶ συλλογισμῶν, Ὑστερα δὲ τὰ περὶ ἀποδείξεως, ἐπειδὴ πρότερος ὁ συλλογισμὸς ἀποδείξεως τῇ φύσει. (...) οὕτω δὲ ἔχει καὶ ὁ συλλογισμὸς πρὸς ἀπόδειξιν· ἀποδείξεως μὲν γὰρ οὔσης πάντως ἔστι καὶ συλλογισμὸς· ἢ γὰρ ἀπόδειξις συλλογισμὸς τις· συλλογισμοῦ δὲ ὄντος οὐ πάντως ἔστιν ἀπόδειξις διὰ τὸ συλλογισμὸν εἶναι καὶ διαλεκτικὸν τινα καὶ σοφιστικόν.¹⁶

À cet ordre canonique, Sévère oppose aussitôt un ordre différent, en écrivant, sans autre précision: "Mais certains disent que le premier <livre> des *Analytiques* a été composé en vue des *Apodictiques*, le second en vue des *Topiques*, c'est-à-dire des *Lieux*". Ce sont ici les relations des *Premiers* et *Seconds Analytiques* et les relations des *Analytiques* aux *Topiques* qui tout à la fois sont abordées.

Au-delà même de l'ordre canonique rappelé ci-dessus, les Anciens comme les Modernes se sont préoccupés de la relation qui pouvait exister entre les *Premiers Analytiques* et les *Topiques*. Ainsi, M. Crubellier, par exemple, dans une étude portant sur l'unité de l'*Organon*, note que certaines déclarations d'Aristote dans les *Analytiques* et les *Topiques* suggèrent que les deux traités ont une visée commune, à savoir la recherche de prémisses et d'une méthode permettant de former des syllogismes à propos de toute question proposée.¹⁷

Les commentateurs grecs, déjà, avaient mis en question l'ordre que nous appelons "canonique" par commodité. Ainsi, Philopon, dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, commence certes par énoncer cet ordre canonique, lorsque, dans les questions préliminaires, il traite de la place (τάξις) de ce traité dans l'ordre de lecture, en justifiant sa position entre le *Peri Hermeneias* et les *Seconds Analytiques* par les raisons traditionnelles: le *Peri Hermeneias* traite de la composition première

¹⁶ Alex. Aphr., *In Anal. Pr.*, p. 6.32-7.9 Wallies (*CAG* II, Berlin 1883); *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, transl. by J. Barnes et al., Duckworth, London 1991 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 49: "Now the reason why he entitles the work on syllogisms *Prior Analytics* and the work on demonstration *Posterior Analytics* is that the syllogism is by nature prior to demonstration. (...) And thus too is the syllogism related to demonstration. For if there is a demonstration, there must be a syllogism, since a demonstration is a sort of syllogism; but if there is a syllogism, there need not be a demonstration, because there are also dialectical and sophistical syllogisms".

¹⁷ Cf. M. Crubellier, "L'unité de l'*Organon*", dans J. Brumberg-Chaumont (éd.), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Brepols, Turnhout 2013 (*Studia Artistarum*, 37), p. 37-62, en part. p. 51, où l'auteur cite les premières lignes du premier chapitre des *Topiques*: "Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de syllogiser sur tous les sujets qui peuvent se présenter en prenant appui sur des idées admises" (*Top.* I 1, 100 a 18-20), en même temps que la formule qui annonce le second moment des *Premiers Analytiques*: "comment nous pourrions nous-mêmes trouver aisément des syllogismes appropriés à toute question qui nous serait proposée" (traduction libre par l'auteur de *An. Pr.* I 27, 43 a 20-21: πῶς δ' εὐπορήσομεν αὐτοὶ πρὸς τὸ τιθέμενον ἀεὶ συλλογισμῶν).

des voix simples en énoncés simples, puis les *Premiers Analytiques* traitent de la composition de ces énoncés en syllogismes.¹⁸

Mais aussitôt après, répondant à la question touchant la raison d'être du titre de l'ouvrage (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), il subdivise en trois parties le traité aristotélicien :

διαριεῖται τοῦτο τὸ βιβλίον εἰς κεφάλαια τρία, καὶ διδάσκει ἡμᾶς τὸ μὲν πρῶτον μέρος τὴν γένεσιν τοῦ συλλογισμοῦ, τὸ δὲ δεύτερον τὴν εὐπορίαν τῶν προτάσεων, τὸ δὲ τρίτον τὴν εἰς τοὺς συλλογισμοὺς ἀνάλυσιν.¹⁹

Parmi les trois parties ainsi distinguées, qui se rapportent respectivement à la production (γένεσις) du syllogisme, à la bonne fourniture (εὐπορία) des prémisses, et à l'analyse (ἀνάλυσις) des syllogismes, la deuxième fait écho à ce qu'Aristote lui-même écrit, au terme de la partie des *Premiers Analytiques* qui se rapporte à la recherche des prémisses appropriées pour déduire n'importe quelle conclusion proposée :

καθόλου μὲν οὖν, ὃν δεῖ τρόπον τὰς προτάσεις ἐκλέγειν, εἴρηται σχεδόν· δι' ἀκριβείας δὲ διεληγύθαμεν ἐν τῇ πραγματείᾳ τῇ περὶ τὴν διαλεκτικὴν.²⁰

Le passage en question se situe à la fin du groupe des chapitres (*An. Pr.* I, 27-30) dans lesquels Aristote, après avoir montré, dans tout ce qui précède, comment est formée toute déduction, expose comment trouver le ou les moyens termes permettant de déduire une conclusion donnée. Commentant ce passage, Philopon relie explicitement le lemme des *Premiers Analytiques* au traité des *Topiques* :

ἐνταῦθα μὲν ὀλοσχερέστερον, φησί, παραδεδώκαμεν τὴν μέθοδον τῆς εὐπορίας τῶν προτάσεων· μερικώτερον δὲ καὶ ἀκριβέστερον ἐν τοῖς Τόποις περὶ τούτων διειλήφαμεν. ταύτην γὰρ φησι διαλεκτικὴν πραγματείαν· ἐκεῖ γὰρ παραδέδωκε τόπους τοὺς εἰς ἕκαστον ἡμῶν χρησιμεύοντας πρόβλημα.²¹

¹⁸ Philop., *In An. Pr.*, p. 4.32-5.3 Wallies (*CAG* XIII, Berlin 1909).

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.25-28; "Ce traité se divise en trois chapitres: sa première partie nous enseigne la production du syllogisme, la deuxième la bonne fourniture des prémisses, et la troisième l'analyse des syllogismes". Une semblable division avait déjà été énoncée par Ammon., *In An. Pr.*, p. 6.14-17 Wallies: αὐτὸς γοῦν εἰπὼν περὶ γένεσεως συλλογισμοῦ πρότερον, τουτέστιν περὶ συνθέσεως, εἶτα περὶ εὐρέσεως τῶν λημμάτων, ποῖα μεθόδῳ κεχρημένον δυνατὸν εὐρίσκειν λήμματα ἐξ ὧν ἡ τῶν συλλογισμῶν γένεσις, ἐπάγει καὶ περὶ ἀναλύσεως καὶ λέγει πῶς δεῖ ἀναλύειν ("Il traite d'abord de la production du syllogisme, c'est-à-dire de sa composition, puis de la découverte des prémisses, <c'est-à-dire> de la méthode à utiliser qui permette de trouver les prémisses à partir desquelles est produit le syllogisme, et il s'attache à l'analyse en montrant comment il faut la conduire"). On peut noter que la même division se retrouve dans le commentaire de David conservé en arménien: cf. David the Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes* by A. Topchyan, Brill, Leiden - Boston 2010 (*Philosophia Antiqua*, 122; *Commentaria in Aristotelem Armeniaca*, 2), p. 45: "And the first book of the *Prior Analytics* is divided into three sections. And its first section is about the first generation [of syllogisms], that is, about syllogism in general. And the second section is about the good supply of premisses, and the third, about the analysis of syllogisms" (voir aussi la correction proposée dans la note 42 du texte).

²⁰ Arist., *An. Pr.* I 30, 46 a 28-30 ("On a donc dit de façon à peu près complète comment il faut choisir les prémisses; et nous l'avons exposé en détail dans notre traité sur la dialectique", trad. Crubellier, p. 137).

²¹ Philop., *In An. Pr.*, p. 306.25-28 Wallies; "Là, dit-il, nous avons livré de manière plus générale la méthode permettant la bonne fourniture des prémisses, tandis que nous avons donné sur ce sujet des explications plus particulières et plus précises dans les *Topiques*; c'est ce qu'il appelle le traité sur la dialectique. Il y expose en détail les lieux utiles pour nous en vue de chaque problème".

La tripartition thématique qui met en évidence le lien entre une partie des *Premiers Analytiques* et les *Topiques* ne peut pourtant pas être le point de départ du rapprochement entre ces deux traités auquel feraient référence les exégètes que Sévère mentionne de manière allusive. Car ces derniers mettent en relation clairement, non pas un passage du livre premier des *Premiers Analytiques*, mais le second livre de ce traité, avec les *Topiques*. La source de Sévère se trouve, comme toujours serait-on tenté de dire, dans la tradition du commentarisme grec. Au début de son commentaire sur le second livre des *Premiers Analytiques*, Philopon rapporte la visée de ce livre selon Alexandre d'Aphrodise en ces termes:

Σκοπὸς τῆς προκειμένης πραγματείας κατὰ μὲν Ἀλέξανδρον οὗτος· ἐρεῖ, φησί, τὰ ὑπόλοιπα τοῦ πρώτου λόγου. ποῖα δ' εἰσὶ ταῦτα; ὅτι ἐκ ψευδῶν ἀληθὲς συνάγεται, καὶ ὅτι ἐξ ἀληθῶν ἀληθές.²²

Mais selon d'autres auteurs, qui en parlaient de manière plus exacte, le second livre traiterait de la matière, tandis que le premier traitait de la forme des syllogismes:

κατὰ δὲ τοὺς ἀκριβέστερον λέγοντας σκοπὸς οὗτος· ἐπειδὴ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τὸ εἶδος τῶν συλλογισμῶν εἶπεν, ἐν τούτῳ ἐρεῖ τὴν ὕλην· εἶδος δὲ ἦν τὸ συμπέρασμα, ὕλη δὲ αἱ προτάσεις.²³

Commentant ensuite les premières lignes du livre II des *Premiers Analytiques*: ἐν πόσοις μὲν οὖν σχήμασι καὶ διὰ ποίων καὶ πόσων προτάσεων καὶ τότε καὶ πῶς γίνεται συλλογισμὸς,²⁴ Philopon reprend la triple division dont il a été question ci-dessus, en l'appliquant au livre I des *Premiers Analytiques*:

ἐν προοιμίῳ δὲ ἐπαναλαμβάνει τὰ εἰρημένα ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ, ὅτι ἐπεδείξαμεν ἐν πόσοις σχήμασι γίνονται οἱ συλλογισμοί (...), ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τμήματι εἴρηται πῶς δεῖ κατασκευάζειν, ὅτι ὀφείλομεν λαμβάνειν κατηγορούμενα, ὑποκείμενα, ἀλλότρια. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τμήματι περὶ ἀναλύσεως εἶπεν (...).²⁵

Passant ensuite au second livre des *Premiers Analytiques*, dont il a dit plus haut qu'il porte sur la matière des syllogismes, Philopon écrit:

ἐπειδὴ περὶ τῆς ὕλης τῶν συλλογισμῶν μέλλει λέγειν, χρησιμεύει ἡμῖν εἰς τὴν τοπικὴν πραγματείαν τοῦτο τὸ βιβλίον ὥσπερ καὶ τὸ πρότερον εἰς τὴν ἀποδεικτικὴν, καὶ ὥσπερ ἐκεῖνο εἰς τὴν Ἀποδεικτικὴν, οὕτω καὶ τοῦτο εἰς τοὺς Τόπους.²⁶

²² *Ibid.*, p. 387.6-8; "La visée du présent traité selon Alexandre est celle-ci: on y parlera, dit-il, des questions restantes du premier livre. Quelles sont-elles? que le vrai est conclu à partir de <prémisses> fausses, et le vrai à partir de <prémisses> vraies".

²³ *Ibid.*, p. 387.8-11: "selon les auteurs qui en parlent de manière plus exacte, la visée est celle-ci: après avoir parlé de la forme des syllogismes dans le premier livre, il va parler dans celui-ci de la matière; la forme était la conclusion, la matière est les prémisses".

²⁴ Arist., *An. Pr.* II 1, 52 b 38-39 ("Dans combien de figures, donc, et au moyen de quelles sortes de prémisses et de combien; et quand, et comment, il y a déduction", trad. Crubellier, p. 165).

²⁵ Philop., *In An. Pr.*, p. 387.11-21 Wallies: "Dans les préambules, il reprend ce qui a été dit dans le premier livre, à savoir que nous avons montré en combien de figures se produisent les syllogismes (...); dans la deuxième section il a dit comment il faut faire les constructions, à savoir comment nous devons prendre les prédicats, les sujets, et les autres éléments. Dans la troisième section, il parle de l'analyse (...)".

²⁶ *Ibid.*, p. 388.3-6; "lorsque l'on vient à parler de la matière des syllogismes, ce livre est pour nous utile à la topique, comme le premier l'est à l'apodictique, et comme celui-là (i.e. le premier) l'est à l'Apodictique, celui-ci l'est aux Topiques".

On retrouve dans ce texte de Philopon précisément une opinion semblable à celle qui est rapportée par Sévère, selon laquelle “certains disent que le premier <livre> des *Analytiques* a été composé en vue des *Apodictiques*, le second en vue des *Topiques*”, sinon que le premier livre des *Analytiques* est dit par Philopon utile aux *Topiques*, tandis qu’il a été composé en vue des *Topiques* selon l’opinion rapportée par Sévère.

On trouve dans la littérature syriaque un autre témoignage touchant une pareille opinion, dans un texte parallèle à celui de Philopon. Il s’agit du prologue composé par Georges, évêque des nations arabes, en introduction au second livre de son commentaire aux *Premiers Analytiques*.²⁷ Dans ce bref prologue d’une vingtaine de lignes, on retrouve les principaux éléments du texte philoponien: l’opinion d’Alexandre selon lequel le second livre fournit les *ὑπόλοιπα* (*holên d-hasiron*) omis par le premier livre; l’affirmation que le premier livre traite de l’*εἶδος* (*odšo*) des syllogismes, c’est-à-dire comment γίνεται τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν συλλογισμῶν (*aykano hwo kunnošo d-kul sülügismū*), tandis que le second traite de la matière (*hūlo*), à savoir des prémisses (*prūtasis*). À propos du second livre, Georges rapporte en outre l’opinion suivante: “Alcuni dé dicono che (lo) σκοπὸς τοῦ προκειμένου βιβλίου ἐστὶν: ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν ἐπισημασμένην ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ, ἡ δὲ ἐπισημασμένη ἐστὶν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπισημασμένη ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ”.²⁸ Et revenant sur ce point à la fin de son prologue, Georges répète que le philosophe fait souvent mention dans ce livre de la démonstration topique (*mhawyonūto ’atronoyto*), d’où il conclut son prologue en énonçant une analogie, sinon identique, du moins proche de celle qu’exprime le passage de Philopon cité plus haut, à savoir: “Ed ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπισημασμένη ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ ἔχει τὴν αὐτὴν ἀποδεικτικὴν ἐπισημασμένην ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ. (Oppure) ἀλλοίως: ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπισημασμένη ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ ἔχει τὴν αὐτὴν ἀποδεικτικὴν ἐπισημασμένην ἐν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ”.²⁹

De la comparaison entre les commentaires de Philopon et de Georges, Furlani conclut, justement semble-t-il, que le premier n’est pas la source du second, mais que Georges a eu accès à un autre commentaire grec, qui avait de nombreuses affinités avec celui de Philopon. Ce commentaire, quelle qu’en fût la forme par ailleurs, pourrait être aussi la source de Sévère Sebokht.³⁰

²⁷ Sur Georges, on peut trouver une première introduction bibliographique dans la brève notice de S.P. Brock, “Giwargi, bp. of the Arab tribes (d. 724)”, dans Brock *et al.*, *The Gorgias Encyclopedic Dictionary*, p. 177-8. Pour l’œuvre logique de Georges, voir les références aux éditions et études de G. Furlani touchant les traductions et commentaires de Georges portant sur les *Catégories*, le *Peri Hermeneias* et les *Premiers Analytiques*, 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, 23), p. 3-18; réimpr. dans S.P. Brock, *From Ephrem to Romanos, Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, chap. XIII, Aldershot - Brookfield USA - Singapore - Sydney, Ashgate 1999 (Variorum Collected Studies Series, CS664). Le prologue dont il s’agit ici a été édité et traduit par G. Furlani, “Sul commento di Giorgio delle Nazioni al secondo libro degli *Analitici Anteriori* di Aristotele”, *Rivista degli Studi Orientali* 20 (1942), p. 229-38, en part. p. 230-2.

²⁸ Nous citons la traduction de Furlani, “Sul commento”, p. 231.

²⁹ Traduction Furlani, “Sul commento”, p. 231-2, le mot *’atronoyto* traduit par *τοπική* est un adjectif formé à partir du mot syriaque signifiant “lieu”.

³⁰ Notons que l’interrogation sur la relation entre les deux livres des *Premiers Analytiques* d’une part, et les *Seconds Analytiques* et les *Topiques* d’autre part, dont il s’agit dans cette question, est bien différente de l’interrogation suscitée par les modernes sur la relation entre *Premiers* et *Seconds Analytiques*, quant au problème de savoir si les *Premiers Analytiques* ont été composés ou non avant les *Seconds*, et plus largement si les *Seconds Analytiques* présupposent la théorie syllogistique des *Premiers Analytiques*. Sur ce sujet, voir les études classiques de F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidemann, Berlin 1929 (Neue philologische Untersuchungen, 4); D. Ross, “The Discovery of the Syllogism”, *Philosophical Review* 48 (1939), p. 251-72; J. Barnes, “Proof and the Syllogism”, dans E. Berti (éd.), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*, Editrice Antenore, Padova 1981 (Stu-

Une troisième opinion à propos de l'appellation des *Analytiques* est présentée ensuite par Sévère, qu'il ne semble pas considérer comme la plus fréquente en son temps, celle qui répartit les quatre livres en *Premiers Analytiques* et *Seconds Analytiques*. Alexandre d'Aphrodise explique simplement la répartition des *Analytiques* en *Premiers* et *Seconds*, en disant que les *Premiers Analytiques* étudient le syllogisme et que les *Seconds Analytiques* étudient la démonstration, d'où la conclusion naturelle:

ἐπεὶ τοίνυν πρότερον μὲν συλλογισμός, ὕστερον δὲ ἀπόδειξις, εἰκότως, ἐν οἷς μὲν βιβλίοις περὶ τοῦ προτέρου τὸν λόγον ποιεῖται, ταῦτα Πρότερα ἐπέγραψεν, ἐν οἷς δὲ περὶ τοῦ ὑστέρου, ταῦτα Ὑστερα.³¹

David regroupe également les quatre livres des *Analytiques* sous la même appellation, mais si les *Premiers* traitent du syllogisme en général, ou encore de l'espèce du syllogisme, les *Seconds* traitent de la matière:

Now, the whole of the present treatise is divided into four books, and the first two books are entitled *Prior Analytics*, and the next two books, *Posterior* or *Second Analytics*, and in the first two books he treats syllogism in general. Now, of each of those pairs, the first [pair of] books contain this [subject]: the first and the second [books] of the whole treatise are about the species of syllogism, while the third and the fourth are about the matter of syllogism.³²

Cette division selon l'espèce et la matière est celle que l'on avait rencontrée dans le prologue de Georges mentionné plus haut. Plusieurs critères de spécification des parties des *Analytiques* sont mis en œuvre, en effet, par les commentateurs et se croisent éventuellement. Ainsi Sévère, à propos de la troisième opinion, indique que les tenants de cette opinion s'appuient sur le fait que les *Analytiques* et les *Apodictiques* sont liés, en arguant que les premiers traitent de la genèse et de l'analyse des syllogismes, qui sont utiles à l'apodictique. L'on reconnaît dans ces deux éléments deux des trois parties distinguées par Philopon dans sa division triple des *Premiers Analytiques* selon la γένεσις des syllogismes, l'ἐπιτορία des prémisses, et l'ἀνάλυσις des syllogismes.

Sévère fait suivre la mention de cette opinion d'une description du contenu des *Analytiques*, qui ne laisse pas d'être un peu confuse. Dans un premier temps, en effet, il rapporte que le Philosophe énumère toutes les figures et tous les modes de syllogismes, c'est-à-dire les catégoriques et les hypothétiques, à savoir ceux qui sont dits par position, et encore les simples et les composés, les parfaits et les imparfaits,³³ les universels et les non universels, et aussi les circulaires, les valides et les

dia Aristotelica, 9), p. 17-59; R. Smith, "The Relationship of Aristotle's two *Analytics*", *Classical Quarterly* 32 (1982), p. 327-35.

³¹ Alex. Aphr., *In An. Pr.*, p. 7.9-11 Wallies; trad. Barnes *et al.*, p. 49: "Thus since the syllogism is prior and demonstration posterior, it is reasonable that Aristotle entitled those books in which he discusses what is prior *Prior Analytics* and those in which he discusses what is posterior *Posterior Analytics*".

³² David the Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, p. 43.

³³ Cf. *An. Pr.* I 1, 24 b 23-26; Cf. aussi David the Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, p. 107-9, qui mentionne la divergence de vue entre Maximus d'Éphèse (mort en 370) et Thémistius sur l'appellation de syllogisme parfait: selon Maximus, tous les syllogismes, y compris ceux de la deuxième et de la troisième figure, sont parfaits en ce qu'ils ne requièrent pas un terme extérieur (à ceux qui le composent déjà), tandis que selon Thémistius les syllogismes des deuxième et troisième figures sont imparfaits en ce qu'ils requièrent une opération de conversion ou de réduction à l'impossible; voir *ibid.* la note 224, où l'éditeur rappelle qu'est conservée en arabe [dans une version due à Abū 'Uṭmān al-Dīmāšqī, ca 900]

invalides, et le nombre des syllogismes catégoriques. On relèvera qu'Aristote ne traite nullement des syllogismes hypothétiques, ou syllogismes dits "par position" dans la tradition syriaque: il s'agit là, en effet, des syllogismes de type "stoïcien", qui ont été ajoutés aux syllogismes catégoriques dans l'exposé général sur les syllogismes par la tradition.

Quant aux syllogismes circulaires, ils ont particulièrement attiré l'attention des commentateurs, semble-t-il. Ainsi Philopon mentionne-t-il, dans son commentaire aux *Seconds Analytiques*, qu'Aristote a longuement discuté, dans le second livre des *Premiers Analytiques*, la preuve circulaire.³⁴ La mention se trouve dans un passage qui se rapporte au chapitre des *Seconds Analytiques*, dans lequel Aristote explique que la démonstration au sens propre ne peut se faire qu'à partir de choses antérieures et mieux connues, d'où il résulte qu'il est impossible de démontrer, au sens absolu, en cercle.³⁵ Il n'est dès lors pas étonnant que les démonstrations circulaires soient au nombre des éléments du second livre des *Premiers Analytiques*, qui conduisent à considérer ce dernier comme utile aux *Topiques*, ou composé en vue des *Topiques*. C'est ce qu'écrit précisément Georges des Arabes dans son prologue, lorsqu'il cite, parmi les *ὑπόλοιπα* omis dans le premier livre des *Premiers Analytiques*, les choses qui servent principalement à la *τοπική πραγματεία*, à savoir la démonstration en cercle: *mḥawyonūto da-b-ḥūdro* (traduction littérale de *ἀπόδειξις κύκλω*).³⁶ Il est donc quelque peu surprenant que la mention de cette démonstration soit incluse par Sévère dans un développement qui porte sur les syllogismes catégoriques, et qui se rapporte au lien qui unit les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*.

Le décompte des syllogismes est bien celui qui correspond aux calculs des commentateurs qui dénombrent 36 modes possibles dans chacune des trois figures, parmi lesquels 14 seulement sont concluants.³⁷ Ce sont ceux qui préservent les conclusions universelles et les conclusions particulières, ainsi que le dit Sévère: entendons par là que ce sont les modes qui, après examen des déductions dans

une "Réponse de Thémistius à Maximus", qui a été traduite en français dans 'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968, réimpr. 1987 (Études de philosophie médiévale), p. 166-80, sous le titre "Traité de Thémistius en réponse à Maxime au sujet de la réduction de la deuxième et la troisième figures à la première". On eût évidemment aimé savoir si ce texte pût être accessible à Sévère.

³⁴ Philop., *In An. Post.*, p. 55.31-56.5 Wallies (*CAG XIII*): ἐν γὰρ τῷ δευτέρῳ τῶν Προτέρων ἀναλυτικῶν πολὺν λόγον ἐποιήσατο περὶ τῆς κύκλω δείξεως, ἐν οἷς ἔδειξεν ὅτι ἐν μὲν τῷ πρώτῳ σχήματι, εἰ ληφθεῖεν οἱ ὅροι ἀντιστρέφοντες πρὸς ἀλλήλους, δυνατὸν ἐκάστην τῶν προτάσεων τῇ κύκλω δείξει συλλογίσασθαι, ἐπὶ μέντοι τῶν λοιπῶν σχημάτων οὐκέτι τοῦτο ἐνδέχεται, ἀλλ' ἢ οὐδὲ ὅλως δείκνυται τι ἢ ἕτερόν τι παρὰ τὸ προκειμένον. Cf. Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1. 1-8*, translated by R. McKirahan, Duckworth, London 2008 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 62: "In the second book of the *Prior Analytics* he makes a long discussion about circular proof in which he proves that if terms are taken that convert with one another, it is possible to deduce each of the premisses by circular proof in the first figure, but in the remaining figures this is no longer possible, but either nothing is proved at all or something different from the [claim] in question". Aristote discute les "déductions en cercle" aux chapitres 5-7 du livre II des *Premiers Analytiques*; il explique ainsi ce qu'il entend par là (*An. Pr.* II 5, 57 b 18-20): "Démontrer 'en cercle', ou 'les uns par les autres', consiste à prendre la conclusion plus l'une des deux prémisses à rebours de la façon dont elle est prédiquée, pour aboutir à conclure l'autre prémisses, celle que l'on avait posée dans l'autre déduction" (trad. Crubellier, p. 182).

³⁵ Arist., *An. Post.* I 3, 72 b 25-27: κύκλω τε ὅτι ἀδύνατον ἀποδείκνυσθαι ἀπλῶς, δῆλον, εἴπερ ἐκ προτέρων δεῖ τὴν ἀπόδειξιν εἶναι καὶ γνωριμωτέρων; cf. Aristote, *Seconds Analytiques*. Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2005 (GF Flammarion, 1186), p. 77: "Et qu'il soit impossible de démontrer, au sens absolu, en cercle, c'est clair s'il est vrai qu'il faille que la démonstration se fasse à partir de choses antérieures et mieux connues".

³⁶ Cf. Furlani, "Sul commento", p. 231. Notons que Georges ajoute, parmi les *ὑπόλοιπα* qui manquent dans le premier livre des *Premiers Analytiques*, l'exemple et le signe.

³⁷ Sur le calcul des 36 modes possibles, voir par exemple Alex. Aphr., *In An. Pr.*, p. 51.23-52.16 Wallies; Philop., *In An. Pr.*, p. 68.8-69.29 Wallies.

chaque figure, permettent des conclusions universelles, puis celles qui permettent des conclusions particulières.³⁸

Après la revue des sujets traités dans les *Premiers Analytiques*, et particulièrement des syllogismes démonstratifs, Sévère mentionne un autre objet d'étude qui se rapporte aux *Seconds Analytiques*, à savoir la connaissance du ὅτι (*hoi d-mono*) et du διότι (*hoi d-metul mono*). Si le texte très allusif de Sévère se rapporte au premier chapitre des *Seconds Analytiques*, dans lequel Aristote énumère les quatre questions portant sur les choses dont on peut avoir une connaissance scientifique, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν, alors Sévère réduit à deux ces questions, comme le fait d'ailleurs Aristote lui-même.³⁹ Mais il est possible aussi que le passage de Sévère se rapporte plus précisément au chapitre 13 du premier livre des *Seconds Analytiques*.

À propos du passage en question de Sévère, deux points font difficulté. Le premier est la mention qu'Aristote enseigne des syllogismes fiables et parfaits lorsqu'il pose et montre le ὅτι et le διότι. Rien de tel ne se trouve exprimé de cette manière dans le texte des *Seconds Analytiques*, et Sévère s'appuie vraisemblablement sur l'interprétation d'un commentateur, peut-être celui que nous avons mentionné ci-dessus à propos de Georges des Arabes et du lien entre le second livre des *Seconds Analytiques* et les *Topiques*. Faut-il, d'autre part, comprendre que les syllogismes fiables et les parfaits sont ou non distincts, et que le syllogisme qui montre le ὅτι ferait connaître la cause, tandis que celui qui montre le διότι ferait connaître la "cause des causes", expression que l'on pourrait alors interpréter comme signifiant la cause par excellence, par analogie avec l'expression "genre des genres" qui signifie genre suprême? Cette démonstration de la cause par excellence, produite selon les règles de l'art de la logique, est celle après laquelle, une fois qu'elle est obtenue, il n'y a plus lieu de chercher une autre démonstration: ce ne serait alors rien d'autre que la cause première d'Aristote: ἡ δὲ τοῦ διότι ἐπιστήμη κατὰ τὸ πρῶτον αἴτιον.⁴⁰

Question 2.2

La définition, ou plutôt la description, que Sévère donne des lieux est très différente de celle qu'on peut tirer de la lecture des *Topiques* d'Aristote, où ils ne sont d'ailleurs pas définis explicitement en tant que tels. Ainsi que l'écrit J. Brunschwig, les lieux "en première approximation, peuvent être décrits comme des règles ou, si l'on veut, des recettes d'argumentation, destinées à pourvoir d'instruments efficaces une activité très précisément déterminée, celle de la discussion dialectique".⁴¹ Et l'on constate aisément à la lecture des lieux qu'ils sont introduits par des énoncés qui ont la forme de prescriptions, par exemple: "examiner les sujets auxquels l'attribut a été universellement assigné ou refusé",⁴² "remplacer par leurs définitions tant l'accident que son sujet, soit en substituant à chacun des deux la sienne, soit en ne le faisant que pour l'un des deux, et voir ensuite s'il ne se trouve pas que ces définitions dévoilent l'inexactitude de quelque

³⁸ Telle est la démarche d'Aristote, ainsi que le rappelle M. Crubellier, trad. cit., p. 242 (dans la note se rapportant à *An. Pr. I, 4-7*): "Noter que pour chaque figure on [i.e. Aristote] examine d'abord les déductions qui permettent des conclusions universelles, puis on passe aux modes qui donnent des conclusions particulières".

³⁹ Arist., *An. Post. II 2*, 89 b 36-90 a 13; sur ce point, lire M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi I*, Editrice Antenore, Padova 1975 (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medioevale, 19), p. 293.

⁴⁰ Arist., *An. Post. I 13*, 78 a 25-26 ("la science du pourquoi se fait selon la cause première", trad. Pellegrin, p. 131).

⁴¹ Cf. Aristote, *Topiques I*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris 1967 (CUF), p. ix.

⁴² *Top. II 2*, 109 b 13-14: τὸ ἐπιβλέπειν οἷς ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν ἢ μηδενὶ εἴρηται; nous citons la trad. Brunschwig, p. 36.

assertion dont la thèse initiale présupposait la vérité”.⁴³ Et l’on pourrait ajouter quantité d’autres exemples.

Dans son commentaire sur les *Topiques*, Alexandre explicite de la manière suivante ce qu’est un lieu (τόπος), en partant des premières lignes du traité d’Aristote, où ce dernier expose qu’il s’agit de trouver une méthode qui “nous rendra capables de raisonner sur tous les sujets qui peuvent se présenter en prenant appui sur des idées admises”: μέθοδον εὐρεῖν ἀφ’ ἧς δυνασόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντός τοῦ προτεθέντος ἐξ ἐνδόξων.⁴⁴ Partant de là, Alexandre commente en s’appuyant sur Théophraste: “For the topic, as Theophrastus says, is a starting-point or element from which we take the starting-points concerning each matter by focusing our thought upon it”.⁴⁵ Les points de départ dont il s’agit sont des choses communes et universelles qui sont les ingrédients de syllogismes ou qui peuvent être prouvées par eux. Ces choses, ingrédients de syllogismes à venir, sont celles qui sont exprimées dans une prémisse admise, à partir de laquelle se construira la déduction (inférence) syllogistique: “For starting from these [common and universal things] one may be supplied with an approved premiss with respect to the issue: for this is the starting point”.⁴⁶

Afin d’éclairer la manière dont les exégètes tardo-antiques ont expliqué le fonctionnement de cette “machine à faire des prémisses à partir d’une conclusion donnée” qu’est la théorie aristotélicienne du lieu, selon les mots de Brunschwig,⁴⁷ nous empruntons au *De Topicis differentiis* de Boèce un exemple de lieu “à partir du genre” (lui-même emprunté par Boèce à Thémistius):

Et illud quidem quod ut genus totum est, hoc modo saepe quaestionibus argumenta suppediat, ut si sit quaestio an iusticia utilis sit, fit syllogismus: omnis virtus utilis est, iustitia virtus est, iustitia igitur utilis est. Hic est quaestio de accidenti, id est an accidat iustitiae utilitas. Locus est is qui in maxima propositione consistit: quae generi adsunt speciei adsunt. Huius superior locus est a toto, id est a genere, virtus scilicet, quae iustitiae genus est.⁴⁸

Les éléments de l’argumentation sont les suivants. Tout d’abord sont ici formulés les trois énoncés: *omnis virtus utilis est, iustitia virtus est, iustitia igitur utilis est*. Sont aussi utilisées dans la construction de cet argument, pour reprendre les termes boétiens, la *maxima propositio: quae generi adsunt speciei adsunt*, et la *differentia: a toto, id est a genere*.

⁴³ *Top.* II 2, 109 b 30-32: τὸ λόγους ποιεῖν τοῦ τε συμβεβηκότος καὶ ὃ συμβέβηκεν, ἢ ἀμφοτέρων καθ’ ἐκάτερον ἢ τοῦ ἐτέρου, εἴτα σκοπεῖν εἴ τι μὴ ἀληθὲς ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθὲς εἴληπται (cf. trad. Brunschwig, p. 37).

⁴⁴ *Top.* I 1, 100 a 18-20, trad. Brunschwig, p. 1.

⁴⁵ Alex. Aphr., *In Top.*, p. 5.21-23 Wallies (*CAG* II.2, Berlin 1891): ἔστι γὰρ ὁ τόπος, ὡς λέγει Θεόφραστος, ἀρχὴ τις ἢ στοιχεῖον, ἀφ’ οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχὰς ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν. Cf. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics* 1, translated by J. Van Ophuijsen, Duckworth, London 2001 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 7.

⁴⁶ Alex. Aphr., *In Top.*, p. 5.26-27 Wallies: ἀπὸ τούτων γὰρ ἔστιν ὀρμώμενον εὐπορεῖν προτάσεως ἐνδόξου πρὸς τὸ προκείμενον· τοῦτο γὰρ ἡ ἀρχή, trad. Van Ophuijsen, p. 7.

⁴⁷ Cf. Aristote, *Topiques* I, texte établi et traduit par Brunschwig, p. xxxix.

⁴⁸ *Boetii De Differentiis topicis*, PL 64, 1188 B-C; cf. *Boethius’s De Topicis differentiis, Translated, with Notes and Essays on the Text*, by E. Stump, Cornell U.P., Ithaca - London 1978, p. 51: “What is a whole as a genus often supplies arguments to questions in this way. For example, if there is a question whether justice is advantageous, one produces the syllogism: every virtue is advantageous; justice is a virtue; therefore, justice is advantageous. The question here is about accident, that is, whether advantage is an accident of justice. The Topic which is a maximal proposition is this: whatever is present to the genus is present to the species. The higher Topic of this is *from the whole*, that is, from genus, namely, virtue, which is the genus of justice”.

La fonction du lieu dans cet exemple peut être décrite de la manière suivante. La question est de savoir si “la justice est profitable” (*utilis*), qui est la conclusion à laquelle parvenir. Pour cela, on cherche ce qui peut justifier cette prédication, c’est-à-dire un moyen terme dont “profitable” soit prédiqué, et qui se prédique lui-même de la justice. Par le moyen de la *differentia*, on trouve que la justice est reliée à la vertu comme une espèce à un genre et, par le moyen de la *maxima propositio*, en sachant déjà que toute vertu est profitable, on conclut que la justice est profitable.⁴⁹

On voit que la démarche topique consiste dans la recherche d’un moyen terme, guidée par les deux éléments du lieu que sont la *differentia* et la *maxima propositio*. Dans la tradition subséquente, le *topos* est généralement décrit comme une proposition. Pour emprunter un exemple à la tradition arabe, selon al-Fārābī, “a *topos* is a proposition which has as his terms abstract terms (variables, one might say, as is shown by the use of the words *šay’* and *amr*) and which, when one substitutes concrete terms for these, produces a proposition which can serve as a premiss in a given syllogism, itself directed towards a given *quaesitum*”.⁵⁰

Déjà, selon Thémistius, le *topos* est une proposition évidente par elle-même, primitive, universelle, d’où dérive la force de l’argument, celle que Boèce nomme la *maxima propositio*, et qui produit l’adhésion de l’interlocuteur.⁵¹ Boèce pensait aussi que telle était la conception aristotélicienne des lieux dans les *Topiques*:

Maximas igitur, id est universales ac notissimas propositiones, ex quibus syllogismorum conclusio descendit, in *Topicis* ab Aristotele conscriptis locos appellatos esse perspeximus.⁵²

Et il opposait cette conception à celle de Cicéron qu’il décrit en ces termes:

Ex his etiam quae superius dicta sunt quid distent *Topica* Ciceronis atque Aristotelis apparuit. Aristoteles namque de maximis propositionibus disserit, has enim locos argumentorum esse posuit, ut nos quoque supra retulimus. Tullius vero locos non maximas propositiones, sed earum continentes differentias vocat, ac de his docere contendit.⁵³

⁴⁹ Nous empruntons les éléments de cet exposé à l’explication du passage cité de Boèce, donnée par N.J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle’s and Boethius’ Topics*, Philosophia Verlag, München - Wien 1984 (Analytica), p. 66-8, qui lui-même s’appuie sur les analyses de Stump, *Boethius’s De Topicis differentiis*, en part. p. 195-99.

⁵⁰ Cf. A. Hasnawi, “Topic and Analysis: The Arabic Tradition”, dans R.W. Sharples (éd.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Ashgate, Aldershot - Burlington USA - Singapore - Sydney 2001, p. 28-62, en part. p. 32.

⁵¹ La paraphrase des *Topiques* par Thémistius n’est pas conservée, mais la position de Thémistius sur ce qu’il faut entendre par *τόπος* est rapportée par Averroès, dont nous citons le *Commentaire moyen* à travers la traduction latine d’Abraham de Balmes, à la suite de S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle’s Sophistici Elenchi, A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, vol. I, *The Greek Tradition*, Brill, Leiden 1981 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum De Wulf-Mansion Centre, VII.1), p. 118: *Themistius vero edixit quod locus sit universalis praemissa, quae est in syllogismo, quae verissima est praemissarum syllogismi, et dicit, quod tali praemissa aliquando utimur secundum se in syllogismo, et aliquando utimur sua sententia et potestate*. Pour une comparaison entre Thémistius et Boèce, voir E. Stump, “Boethius’s Works on the *Topics*”, *Vivarium* 12 (1974), p. 77-93 (en part. p. 89-91).

⁵² *In Cic. Top.*, PL 64, 1051 C-D; cf. aussi *Boethius’s In Ciceronis Topica, Translated, with notes and an introduction* by E. Stump, Cornell U.P., Ithaca - London 1988, p. 33: “In Aristotle’s *Topics*, as we have observed, maximal propositions, that is, universal and most known propositions from which the conclusion of syllogisms is derived, are called Topics”.

⁵³ *Ibid.*, PL 64, 1054 B; voir de même *Boethius’s In Ciceronis Topica*, transl. Stump, p. 36: “From what I have said above, the difference between Aristotle’s *Topics* and Cicero’s *Topica* should be clear. Aristotle discusses maximal propositions, for he asserted that these are the Topics for arguments, as we also related above; Cicero, however, calls Topics not maximal

Il n'entre pas dans notre propos de discuter la véracité des opinions exprimées par Boèce, mais seulement d'observer que lui-même reconnaît deux traditions interprétatives de la notion de topiques qui recouvrent deux types différents de lieux topiques, ceux qu'il nomme la *maxima propositio* et la *differentia*. Et, comme on l'a vu dans le texte cité plus haut, il attache plus d'intérêt au second, désigné comme *superior locus*.⁵⁴ Comment doit s'entendre le rôle de la *differentia* dans l'argumentation topique? Selon Boèce, tout argument est fondamentalement un syllogisme: une question topique contient deux termes de même que la conclusion de l'argument syllogistique correspondant, et un tel argument est produit lorsque les deux termes de la question sont joints par un troisième terme qui est ainsi un intermédiaire ou moyen entre les deux autres termes. Soit par exemple la question: est-ce que "homme" est une substance? Pour y répondre, on cherche un troisième terme par lequel relier les deux termes en question, qui doivent figurer dans la conclusion de l'argument: "animal" est un tel terme, qui peut être joint à "homme" dans la proposition "un homme est un animal", et à "substance" dans la proposition "un animal est une substance". La *differentia* fournit le moyen de trouver de tels intermédiaires ou moyens, en sorte de permettre la production d'arguments syllogistiques. La *differentia* ne spécifie pas le terme particulier intermédiaire à utiliser dans l'argument, mais elle indique le genre des intermédiaires appropriés pour cet argument, suggérant la sorte d'intermédiaire qui pourrait joindre les deux termes dans la conclusion.

Le cœur de la démarche est donc la recherche du terme intermédiaire entre le sujet de la proposition à conclure et le prédicat, c'est-à-dire le terme qui dans cette proposition est relié au sujet comme genre, définition ou l'un des autres prédicables. C'est à quoi se rapporte précisément la description des lieux exprimée par Sévère en termes "topographiques" de relation de distance, à savoir de proximité ou d'éloignement, entre "des genres et des espèces", c'est-à-dire "des expressions et des réalités, <pour savoir> lesquelles sont proches desquelles, lesquelles sont éloignées desquelles, lesquelles ont un lieu, c'est-à-dire une position, intermédiaire, et lesquelles n'ont pas du tout de lieu <en commun> et sont externes <les unes aux autres> et n'ont aucun lien <entre elles>".

Un point de référence à ce sujet peut être trouvé dans le commentaire d'Alexandre aux *Topiques*, à propos du passage dans lequel Aristote déclare qu' "il faut encore recueillir des prémisses dans les livres, et dresser des tableaux pour chaque catégorie de sujets, avec des têtes de rubriques séparées, par exemple 'le bien', ou 'l'animal', 'bien' devant être entendu dans toute son ampleur, en commençant par l'essence".⁵⁵ Alexandre reprend cette idée et précise comment organiser les données recueillies en tableaux (κατὰ διαγραφάς):

ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον γένος τάξιν τινὰ ἐπιτιθέντας, οἷον ἰδίᾳ περὶ ζῴου καὶ ἰδίᾳ περὶ ἀγαθοῦ καὶ ἀγαθοῦ παντὸς ἰδίᾳ καὶ περὶ ἑκάστου καθ' ἕκαστον γένος, πρῶτον μὲν τὸ τί ἐστὶ τάσσοντας, οἷον ὅτι πᾶν ζῶον οὐσία ἐστὶν ἔμψυχος αἰσθητικὴ, ἢ ὅτι οὐσία, εἶτα ποῖόν τι, ὅτι ἔμψυχον, ὅτι αἰσθητικόν, ἢ ὅπως εἶ τι αὐτῷ ὑπάρχει, οἷον ὅτι πᾶν ζῶον ἢ πεζὸν ἢ ἐνυδρον ἢ πτηνόν, ἢ ὅτι οὐ πᾶν ζῶον ἀναπνεῖ, ἢ ὅτι οὐ πᾶν ζῶον κερασφόρον ἄμφοδον, ἀλλὰ καὶ εἰ ἐναντίον τί ἐστὶ τῷ προκειμένῳ, καὶ τί ποτέ ἐστὶν αὐτῷ ἐναντίον, ἢ τίνι ἀκολουθεῖ αὐτό, ἢ τί αὐτῷ ἀκολουθεῖ.⁵⁶

propositions but rather their constitutive *differentiae*, which is what he directs his attention toward teaching".

⁵⁴ Cf. le passage cité en référence à la note 48.

⁵⁵ Arist., *Top.* I 14, 104 b 12-15, trad. Brunschwig, p. 20.

⁵⁶ Alex. Aphr., *In Top.*, p. 92.29-93.6 Wallies; trad. Van Ophuijsen, p. 99-100: "Within each genus too we should impose some order on them, e.g. under a heading of their own (propositions) about animal, on the good, on every good on its own, and so for each item in each genus, we should put first the question what it is, as e.g. that 'Every animal is an

Le recueil des prédicats tel que le décrit Alexandre évoque clairement, pour une part, la classification des choses qui sera par la suite thématifiée dans le fameux “arbre de Porphyre” : le principe en est que les prédicats, dans chacune des catégories d’Aristote, sont répartis selon des divisions qui mettent en évidence leur appartenance à un même genre, ou à des genres ou espèces différents, en encore leur concaténation ou leur opposition. Sur cette base, il devient possible, comme le dit Sévère, d’évaluer leur proximité ou leur distance, et de chercher des intermédiaires entre deux d’entre eux, ou encore de chercher d’autres prédicats qui mettent au jour leur incompatibilité – ce que Sévère exprime en disant que les réalités “sont externes <les unes aux autres> et n’ont aucun lien <entre elles>”.

Les remarques de Sévère sur la notion de lieu peuvent aussi être mises en relation avec les chapitres du premier livre des *Topiques*, dans lesquels Aristote énumère les quatre instruments grâce auxquels on est à même de construire des arguments dialectiques.⁵⁷ Le premier touche la collecte des prémisses, et nous venons d’en parler à partir du commentaire d’Alexandre. Quant au deuxième, qui concerne la dissociation des divers sens des termes, il n’est guère douteux, semble-t-il, qu’il soit la source ultime à laquelle remonte (par l’intermédiaire sans doute d’un commentaire) la mise en garde de Sévère à propos de l’homonymie des expressions qui laisserait croire qu’elles ont une connexion, alors que les objets qu’elles signifient sont très éloignés les uns des autres.

Afin d’éviter des erreurs dans la recherche du terme intermédiaire, dont nous avons parlé, et dans la formulation des propositions prédicatives qui constituent l’argumentation topique, il faut être capable de reconnaître si un mot se prend en plusieurs sens et quels sont ces sens. Aristote indique divers moyens à ce propos, dont voici un exemple :

Considérer d’abord son contraire, pour voir s’il se prend en plusieurs sens, la discordance éventuelle pouvant être d’ailleurs soit d’espèce soit de nom. Dans certains cas, en effet, la différence apparaît immédiatement sur le plan même des noms; ainsi, aigu a pour contraire grave dans les sons, et obtus dans les corps. Il est donc clair que le contraire d’aigu se prend en plusieurs sens; et si tel est le cas, on peut en dire autant d’aigu, puisque à chacun des termes ci-dessus doit correspondre un contraire distinct.⁵⁸

animate substance capable of sense-perception’, or that it is a substance, ad then what kind of thing: animate, and capable of sense-perception; or in general whether any thing holds of it, as e.g. that every animal is either terrestrial or aquatic or winged, or that not every animal has respiration, or that not every animal is horned and has incisor-teeth in both jaws; but also whether there is any thing contrary to the thing in question, and what is contrary to it, or what it follows upon, and what follows upon it”.

⁵⁷ Arist., *Top.* I 13, 105 a 21-25; trad. Brunschwig, p. 19: “Pour ce qui est des instruments grâce auxquels nous ne serons jamais à court d’arguments déductifs, ils sont au nombre de quatre. Le premier consiste à poser des prémisses; le second, à savoir dissocier les divers sens d’un terme; le troisième, à découvrir les différences; le quatrième est la perception des similitudes”.

⁵⁸ Arist., *Top.* I 15, 106 a 10-16: Πρῶτον μὲν ἐπὶ τοῦ ἐναντίου σκοπεῖν εἰ πολλαχῶς λέγεται, ἐάν τε τῷ εἶδει ἐάν τε τῷ ὀνόματι διαφωνῇ. Ἐνια γὰρ εὐθὺς καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἕτερα ἔστιν· οἷον τῷ ὀξεῖ ἐν φωνῇ μὲν ἐναντίον τὸ βαρὺ, ἐν ὄγκῳ δὲ τὸ ἀμβλύ. Δῆλον οὖν ὅτι τὸ ἐναντίον τῷ ὀξεῖ πολλαχῶς λέγεται. Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ ὀξύ· καθ’ ἑκάτερον γὰρ ἐκείνων ἕτερον ἔσται τὸ ἐναντίον, trad. Brunschwig, p. 22. On peut lire sur ce point le commentaire donné par R. Smith, dans Aristotele, *Topics, Books I and VIII with excerpts from related texts, Translated with a commentary* by R. Smith, Clarendon Press, Oxford 1997 (Clarendon Aristotle Series), p. 94: “Suppose X and Y are both called N: what, in the cas of X and Y respectively, is the contrary of N? If in application to X it is M, while in the application to Y it is P, then X and Y are called N in different ways. Thus, Aristotle appeals to an underlying principle that to a term used in a single sense there can be only a single contrary”.

Lorsque Sévère parle des lieux, comme des places pour des expressions ou des réalités, dont on pense qu'elles ont une connexion entre elles, mais cela à tort en raison d'une homonymie, on est invité à interpréter ses paroles à l'aide du texte des *Topiques* (et de celui des *Catégories*): ainsi, un terme "homonyme", utilisé comme moyen, peut donner à croire que des termes appartenant à deux catégories différentes peuvent être mis en connexion par son intermédiaire, ce qui est inexact.

Parmi les préceptes énoncés par Aristote à propos de la dissociation des divers sens des termes, figure, en effet, celui-ci: "Regarder aussi la catégorie des prédications qui font intervenir le mot étudié, pour voir si elle est identique dans tous les cas; si en effet elle n'est pas identique, il est clair que le terme en question est équivoque (δμώνυμον)".⁵⁹ L'un des exemples donnés par Aristote est à nouveau celui du mot "aigu, qui lui non plus ne s'attribue pas de la même manière dans tous les cas où il s'attribue: en effet, un son aigu est un son rapide, si l'on en croit la théorie mathématique de l'acoustique; un angle aigu, un angle inférieur à un droit; une lame aiguë, une lame taillée à angle aigu".⁶⁰ Le mot "aigu" appliqué à un son s'entend comme désignant une qualité, mais il s'applique à l'angle en vertu d'une certaine relation ("inférieur à") à autre chose; il n'est pas absolument clair de quelle catégorie relève "aigu" appliqué à la lame.

Sévère étend l'examen des sens des termes à la prise en compte des hétéronymes qui, en dépit des noms différents, se disent de choses d'une grande proximité. On pourrait penser à des exemples de noms hétéronymes fournis par la littérature des commentateurs, par exemple "épée, glaive".⁶¹

L'explication par Sévère de ce qu'est un lieu est le produit d'une réflexion qui a privilégié, dans la ligne qui était celle de Boèce, la recherche au niveau prédicatif, qui porte sur le moyen terme permettant de parvenir à la conclusion souhaitée, à savoir le terme qui met en relation le prédicat et le sujet de cette conclusion, ou qui exclut ladite relation. Comme le signale la mention des genres et des espèces dans le texte de Sévère, cette réflexion mettait en jeu, de manière plus ou moins explicite, la théorie des prédicables dans sa version porphyrienne, qui ajoutait, comme on sait, l'espèce à la liste d'Aristote.⁶²

Question 3.1

Dans sa définition de la figure (*eskīmo*, transcription du grec σχῆμα) comme la "syzygie" (*suzugia*, transcription du grec συζυγία) de deux propositions qui ont un terme en commun, mais différent par les autres termes, Sévère reprend le terme *suzugia* introduit par Alexandre pour désigner la liaison syllogistique de deux propositions:

καὶ καλεῖται ἡ τοιαύτη τῶν προτάσεων συμπλοκὴ συζυγία· συζυγία γάρ ἐστι κοινωνία δύο προτάσεων κατὰ ἓνα ὅρον, ὅς ἐστι μέσος.⁶³

⁵⁹ Arist., *Top.* I 15, 107 a 3-5; trad. Brunschwig, p. 26.

⁶⁰ *Ibid.*, 107 a 14-17; trad. Brunschwig, p. 26.

⁶¹ On notera que Sévère désigne par l'expression "hétéronymes" (*hronyot šmo*) des expressions ou des choses qui sont habituellement qualifiées de "polyonymes" dans la tradition des commentaires: cf. par exemple le traité de Paul le Perse portant sur le *Peri Hermeneias*, traduit du persan en syriaque par Sévère lui-même, où les items dits hétéronymes (*hronyai šmo*) sont "terre", "eau", "soleil", tandis que les items dits "polyonymes" (*sagyē šmobe*) sont "épée", "glaive", "rapière"; cf. notre traduction dans Hugonnard-Roche, "Sur la lecture tardo-antique du *Peri Hermeneias*", p. 50-51.

⁶² Sur ce point, voir par exemple Porphyre, *Isagoge. Textegrec, Translatio Boethii*, trad. par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), p. XCII-XCVIII.

⁶³ Alex. Aphr., *In An. Pr.*, p. 45.8-10 Wallies; trad. Barnes *et al.*, p. 105: "A conjunction of propositions of this sort is called a combination: there is a combination when two propositions share one term, which is a middle term".

Le terme était devenu habituel chez les commentateurs pour signifier cette liaison⁶⁴ et il a été introduit dans les textes syriaques, soit sous la forme d'une transcription comme chez Sévère, soit sous la forme d'une vraie traduction comme dans la scolie attribuée à Sergius, "qui montre ce qu'est une figure", où le mot grec est rendu par *mozuguto* ("combinaison", "union").⁶⁵

Quant à la description, et au dénombrement, des figures en fonction de la position du terme commun dans les deux propositions, elle est toute traditionnelle, et l'on peut simplement noter qu'elle exclut, dans son principe, la possibilité d'une quatrième figure, comme le souligne implicitement la remarque de Sévère, selon laquelle "il n'est pas possible que soit autrement la liaison ou combinaison des propositions à partir desquelles advient le syllogisme". Pour le reste, la description des trois figures et la justification de leur ordre sont empruntées à Aristote ou à la tradition des commentaires.

Ainsi Sévère se réfère-t-il lui-même au Philosophe dans sa description de la première figure, pour justifier cette appellation, par le fait que le terme moyen, au sens où il s'agit du terme commun aux deux prémisses, occupe le lieu moyen entre les deux autres termes, et se trouve donc moyen au sens où il est lui-même contenu dans l'un de ceux-ci et contient l'autre. Et c'est bien ainsi qu'Aristote présente la première figure:

ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον. καλῶ δὲ μέσον μὲν ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλο καὶ ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστίν, ὃ καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον.⁶⁶

Et cette figure, ajoute Sévère, produit directement et sans conversion la conclusion: c'est ce que résume Aristote à la fin du chapitre portant sur la première figure, en disant que "toutes les déductions qui se font dans cette figure sont parfaites, car toutes sont achevées grâce aux prémisses qui sont posées au départ",⁶⁷ c'est-à-dire par l'application du principe du *dictum de omni et nullo*, sans qu'il soit besoin de recourir à une proposition autre – obtenue, par exemple, par conversion d'une prémisses initiale – que celles qui sont énoncées au départ.

La raison avancée par Sévère pour placer en seconde position la deuxième figure, à savoir que "le prédicat est plus général dans la plupart des cas que le sujet" se trouve en toutes lettres dans le commentaire de Philopon, en un passage où il explique que le prédicat est supérieur (*κρεῖττον*) au sujet, en ce qu'il a une plus grande extension:

⁶⁴ Cf. Philop., *In An. Pr.*, p. 69.30-32 Wallies: ἐπεὶ οὖν δέδεικται ἅς' ἕκαστος γίνεσθαι καθ' ἕκαστον σχῆμα ἐκ τῆς τῶν προτάσεων συμπλοκῆς τὰς συζυγίας, ἄξιον ἐπὶ τούτοις ζητῆσαι ποῖαι μὲν εἰσιν ἐξ αὐτῶν αἱ συλλογιστικαὶ καθ' ἕκαστον σχῆμα συζυγία (...); "Après qu'on a montré que dans chacune des figures la conjonction des prémisses produit 36 combinaisons seulement, il convient de rechercher à ce propos quelles sont parmi ces combinaisons celles qui produisent des déductions dans chaque figure".

⁶⁵ Cf. le texte de cette scolie dans le ms London BL *Add.* 14660, fol. 79v; la scolie, inédite, a été traduite par G. Furlani, "Due scoli filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopolis (Rêš'aynâ)", *Aegyptus* 7 (1926), p. 126-45 (aux p. 143-5).

⁶⁶ *An. Pr.*, I 4, 25 b 32-36; "Lorsque, donc, trois termes sont entre eux dans une relation telle que le dernier est dans le terme moyen tout entier, et que le moyen est, ou n'est pas, dans le premier tout entier, il y a nécessairement une déduction parfaite des termes extrêmes. J'appelle moyen le terme qui est lui-même dans un autre et dans lequel lui-même est, et qui est alors moyen par sa position même" (trad. Crubellier, p. 57).

⁶⁷ *An. Pr.* I 4, 26 b 29-30: πάντες οἱ ἐν αὐτῷ συλλογισμοὶ τέλειοι εἰσι· πάντες γὰρ ἐπιτελοῦνται διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ληφθέντων (trad. Crubellier, p. 61).

κρεῖττον γὰρ αἰεὶ τὸ κατηγορούμενον τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι τε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐπὶ πλεόν ἐστὶν ὁ κατηγορούμενος τοῦ ὑποκειμένου.⁶⁸

Par ce rapprochement nous n'entendons pas signifier que le texte de Philopon est la source directe du passage de Sévère, mais l'explication donnée par Philopon a été reprise dans la tradition du commentarisme grec à laquelle Sévère avait accès. Quant à l'idée que le plus commun est plus précieux, dans l'art de la logique, que le particulier, même si elle ne se rencontre pas dans le commentaire de Philopon (du moins *ad locum*), elle provient sans aucun doute de la même tradition logique, qui est à la source des remarques de Sévère.

Enfin la raison de la place de la troisième figure, à savoir que le sujet y est plus petit dans la plupart des cas que le prédicat, n'est que l'inverse de la raison invoquée pour la deuxième figure.

Question 3.2

Lorsqu'il explique qu'Aristote a emprunté le nom de "figure" (σχῆμα) à la géométrie, Sévère se situe clairement dans la tradition du commentarisme grec. En effet, Philopon, par exemple, donne cette même explication du nom de σχῆμα utilisé par le Philosophe pour désigner les figures géométriques. Citons ce texte, où Aristote est appelé φιλογεωμέτρης:

Περὶ μὲν οὖν τῶν σχημάτων καὶ τῆς τάξεως αὐτῶν ἰκανῶς ἡμῖν εἴρηται. ἄξιον δὲ ζητῆσαι καὶ περὶ τῆς ὀνομασίας αὐτῶν, διὰ τί σχήματα αὐτὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐκάλεσεν. φαμέν οὖν ὅτι πανταχοῦ φιλογεωμέτρης ὢν ὁ φιλόσοφος ἐξομοιωσάμενος βούλεται τὰ περὶ τοῦ συλλογισμοῦ τοῖς κατὰ γεωμετρίαν, καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἐκεῖσε ὀνόμασι κατὰ ἀναλογίαν κἀνταῦθα κέχρηται.⁶⁹

Après avoir ensuite mis en parallèle les éléments, τὰ σημεῖα, αἱ γραμμααί, à partir desquels sont composées les figures géométriques, τὰ σχήματα, et les éléments, οἱ ὄροι, αἱ προτάσεις, dont sont composés les énoncés de la λογικὴ πραγματεία, Philopon expose l'analogie finale entre figures syllogistiques et figures géométriques, comme suit:

ἐκ δὲ τῆς διαφόρου συνθέσεως τῶν προτάσεων οἱ συλλογισμοὶ γεννῶνται, οὗσπερ καλεῖ σχήματα καθάπερ οἱ γεωμέτραι τὰ ὑπὸ τῶν γραμμῶν περιεχόμενα.⁷⁰

Sévère ne se borne pas à énoncer cette même analogie dans sa généralité, mais il décrit en outre la représentation graphique par laquelle on peut donner une image de chacune des figures syllogistiques, sans toutefois justifier, notamment pour les deuxième et troisième figures, le choix de ces représentations. La raison s'en trouve, par exemple, dans le commentaire de Philopon, qui reprend certainement un enseignement d'école traditionnel à ce propos.

⁶⁸ Philop., *In An. Pr.*, p. 65.9-11 Wallies; "Le prédicat est toujours supérieur au sujet, du fait que dans la plupart des cas il a une plus grande extension que lui".

⁶⁹ Philop., *In An. Pr.*, p. 66.27-32 Wallies; "Nous avons suffisamment parlé des figures et de leur ordre. Il convient de s'enquérir encore de leur appellation: pourquoi Aristote les a-t-il appelées figures? Nous disons qu'en fervent amateur de géométrie le philosophe voulait traiter ce qui concerne le syllogisme selon le modèle de la géométrie, et c'est pourquoi il s'est servi des noms utilisés en géométrie de manière analogue pour les syllogismes".

⁷⁰ *Ibid.*, p. 67.11-13 Wallies; "Les syllogismes sont engendrés à partir des diverses compositions des prémisses et il les appelle figures comme les géomètres appellent figures ce qui est entouré par des lignes".

Dans son commentaire attaché au lemme d'Aristote, διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν ἤδη διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται πᾶς συλλογισμός,⁷¹ Philopon décrit la formation des trois figures des syllogismes aristotéliens, selon que le moyen terme est prédicat dans l'une des prémisses et sujet dans l'autre (première figure), prédicat dans les deux prémisses (deuxième figure) ou sujet dans les deux prémisses (troisième figure). Il ajoute que le prédicat est "supérieur" au sujet, en ce qu'il a le plus souvent une plus grande extension:

κρεῖττον γὰρ αἰεὶ τὸ κατηγορούμενον τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι τε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐπὶ πλεόν ἐστὶν ὁ κατηγορούμενος τοῦ ὑποκειμένου.⁷²

Et le moyen n'est appelé ainsi au sens propre que dans la première figure:

ὀπτηνίκα δὲ ὁ μέσος ὅρος ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων κατηγορεῖται ἢ ἀμφοτέροις ὑπόκειται, οὐκέτι κυρίως ἐστὶ μέσος.⁷³

De là vient la justification du classement des figures, en liaison avec la position du moyen et son extension relative aux autres termes en fonction de cette position:

(...) διὰ τοῦτο πρῶτον μὲν λέγεται σχῆμα, ὅταν ὁ μέσος ὅρος τὴν ἑαυτοῦ φυλάττων τάξιν τῶ μὲν ὑπόκειται, τοῦ δὲ κατηγορεῖται· δεύτερον δὲ σχῆμα ἐν ᾧ ἀμφοτέρων κατηγορεῖται, ἐν ᾧ καὶ δευτέραν μὲν ἀμείνονα δὲ τῆς λοιπῆς ἀπειλήφει τάξιν· τρίτον δὲ σχῆμα ἐν ᾧ ὁ μέσος ὅρος ἀμφοτέροις τοῖς ἄκροις ὑπόκειται, ἔνθα καὶ τὴν ἐσχάτην τάξιν ἀπειλήφει.⁷⁴

Philopon tire de cette explication la suggestion d'une représentation graphique des trois figures de syllogisme:

διὸ κατὰ μὲν τὸ πρῶτον σχῆμα ἐπ' εὐθείας γράφεται τοῖς ἄκροις ὁ μέσος ὅρος, κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ὑπεράνω, κατὰ δὲ τὸ τρίτον ὑποκάτω.⁷⁵

Des représentations graphiques correspondant à cette suggestion se trouvent dans les manuscrits de l'épître de Sévère. Elles peuvent être décrites de la manière suivante: la première figure est représentée par une ligne droite sur laquelle le moyen occupe la place centrale entre les deux extrêmes, conformément à la description de Philopon; la seconde figure est représentée

⁷¹ Arist., *An. Pr.* I 4, 25 b 26-27; "Après avoir déterminé cela, disons maintenant à partir de quoi, quand, et comment, est obtenue toute déduction" (trad. Crubellier, p. 57).

⁷² Philop., *In An. Pr.*, p. 65.9-11 Wallies, déjà cité *supra* note 68.

⁷³ *Ibid.*, p. 65.13-14 Wallies; "Lorsque le moyen terme est prédicat des deux extrêmes ou bien sujet des deux extrêmes, il n'est plus moyen au sens propre".

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.16-20 Wallies; "(...) c'est pourquoi une figure est dite première, lorsque le moyen terme conservant sa même position est sujet d'un <extrême>, prédicat de l'autre; la deuxième figure est celle dans laquelle le moyen est prédiqué des deux <extrêmes>, c'est-à-dire dans laquelle il occupe la deuxième position, mais supérieure à celle des autres <termes>; la troisième figure est celle dans laquelle le moyen terme est sujet des deux extrêmes, c'est-à-dire où il occupe la position inférieure".

⁷⁵ *Ibid.*, p. 65. 20-22 Wallies; "C'est pourquoi dans le cas de la première figure le moyen terme est inscrit sur la même ligne droite que les extrêmes, dans la deuxième il est au-dessus <des deux extrêmes>, et dans la troisième au-dessous <d'eux>".

par un triangle dont le sommet orienté vers le haut est occupé par le moyen (ὑπεράνω chez Philopon), tandis que les deux autres termes occupent les extrémités de la base horizontale; dans la troisième figure, le sommet du triangle est orienté vers le bas et occupé par le moyen (ὑποκάτω chez Philopon), tandis que les deux autres termes occupent les extrémités de la base horizontale.

Des représentations comparables, mais visant à illustrer des syllogismes modaux (et non pas d'attribution simple) se trouvent par exemple dans des scolies qui accompagnent le commentaire d'Ammonius au *Premiers Analytiques*, dans le manuscrit *Paris. gr. 264*, fol. 225r.⁷⁶ De telles représentations se sont durablement établies dans la tradition des commentaires, y compris dans les ouvrages imprimés à l'âge moderne, par exemple dans les commentaires de Julius Pacius (Giulio Pace da Beriga).⁷⁷

Le commentaire de Georges, évêque des nations arabes, sur les *Premiers Analytiques* contenait aussi des schémas comparables à ceux de Sévère, dans son proème, si l'on en juge par les brèves remarques de G. Furlani, qui malheureusement n'édite pas ce texte et n'en traduit que des extraits. Mais on peut lire dans la partie traduite se rapportant à la première figure: "Ad istruzione dé di coloro che s'imbattono in questo piccolo codice li scrivo schematicamente, tanto i tre σχήματα quanto il numero di tutte le προτάσεις che (stanno) nei tre σχήματα. I ὅροι delle προτάσεις sono segnati alfabeticamente per rendere chiara (questa) dottrina. I ὅροι del primo σχῆμα sono posti in (linea) retta per quanto riguarda la posizione".⁷⁸ Furlani signale ensuite que les descriptions des deuxième et troisième figures sont également accompagnées de desseins schématiques, mais il ne traduit malheureusement pas ces descriptions et ne reproduit pas les dessins.⁷⁹

Question 3.3

Remarquable est l'éloge que Sévère fait du syllogisme comme moyen de connaissance en citant un passage bien connu de 3 Esdras 4, 35-36: "La vérité est grande et plus forte que tout. La terre entière invoque la vérité, la ciel la bénit". Ce passage fait partie du récit connu sous le nom de *Propos des pages*, sorte d'histoire de cour qui se déroule sous le règne de Darius. Sous la forme d'un défi, accepté par le roi Darius, la question est posée de savoir quelle est la réalité la plus puissante au monde: le vin, le roi, les femmes, ou la vérité. Chacun des pages défend tout à tour son opinion. Le premier page pense que c'est le vin, le deuxième que c'est le roi, le troisième parle d'abord des femmes avant de conclure que c'est la vérité. Cette réponse convainc l'auditoire et le page obtient pour récompense que le roi rebâtisse Jérusalem. La vérité dont il s'agit ici est celle de Dieu, voire Dieu lui-même.⁸⁰

Le texte d'Esdras est généralement cité par les Pères de l'Église dans des contextes moralisants, ou traitant de la vérité supérieure à toute chose. C'est le cas, par exemple, de Grégoire de Nazianze qui cite la parole d'Esdras dans la première partie de son deuxième discours irénique (Εἰρηνικός δεύτερος) (= *Disc.* 23), où il "développe les avantages moraux de la cohésion et de la concorde pour la

⁷⁶ Cf. Ammon., *In An. Pr.*, p. VIII Wallies.

⁷⁷ *Iul. Pacii a Beriga in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarius Analyticus*, Apud Heredes Andreae VVechehi, Claudium Marnium & Iohan. Aubrium, Francfort 1597 (réimpr. Olms, Hildesheim 1966), p. 122-3.

⁷⁸ G. Furlani, "Il proemio di Giorgio delle Nazioni al primo libro dei *Primi Analitici* di Aristotele", *Rivista degli studi orientali* 18 (1939), p. 116-30, à la p. 122.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁰ On peut trouver une présentation d'ensemble du texte de 3 Esdras, et des diverses versions dans lesquelles il existe, dans A.-M. Denis O.P. et collaborateurs, avec le concours de J.-C. Haelewyck, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t. 1 (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament), Brepols, Turnhout 2000, p. 803-13.

communauté des fidèles”.⁸¹ Faisant observer que les disputes existantes qu’il cherche à apaiser portent sur des points de discipline, qui sont secondaires, Grégoire invoque la parole d’Esdras, en ces termes:

Μυῖαι σαπριοῦσιν ἔλαιον, φησίν, ὁ εἰπών, ἐννεκρούμεναί τε καὶ ἐνσηπόμεναί· τὰ δὲ καλὰ ὁ φθόνος βουλήσεται μὲν, οὐ δυνήσεται δέ. Πάντων γὰρ ἰσχυρότατον, ὡς τῷ Ἑσδρα κάμοι δοκεῖ, ἡ ἀλήθεια.⁸²

Le point notable ici est que Sèvre cite le texte d’Esdras au moment de désigner le syllogisme comme la méthode sans laquelle il n’est pas possible que nous, en tant qu’hommes, sachions le vrai.

Question 4.1

Cette question touche à un point, l’usage des lettres dans les syllogismes, à propos duquel l’exégèse moderne a pu voir l’une des avancées majeures d’Aristote dans la constitution d’une logique moderne, c’est-à-dire d’une logique formelle, ou du moins en voie de le devenir. Ainsi, à propos des lettres utilisées par Aristote dans les *Premiers Analytiques*, Lukasiewicz écrit:

Dans son exposé systématique de la syllogistique, Aristote ne donne aucun exemple de syllogisme en termes concrets. Seules les combinaisons non-valides de prémisses sont illustrées concrètement, avec des termes qui, bien entendu, sont universels: ‘homme’, ‘animal’, ‘cheval’. Dans les syllogismes valides (concluants, n.d.t.), au contraire, tous les termes sont représentés par des lettres, c’est-à-dire par des variables, par exemple: “Si R appartient à tout S et si P appartient à quelque S, alors P appartient à quelque R”. Cette introduction de variables en logique est l’une des inventions majeures d’Aristote.⁸³

Et selon le grand logicien polonais, “Alexandre d’Aphrodise a été le premier à dire de façon explicite qu’Aristote utilise des lettres, στοιχεῖα, dans la présentation de sa doctrine, et cela pour bien montrer que la conclusion du syllogisme n’est pas une conséquence du contenu des prémisses, mais de leur forme et de leur combinaison; les lettres marquent l’universalité et montrent que telle conclusion suivra dans tous les cas et pour quelques termes que nous puissions choisir”.⁸⁴

Alexandre écrit, en effet, à propos de la description par Aristote du premier mode concluant (*Barbara*) de la première figure:

Ἐπὶ στοιχείων τὴν διδασκαλίαν ποιεῖται ὑπὲρ τοῦ ἐνδείξασθαι ἡμῶν, ὅτι οὐ παρὰ τὴν ὕλην γίνεται τὰ συμπεράσματα ἀλλὰ παρὰ τὸ σχῆμα καὶ τὴν τοιαύτην τῶν προτάσεων συμπλοκὴν καὶ τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ὅτι ἤδη ἡ ὕλη συνάγεται συλλογιστικῶς τόδε, ἀλλ’ ὅτι ἡ συζυγία τοιαύτη. τὰ

⁸¹ Cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* 20-23, introduction, texte critique, traduction et notes, par J. Mossay, avec la collaboration de G. Lafontaine, Éditions du Cerf, Paris 1980 (Sources chrétiennes, 270), introduction, p. 266; pour une analyse du texte et des circonstances historiques dans lesquelles il a été prononcé, nous renvoyons à l’introduction, p. 261-75.

⁸² Cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* 20-23, p. 286; trad., p. 287: “Des moucherons’, dit le Texte [Ecl. 10, 1], ‘font puer l’huile en s’y noyant et en s’y putréfiant’, et l’envie voudra le bien mais n’y réussira pas, car ‘la vérité est plus forte que tout le reste’, dit Esdras, et c’est aussi mon avis”.

⁸³ Cf. J. Lukasiewicz, *La syllogistique d’Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, trad. française F. Cautjolle-Zaslowski, Librairie Armand Colin, Paris 1972 (Philosophies pour l’âge de la science), p. 27; le syllogisme pris pour exemple est le mode “Disamis” de la troisième figure, cf. Arist., *An. Pr.* I 6, 28 b 7-9: εἰ γὰρ τὸ μὲν P παντὶ τῷ Σ τὸ δὲ Π τινὶ, ἀνάγκη τὸ Π τινὶ τῷ P ὑπάρχειν.

⁸⁴ Lukasiewicz, *La syllogistique d’Aristote*, trad. citée p. 27-28.

οὖν στοιχεῖα τοῦ καθόλου καὶ αἰεὶ καὶ ἐπὶ παντὸς τοῦ ληφθέντος τοιοῦτον ἔσεσθαι τὸ συμπέρασμα δεικτικά ἐστίν.⁸⁵

Selon Lukasiewicz, Philopon également a été “conscient de la signification des variables et de leur importance”;⁸⁶ à propos de la conversion des prémisses Aristote a énoncé, en effet, des règles universelles en prenant des lettres à la place des termes, afin qu’il n’y ait pas d’incertitude sur l’universalité des règles:

Δείξας ὅπως ἐκάστη τῶν προτάσεων ἀντιστρέφει διὰ παραδειγμάτων, ἵνα μὴ τις οἰηθῇ διὰ τὴν ὕλην τῶν παραληφθεισῶν προτάσεων ἢ δι’ ἕτερόν τι εὐοδῆσαι αὐτῶ τὸν περὶ τῶν ἀντιστροφῶν λόγον, (...) διὰ τοῦτο ἐνταῦθα καθολικοὺς κανόνας παραδίδωσι τὰ στοιχεῖα παραλαμβάνων ἀντὶ τῶν ὄρων, ἵνα ἕκαστος οἶαν βούλοιτο ὕλην ἀντὶ τῶν στοιχείων παραλαμβάνοι δειχθέντος καθολικῶς τε καὶ ἀλύως ἐπὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου.⁸⁷

À l’arrière-plan de cette interrogation sur la fonction des lettres dans l’exposé aristotélicien, chez les commentateurs se trouve donc la question de la relation entre forme et matière au sein de la doctrine logique. Sans entrer ici dans l’examen de cette question, retenons le point qui touche à l’usage des lettres dans la description des syllogismes. Ainsi à propos des figures, Alexandre écrit:

τύπῳ γὰρ τινι κοινῷ τὰ σχήματα ἔοικεν, ἐν οἷς ἔστιν ἐναρμόσαντα ὕλην εἰδός τι ἀναμάξασται ταῦτόν ἐπὶ ταῖς διαφοροῖς ὕλαις· ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν τύπων τῶν αὐτῶν ἢ διαφορὰ οὐ κατὰ τὸ εἶδος γίνεται καὶ τὸ σχῆμα τοῖς ἐναρμοζομένοις ἀλλὰ κατὰ τὴν ὕλην, οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν σχημάτων τῶν συλλογιστικῶν.⁸⁸

Examinant de près la manière dont Alexandre entend la matière et la forme logiques, K. Flannery parvient à la conclusion que, sur ce point, il adopte la conception aristotélicienne de la relation standard entre forme et matière:

they are separable in mind but not in fact. According to Alexander, then, we can think of a proposition independently of its matter – i.e., abstracting from the particular meanings which might be brought

⁸⁵ Alex. Aphr., *In An. Pr.*, 53.28-54.2 Wallies; *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*, transl. Barnes *et al.*, p. 116: “He uses letters in his exposition in order to indicate to us that the conclusions do not depend on the matter but on the figure, on the conjunction of the premisses, and on the modes. For so-and-so is deduced syllogistically not because the matter is of such-and-such a kind but because the combination is so-and-so. The letters, then, show that the conclusion will be such-and-such universally, always, and for every assumption”. Le commentaire d’Alexandre se rapporte à *Arist., An. Pr.*, I 4, 25 b 37-40.

⁸⁶ Lukasiewicz, *La syllogistique d’Aristote*, trad. citée, p. 28.

⁸⁷ Philop., *In An. Pr.*, p. 46.25-47.1 Wallies (qui se rapporte à *Arist., An. Pr.* I 2, 25 a 14: *πρῶτον μὲν οὖν ἔστω στερητικὴ καθόλου ἢ Α Β πρότασις*); “Ayant montré au moyen d’exemples comment chacune des prémisses se convertit, et afin que l’on n’aille pas croire qu’il lui a été facile de parler des conversions du fait de la matière des propositions considérées ou pour quelque autre raison, (...) pour cela il a énoncé là des règles universelles en prenant en considération les lettres au lieu des termes, en sorte que chacun puisse considérer la matière qu’il voudrait au lieu des lettres, une fois que l’énoncé a été montré sur les lettres de manière universelle et indépendamment de la matière”. Nous tirons cette référence de Lukasiewicz, *La syllogistique d’Aristote*, trad. citée, p. 28.

⁸⁸ Alex. Aphr., *In An. Pr.*, p. 6.16-21 Wallies; trad. Barnes *et al.*, p. 48: “The figures are like a sort of common matrix: by fitting matter into them, it is possible to mould the same form in different sorts of matter. For just as things fitted into one and the same matrix differ not in form and figure but in matter, so it is with the syllogistic figures”.

together in the common logical form \neg , but there is no such thing, even in logic, as a proposition without its proper matter.⁸⁹

S'agissant alors de l'emploi des lettres, Alexandre semble parfois considérer que les formules qui en font usage ne sont pas véritablement des syllogismes, comme dans le passage suivant:

ὅτι αἱ ἐπὶ τῶν τοιούτων στοιχείων δείξεις ὑπογραφαὶ συλλογιστικῶν εἰσι τρόπων, οὐ μὴν ἤδη συλλογισμοί, ἐδήλωσεν· ὁ γὰρ συλλογισμὸς μετὰ τῆς ὕλης, ἐφ' ἧς τι δείκνυται.⁹⁰

On ne considère plus aujourd'hui, comme le faisait Lukasiewicz, que les lettres utilisées par Aristote puissent être interprétées comme des variables, mais on les considère plutôt comme des lettres porteuses d'une signification non encore spécifiée par opposition à des lettres substituables par des mots ou des expressions.⁹¹

Dans son commentaire sur les *Premiers Analytiques*, Ammonius déclare que la logique est en vérité partie et instrument de la philosophie, et il précise que, si la logique est considérée comme une partie de la philosophie, ses formules doivent contenir des mots désignant des réalités, tandis que si elle est considérée comme un "organon", elles contiennent seulement des lettres:

ἐὰν μὲν γὰρ μετὰ τῶν πραγμάτων λάβῃς τοὺς λόγους, οἷον αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς μετὰ τῶν πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς, μέρος ἐστίν, ἐὰν δὲ ψιλὸς τοὺς κανόνας ἄνευ πραγμάτων, ὄργανον.⁹²

Philopon, quant à lui, parle de règles universelles (καθολικοὶ κανόνες) formées au moyen des lettres, qui permettent une démonstration générale, indépendamment de la matière, comme on vient de le voir dans un texte cité ci-dessus.⁹³

Sauf erreur, il ne semble pas que l'un des commentateurs anciens connus ait fait le rapprochement avec les lettres utilisées par les mathématiciens dans la formulation des énoncés en usage dans leur

⁸⁹ K.L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Brill, Leiden - New York - Köln 1995 (Philosophia Antiqua, 62), p. 114.

⁹⁰ Alex. Aphr., *In An. Pr.*, p. 380.24-27 Wallies; nous empruntons cette référence à Flannery, *Ways into the Logic*, p. 116, qui traduit le passage comme suit: "Aristotle has made it clear that proofs using such letters are sketches (ὑπογραφαί) of the syllogistic modes: they are not however syllogisms. For a syllogism has matter, with respect to which something is proved".

⁹¹ À la suite d'autres commentateurs modernes, Flannery, *Ways into the Logic*, p. 115, appelle ces lettres "dummy letters", en expliquant ainsi leur fonction: "A dummy letter can itself be assigned a meaning; a schematic letter, on the other hand, might be assigned a word or expression, which in turn, might be given a meaning. Thus, a dummy letter can be regarded as a meaning (although one that is not yet specified), whereas a schematic letter is more like a gap waiting to be filled. Variables, under standard interpretation, also represent gaps (...)". Voir aussi J. Barnes, "Logical form and logical matter", dans A. Alberti (éd.), *Logica, mente e persona. Studi sulla filosofia antica*, Leo S. Olschki, Firenze 1990 (Accademia toscana di scienze e lettere "La colombaria". Studi, 110), p. 7-119, en part. p. 20; et surtout Chr. Kirwan, *Logic and Argument*, Duckworth, London 1978, p. 1-8. Sur la question des "dummy" letters chez les exégètes modernes et chez les commentateurs grecs d'Aristote, voir Flannery, *Ways into the Logic*, p. 114-17, avec la bibliographie donnée dans les notes.

⁹² Ammon., *In An. Pr.*, p. 10.38-11.3 Wallies; "Si en effet on prend les énoncés avec les réalités, par exemple les syllogismes avec les réalités qui leur sont sous-jacentes, elle (la logique) est partie (i.e. de la philosophie), si on prend les règles nues sans les réalités, elle est instrument".

⁹³ Philop., *In An. Pr.*, p. 46.29-47.1 Wallies; cf. ci-dessus le texte mentionné à la note 87.

discipline.⁹⁴ Philopon, pourtant, a qualifié Aristote de φιλογεωμέτρης, on l'a vu, à propos de la désignation des figures syllogistiques par le terme σχῆμα, et selon lui Aristote a emprunté à la géométrie les éléments du lexique appliqué à la syllogistique et il a consciemment construit les figures syllogistiques par analogie avec les figures géométriques.⁹⁵

Cette analogie posée par Philopon entre la logique syllogistique et les mathématiques ne semble pas avoir conduit le commentateur à imaginer une semblable analogie entre les deux disciplines quant à l'intelligence de la fonction des lettres dans la théorie logique. Mais il se peut qu'un autre commentateur, dont s'inspirerait Sévère, ait poursuivi l'analogie jusqu'à voir dans les formules logiques exprimées au moyen de lettres un équivalent des formules mathématiques: les formules avec lettres sont dépourvues de matières, tout comme les formules mathématiques sont dépourvues des corps, et de même que celles-ci permettraient de saisir les raisons de certains phénomènes physiques, abstraits des corps, tels que les mouvements ou les sons, de même les formules logiques permettraient de saisir les raisons des inférences syllogistiques, abstraites de la matière, décrites par le Philosophe.

Question 4.2

Les deux autres raisons que Sévère donne de l'emploi des lettres par Aristote s'inspirent des qualificatifs traditionnels apposés au style des écrits d'Aristote: concision et obscurité. Ces qualificatifs sont traditionnellement rapportés dans deux des questions préliminaires à l'étude des traités, énumérées par les commentateurs néoplatoniciens.

⁹⁴ Le rapprochement a été fait par M. Frede, "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56 (1974), p. 1-32, en part. p. 19; réimpr. dans Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 99-124, à la p. 113, où il écrit: "But the most natural interpretation of the fact that he [= Aristotle] does not care to explain his use of letters is that he thinks that there is no need for such an explanation, since everybody is already familiar with such a use of letters. This assumption he could have made, if he thought that his use of letters in syllogistic did not really differ from the way in which letters were and are used in geometry. In geometry we first state the proposition to be proved, e. g., one about isosceles triangles. We then proceed by saying, 'let ABC be such a triangle,' prove for ABC what was to be proved for isosceles triangles, and take this, by generalization, to be a proof for the proposition about isosceles triangles in general. Aristotle's procedure in syllogistic is rather similar". Suit un exemple du mode *Cesare*, ainsi: "For let M be predicated of no N, but of every X", et la remarque finale: "He [= Aristotle] then goes on to show that in this case N will belong to no X. And in this way the general proposition is taken to be established. But, if this account is correct, Aristotle argues by instantiation, and hence the letters should not be treated as variables, but as constants".

⁹⁵ Philop., *In An. Pr.*, p. 67.6-13 Wallies; cf. les textes cités en relation avec les notes 69 et 70. Observons cependant que, dans son commentaire sur les *Seconds Analytiques*, Philopon critique l'usage des lettres par Aristote, qui les utiliserait non seulement pour désigner des termes, mais aussi pour désigner des prémisses, ce qui aurait pour effet d'obscurcir son propos: ἀσάφειαν δὲ πάλιν ἐνεποίησε τῆ τε συνήθει συντομίᾳ χρώμενος καὶ (...) καὶ τρίτον, ὅτι στοιχεῖα λαβὼν καὶ ταῦτα ὄρους καλέσας οὐχ ὡς ὄρους αὐτοῖς ἀλλ' ὡς προτάσεις κέχρηται. λαβὼν γὰρ τὸ Α καὶ τὸ Β καὶ τὸ Γ καὶ καλέσας ταῦτα ὄρους ἕκαστον ἀντι προτάσεως παρείληφεν, οὐδὲν ξένον ποιῶν οὐδ' ἑαυτῷ ἀσύνηθες. πολλαχοῦ γὰρ τὰ στοιχεῖα ἀντι προτάσεων παραλαμβάνει· καὶ γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Προτέρων ἀναλυτικῶν τῷ τοιούτῳ χρῆσάμενος, λέγω δὴ στοιχεῖα παραλαβὼν ἀντι προτάσεων, αὐτὸ δὴ τοῦτο ἐπεσημήνατο εἰπὼν ὅτι τὸ Α οὐχ ὄρον καλῶ ἀλλὰ δύο προτάσεις. ἡ μὲν οὖν αἰτία τῆς ἀσαφείας αὕτη (*In Anal. Post.*, p. 50.21-51.5); "Further, he creates unclarity both by making use of his usual brevity and (...) and third, because although he takes letters and calls them terms, he does not employ them as terms but as premises. For although he takes A, B, and C and calls them terms, he employs each to represent a premise, doing nothing strange or unusual for him. For he often employs letters for premises. In the second book of the *Prior Analytics* he makes use of such a practice, namely employing letters for premises. In fact, he marks it, saying 'I call A not a term but two premises'. Now this is the cause of the unclarity" (trad. McKirahan, p. 57-58). Peut-être Sévère fait-il aussi allusion à cette pratique, lorsqu'il écrit de manière assez vague, au terme de son exposé, qu'Aristote posait "les lettres en lieu et place des termes, en lieu et place des propositions, et en lieu et place aussi de tout le syllogisme".

La deuxième raison donnée par Sévère pour l'emploi de lettres par Aristote dans les syllogismes a sa source dans celle des questions qui se rapporte au type d'expression (τὸ εἶδος τῆς ἀπαγγελίας) dont le philosophe use dans ses différents écrits. Dans les écrits acroamatiques, ceux qui sont proprement de portée philosophique, le style d'Aristote est décrit par Ammonius comme dense et ramassé dans la pensée: ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἀκροαματικοῖς κατὰ μὲν τὰ νοήματα πυκνός ἐστι καὶ συνεστραμμένος καὶ ἀπορητικός.⁹⁶ La troisième raison donnée pour l'emploi des lettres, qui est d'éliminer les négligents ou paresseux, a également sa source dans l'une des questions préliminaires énumérées par les commentateurs néoplatoniciens, celle qui se rapporte à la raison pour laquelle Aristote a cultivé l'obscurité. Ammonius encore, dans ses prolégomènes aux *Catégories*, énonce ainsi la question: ὄγδοον ζητήσωμεν τί δὴ ποτε τοιαύτην ἀσαφῆ διδασκαλίαν ἠγάπησεν ὁ φιλόσοφος.⁹⁷ La réponse est que, de même que dans les temples les rideaux sont destinés à empêcher quiconque de voir ce dont il n'est pas digne, de même l'obscurité dont use Aristote est comme un voile destiné à détourner de son enseignement les paresseux et les vains, tout en encourageant les vertueux:

Καὶ λέγομεν ὅτι καθάπερ ἐν τοῖς ἱεροῖς κέχρηται παραπετάσμασι τισιν ὑπὲρ τοῦ μὴ πάντας ἦδη καὶ τοὺς βεβήλους ἐντυγχάνειν τοῖς ὧν οὐκ εἰσὶν ἄξιοι τυχεῖν, οὕτω καὶ ὁ Ἀριστοτέλης προκαλύμματι τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας κέχρηται τῇ ἀσαφείᾳ, ἵνα οἱ μὲν σπουδαῖοι δι' αὐτὸ τοῦτο ἔτι μᾶλλον τὰς ἑαυτῶν συντείνωσι ψυχάς, οἱ δὲ κατερραθυμημένοι τε καὶ χαῦνοι τοῖς τοιούτοις προσιόντες λόγοις ὑπὸ τῆς ἀσαφείας διώκωνται.⁹⁸

Mais il ne semble pas que les commentateurs alexandrins aient mis l'usage des lettres pour désigner les termes des propositions en rapport avec cette question de l'obscurité recherchée par Aristote. Du moins, ceux que nous connaissons. On peut imaginer que tel commentateur de nous inconnu ait pu avancer cette idée, comme celui auquel Sévère et Georges semblent avoir emprunté leur remarque à propos du lien entre la seconde partie des *Premiers Analytiques* et les *Topiques*, dont nous avons parlé plus haut.

⁹⁶ Ammon., *In Cat.*, p. 6.26-28 Busse (*CAG IV.4*, Berlin 1895); cf. *Ammonius, On Aristotle Categories*, translated by S.M. Cohen - G.B. Matthews, Duckworth, London 1991 (*Ancient Commentators on Aristotle*), p. 15: "In the school <works> he is dense and terse and aporetic in his thoughts". Sur la question du style d'écriture, dans les schémas introductifs aux commentaires exégétiques des écrits d'Aristote, lire en particulier, dans *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, fasc. 1, *Introduction, première partie* (p. 1-9,3 *Kalbfleisch*), Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990, le commentaire de I. Hadot, p. 108-12, où l'on trouvera des références aux autres commentateurs alexandrins.

⁹⁷ Ammon., *In Cat.*, p. 7.7-8 Busse; "En huitième lieu, cherchons pourquoi donc le philosophe a parfois préféré un mode d'enseignement aussi obscur".

⁹⁸ Ammon., *In Cat.*, p. 7.8-14 Busse; "Nous disons que, de même que dans les temples on se sert de tentures afin d'éviter que tous, même les profanes, n'accèdent à ce à quoi ils ne sont pas dignes d'accéder, de même Aristote s'est servi de l'obscurité comme d'un voile (προκαλύμμα) pour sa philosophie, afin que les lecteurs vertueux (σπουδαῖοι) soient incités par cette obscurité même à tendre leurs âmes avec encore plus d'ardeur (συντείνειν ψυχάς) et que les lecteurs trop légers (κατερραθυμημένοι) et frivoles, quand ils abordent de tels traités, soient chassés par leur obscurité". La traduction de la seconde partie de la comparaison (à partir de "Aristote") est empruntée à I. Hadot dans *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, p. 118; sur cette question de l'obscurité des écrits d'Aristote, lire le commentaire de I. Hadot, *ibid.*, p. 113-22, qui fournit, en plus des références aux autres commentaires néoplatoniciens, des éléments d'histoire de la question, notamment chez Clément d'Alexandrie.

Appendice

Épître de Sévère Sebokht à Aitilaha

Dans une étude précédente, nous avons édité et traduit une épître de Sévère Sebokht adressée à un évêque nommé Aitilaha, dans laquelle l’auteur, répondant à une question parmi d’autres de son correspondant, s’efforçait d’établir l’existence du possible, contre une objection soulevée par des commentateurs ou des sophistes. Nous revenons ici sur cette question, afin de mettre en relation le texte de Sévère avec une brève question d’Alexandre d’Aphrodise, dans laquelle le commentateur a traité le même point dans des termes dont se rapprochent ceux de Sévère.⁹⁹

Dans un premier temps, Sévère a recours à l’argument bien connu qui fait appel à la vanité de la délibération au cas où le possible n’existerait pas:

(...) si le possible n’existe pas, c’est en vain que nous délibérons et s’il en est ainsi, alors c’est en vain qu’il a été fait que nous délibérons, et Dieu et la nature se trouvent avoir fait cela en vain, ce qui est absurde; mais si non, alors ce n’est pas en vain que nous délibérons; s’il en est ainsi, alors le possible existe.¹⁰⁰

Puis vient l’énoncé d’une objection sceptique à l’existence du possible, qui est formulée par Sévère sous la forme d’un point de logique, exprimé comme suit:

Quant au doute, ou à l’objection, qui se trouve dans le livre dont on parle (...) – doute qu’ont soulevé les commentateurs ou les sophistes, qui est le suivant: pour les choses qui sont en nous, leurs opposées sont en nous, pour celles qui ne sont pas en nous, leurs opposées ne sont pas en nous; les choses qui ne sont pas en nous sont les opposées de celles qui sont en nous, donc aussi celles qui sont en nous ne sont pas en nous, puisque leurs opposées ne sont pas en nous – dans le livre encore se trouve la solution à ce doute.

Nous ne reviendrons pas ici sur la question que pose ce texte en relation avec le *Peri Hermeneias*, sur lequel est censée porter l’épître de Sévère, et auquel fait allusion l’expression “le livre dont on parle”. Nulle part, en

⁹⁹ Le texte de Sévère a été édité et traduit dans Hugonnard-Roche, “L’épître de Sévère Sebokht à Aitilaha”, mais nous n’avions pas eu la possibilité, faute de place, de le comparer avec celui d’Alexandre.

¹⁰⁰ On peut lire une argumentation comparable dans Alex. Aphr., *De Fato*, 178.8-15 Bruns: ἀκολουθεῖ δὲ τῷ πάντα τὰ γινόμενα προκαταβεβλημέναις καὶ ὀρισμέναις καὶ προὑπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἔσσεσθαι τὸ καὶ βουλευέσθαι τοὺς ἀνθρώπους μάτην περὶ τῶν πρακτέων αὐτοῖς. εἰ δὲ τὸ βουλευέσθαι μάτην, μάτην <ἂν> ἄνθρωπος εἶη βουλευτικός. καίτοι εἰ μηδὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων, τὸ δὲ βουλευτικὸν εἶναι ζῶον τὸν ἄνθρωπον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ’ οὐ κατ’ ἐπακολούθημά τι καὶ σύμπτωμα τοῖς προηγουμένως γινόμενοις γίνοιτο, συνάγοιτο ἂν <τὸ> μὴ εἶναι μάτην τοὺς ἀνθρώπους βουλευτικούς; cf. *Alexander of Aphrodisias, On Fate. Text, Translation and Commentary* by R.W. Sharples, Duckworth, London 1983, p. 55: “Moreover the consequence, if all the things that come to be follow on some causes that have been laid down beforehand and are definite and exist beforehand, is that men deliberate in vain about the things that they have to do. And if deliberating were in vain, man would have the power of deliberation in vain. (And yet, if nature does nothing of what is primary in vain, and man’s being a living creature with the power of deliberation is a primary product of nature (and not something that [merely] accompanies and happens along with the primary products), the conclusion would be drawn that men do not have the power of deliberation in vain)”. Sur l’idée que la nature ne fait rien en vain, voir aussi, par exemple, Ammon., *In De Int.*, p. 148.11-12 Busse; de même, avec la mention de Dieu, Stephan., *In De Int.*, p. 36.22 Hayduck: οὐδὲν γὰρ μάτην οὔτε ὁ θεὸς οὔτε ἡ φύσις ποιεῖ. Ce possible, dont l’existence est attestée par le fait de nos délibérations selon Sévère, est décrit dans les termes de “ce qui dépend de nous”.

effet, dans le *Peri Hermeneias* ne se trouve une formulation d'un doute sceptique comparable à celle qu'énonce Sévère. Tout au contraire, il est remarquable que la question de l'existence du possible, dans une lettre qui porte sur le contenu du *Peri Hermeneias*, ne se rapporte nullement au fameux chapitre 9 de l'œuvre d'Aristote, où cette question est abordée. Ce n'est pas dans les termes du déterminisme logique présenté dans ce chapitre qu'est exprimée l'objection à l'existence du possible dans le bref exposé de Sévère, en bref ce n'est pas la question des futurs contingents qu'aborde l'évêque de Qenneshe. La question qui est posée est celle des "choses qui sont en nous" (*holên d-ban*), – expression qui se lit manifestement comme la transposition du grec τὸ ἐφ' ἡμῶν.

Une source première des débats sur cette question dans l'Antiquité, comme chez les exégètes modernes, se trouve dans les remarques d'Aristote, dans les chapitres 5 et 7 du livre III de l'*Éthique à Nicomaque* portant respectivement sur la délibération et le choix, et sur la vertu et le vice.¹⁰¹ Dans ce dernier chapitre, en particulier, se trouve un passage qui a joué un rôle crucial dans la formulation des débats postérieurs sur les questions touchant le libre choix, la responsabilité morale et, spécialement, ce qui était désigné par l'expression "ce qui dépend de nous", τὸ ἐφ' ἡμῶν. Voici le texte d'Aristote:

(...) ἐφ' ἡμῶν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῶν ἐσται αἰσχροὺν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχροὺν ὄν ἐφ' ἡμῶν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῶν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροτά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῦς καὶ κακοῦς εἶναι, ἐφ' ἡμῶν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι.¹⁰²

Avant de poursuivre, il convient toutefois de nous attarder un instant sur la phrase ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί, à propos de la traduction de la partie finale καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί. La traduction fréquemment adoptée par les traducteurs modernes fait appel à une formule dans laquelle se trouvent des expressions du type "dire non" et "dire oui", pour rendre τὸ μὴ et τὸ ναί.¹⁰³ Mais ces traductions ont été récemment critiquées par S. Bobzien, qui a montré par une analyse philologique précise qu'il n'existe aucune raison grammaticale permettant de justifier une traduction dans laquelle seraient insérées des expressions contenant

¹⁰¹ S'agissant de la délibération et du choix, cf. *Eth. Nic.* III 5, 1112 a 30-31: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν ("nous délibérons sur ce qui dépend de nous, c'est-à-dire nos actions"); et III 5, 1113 a 9-12: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῶν, καὶ ἡ προαιρέσεις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῶν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν ("S'il est vrai que l'objet du choix est l'objet du désir sur lequel on a délibéré parmi les choses qui dépendent de nous, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous; car ayant jugé à l'issue de la délibération, nous désirons conformément à la délibération").

¹⁰² Arist., *Eth. Nic.* III 7, 1113 b 6-14: "par conséquent, la vertu dépend aussi de nous. Mais il en est également ainsi pour le vice. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui; par conséquent, si agir, quand l'action est bonne, dépend de nous, ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous, et si ne pas agir, quand l'abstention est bonne, dépend de nous, agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous. Mais s'il dépend de nous d'accomplir les actions bonnes et les actions honteuses, et pareillement encore de ne pas les accomplir, et si c'est là essentiellement, disions-nous, être bons ou mauvais, il en résulte qu'il est également en notre pouvoir d'être intrinsèquement vertueux ou vicieux" (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1959 [Bibliothèque des textes philosophiques], p. 139-40). Nous avons préféré cette traduction, qui rend systématiquement le grec ἐφ' ἡμῶν par l'expression "dépend de nous", à celle de R. Bodéüs, qui traduit par "en notre pouvoir", mais aussi par "tient à nous": cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Flammarion, Paris 2004 (GF Flammarion, 947), p. 152-3; une version révisée de cette traduction a été publiée dans Aristote, *Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, édition publiée sous la direction de R. Bodéüs, Gallimard, Paris 2014 (Bibliothèque de la Pléiade, 601), voir p. 56-57 (traduction sans changement pour la partie de texte que nous citons).

¹⁰³ C'est le cas de la traduction de Tricot citée dans la note précédente; quant à la traduction de Bodéüs, elle se lit: "et là où il y a place pour le 'non', il y a place aussi pour le 'oui'". Sur l'histoire des traductions de la phrase d'Aristote en question, lire S. Bobzien, "Found in Translation – Aristotle's *Nicomachean Ethics* III. 5 1113 b 7-8", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 45 (2013), p. 103-48.

le verbe “dire”, du type “dire non” et “dire oui”.¹⁰⁴ En s'appuyant sur le contexte de la phrase en question, et sur le parallélisme entre cette phrase et celle qui suit (ὥστ' εἰ τὸ πράττειν [...] αἰσχρὸν ὄν ἐφ' ἡμῶν), qu'elle met en évidence, S. Bobzien conclut, de manière très convaincante, que la phrase citée doit se traduire ainsi: “For, where to act is up to us, also to not act <is up to us>, and where to not <act is up to us>, also to <act is up to us>”.

Si nous revenons maintenant au texte de Sévère, nous pouvons constater que la phrase aristotélicienne est en quelque sorte la matrice à partir de laquelle est construite la première partie de l'argument sceptique, rapporté par l'auteur: “pour les choses qui sont en nous, leurs opposées sont en nous, pour celles qui ne sont pas en nous, leurs opposées ne sont pas en nous”. La formulation de Sévère n'est cependant pas directement inspirée par le texte aristotélicien, mais elle se trouve dans des termes tout à fait semblables dans la *Question* II, 4 d'Alexandre d'Aphrodise intitulée: ὅτι, εἰ τοῦ ἐφ' ἡμῶν τὸ ἀντικείμενον μὴ ἐφ' ἡμῶν, οὐδ' αὐτὸ [ἐφ' ἡμῶν, οὐδὲ] τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐφ' ἡμῶν ἔσται.¹⁰⁵ Alexandre énonce le même problème que Sévère, comme on le voit immédiatement à la lecture du début du texte:

Εἰ ἐφ' ἡμῶν ἐστί τοῦτο, οὐ τὸ ἀντικείμενον [μὴ] ἐφ' ἡμῶν, τὸ οὐ τὸ ἀντικείμενον μὴ ἐφ' ἡμῶν, ἐκεῖνο οὐκ ἐφ' ἡμῶν. τοῦ δ' ἐφ' ἡμῶν τὸ ἀντικείμενον οὐκ ἐφ' ἡμῶν, τῷ γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῶν ἀντικείμενον. οὐδὲ τὸ ἐφ' ἡμῶν <ἄρα ἐφ' ἡμῶν>. εἰ δὲ τὸ ἐφ' ἡμῶν μὴ ἐφ' ἡμῶν, οὐδὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν. καθ' ὃ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶν, οὐ καὶ τὸ ἀντικείμενον ἐφ' ἡμῶν, κατὰ τούτους οὐδὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν.¹⁰⁶

Par rapport au texte de Sévère, le texte d'Alexandre tire seulement la conclusion, dans la dernière phrase, que, si l'on admet que dépend de nous ce dont l'opposé dépend de nous, alors rien ne dépend de nous. Sévère laisse sous-entendue cette conclusion. Mais l'objection sceptique qu'il rapporte, on le verra, est celle-là même qu'a énoncée Alexandre, à savoir que la thèse est en somme auto-réfutatrice.

La défense de la thèse (“que dépend de nous ce dont l'opposé dépend de nous”) est présentée par Alexandre dans les termes suivants:

<ἡ> ψευδὸς τὸ εἰ μὴ [τὸ] ἐφ' ἡμῶν τὸ εἶναι ἐφ' ἡμῶν, οὐδὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν. τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἡμῶν τι εἶναι ἐν τῇ φύσει ἡμῶν καὶ τῇ οὐσίᾳ ὄν οὐκ ἐφ' ἡμῶν ἐστί, ὥσπερ οὐδὲ τὸ λογικοῦς εἶναι, τὰ μέντοι πράγματα οἷς χρώμεθα κατὰ τὸ ἐφ' ἡμῶν, ταῦτα ἐφ' ἡμῶν. τούτων γὰρ καὶ τὰ ἀντικείμενα ἐφ' ἡμῶν. τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἡμῶν τι εἶναι οὐκ ἐφ' ἡμῶν, τὸ δὲ περιπατῆσαι ἐφ' ἡμῶν, ὅτι καὶ τὸ μὴ περιπατῆσαι. καὶ γὰρ ἴδιον τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐφ' ἡμῶν οὐκ ἐφ' ἡμῶν διὰ τούτου, τὸ δὲ ἐφ' ἡμῶν † δῆλον. ὡς οὖν τὰ ἀντικείμενα ἐφ' ἡμῶν, ταῦτα καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῶν, ὅτι μὴ ἐφ' ἡμῶν ἐν τοῖς πρακτοῖς. οὐ πρακτὸν δὲ τὸ εἶναι τι [τὸ] ἐφ' ἡμῶν ἐν τοῖς βουλευτοῖς καὶ τοῖς ἐνδεχομένοις καὶ ἄλλως ἔχειν. οὐκ ὄντος δὲ ἐν τούτοις τοῦ εἶναι τι ἐφ' ἡμῶν εἰκότως ἢ μὲν δύναμις.

¹⁰⁴ Cf. S. Bobzien, “Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1113b7-8 and Free Choice”, dans P. Destree - R. Salles - M. Zingano (éd.), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014 (Studies in Ancient Moral and Political Philosophy, 1), p. 59-73.

¹⁰⁵ Alex. Aphr., *Quaest.* II, 4, p. 50.28-29 Bruns (Suppl. Arist., II.2, Berlin 1892); voir aussi l'édition et la traduction par Sharples, dans *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, p. 225 (éd.), et p. 116 (trad.): “That, if the opposite of what depends on us does not depend on us, not even what depends on us, itself, will depend on us”. La traduction de la question a été reprise dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1. 1-2. 15*, transl. by R.W.Sharples, Duckworth, London 1992 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 98.

¹⁰⁶ Alex. Aphr., *Quaest.* II, 4, p. 50.30-51.4 Bruns; voir aussi l'édition de Sharples, dans *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, p. 225-6 (qui reproduit, avec un appareil révisé, celle de Bruns), et sa trad. *ibid.*, p. 116: “If that depends on us of which the opposite depends on us, that of which the opposite does not depend on us does not depend on us. But the opposite of what depends on us does not depend on us; for it is what does not depend on us that is opposite to what depends on us. So not even what depends on us, then [depends on us]. But if what depends on us does not depend on us, nothing depends on us. So – according to those who maintain that what depends on us is that of which the opposite, too, depends on us – nothing depends on us”. La traduction est reprise dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1. 1-2. 15*, p. 99, où Sharples indique en note (cf. p. 124) qu'il adopte la leçon que, à sa suite, nous avons insérée entre crochet dans le texte grec de Bruns.

καθ' ἣν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν, οὐκ ἐφ' ἡμῶν, πρὸς <ἀ> δὲ χρώμεθα τῇ τοῦ ἐφ' ἡμῶν τι εἶναι δυνάμει, ἐφ' ἡμῶν ταῦτα, ὥσπερ καὶ ἡ μὲν χρῆσις τοῦ λόγου ἐφ' ἡμῶν, οὐκ ἐφ' ἡμῶν δὲ ἡ δύναμις τῆς χρήσεως.¹⁰⁷

La défense de la thèse consiste alors à établir une distinction entre la chose qui dépend de nous (de notre action) et dont l'opposé dépend également de nous (de notre action) (ἐν τοῖς πρακτοῖς), et le fait que la chose et son opposée dépende de nous, c'est-à-dire le fait qu'elles dépendent de notre délibération (ἐν τοῖς βουλευτοῖς): il faut prendre garde que la δύναμις, par laquelle ce qui dépend de nous dépend de nous, ne dépend pas elle-même de nous. La comparaison finale d'Alexandre avec le λόγος est particulièrement éclairante de la stratégie argumentative du défenseur de la thèse: l'usage que nous faisons de la raison dépend de nous (ἡ μὲν χρῆσις τοῦ λόγου ἐφ' ἡμῶν), mais la capacité rationnelle, qui est en nous, et nous permet d'en user, ne dépend pas de nous (οὐκ ἐφ' ἡμῶν δὲ ἡ δύναμις τῆς χρήσεως). La distinction fondamentale qui supporte la réfutation de l'argument sceptique est ainsi celle que l'auteur établit entre δύναμις et χρῆσις.

La solution du problème, telle qu'elle est présentée par Sévère, au moins dans un premier temps, n'échappe pas aux difficultés soulevées par l'objection exposée au départ. La voici:

(...) dans le livre encore se trouve la solution à ce doute. L'opinion de <l'auteur> est celle-ci: que pour les choses qui sont en nous, c'est-à-dire dans notre volonté, leurs opposées aussi sont en nous, c'est-à-dire dans notre volonté, et pour celles qui ne sont pas en nous, c'est-à-dire dans notre volonté, leurs opposées aussi ne sont pas en nous, c'est-à-dire dans notre volonté. L'on dit par exemple que s'il est en notre volonté de faire le bien, pour le mal aussi, qui est l'opposé du bien, il est en notre volonté de le faire, et si ce n'est pas le cas pour celui-ci, cela ne l'est pas non plus pour celui-là. Ce qui est également vrai.

Sévère explique donc que les choses qui sont en nous – comme leurs opposées – sont dans notre volonté, tout comme celles qui ne sont pas en nous – comme leurs opposées – ne sont pas dans notre volonté. Ainsi il paraît faire de l'expression “dans notre volonté” un équivalent de “en nous”, mais sans procéder, du moins sans le dire explicitement comme le faisait Alexandre, à une distinction entre ce qui est “en nous” comme notre capacité et ne dépend pas de nous, et ce qui est “en nous” comme la mise en acte d'une action relevant de cette capacité.

C'est pourquoi Sévère se trouve conduit à devoir réfuter une objection nouvelle, selon laquelle le pouvoir, ou le libre arbitre, qui est en nous n'est pas en nous, et que par conséquent pour toute chose que nous faisons, nous la faisons par nécessité, tandis que pour toute chose que nous ne faisons pas, nous ne la faisons pas parce qu'elle est impossible pour nous. La suite du texte de Sévère, qui expose cette nouvelle objection, est en effet celle-ci:

Ensuite, en usant de supercheries sophistiques et en trompant l'ouïe au moyen de l'homonymie de “en nous”, <certain considérant> que le pouvoir, c'est-à-dire le libre arbitre (*salūtūt b-yoto*), qui est dit être en nous, <n'y est pas>, puisque l'opposé de cela <est le cas>, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de pouvoir ou encore de libre arbitre en nous, ce qui fait qu'il nous est impossible d'être maîtres de nous-mêmes, concluent que le libre arbitre, qui est dit être en nous, n'est pas non plus en nous; puis donc qu'il n'est pas en nous, alors pour toute chose ou bien nous la faisons nécessairement ou bien il nous est impossible de la faire. Et il n'y a pas de possible.

¹⁰⁷ Alex. Aphr., *Quaest.* II, 4, p. 51.4-18 Bruns; voir aussi l'éd. de Sharples, dans *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, p. 226 (qui reproduit, avec un appareil révisé, celle de Bruns), et sa trad. *ibid.*, p. 116-7 (citée en partie): “And if [what depends on us] depends on us on the [same] grounds on which the opposite of what depends on us depends on us, it is clear that those things of which the opposites depend on us do also themselves depend on us, because the things that depend on us are among things that are matters of action. But that something depends on us among things that are objects of deliberation and can also be otherwise is not [itself] a matter of action. And [since] that something depends on us is not among [matters of action], it is reasonable that the power, according to which something depends on us, does not [itself] depend on us, but the things in relation to which we use the power of having something depending on us do depend on us; just as the use [we make] of reason depends on us, but [our possessing] the power to use it does not depend on us”; trad. reprise dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1. 1-2. 15*, p. 99-100.

À cette objection, Sévère apporte finalement la réponse suivante:

La solution de cette objection est très savamment posée dans le livre dont nous parlons. Elle est la suivante: le pouvoir, c'est-à-dire le libre arbitre, qui est en nous, n'est pas en nous, c'est-à-dire que ce n'est pas par notre volonté que nous sommes maîtres de nous-mêmes, mais cela nous a été donné par Dieu naturellement. Par conséquent, il n'y a pas non plus de pouvoir qui soit opposé au pouvoir qui est en nous. Cela en effet qui est dans le pouvoir qui nous a été donné, nous l'utilisons comme nous voulons, je veux dire en vue du bien ou en vue du mal. Il est en nous comme aussi la vue. Il n'est pas en nous, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans notre volonté, mais il nous a été donné naturellement. Nous l'utilisons comme nous voulons et quand nous voulons.

La solution, cette fois-ci, est semblable en son principe à celle qui est exposée par Alexandre. Le pouvoir, ou le libre arbitre, qui est "en nous", ne dépend pas de nous en ce qu'il nous a été donné par Dieu, mais nous en faisons usage par notre volonté comme nous voulons. Et l'exemple de la vue, qui appartient par nature à l'homme, et dont il fait usage selon sa volonté, est strictement parallèle à celui du λόγος chez Alexandre.

Sévère ne mentionne nullement Alexandre, lorsqu'il expose le problème et sa solution, et l'on ne peut donc pas être assuré qu'il ait lu directement le texte de la question chez le Commentateur. La parenté entre les deux textes, celui d'Alexandre et celui de Sévère, est cependant telle qu'il paraît douteux que le maître de Qenneshre n'ait pas connu une version grecque du problème énoncé par Alexandre. À la suite de Bruns, R. Sharples suggère que le texte de la *Question* II, 4, ait pu être construit comme un exercice de logique, dans le contexte des discussions menées dans l'école d'Alexandre.¹⁰⁸ L'on pourrait alors imaginer que la question ait été conservée dans une tradition scolaire, comme un exercice lié au problème du déterminisme et à sa réfutation. Mais à supposer même qu'il s'agisse d'une formulation scolaire d'un problème logique, l'objection qu'elle met en scène porte bien sur une question fondamentale, celle de "ce qui dépend de nous" (le ἐφ' ἡμῶν grec) et de la responsabilité morale. Et l'on ne peut tenir *a priori* pour purement rhétorique la mention par Sévère de commentateurs ou de sophistes, qui auraient formé l'objection qu'il cherche à combattre, à l'intention de son correspondant.¹⁰⁹ La question de l'ἐφ' ἡμῶν a une longue histoire et il ne peut entrer dans notre propos d'en traiter ici, même rapidement. Nous évoquerons seulement quelques points de repère à ce sujet, afin d'essayer de replacer le très bref passage de Sévère dans la perspective de cette histoire.

Nous remarquerons d'abord que le problème énoncé par Alexandre dans la *Question* II, 4 peut être lu comme la mise en forme logique d'une difficulté présentée dans le *De Fato*:

ἀ δὲ ἀποροῦσιν πρὸς τὸ εἶναι τοιοῦτον τὸ ἐφ' ἡμῶν, ὅποῦν ἡ κοινὴ πρόληψις τῶν ἀνθρώπων πεπίστευκεν, ἀπορεῖν μὲν οὐκ ἄλογον (...) ἔστι δὴ τι τῶν ἀπορουμένων ὑπ' αὐτῶν καὶ τοιοῦτον. "εἰ, φασίν, ταῦτ' ἔστιν

¹⁰⁸ Cf. Alex. Aphr., *Quaest.* II, 4, p. vi Bruns; Sharples, dans *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, p. 176-7; voir aussi la note de Sharples, dans *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones 1. 1-2.* 15, p. 98, n. 316.

¹⁰⁹ Remarquons qu'Alexandre accuse fréquemment les tenants du déterminisme de modifier les significations des noms, ainsi que le note R. Sharples, "Determinism, Responsibility and Chance", dans P. Moraux (éd.), *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Dritter Band, *Alexander von Aphrodisias*, De Gruyter, Berlin - New York 2001 (Peripatoi, 7/1), p. 514, qui donne en note une liste de passages tirés du *De Fato*; cf. notamment l'expression τὸ ἐφ' οἷς σημαينوμένοις τὰ ὀνόματα ταῦτα κεῖσθαι πεπίστευται, ταῦτα μὴ κινεῖν (*De Fato*, p. 172.9-10 Bruns). Dans un commentaire attaché à ce passage, C. Natali fait observer que "per Aristotele la filosofia non deve sostenere tesi paradossali, ma accordarsi con la maggior parte possibile degli *endoxa*, dopo averli purificati dalle loro oscurità e contraddizioni superficiali": cf. Alessandro d'Afrodizia (Tito Aurelio Alessandro), *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*. Seconda edizione riveduta, traduzione di C. Natali e E. Tetamo, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2009 (International Aristotle Studies, 5), p. 210 (avec renvoi à *Eth. Nic.* VII 3 et *Eth. Eud.* I 6). Le parallélisme entre les accusations d'Alexandre et celles que Sévère adresse à ceux qui "usent de supercheries sophistiques et trompent l'ouïe au moyen de l'homonymie" suggère que sa connaissance de l'œuvre d'Alexandre ne se limitait pas à une tradition reçue de la *Qu.* II, 4.

ἐφ' ἡμῶν, ὧν καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα, καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἷ τε ἔπαινοι καὶ οἱ ψόγοι, προτροπαί τε καὶ ἀποτροπαί, κολάσεις τε καὶ τιμαί, οὐκ ἔσται τὸ φρονίμοις εἶναι καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχειν ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν, ὅτι μηκέτ' εἰσὶν τῶν ἀντικειμένων κακιῶν ταῖς ἀρεταῖς δεκτικοί, ὁμοίως δὲ οὐδὲ αἱ κακίαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ' εἶναι κακοῖς· ἀλλὰ μὴν ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐφ' ἡμῶν μὴδὲ τοὺς ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους ἐπὶ τούτων γίνεσθαι· οὐκ ἄρα τὸ ἐφ' ἡμῶν τοιοῦτον.¹¹⁰

Le nœud de l'argument peut se résumer ainsi: si dépendent de nous les choses dont nous pouvons aussi accomplir les choses contraires, être vertueux ne dépendra pas de ceux qui possèdent les vertus, car ils ne sont plus capables des vices qui sont contraires aux vertus, et inversement pour les vicieux.

Dans sa première réponse à cet argument sceptique, Sévère a introduit, on l'a vu, l'expression "dans notre volonté" comme une explication de ce qu'il fallait entendre par "en nous", puis dans la seconde réponse il a introduit encore les notions de "pouvoir", de "maître de", afin de formuler sa réfutation. On rencontre, à nouveau, chez Alexandre des équivalents grecs de ces dernières expressions et notions. Ainsi, Alexandre explique le ἐφ' ἡμῶν comme suit:

(...) ἐφ' ἡμῶν δὲ ταῦτα, ὧν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι ἡμεῖς εἶναι δοκοῦμεν κύριοι,¹¹¹ ou encore τὸ ἐφ' ἡμῶν ainsi: τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐπὶ τούτων κατηγορεῖται, ὧν ἐν ἡμῶν ἡ ἐξουσία τοῦ ἐλέσθαι καὶ τὰ ἀντικείμενα.¹¹²

Quant au rapprochement entre "en nous" et "dans notre volonté", il se trouve aussi dans l'œuvre d'Aristote, notamment dans l'*Éthique à Eudème*, ainsi que dans le *De Fato* d'Alexandre, où les deux auteurs distinguent cependant entre le ἐκούσιον, que possède l'ensemble des créatures vivantes, et le ἐφ' ἡμῶν, qui est propre aux humains.¹¹³

¹¹⁰ Alex. Aphr., *De Fato*, p. 196.13-197.3 Bruns; reproduit dans *Alexander of Aphrodisias, On Fate*, p. 201; trad. Sharples, *ibid.*, p. 75-6: "The difficulties that they raise with regard to what depends on us being such as the common conception of men believes it to be are not unreasonable difficulties (...). Well, one of the difficulties they raise is like this. 'If,' they say, 'those things depend on us of which we are able [to do] the opposites too, and it is to such as these that praise and blame and exhortation and dissuasion and punishments and honours apply, being wise and possessing the virtues will not depend on those who possess them, because they can no longer admit the vices which are opposed to the virtues. And similarly vices, too, will no longer depend on those who are vicious; for it does not depend on them [is not in their power] not to be bad any longer. But it is absurd to deny that virtues and vices depend on us and are the objects of praise and blame; so what depends on us is not like this [sc. that of which we are also able to do the opposite]". Une traduction française (avec édition du texte grec) a été donnée par P. Thillet, dans Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, Les Belles Lettres, Paris 1984 (CUF), p. 50-51, mais elle rend de façon trop imprécise l'expression τὸ ἐφ' ἡμῶν par "liberté".

¹¹¹ *De Fato*, p. 169.13-15 Bruns; "(...) those things depend on us over which we seem to have control both of their being done and of their not being done" (trad. Sharples, p. 46).

¹¹² *De Fato*, p. 181.5-6 Bruns: "what depends on us' is applied to those things over which we have the power of also choosing the opposite things" (trad. Sharples, p. 58); cf. aussi Alex. Aphr., *Mantissa*, p. 172.30-31 Bruns = *Alexander Aphrodisiensis, De Anima libri mantissa. A new edition of the Greek text with introduction and commentary* by R.W. Sharples, De Gruyter, Berlin - New York 2008 (Peripatoi, 21), p. 122: διὰ τοῦτο καὶ μόνον [sc. ἀνθρώπων] τῶν ζώων ἀπάντων ἐφ' αὐτῷ τὸ πράττειν ἔχει, ὅτι καὶ τοῦ μὴ πράττειν τὸ αὐτὸ τοῦτο τὴν ἐξουσίαν ἔχει; traduit dans *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*, trans. by R.W. Sharples, Duckworth, London 2004, p. 208: "And on account of this [the human being] alone of all living creatures has his acting depending on himself, because he has the power also of not doing this same thing". Sur ces descriptions par Alexandre de ce qu'est le τὸ ἐφ' ἡμῶν, ou de ce que sont les choses qui sont ἐφ' ἡμῶν, voir B. Strobel, "Zur Konzeption von τὸ ἐφ' ἡμῶν bei Alexander von Aphrodisias", dans J. Müller - R. Hofmeister Pich (éd.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin - New York 2010 (Beiträge zur Altertumskunde, 287), p. 131-74, en part. p. 140-1, où l'auteur signale d'autres passages du *De Fato* où de semblables descriptions sont utilisées, ainsi qu'un parallèle avec un passage de l'*Éthique à Eudème* II, 6, 1223 a 6-7: ἐφ' αὐτῷ [sc. τῷ ἀνθρώπῳ]: ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

¹¹³ Voir une analyse plus fine des positions d'Aristote dans les deux *Éthiques* (que nous simplifions ici) et d'Alexandre, dans Sharples, "Determinisme, Responsibility and Chance", p. 555-6.

Le texte de Sévère s'insère donc dans un ensemble complexe de problèmes et de notions dont les sources premières sont des questions posées dans les *Éthiques* d'Aristote, questions portant sur la maîtrise du choix et de la responsabilité de l'action, reprises dans le *De Fato* d'Alexandre, en réponse aux thèses "déterministes" stoïciennes. Dans le cas de Sévère, un tel complexe de problèmes se situait naturellement dans le contexte général de la doctrine chrétienne. Pour prendre celle-ci en compte, il faudrait mentionner, et examiner par exemple, entre autres ouvrages, le *De Principiis* d'Origène, mais notre projet n'est pas de retracer une telle histoire.¹¹⁴

Nous mentionnerons seulement le *De Natura hominis* de Némésius d'Émèse, un ouvrage qui eut une large postérité dans la tradition chrétienne, et qui fut traduit en syriaque.¹¹⁵ Dans deux sections successives de l'ouvrage, Némésius examine la question de ce qui dépend de nous, en opposition à certains qui contestent que l'homme soit l'origine de ses propres œuvres. Dans la première de ces sections, *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν, ὅ ἐστι περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*,¹¹⁶ il introduit l'examen dans les termes suivants, où l'on retrouve, comme chez Alexandre, l'analogie de signification posée entre ce qui est ἐφ' ἡμῶν et ce qui est en notre ἐξουσία ("pouvoir"): ὁ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου λόγος, τουτέστι τοῦ ἐφ' ἡμῶν, πρώτην μὲν ἔχει ζήτησιν, εἰ ἔστι τι ἐφ' ἡμῶν· πολλοὶ γὰρ οἱ πρὸς τοῦτο ἀντιβαίνοντες· δευτέραν δέ, τίνα ἐστὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν καὶ τίνων ἐξουσίαν ἔχομεν.¹¹⁷ Némésius établit alors qu'existe bien le ἐφ' ἡμῶν, c'est-à-dire que l'homme est à l'origine de ses propres œuvres (ἄνθρωπον ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων), car dans le cas contraire la délibération (τὸ βουλευέσθαι) qu'il possède serait inutile: ἔτι εἰ μηδεμιᾶς ἐστὶν ἀρχὴ πράξεως ὁ ἄνθρωπος, περιττῶς ἔχει τὸ βουλευέσθαι· εἰς τί γὰρ χρήσεται τῇ βουλῇ μηδεμιᾶς ὧν πράξεως κύριος.¹¹⁸ Dans ce bref passage, on rencontre le complexe de significations déjà présent chez Alexandre: τὸ ἐφ' ἡμῶν, ἡ ἐξουσία, κύριος, auquel s'ajoute, dans la section suivante (περὶ τοῦ τίνα ἐστὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν)¹¹⁹ la notion de volonté: ὅτι μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν τίνα καὶ ὅτι κύριοι πράξεων τινῶν ἐσμεν, αὐτάρκως ἀποδέδεικται, λοιπὸν δὲ εἶπωμεν, τίνα ἐστὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν. λέγομεν τοίνυν γενικῶς πάντα τὰ δι' ἡμῶν ἐκουσίως πραττόμενα ἐφ' ἡμῶν εἶναι (οὐ γὰρ ἂν ἐκουσίως ἐλέγετο πράττεσθαι τῆς πράξεως οὐκ οὐσης ἐφ' ἡμῶν) καὶ ἀπλῶς οἷς ἔπεται ψόγος ἢ ἔπαινος καὶ ἐφ' οἷς ἐστὶ προτροπὴ καὶ νόμος.¹²⁰

Il est manifeste que c'est dans cette même tradition linguistique et conceptuelle, représentée par les extraits d'Alexandre et de Némésius, que se situe le bref exposé de Sévère Sebokht sur l'existence du possible.

¹¹⁴ Le premier chapitre du troisième livre du *De Principiis* est consacré à l'étude de ce qu'est le αὐτεξουσίον: cf. Origène, *Traité des principes*, t. III, *Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin*, trad. H. Crouzel - M. Simonetti, Cerf, Paris 1980 (Sources chrétiennes, 268), en part. au début du chapitre premier (III, 1, 1), p. 18: ἵνα δὲ νοήσωμεν τί τὸ αὐτεξουσίον, τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ ἀναπτύξαι δεῖ, ἵνα ταύτης σαφηνισθείσης ἀκριβῶς παρασταθῇ τὸ ζητούμενον ("Pour comprendre ce qu'est le libre arbitre il faut en expliquer la notion, afin que, lorsqu'elle sera devenue claire, l'objet de cette recherche soit exposé avec exactitude", trad. Crouzel-Simonetti, p. 19), et à la fin du chapitre (III, 1, 24), p. 150: καὶ αὐτὰ μὲν αὐτάρκως ἡμῶν κατεσκευάσθω περὶ τοῦ αὐτεξουσίου ("Que cela nous suffise comme démonstration du libre arbitre", trad. Crouzel-Simonetti, p. 151).

¹¹⁵ Voir, par exemple, pour ce qui touche à l'âme, les remarques de H. Hugonnard-Roche, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle)", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 17-64; sur la version syriaque du traité, voir M. Zonta, "Nemesiana Syriaca: New Fragments from the missing Syriac version of the *De Natura hominis*", *Journal of Semitic Studies* 36 (1991) p. 223-58.

¹¹⁶ *De Nat. hom.*, 39, p. 112.7 Morani ("Sur ce qui dépend de nous, ou sur ce qui est en notre pouvoir").

¹¹⁷ *De Nat. hom.*, 39, p. 112.8-10 Morani; lire une traduction dans *Nemesius, On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes by R.W. Sharples and P.J. Van der Eijk, Liverpool U.P., Liverpool 2008 (Translated Texts for Historians, 49), p. 194: "The account of autonomy, i.e. of what is up to us, includes first an investigation whether anything is up to us; for there are many who oppose this. The second investigation is about what things are up to us, and over what we have control".

¹¹⁸ *Ibid.*, 39, p. 113.9-11 Morani; trad. Sharples-Van der Eijk, p. 196: "Moreover, if man originates no actions, deliberation is superfluous. For what will be the use of his deliberation if he is not master of any action?"

¹¹⁹ *Ibid.*, 40, p. 114.12 Morani ("Sur la question: quelles sont les choses qui dépendent de nous?").

¹²⁰ *Ibid.*, 40, p. 114.13-18 Morani; trad. Sharples-Van der Eijk, p. 197: "It has been sufficiently proved that certain things are up to us and that we are in control of some actions. It remains to say what things are up to us. Accordingly we say that in general everything that is done by us intentionally is up to us (for it would not be said to be an intentional action if the action were not up to us), and without qualification whatever is followed by praise or blame and in regard to which there is encouragement and law".

Ammonius d'Alexandrie et le Traité sur l'astrolabe de Sévère Sebokht

Émilie Villey*

Abstract

This contribution presents the text and translation of an unpublished part of the Syriac *Treatise on the Astrolabe* by Severus Sebokht recently found in a manuscript of Mardin (Turkey). This supplement to the text contains an astronomical exercise applied to the year 523 AD. Thanks to this date and to a detailed analysis of the structure of the text, we are now able to date the Greek treatise used by Severus Sebokht, and to specify how this 7th century Syriac scholar integrated it into his composition. Unfortunately, the name of the Greek author is never given in our document; nevertheless a combination of external information points to Ammonius of Alexandria as to its author.

Des échos de l'activité astronomique d'Ammonius d'Alexandrie nous sont parvenus par l'intermédiaire de Damascius, selon lequel il aurait enseigné la matière de la *Syntaxe mathématique* de Claude Ptolémée à Alexandrie;¹ selon Héliodore² et

* Je remercie Henri Hugonnard-Roche de m'avoir incitée à écrire cet article et pour ses précieux conseils. Mes remerciements vont également à Anne Tihon pour sa relecture ainsi que à mes collègues de TOPOI D-1 (Gerd Graßhoff, Mathieu Ossendrijver et Elisabeth Rinner) pour leurs utiles suggestions lors de la présentation faite à Berlin sur ce sujet le 30 juin 2014. Enfin que soit remercié le lecteur anonyme de la revue pour son travail méticuleux.

¹ Ce témoignage nous est parvenu par l'intermédiaire de Photius (*Bibliothèque*, codex 181); selon lequel Damascius prétendait avoir étudié les œuvres astronomiques de Claude Ptolémée auprès du philosophe Ammonius dans sa *Vita Isidori* (dans un passage aujourd'hui non conservé): Τῆς τε φιλοσόφου θεωρίας ὁ τε Ζηνόδοτος αὐτῷ καθηγεμών Ἀθήνησι καὶ αὐτὸς ἐγγόνει (διάδοχος δὲ καὶ οὗτος Πρόκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων) καὶ Ἀμμώνιος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὁ Ἑρμείου, ὃν οὐ μικρῷ μέτρῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ φησὶ διαφέρειν, καὶ μάλιστα τοῖς μαθήμασι. Τοῦτον καὶ τῶν Πλατωνικῶν ἐξηγητῶν αὐτῷ γεγενῆσθαι Δαμάσκιος ἀναγράφει, καὶ τῆς συντάξεως τῶν ἀστρονομικῶν Πτολεμαίου βιβλίων ("Pour l'étude de la philosophie, il [Damascius] avait eu comme guide Zénodote à Athènes (lui aussi succéda à Proclus après Marinus) et Ammonius, fils d'Hermias, à Alexandrie; celui-ci, dit-il, l'emportait de beaucoup sur ses contemporains en philosophie et surtout dans les sciences. C'est lui, ainsi que Damascius l'écrit, qui lui expliqua les écrits de Platon et, parmi les œuvres astronomiques de Ptolémée, la *Syntaxe*"), cf. Photius, *Bibliothèque*, tome II, texte établi et traduit par R. Henry, Les Belles Lettres, Paris 1960, codex 181, p. 192 (trad. légèrement modifiée) [= *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. Zintzen, p. 319 et Damascius, *The Philosophical History*, ed. P. Athanassiadi, Apamea, Athènes 1999, *Testimonia* III 85-91, p. 340]; ce passage a été commenté par Ph. Hoffmann dans la notice "Damascius", in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 1994, II = D 3, p. 541-93, en part. p. 543-5]; dans un extrait de la *Vita Isidori* repris par Photius dans le codex 242, Damascius explique par ailleurs qu'Ammonius jouissait d'une réputation d'excellence dans le domaine de la géométrie et de l'astronomie: "Ὅτι ὁ Ἀμμώνιος φιλοπονώτατος γέγονε, καὶ πλείστους ὠφέλησε τῶν πρόποτε γεγενημένων ἐξηγητῶν. μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο, ἔτι δὲ διήνεγκεν οὐ τῶν καθ' ἑαυτὸν μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ Πρόκλου ἐταίρων, ὀλίγου δὲ ἀποδέω καὶ τῶν πρόποτε γεγενημένων εἰπεῖν, τὰ ἀμφὶ γεωμετρίαν τε καὶ ἀστρονομίαν ("Ammonius fut un bourreau de travail et rendit service à la plupart des exégètes de tous les temps. Il pratiquait surtout Aristote; il se distingua non seulement parmi ses contemporains mais aussi parmi les compagnons de Proclus qui étaient ses aînés, et j'ai presque envie de dire parmi ceux de tous les temps dans la connaissance de la géométrie et de l'astronomie"), cf. Phot., *Bibl.* tome VI, texte établi et traduit par R. Henry, Paris 1971, codex 242, p. 25 [= Phot., *Bibl.*, § 79, p. 110 Zintzen].

² Héliodore rapporte une observation qu'il a faite de concert avec son frère Ammonius en l'an 503 AD à l'aide d'un astrolabe que l'on suppose être un astrolabe plan; ce rapport se trouve consigné dans un texte édité par J.L. Heiberg dans *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. II, *Opera astronomica minora*, Teubner, Leipzig 1907, p. xxxv (le passage en question a été

Simplicius,³ il aurait participé, toujours à Alexandrie, à des observations astronomiques à l'occasion desquelles il recourait à différents types d'astrolabes. On sait en revanche peu de choses sur sa propre œuvre astronomique: Jean Philopon (VI^e s.) lui a attribué un écrit sur l'astrolabe plan⁴ sans préciser la forme que prenait cet ouvrage et plusieurs copistes byzantins lui ont erronément attribué un *Traité sur l'astrolabe* qui était en fait de Nicéphore Grégoras;⁵ ce qu'Ammonius avait écrit au sujet de l'astrolabe semblait perdu depuis bien longtemps puisque les auteurs des traités byzantins sur l'astrolabe n'y font plus allusion.⁶

Nous pensons avoir retrouvé une partie de cet écrit d'Ammonius dans une version syriaque remaniée du VII^e siècle, le *Traité sur l'astrolabe* réalisé par Sévère Sebokht (m. après 665 AD). Le traité syriaque, édité par François Nau en 1899,⁷ se compose d'une première partie introductive décrivant chacune des pièces de l'astrolabe et d'une seconde partie regroupant des exercices d'utilisation de l'astrolabe. On soupçonnait depuis longtemps la seconde partie d'être une traduction du grec. On ne savait cependant pas de quelle œuvre grecque il s'agissait, ni de quand datait sa composition. La piste la plus souvent présentée était celle de Théon d'Alexandrie.⁸

Une nouvelle copie manuscrite syriaque récemment identifiée, conservée en Turquie, permet aujourd'hui non seulement d'améliorer notre lecture du texte, mais aussi de lire des passages qui manquaient dans l'édition de Nau, du fait de la copie qu'il utilisait. L'un des passages retrouvés est particulièrement intéressant en ce qu'il révèle que son auteur "observait" l'étoile Regulus en l'an 523 de notre ère, indiquant que Sévère remanie donc un texte grec écrit au début du VI^e siècle.

Cet article visera dans un premier temps à préciser la forme sous laquelle ce texte grec ancien s'est transmis au travers de la composition de Sévère Sebokht: pour y parvenir, nous devons au préalable

reproduit ci-dessous à la note 84); pour une étude de ce texte, cf. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York 1975 (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences, 1), p. 1038-41.

³ Simpl., *In De Cael.*, p. 462.20-31 Heiberg (CAG VII). Simplicius témoigne de l'utilisation par Ammonius de l'astrolabe sphérique ou sphère armillaire (passage reproduit ci-dessous à la note 83).

⁴ *Ioannes Philoponus, De Usu astrolabii eiusque constructione*, éd. et trad. allemande par A. Stückelberger, De Gruyter, Berlin 2015 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 2-3. Voir aussi Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, éd. et trad. française par Cl. Jarry, Les Belles Lettres, Paris 2015 (CUF), p. 3.

⁵ Cf. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematics*, p. 1037, et O. Neugebauer, "The Early History of the Astrolabe", *Isis* 40 (1949), p. 240-56, esp. p. 254 (= Id., *Astronomy and History. Selected Essays*, Springer, New York-Berlin-Heidelberg 1983).

⁶ Voir par exemple Théodore Mériténiote, *Tribiblos astronomique. Livre I*, éd. et trad. Leurquin, p. 90-91, qui ne mentionne pas Ammonius au moment où il liste les auteurs de traités sur l'astrolabe qu'il a pu consulter. Au sein des chapitres qu'il consacre à la construction et aux usages de l'astrolabe, Mériténiote se réfère uniquement à Claude Ptolémée et Jean Philopon sous le nom de "Jean d'Alexandrie" (voir chap. 11, p. 154-5; 176-7 et 182-3). L'attribution de certains propos à Jean Philopon semble cependant erronée, comme le note Régine Leurquin (voir Théodore Mériténiote, *La Tribiblos astronomique. Livre I*, éd. trad. et commentaire par R. Leurquin, J.C. Gieben, Amsterdam 1990 [Corpus des astronomes byzantins, 4], p. 340-1). Il se peut donc que Théodore Mériténiote ait eu accès à l'ouvrage d'un troisième auteur alexandrin qui, à son époque, circulait sous le nom de Jean d'Alexandrie.

⁷ F. Nau, *Le Traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokht écrit au 7^e s. d'après des sources grecques et publié pour la première fois avec traduction française (extrait du JA)*, Leroux, Paris 1899; on trouvera également une version anglaise dans R.T. Gunther, *The Astrolabes of the World*, 2 vols., Oxford U.P., Oxford 1932, vol. 1, p. 82-103, qui n'est cependant rien de plus qu'une fidèle traduction de la traduction française. Une nouvelle édition critique accompagnée d'une traduction anglaise est en cours de préparation par nos soins.

⁸ Voir par exemple Neugebauer, "The Early History of the Astrolabe", p. 245 et A.-Ph. Segonds dans *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, éd. Ch.B. Hase, trad. A.-Ph. Segonds, Société internationale de l'astrolabe, Paris 1981 (Astrolabica, 2), p. 29-32. Cette attribution se fondait sur le recoupement des témoignages de la *Souda*, éd. Adler, 205, t. II, p. 702.15-16, d'Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, trad. Dodge, vol. 2, Section II, Chapitre VII, p. 641) et dans une certaine mesure sur celui d'al-Ya'qūbī (Segonds avait considéré que l'attribution à Ptolémée faite par al-Ya'qūbī était fautive et qu'il fallait y voir une description d'une œuvre de Théon d'Alexandrie).

présenter la structure du traité syriaque, telle qu'on la constate dans les manuscrits et telle qu'elle est décrite par Sévère lui-même dans sa composition. Nous fournirons ensuite une édition-traduction commentée du passage récemment retrouvé qui permet de dater le texte grec d'origine.

Caractérisation de la forme du texte grec ancien intégré au traité syriaque

Les manuscrits syriaques

Nous recensons actuellement trois copies du *Traité sur l'astrolabe* syriaque. Ces copies se trouvent dans les manuscrits [P]: Paris BnF *syр.* 346 (copié en 1309 AD), f. 36v-51v;⁹ [M^[I] + M^[II] + M^[III]]: Mardin, église syro-orthodoxe des quarante martyrs, *syр.* 553 / 13 (M^[I]: XIV^e s. / M^[II]: XV^e s. / M^[III] XX^e s.), f. 3r-53r;¹⁰ et [B]: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung, *Petermann* 26 (1556 AD), f. 82v-98r.¹¹ Les manuscrits P et M^[I] ont été copiés au monastère Mar-Ḥananya (ou Dayr az-Zafaran) près de Mardin dans le Ṭur 'Abdin (Sud-est de la Turquie);¹² les manuscrits B et M^[II] proviennent également du Ṭur 'Abdin sans qu'on sache dans quel monastère ils ont été copiés exactement. L'étude des variantes, renforcée par une étude codicologique qu'il n'est pas le lieu d'exposer ici, a révélé le rapport de ces copies entre elles: B, comme l'avait vu François Nau, est un descendant de P, étant donné qu'à toutes les lacunes de P correspondent des omissions en B; le manuscrit de Mardin est composite: le premier folio résulte d'une restauration récente où le copiste (M^[III]) a recopié au stylo à bille bleu le début du texte d'après l'édition de François Nau (1899); les cahiers 2, 4, 5 et 6 qui sont les plus anciens, sont d'une même main¹³ que nous appelons M^[I]. Ces derniers présentant des suppléments de texte par rapport à P, montrent que M^[I] ne dépend pas de P; par ailleurs plusieurs petites omissions de l'ordre d'un ou deux mots dans M^[I], qui ne se répercutent pas dans P, empêchent d'envisager tout lien de dépendance entre M^[I] et P. Enfin le fait qu'il manque le chapitre 12 dans ces deux copies, ne permet pas de douter du fait que P et M^[I] ont un ancêtre commun (α). Les cahiers 1 et 3 du manuscrit de Mardin résultent d'une restauration postérieure à M^[I]: ils ont été ajoutés par le copiste M^[II], vraisemblablement au XV^e siècle, pour compléter le texte disparu dans les lacunes de M^[I]; le texte de M^[II] présentant plusieurs erreurs ou corrections en commun avec B qui ne se trouvent pas dans P, on suppose l'existence d'une copie intermédiaire (β) descendant de P et qui aurait servi de modèle commun à B et à M^[II]. Voici un stemma qui résume ces propos:

⁹ Ce manuscrit est entièrement consacré à des sujets d'astronomie, astrologie ou météorologie; on en trouvera une notice dans F. Nau, "La cosmographie au VII^e s. chez les Syriens", *Revue de l'Orient Chrétien* 15 (1910), p. 228-54 [réimpr. dans *Astronomie et cosmographie syriaques: recueil d'articles de François Nau*, introduits et annotés par É. Villey et H. Hugonnard-Roche, Gorgias Press, Piscataway NJ 2014 (L'œuvre des grands savants syriacisants/Scholars of Syriac: Collected Works, 1), p. 118-44]; une notice plus à jour (2013) se trouve sur le site internet *e-ktobe: manuscrits syriaques*.

¹⁰ On trouvera une description succincte de ce manuscrit sur le site internet de "Hill Museum & Manuscripts Library" (<http://www.hmml.org>): l'ensemble du manuscrit y a été daté du XV^e siècle. En réalité le manuscrit de Mardin se constitue de trois unités codicologiques distinctes identifiables par l'écriture, la mise en page et les signatures de fin de cahier. On trouvera une description complète et précise de ce manuscrit dans l'introduction à l'édition-traduction du *Traité sur l'astrolabe* syriaque de Sévère Sebokht que nous préparons actuellement et qui sera publiée aux éditions De Gruyter, Berlin (collection TOPOI).

¹¹ C'est la copie qui a servi de base à l'établissement du texte dans l'édition de Nau (voir Nau, *Traité sur l'astrolabe*). La notice de ce manuscrit se trouve dans E. Sachau, *Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 22-23 Band, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften*, A. Asher, Berlin 1899, vol. 2, p. 604-8 (entrée n°186 du catalogue).

¹² Ces informations se retrouvent dans les colophons lisibles dans le ms. Paris, BnF, *syр.* 346 au f. 168v et dans le ms. Mardin, église syro-orthodoxe des quarante martyrs, *syр.* 553/13, au f. 52r.

¹³ À l'exception du f. 14 ajouté au milieu du cahier 2.

La tradition manuscrite syriaque rapporte ainsi un *Traité sur l'astrolabe* en deux parties: un *proemium* servant d'introduction et un *skolyon* sur la manière dont il faut utiliser l'astrolabe. La mise en page adoptée dans les trois manuscrits subdivise la seconde partie du traité en 25 règles (*qānonē*) qui reçoivent chacune un numéro et un titre rubriqué (à l'exception de la règle 12 qui manque dans tous les manuscrits). Le corps du *proemium* en revanche a été dans tous les cas copié en bloc, ne laissant plus transparaître aucune structure interne.

L'ensemble de ce *Traité sur l'astrolabe* (*Proemium* et *Skolyon*) est attribué dans les manuscrits à Sévère Sebokht qui fut abbé du monastère de Qenneshre durant la seconde moitié du VII^e siècle.²¹ Il n'y a pas lieu de remettre en cause cette attribution, étant donné que Sévère Sebokht prétend lui-même être l'auteur de cette composition dans un ouvrage ultérieur (*Traité sur les constellations*).²² Il faut donc, comme cela a déjà été remarqué, situer le travail de Sévère sur ce texte avant la date de composition du *Traité sur les constellations*, c'est-à-dire avant l'an 971 des Grecs (659/660 de notre ère). La part réelle de l'érudite syriaque dans la rédaction du *Traité sur l'astrolabe* sera discutée plus loin.

Remarquons dès à présent que le titre général du traité fourni dans l'explicit final et dans le *Traité sur les constellations* de Sévère Sebokht (*Skolyon sur l'astrolabe*) est identique à celui de la seconde partie. Le fait n'aurait en soi rien d'exceptionnel si l'on considère effectivement le *proemium* comme une simple introduction ajoutée au corps principal de l'œuvre éditée. En revanche, le fait que le corps principal (seconde partie) du texte soit une traduction constituerait une contradiction certaine à la présentation de Sévère Sebokht de s'attribuer la paternité de l'œuvre. Nous apporterons plus loin une solution à cette contradiction apparente.

La totalité du *Traité sur l'astrolabe* n'est pas parvenue jusqu'à nous: il manque dans toutes les copies le *qānonā* 12 du *Skolyon*, puisque le texte passe directement du 11^e au 13^e *qānonā*; il manque par ailleurs deux folios à P (entre les actuels f. 40-41 et 48-49), dont dépend l'édition de Nau, nous privant de la lecture de la fin du *proemium* décrivant l'araignée et des *qānonē* 19 et 20 du *Skolyon*. M^[I] nous permet cependant de pallier en partie ces lacunes, puisqu'il contient tout le texte des *qānonē* 19 et 20 ainsi que la fin du *proemium* à l'exception d'une petite partie de la description de l'araignée qui s'est perdue dans une lacune de M^[I] (entre les actuels f. 15-16) et que M^[II], dépendant de P lacunaire à cet endroit, n'a pas pu restituer.

²¹ L'école à laquelle il a appartenu a été fréquentée par de nombreux savants qui se sont illustrés au cours du VII^e siècle dans la transmission (traductions et commentaires) d'œuvres philosophiques grecques et en particulier d'œuvres de logique d'Aristote (cf. H. Hugonnard-Roche, "La tradizione della logica aristotelica", dans S. Petruccioli (éd.), *Storia della scienza, I-X, Medioevo, Rinascimento*, Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, Roma 2001-2004, I, *La scienza siriana* [2001], p. 16-26). Le goût prononcé de Sévère Sebokht pour l'étude de l'astronomie est attesté par plusieurs lettres et traités que nous conservons de lui: ces derniers montrent par ailleurs qu'il était encore en activité dans les années 660-665 AD et que ses manuels de prédilection étaient les *Tables faciles* de Claude Ptolémée et le *Petit commentaire* de Théon d'Alexandrie.

²² "Ces cercles furent donc trouvés, ô (homme) digne de parole, par l'Astrolabe, et cette démonstration avec d'autres analogues (figure) plus clairement dans le *Scholion* que nous avons fait sur l'Astrolabe" (Sév. Seb., *Traité sur les constellations* XV, 1, trad. Nau, p. 85 [réimpr. dans *Astronomie et cosmographie syriaques*, p. 267]); "La détermination des levers aura lieu aussi à l'aide de l'Astrolabe, comme ç'a été montré par nous dans son *σχόλιον* (...)" (Sév. Seb., *Traité sur les constellations*, XVI, 5, trad. Nau, p. 90 [réimpr. *Astronomie et cosmographie syriaques*, p. 272]); le *Traité sur les constellations* a été entièrement traduit par F. Nau, "Le traité sur les constellations écrit en 660, par Sévère Sébokht, évêque de Qenneshrin", *Revue de l'Orient Chrétien* 27 (1929/30), p. 343-410 et *Revue de l'Orient Chrétien* 28 (1931/32), p. 85-100 [réimpr. *Astronomie et cosmographie syriaques*, p. 183-282]).

La structure du texte syriaque

La lecture du texte syriaque confirme cette répartition essentielle du texte en *proemium* et *Skolygon*, puisqu'à plusieurs reprises dans le *proemium*, Sévère Sebokht annonce la partie consacrée aux usages de l'astrolabe sous le titre de *Skolygon*.²³ Mais une lecture plus attentive permet de dégager une architecture plus fine qui révèle que Sévère Sebokht a cherché à composer une œuvre dont l'organisation réponde aux exigences de la logique aristotélicienne, témoignant des visées didactiques de l'ouvrage de cet enseignant et abbé de Qennešre. Sévère Sebokht fournit lui-même l'articulation fondamentale de la structure du traité au début de son *proemium*:

ܩܘܪܬܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ
ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ
ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ
ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ ܕܬܠܡܝܢܐ

Étant donné que l'art de la logique nous enseigne, au moyen de règles, avant de chercher le "pourquoi?" (τὸ διότι), de chercher en toute investigation le "qu'est-ce que quelque chose?" (τὸ ὅτι) et le "comment est-ce-?" (πῶς ἔχει), il est nécessaire je crois, Ô amoureux de la science, qu'en premier lieu je rappelle, aussi brièvement que possible, la forme et la composition de l'astrolabe, comme cela a été dit plus haut; et même avant cela, je vais rappeler ce qu'est un astrolabe; ensuite je rappellerai le *Skolygon*.²⁴

Les références à la logique et à la pédagogie prescrite par Aristote, distillées dans ce *proemium* et qui structurent profondément l'ouvrage syriaque, font de Sévère Sebokht un héritier de la tradition des éditeurs et commentateurs des textes scientifiques de l'antiquité tardive,²⁵ dont on trouvera de bons exemples chez Marinus de Néapolis, qui a commenté les *Données* d'Euclide²⁶ dans l'*Introduction à l'Almageste* où sont commentés les premiers livres de la *Syntaxe mathématique* de Claude Ptolémée;²⁷

²³ "Avant d'en venir au *Skolygon* sur l'astrolabe et afin d'en apprendre la manière dont il doit être utilisé (...)" (Sévère Sebokht, *Astrolabe, Summarium*); "(...) ensuite je rappellerai le *Skolygon*" (*ibid.*); "comme nous sommes sur le point de l'apprendre du *Skolygon* (...)" (Sévère Sebokht, *Astrolabe, Proemium* II.B.3); "avant que nous en arrivions au *Skolygon* sur l'astrolabe (...)" (Sévère Sebokht, *Astrolabe, Proemium* III).

²⁴ Comparer avec la traduction de Nau (*Le Traité sur l'astrolabe*, p. 73), qui n'a pas vu la portée philosophico-didactique de ce passage.

²⁵ Pour une étude à ce sujet voir B. de Vitrac, "Les préfaces des textes mathématiques grecs anciens", dans P. Radelet-de-Grave avec la collaboration de C. Brichard (éd.), *Liber amicorum Jean Dhombres*, Brepols, Turnhout 2008 (Réminiscences, 8), p. 518-56 et J. Mansfeld, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists*, Brill, Leiden 1998 (Philosophia Antiqua, 80).

²⁶ Voir M. Michaux, *Le commentaire de Marinus aux Data d'Euclide. Étude critique*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1947 (Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie. 3^e série, 5^e fascicule) et en particulier les pages 55-65 où l'on peut lire une traduction de l'introduction de Marinus.

²⁷ L'*Introduction à l'Almageste* a été attribuée à Eutocius d'Ascalon (qu'il faut corriger en Eutocius d'Alexandrie d'après R. Goulet, "Eutocius d'Alexandrie", dans Goulet (éd.), *DPhA*, III [2000] = E 175, p. 392-6, en part. p. 393) par J. Mogenet, *L'Introduction à l'Almageste*, Palais des Académies, Bruxelles 1956 (Mémoires de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique, 51.2), p. 8-9; je remercie la Prof. Anne Tihon de m'avoir signalé que Wilbur R. Knorr, en s'appuyant sur le texte grec et en le comparant avec d'autres œuvres mathématiques d'Eutocius, avait plus récemment remis en question cette attribution, préférant y voir l'œuvre d'un auteur athénien de la fin du V^e siècle, du nom d'Arcadius (voir W.R. Knorr, *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Birkhäuser, Boston - Basel - Berlin 1989, p. 155-211 et en particulier les p. 166-8). Vitrac semble ignorer ces deux études pourtant très riches et rapporte l'idée ancienne qu'il pourrait s'agir d'une œuvre de Diophante ou Théon d'Alexandrie (cf. Vitrac, "Les préfaces", p. 6).

elles le situent de manière plus générale dans la lignée des commentateurs néo-platoniciens.²⁸ Nous verrons en effet que ce qu'entreprend Sévère Sebokht dans ce *proemium* relève déjà du commentaire.

Comme il le dit dans l'annonce de son *proemium* cité plus haut, Sévère compte aborder le sujet de l'astrolabe en trois temps: I) Définition de l'astrolabe; II) Forme et composition de l'astrolabe, III) Utilités de cet instrument. Et c'est effectivement le plan qu'il met à exécution puisque le texte dans son entier se structure précisément comme suit:

- I. Définition de l'astrolabe (= Partie 1 du *proemium*)
- II. Forme et composition de l'astrolabe (= Partie 2 du *proemium*)
 - A. Forme de l'astrolabe
 - B. Composition de l'astrolabe
 - 1. Au sujet du quadrant extérieur
 - 2. Au sujet de la dioptré
 - 3. Au sujet des parallèles qui sont sur les tympanes et de leurs centres
 - 4. Au sujet de la latitude et de la longitude de la sphère
 - 5. Au sujet du méridien et du point situé sous la terre
 - 6. Au sujet des zones tropicales
 - 7. Sur le fait qu'il ne faut pas considérer ces cercles par les sens mais par l'intelligence
 - 8. Au sujet de l'araignée
 - 9. Au sujet de la suspension de l'astrolabe
- III. Usages de l'astrolabe en 25 règles (= *Skolyon*)

En plus de cette indication de tripartition logique du texte, le *proemium* contient deux sommaires, dont nous nous sommes naturellement servie dans notre édition pour redécouper le texte qui n'apparaissait plus que sous la forme d'un bloc dans les manuscrits. L'un de ces sommaires est placé au début du *proemium* et l'autre juste après la sous-partie II.B.7. Le premier sommaire annonce les articulations II.A, II.B puis, de manière un peu moins claire, les sous-parties 1 et 3 à 6 de II.B.; le second sommaire rappelle quant à lui distinctement chacune des parties 1 à 7 de II.B. Étonnamment, ces sommaires ne reprennent à chaque fois qu'une partie du *proemium*. Leur manière d'encadrer une partie du texte laisse l'impression d'un emboîtement, avec une partie centrale s'étendant de II.A à II.B.6 et des ajouts ultérieurs (I. La définition de l'astrolabe, puis II.B.7 et II.B.8 sur l'araignée et la suspension de l'astrolabe). Nous essaierons plus tard d'expliquer la raison de cet effet d'emboîtement du texte.

Nous ferons une dernière remarque relative à la structure interne du *Skolyon*. Nous avons dit qu'il se répartit en 25 exercices d'application (appelés *qānonē*), en sachant que le *qānonā* 12 (= Q. 12) manque. Deux autres problèmes se posent à la lecture du texte: le Q. 25, qui conclut actuellement le traité, n'est manifestement pas à sa place, puisque le sujet des ascensions qu'il aborde ne se raccroche en rien au contenu du Q. 24 précédent, alors que ce sujet fait déjà l'objet d'attention dans les actuels Q. 9 à 11. Des indications textuelles explicites nous permettent en réalité de retrouver assez précisément la

²⁸ Consulter par exemple les introductions (*proemium*) aux commentaires d'Ammonius, de Simplicius, de Jean Philopon et d'Olympiodore aux livres d'Aristote, éditées dans la série berlinoise des *Commentaria in Aristotelem Graeca*; pour une étude générale sur les prologues des commentaires néoplatoniciens, cf. Ph. Hoffmann, "La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne", dans J.-D. Dubois - B. Roussel (éd.), *Entrer en matière. Les prologues*, Le Cerf, Paris 1998 (Patrimoines. Religions du livre), p. 209-45.

place d'origine de l'actuel Q. 25 dont le texte devait se trouver au sein de l'actuel Q. 9.²⁹ Il est possible que le déplacement du Q. 25 et la disparition du Q. 12 résultent d'un même facteur matériel.³⁰

Le travail de "mémoire" opéré par Sévère Sebokht

Après avoir exposé les articulations du texte syriaque, il est temps de présenter les éléments qui indiquent la manière dont Sévère Sebokht a intégré à sa composition l'écrit sur l'astrolabe qu'il appelle "*Skolyon*".

Ce qui frappe à la lecture du *proemium*, ce sont les nombreuses occurrences du verbe *'ahed* (forme *pa'él*, dont le sens premier est celui de "rappeler"). Sévère Sebokht n'emploie cette forme verbale qu'au niveau des articulations importantes de sa composition: dans le programme initial, il annonce qu'il va "rappeler": (I) la définition de l'astrolabe, (II) la forme et la composition de l'astrolabe et (III) le *Skolyon*. Il recourt ainsi au même verbe pour annoncer les trois parties fondamentales de son traité; mais que signifie sous la plume de cet auteur le fait de "rappeler" une définition? De "rappeler" un texte comme le *Skolyon*? Que fait-il au juste?

Au début du paragraphe II.B.7, qui n'était pas annoncé dans le sommaire initial, il emploie de nouveau ce verbe "nous devons aussi rappeler (*zādeq lan lām'ahād*) que le philosophe nous a enjoint de concevoir ces cercles, qu'il a inscrits sur l'astrolabe, par l'intelligence et non par les sens [...]"; à la fin du paragraphe II.B.7 il conclut en employant le verbe derechef: "Je crois que nous avons rappelé (*'ahednan*) suffisamment ces choses aussi brièvement que possible" et redonne le sommaire des paragraphes II.B.1 à 7; il est intéressant de relever qu'en dehors de ces occurrences qui accompagnent l'encadrement architectural logique du texte en trois parties (définition, composition, usages), il emploie ces verbes uniquement pour entamer les paragraphes II.B.8 et II.B.9 qui, comme nous l'avons vu précédemment, résultent d'un ajout postérieur, car ils ne sont ni annoncés dans le premier sommaire ni répertoriés dans le second. Enfin Sévère emploie à deux reprises ce verbe "rappeler" au moment de conclure le *proemium*:

Ces informations, qui sont suffisantes je pense, en rappel (*ma'bedānāit*) et en guise de *proemium* (...); Désormais il est temps d'approcher le *Skolyon*, en le rappelant (*kad m'ahdīnan*) également autant que possible.

Dans le Skolyon

Essayons dans un premier temps de comprendre ce que Sévère Sebokht entend par "rappeler le *Skolyon*". Au début de la partie intitulée *Skolyon*, consacrée aux usages de l'astrolabe, on trouve dans les manuscrits deux mots rubriqués: *pūšāqā* (qu'on peut rendre par "traduction", "explication" ou "commentaire") et *mā'hdānūtā* ("rappel") qui est composé de la même racine *'hd* que le verbe mentionné plus haut

²⁹ Au début du Q. 25, la formule "Nous prenons les ascensions du degré de vie comme nous l'avons déjà exposé" indique que le texte du Q. 25 est à placer après l'explication relative à la prise des ascensions par rapport au degré de vie, qui se trouve actuellement au début du Q. 9. Puis la formule: "Après avoir décrit le nombre des ascensions au degré 'de vie' et au niveau du méridien, pour tout signe et pour tout climat" qu'on lit à la fin du Q. 9 et qui correspond exactement au titre de l'actuel Q. 25, indique que le texte du Q. 25 doit se situer en amont. Le texte de ce qui constitue actuellement le Q. 25 dans les manuscrits doit donc clairement être replacé au sein du Q. 9, après le premier paragraphe.

³⁰ Q. 12 et Q. 9 étant assez proches dans les copies, on peut formuler l'hypothèse que le bifolio externe d'un cahier d'un des ancêtres de nos copies soit tombé. Le texte de l'un de ces folios (partie de Q. 9), volant, aurait été recopié à la toute fin du traité (devenant Q. 25); l'autre (sur lequel figurait le Q. 12) aurait tout simplement disparu.

Reprenons à présent tous les endroits où Sévère annonce son travail sur le *Skolyon*. Il dit qu'il va "rappeler (*ē'hed*) le *Skolyon*" (Titulum 1.); qu'il va "le traduire (*ēpašeq*) ou le rendre clair (*ēnabar*) autant que possible" (Titulum 1.); qu'il "est temps d'en venir au *Skolyon*, en le rappelant lui aussi autant que possible et en le divisant en sections distinctes" (Conclusion du *proemium*). Notons que ces propos révèlent que Sévère n'envisage pas simplement d'éditer le texte tel qu'il lui est parvenu, puisqu'il indique des interventions de sa part sur ce qu'il appelle le "*Skolyon*" : il prétend le "diviser en sections distinctes" et "le rendre clair". Il a donc clairement redécoupé le texte et la structure actuelle en *qānonē* ne figurait vraisemblablement pas dans le texte grec d'origine. D'ailleurs on note que cette forme d'organisation ne se retrouve pas non plus dans le *Traité sur l'astrolabe* de Jean Philopon. Maintenant, peut-on déduire de l'expression "je vais le traduire (*ēpašeq*) ou le rendre clair (*ēnabar*)", que Sévère Sebokht a pu ajouter un commentaire à sa traduction? Cela nous semble peu probable pour les raisons suivantes: tout d'abord, s'il est évident que Sévère prend la parole dans la première partie du traité, en revanche on assiste à un net changement d'énonciation dès le début du *Skolyon*. Dans le *proemium*, l'auteur s'adresse à plusieurs reprises à la première personne du singulier à un certain "amoureux de la science", dont on précise qu'il est son "fils spirituel et ami dans le Seigneur"; il se réfère à sept reprises à un certain *philosophos* dont il commente le travail relatif à l'astrolabe;⁴¹ enfin il se manifeste comme chrétien à deux reprises. Aucun de ces traits énonciatifs ne se retrouve plus ensuite dans le *Skolyon* puisque ce dernier est intégralement rédigé à la première personne du pluriel,⁴² qu'il ne contient aucune adresse particulière, et qu'il n'y est jamais question d'un *philosophos*.⁴³ D'autre part l'exercice relatif à la précession des équinoxes appliqué à l'année 523, que nous donnons à lire ci-dessous, prouve que Sévère Sebokht non seulement ne retouche pas le contenu scientifique du texte qu'il transpose en syriaque, mais aussi qu'il n'apporte aucun commentaire scientifique. Autrement, comment expliquer qu'il laisse ses étudiants avec cet exemple qui n'a plus de valeur mathématique 140 années plus tard? En réalité toutes ces observations poussent à considérer le texte de la seconde partie du traité syriaque, chapeauté des deux substantifs *pūšāqā* et *ma'hdānūtā* comme une compilation d'extraits de textes traduits assez littéralement d'un traité grec intitulé *Scholion sur l'astrolabe*, redistribué par le traducteur syriaque en *qānonē*. Le verbe *ēnabar* ("je vais rendre

comme un équivalent culturel du grec ὑπόμνημα ("mémoire") et que si le terme *pūšāqā* était compris dans le sens de "commentaire", alors nous aurions également affaire à deux synonymes, puisqu'en grec ὑπόμνημα est un genre de commentaire très pratiqué durant l'antiquité tardive. Mais ce faisant on ne tiendrait pas compte du changement de voix qui s'opère entre le *proemium* et le *Skolyon* et d'autres éléments qui indiquent une traduction littérale dans la seconde partie. Ces éléments sont fournis un peu plus loin.

⁴¹ "Toute cette composition, que nous avons dite consister en signes zodiacaux et étoiles fixes, le philosophe qui a établi l'astrolabe l'a appelée *arakane* (ἀράκηνη), c'est-à-dire araignée" (II. A.); "(...) en réalité ils (les cercles parallèles à l'horizon) ne doivent théoriquement pas être comptés à partir de l'est ou à partir de l'ouest et sur la sphère du ciel – du moins ce ne fut pas l'intention du philosophe qui a établi l'astrolabe –, mais à partir du sud et sur son méridien. Mais ce philosophe, qui a établi l'astrolabe, a limité la mesure de l'astrolabe au tropique d'hiver pour le sud de chacun des climats, comme le montre l'astrolabe" (II.B.3); "Le philosophe imagina de graver la latitude, pour chacun des climats, sur les tympan susmentionnés (...). Il enseigna comment faire tourner l'araignée et l'index des degrés qui est fixé dessus, comme nous allons le voir plus tard" (II.B.4); "De nouveau, sur chacun de ces tympan il a inscrit le méridien et le <point> sous la terre (...)" (II.B.5); "Nous devons aussi rappeler de manière générale que la totalité des cercles que le philosophe a inscrits sur l'astrolabe (...), il nous invite à les considérer par l'intelligence (...)" (II.B.7).

⁴² La traduction de Nau laisse émerger une première personne du singulier dans le Q. 1 ("Je dis que l'on trouve"; voir Nau, *Traité sur l'astrolabe*, p. 89), mais en réalité il s'agit d'une première personne du pluriel dans le texte syriaque (ܡܢ ܗܘܢܐ).

⁴³ L'unique référence au philosophe, qui apparaît à la fin du Q. 24, se trouve en réalité intégrée à l'épilogue du texte où Sévère Sebokht reprend la parole.

clair”) qu’il emploie renvoie sans nul doute à ces explications ponctuelles de termes techniques translittérés, auxquelles Sergius de Res’ayna nous avait déjà habitués dans ses propres travaux, qui viennent enrichir le corps de la traduction. L’intérêt de ces “éclaircissements” consistait simplement à apporter un soutien pédagogique à un public syriacophone qui cherchait vraisemblablement, après avoir pris connaissance des *pūšāqātā* et *ma’hdānwātā* de leurs maîtres syriaques, à lire directement le texte grec.

Dans le Proemium

Il nous reste à présent à savoir si le contenu du traité grec d’origine se limitait, comme le *Skolyon* qu’on lit dans la seconde partie du *Traité sur l’astrolabe* syriaque, aux usages de l’astrolabe. Ceci nous amène à la deuxième étape de notre enquête sur le travail de mémoire de Sévère Sebokht: qu’entend-il par le fait de “rappeler” la définition de l’astrolabe dans le *proemium* ou par “rappeler” la forme de l’astrolabe? Ce verbe peut-il, comme dans le cas du *Skolyon*, signifier que Sévère Sebokht cite le texte grec qu’il a sous les yeux pour nourrir le contenu scientifique de son *proemium*? À première vue cette hypothèse paraît difficilement soutenable, étant donné non seulement que Sévère ne se réfère plus explicitement à un texte (il ne s’agit plus de “rappeler le *Skolyon*”, mais de “rappeler” des sujets, c’est-à-dire de les exposer), et qu’on ne trouve aucun marqueur introductif d’un discours direct ou indirect (la particule *lam*, ou l’expression “il dit que”) dans ce *proemium*. Si Sévère citait littéralement du texte, ces marqueurs seraient normalement attendus, étant donné l’abondance des commentaires de l’abbé syriaque, qui y compare notamment le croisement des lignes au dos de la mère de l’astrolabe à la “croix vénérable” et commente à sept reprises le travail sur l’astrolabe du *philosophos*, que nous comprenons comme étant probablement l’auteur du *Skolyon*.⁴⁴

Pourtant plusieurs éléments nous amènent à ne pas exclure complètement l’idée que certaines parties de ce *proemium* puissent résulter d’une traduction du même *Skolyon*: il faut tout d’abord rappeler que Sévère Sebokht dit lui-même tirer ses informations du *Skolyon*;⁴⁵ nous avons ensuite quelques éléments linguistiques susceptibles d’indiquer, à certains endroits, une traduction littérale du grec: la syntaxe est parfois très imbriquée (il faut dans certains cas réfléchir en grec plus qu’en syriaque pour débrouiller le sens du texte) et on trouve un cas très étrange de translittération d’un terme médical grec (*ἵνους*, “le nerf”) qui ne présente aucun intérêt pour le sujet astronomique abordé (dans la partie II.A). Or ce terme, qui n’est pas nécessaire à l’apprentissage des usages de l’astrolabe et qui n’est d’ailleurs plus employé dans la suite du traité, ne fait pas non plus partie du vocabulaire habituel de Sévère ou de ses étudiants puisque, aussitôt après avoir employé ce substantif grec, Sévère

⁴⁴ Voir toutes les occurrences où Sévère se réfère au philosophe (note 41 ci-dessus). Sévère ne dit jamais explicitement de ce philosophe dont il rapporte les théories relatives à l’astrolabe dans son *proemium* qu’il est l’auteur du *Skolyon* qu’il traduit. C’est grâce à quelques phrases placées en épilogue à la fin du Q. 24 (nous avons vu plus haut, que le Q. 25 devant être déplacé, le Q. 24 se retrouve en dernière position), que nous le supposons: dans cet épilogue, les données numériques fournies pour la répartition des zones (équatoriale, tropicales et polaires) sont comparées à celles de Ptolémée, ce qui nous permet de comprendre que Sévère distingue le philosophe qui a écrit sur l’astrolabe du célèbre astronome. Ensuite, Sévère dit dans l’épilogue “ce philosophe nous enseigne que...” et commente les informations apportées dans le Q. 24. L’emploi de l’adjectif démonstratif dans ce cas, semble indiquer le lien à établir entre le philosophe dont Sévère parle et l’auteur du texte qu’il traduit.

⁴⁵ À la fin du *proemium*, Sévère dit: *ܠܐܢܝܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ ܕܡܘܠܗܘܢ* / “Voici en guise de *proemium*, ces choses telles qu’elles sont à apprendre (par nous) du *Skolyon sur l’astrolabe*” (comparer avec la traduction de Nau, *Traité sur l’astrolabe*, p. 84: “Voilà une (...) introduction, consacrée à la composition de l’astrolabe, avant d’en arriver au traité lui-même”).

Viennent ensuite les sections qui ne se trouvent que dans l'un des sommaires: celle consacrée à la forme de l'instrument (II.A), celles consacrées au quadrant externe (II.B.1), à la dioptré (II.B.2) et aux concepts qu'il faut concevoir par l'intelligence uniquement (II.B.7). Si la matière scientifique est présentée dans le même ordre au sein des deux sommaires, le second rend assurément mieux compte des articulations du traité syriaque pour la partie II.B. En outre, Sévère introduit ce second sommaire par la remarque "nous avons suffisamment rappelé", manifestant sa contribution dans l'effort de mémoire et de composition. Les divergences constatées entre les deux sommaires révèlent-elles les différences essentielles de structure entre le texte grec d'origine et celui réélaboré par Sévère Sebokht? Peut-on considérer le premier sommaire, qui ne correspond pas parfaitement à l'organisation du *proemium* syriaque comme révélateur de la structure du traité grec qui a servi de point de départ pour Sévère Sebokht? En l'absence du texte grec d'origine, il est difficile de répondre à cette question. Cependant plusieurs éléments sont susceptibles d'apporter un éclairage partiel: le premier est le témoignage de Jean Philopon, le second est la coïncidence parfaite des endroits où Sévère Sebokht se réfère au philosophe anonyme avec le passage encadré par les sommaires. Nous exposons à présent ces éléments avant de proposer notre interprétation.

Si, comme nous le pensons, Sévère Sebokht a utilisé la même source que celle de Jean Philopon pour composer son *Traité sur l'astrolabe*, il vaut la peine de regarder de plus près ce que l'Alexandrin dit au sujet de cette source dans le préambule à son *Traité sur l'astrolabe*:

Τὴν ἐν τῷ ἀστρολάβῳ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαιρας ἐξάπλωσιν, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταγεγραμμένων τὰς αἰτίας, τὴν τε χρεῖαν αὐτοῦ εἰς πόσα τε καὶ ποῖα καθέστηκε χρήσιμος, ὡς ἂν οἷός τε ὁ σαφῶς ἐκθεῖναι πειράσομαι, ἤδη μὲν ἱκανῶς Ἀμμωνίῳ τῷ φιλοσοφώτατῳ ἡμῶν διδασκάλῳ ἐσπουδασμένην, πλείονος δὲ ὅμως δεομένην σαφηνείας, ὡς ἂν καὶ τοῖς μὴ ταῦτα πεπαιδευμένοις εὐληπτος γένοιτο. τοῦτο γὰρ με ποιεῖν τῶν συνήθων προὔτρεψάν τινες.⁴⁷

Si ce qui a "déjà été traité de manière satisfaisante par Ammonius" (ἤδη μὲν ἱκανῶς Ἀμμωνίῳ... ἐσπουδασμένην) correspond au petit sommaire initial esquissé par Jean Philopon, à savoir: 1) une présentation au sujet de la projection de la surface de la sphère sur l'astrolabe (τὴν ἐν τῷ ἀστρολάβῳ τῆς ἐπιφανείας τῆς σφαιρας ἐξάπλωσιν), 2) une explication des lignes tracées sur l'astrolabe (τῶν ἐν αὐτῷ καταγεγραμμένων τὰς αἰτίας) et 3) une partie consacrée à ses usages (τὴν τε χρεῖαν αὐτοῦ), ce témoignage indiquerait que l'écrit d'Ammonius ne se limitait pas aux usages de l'instrument. Cette présentation des sujets ne peut en effet se rapporter qu'au traité d'Ammonius, étant donné que Jean Philopon n'évoque le sujet de la projection de la surface de la sphère que de manière très succincte et parce qu'il ne consacre aucune partie de son traité spécifiquement à la description des tracés (seules de ponctuelles descriptions apparaissent ici ou là au gré des exercices proposés pour

⁴⁷ Philop., *De Usu astrolabii*, p. 2 Stückelberger (texte) [= éd. Cl. Jarry, p. 3]; comparer avec la traduction de Claude Jarry dans Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, p. 3 (cet ouvrage étant sorti au moment des dernières épreuves du présent article, nous n'avons pas pu inclure de discussion au sujet de la traduction de ce passage). "La projection de la surface de la sphère sur l'astrolabe, l'explication des lignes tracées qu'il présente, l'utilisation de cet [instrument] pour tous les [domaines] où il est utile, voilà ce que je vais, dans la mesure de mes forces, exposer clairement; sans doute ce [sujet] a-t-il déjà été traité d'une manière satisfaisante par mon maître, le très philosophe Ammonios, mais il réclame néanmoins davantage d'explication pour pouvoir être saisi même par ceux qui n'ont pas reçu d'instruction dans ce domaine. Aussi ai-je été engagé à faire ce travail par certains de mes amis" (traduction française par A.-Ph. Segonds modifiée; cf. Jean Philopon, *Traité de l'astrolabe*, p. 142).

apprendre à se servir de l'astrolabe). Dans le traité syriaque, les parties descriptives et sur l'usage sont bien départagées et conséquentes, mais le sujet de la projection de la surface de la sphère n'est absolument pas abordé. Ainsi, si l'utilisation de l'astrolabe et l'explication des tracés reste au cœur des visées didactiques des deux manuels conservés, on ne peut cependant que constater que la partie mathématique du traité ancien, consacrée à la projection de la surface de la sphère, a été délaissée. Précisons un dernier point: l'explication des tracés, qui faisait l'objet de la partie descriptive du traité ancien, n'est plus qu'un des sujets de la partie descriptive du traité syriaque puisque, dans le *proemium*, Sévère ajoute plusieurs développements dévolus à des pièces de l'astrolabe qui ne portent pas de tracés.

Il est à présent important de noter que le sujet des tracés, que le *proemium* syriaque a en commun avec les écrits de Jean Philopon et d'Ammonius, se trouve correspondre exactement à la partie résumée par les sommaires syriaques et plus particulièrement par le premier sommaire. On comprend mieux dans ce cas pourquoi le développement sur la dioptré, pièce sur laquelle ne figure effectivement aucun tracé, et qui ne fait l'objet d'aucun développement à part chez Jean Philopon, n'est pas répertorié dans ce sommaire: il ne devait pas faire l'objet d'une telle présentation dans la source grecque.

Un autre élément de poids vient s'ajouter: nous avons dit plus haut qu'à sept reprises dans le *proemium*, Sévère Sebokht commentait les propos d'un philosophe, dont nous avons vu qu'il s'agissait vraisemblablement de l'auteur du *Skolyon* sur l'astrolabe. Or ces commentaires au sujet du philosophe se trouvent tous concentrés dans la partie du *proemium* consacrée aux tracés de l'astrolabe, c'est-à-dire la partie annoncée par les sommaires! Seul le développement sur la dioptré, qui est dans la partie encadrée par les sommaires, mais qui n'est pas annoncé par le premier sommaire, ne se rapporte pas aux enseignements du philosophe, mais à celui des "géomètres".⁴⁸ Nous avons là plusieurs indices du fait que ce passage ne se trouvait certainement pas dans l'écrit grec; il faut donc le considérer comme un ajout de Sévère, qui est allé chercher chez les "géomètres" les informations qu'il rapporte à propos de la dioptré.⁴⁹ On note par ailleurs que Jean Philopon n'a pas non plus consacré de partie spécifique à la description de la dioptré, qui n'est que vaguement décrite au détour d'exercices d'application.

L'effet d'emboîtement constaté dans le *proemium* syriaque est ainsi clairement à mettre en lien avec la manière dont Sévère Sebokht intègre la matière de son modèle à sa composition syriaque: l'explication sur les tracés, qui faisait partie du traité grec, se retrouve absorbée et commentée dans la partie centrale du *proemium*. Ensuite, pour rendre le sujet plus clair, Sévère a complété la description par un développement sur la dioptré, sur l'araignée et sur le système de suspension. On doit aussi à l'évêque syriaque la réorganisation logique de l'architecture du traité en I) Définition; II) Forme et composition; III) Utilités. Nous avons montré que la seconde partie du traité syriaque donnait à lire une partie de l'écrit grec sous forme de traduction; en revanche, si la manière dont la première partie se structure laisse deviner l'architecture de l'écrit grec, elle est trop marquée par l'empreinte du savant syriaque pour qu'on puisse prétendre y lire le texte grec. Elle témoigne tout au plus d'une transmission de savoirs techniques entre les deux auteurs.

Nous voici à présent en mesure de résoudre la contradiction soulevée plus haut relative à la revendication de paternité du *Skolyon sur l'astrolabe* par Sévère Sebokht. Il est évident que si Sévère

⁴⁸ "Les géomètres l'appellent dioptré" (II.B.2).

⁴⁹ Peut-être chez Héron d'Alexandrie; voir G. Cocco, "Un dossier: la dioptré à travers les traités de l'astrolabe plan", dans G. Argoud - J.-Y. Guillaumin (éds), *Autour de la dioptré d'Héron d'Alexandrie: actes du colloque international de Saint-Etienne, 17, 18, 19 juin 1999*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2000, p. 45-64.

Sebokht s'était limité à introduire puis à éditer un texte scientifique rédigé par un autre, il n'aurait pas pu prétendre à la paternité de cette œuvre. Or nous constatons que sa contribution à l'écriture du *Traité sur l'astrolabe* est bien plus importante que celle d'un simple éditeur: du texte grec ancien il a uniquement conservé la partie sur les usages de l'astrolabe, qu'il a d'ailleurs redécoupée et où il ajoute des commentaires linguistiques; il reprend ensuite la matière qui composait primitivement la partie descriptive de l'écrit grec, mais en la réécrivant complètement: il la réorganise, apporte ses propres commentaires et la complète en insérant de nouveaux développements. Sa contribution est donc importante. Mais, considérant certainement qu'il ne faisait que "réécrire", de manière plus claire, un traité déjà existant sur l'astrolabe intitulé *Scholion sur l'astrolabe*, Sévère a naturellement décidé d'intituler sa propre œuvre de la même manière. Une traduction française du terme *Skolyon/Scholion* pourrait être "commentaire", entendu non pas dans le sens de commentaire de type philosophique, dans le cadre duquel un texte (souvent d'Aristote ou de Platon) est cité puis commenté, mais dans le sens de commentaire scientifique; le commentaire scientifique tardo-antique peut avoir pour objet un texte (c'est le cas des commentaires de Théon et Pappus d'Alexandrie au Livre 5 de l'*Almageste*) ou un instrument scientifique comme l'astrolabe ou les *tables faciles*.⁵⁰ Le travail de Sévère Sebokht se situe très exactement dans cette veine, à cheval entre le commentaire de texte (puisque son point de départ est un *Scholion* grec sur l'astrolabe) et le commentaire au sujet de l'instrument astrolabe; il s'inscrit dans la lignée des commentateurs tardo-antiques grecs dont la visée fondamentale était de faire œuvre de professeur en commentant auprès de leurs élèves les ouvrages qu'ils avaient devant eux.⁵¹

Un qānonā inédit sur la précession des équinoxes

Nous donnons à présent à lire le passage inédit relatif à la précession des équinoxes qui se trouve dans le Q. 20 du *Traité sur l'astrolabe* conservé en syriaque, aux folios 43r-45r. Ce passage n'est actuellement lisible que dans le manuscrit de Mardin [M^[1]]. Le texte sera présenté tel qu'il se trouve dans ce manuscrit, sans aucune correction. Nous expliquerons ensuite sa portée astronomique et les problèmes de lecture qu'on y trouve. Les corrections que nous proposerons seront exposées ensuite avec les conséquences qu'elles impliquent sur la datation du texte.

Nous avons divisé le texte syriaque en péricopes numérotées de sorte à pouvoir y renvoyer commodément dans le commentaire; nous signalons dans la traduction, entre crochets droits, les endroits qui posent problèmes, qu'il s'agisse de problèmes de syntaxe, de vocabulaire ou de chiffres.

⁵⁰ Nous renvoyons au *Commentaire aux Tables Faciles* de Théon d'Alexandrie. Il est à noter que ce commentaire est mentionné sous le titre de *Skolyon* par Sévère Sebokht dans sa *Lettre sur les nœuds* (II.1).

⁵¹ Telle est, au IV^e siècle, la démarche de Pappus d'Alexandrie dans sa *Collection mathématique* (P. Ver Eecke, *Pappus d'Alexandrie. La Collection Mathématique*, 2 vols, Desclée de Brouwer, Bruges 1933 [réimpr. A. Blanchard, Paris 1982], et celle de Théon d'Alexandrie dans son *Petit Commentaire aux Tables faciles*: lire en particulier le *proemium* du texte édité et traduit dans A. Tihon, *Le "Petit Commentaire" de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée (Histoire du texte, édition critique, traduction)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1978 [Studi e testi, 282]).

Texte et traduction du *Qānonā* 20

1 *Qānonā* 20 : *Sur le fait que ces étoiles fixes se déplacent d'un degré en 100 ans; sur le Cœur du Lion et, dans le même temps, sur le changement d'elles toutes en longitude 2 du fait que les fixes se déplacent en cent ans d'un degré vers l'est comme l'a dit Hipparque. 3 Il faut savoir [l'?] année de [DMYTYNWS], le Cœur du Lion était éloigné du commencement du Bélier de [136°24']; 4 cette somme est augmentée par rapport à la position des fixes d'après la somme inscrite dans les Tables de Ptolémée. 5 Lorsque ce chiffre est divisé par 30 pour chaque signe à partir du Bélier et plus loin, on trouve la longitude des fixes, celles qui sont éloignées en latitude jusqu'à 10 degrés du cercle écliptique du zodiaque.⁵² 6 Mais Ptolémée, après qu'il a écrit les Tables, a ensuite trouvé le Cœur du Lion au commencement du Lion et sans qu'il y ait un degré, ni même une minute <d'écart>.⁵³ 7 Ceci pareillement durant la 4^e année de Ptolémée Sôter, lorsque le chiffre dans la 5^e année fut écoulé. 8 À ce moment, le Cœur du Lion était éloigné du Bélier de 120 degrés, ce qui correspond au premier degré du commencement du Lion. 9 Entre la 5^e année de Ptolémée Sôter jusqu'au commencement de [DMYTYNWS], il y a 396 ans et entre le commencement de [DMYTYNWS] jusqu'à maintenant [qui est cent qui est 12 dans Laodicée?] il y a en tout [47]⁵⁴ années. 10 Durant ces années il y a eu un éloignement de 6°22'. Nous disons que durant ce temps le Cœur du Lion est un [?] 11 et lorsque nous ajoutons ces 6°22' minutes à la position des fixes, alors nous trouvons à chaque fois les fixes dans les Tables dans leur position en longitude: chacune des fixes et celle que nous voulons comparer. 12 Il est possible de connaître celle⁵⁵ des étoiles qui sont sur l'araignée, mais aussi de la même manière chacune des étoiles fixes. 13 Lorsque nous regardons à l'aide de la dioptré au moment où l'étoile est au-dessus de l'horizon quand la moitié du ciel se lève, 14 <il faut savoir que> autant la dioptré indiquera de degrés, autant nous tournons l'araignée sur les parallèles de laquelle est l'étoile fixe; 15 et là où elle coupe le chiffre du parallèle se trouve la position de cette étoile en longitude sur le cercle du zodiaque.*

1 20° *Qānonā*: sur le fait que ces étoiles fixes se déplacent d'un degré en 100 ans; sur le Cœur du Lion et, dans le même temps, sur le changement d'elles toutes en longitude 2 du fait que les fixes se déplacent en cent ans d'un degré vers l'est comme l'a dit Hipparque. 3 Il faut savoir [l'?] année de [DMYTYNWS], le Cœur du Lion était éloigné du commencement du Bélier de [136°24']; 4 cette somme est augmentée par rapport à la position des fixes d'après la somme inscrite dans les *Tables* de Ptolémée. 5 Lorsque ce chiffre est divisé par 30 pour chaque signe à partir du Bélier et plus loin, on trouve la longitude des fixes, celles qui sont éloignées en latitude jusqu'à 10 degrés du cercle écliptique du zodiaque.⁵² 6 Mais Ptolémée, après qu'il a écrit les *Tables*, a ensuite trouvé le Cœur du Lion au commencement du Lion et sans qu'il y ait un degré, ni même une minute <d'écart>.⁵³ 7 Ceci pareillement durant la 4^e année de Ptolémée Sôter, lorsque le chiffre dans la 5^e année fut écoulé. 8 À ce moment, le Cœur du Lion était éloigné du Bélier de 120 degrés, ce qui correspond au premier degré du commencement du Lion. 9 Entre la 5^e année de Ptolémée Sôter jusqu'au commencement de [DMYTYNWS], il y a 396 ans et entre le commencement de [DMYTYNWS] jusqu'à maintenant [qui est cent qui est 12 dans Laodicée?] il y a en tout [47]⁵⁴ années. 10 Durant ces années il y a eu un éloignement de 6°22'. Nous disons que durant ce temps le Cœur du Lion est un [?] 11 et lorsque nous ajoutons ces 6°22' minutes à la position des fixes, alors nous trouvons à chaque fois les fixes dans les *Tables* dans leur position en longitude: chacune des fixes et celle que nous voulons comparer. 12 Il est possible de connaître celle⁵⁵ des étoiles qui sont sur l'araignée, mais aussi de la même manière chacune des étoiles fixes. 13 Lorsque nous regardons à l'aide de la dioptré au moment où l'étoile est au-dessus de l'horizon quand la moitié du ciel se lève, 14 <il faut savoir que> autant la dioptré indiquera de degrés, autant nous tournons l'araignée sur les parallèles de laquelle est l'étoile fixe; 15 et là où elle coupe le chiffre du parallèle se trouve la position de cette étoile en longitude sur le cercle du zodiaque.

⁵² Voir Théon, *Petit comm.*, ch. 25, p. 348 (trad. Tihon): "Voici comment nous prendrons la position de chacune des étoiles fixes autour de l'écliptique, jusqu'à 10° de latitude et jusqu'aux étoiles de 4^e grandeur".

⁵³ Cette phrase est maladroitement tournée, car cette donnée (Regulus dans le 1^{er} degré du Lion) provient en réalité d'Hipparque ; elle est certes reprise par Ptolémée, mais seulement pour la comparer avec la valeur de son temps qui était de 2° 1/2. Noter que, selon Ṭābit ibn Qurra, Hipparque aurait mentionné que l'étoile se trouvait à 29°50' du Cancer (voir Ṭābit ibn Qurra, *Œuvres d'Astronomie*, texte établi et traduit par R. Morelon, Les Belles Lettres, Paris 1987 [Sciences et philosophie arabes; textes et études], p. 30).

⁵⁴ On peut aussi lire 407, le *mīm* initial pouvant avoir valeur de dizaine ou de centaine.

⁵⁵ C'est-à-dire la position.

Commentaire

1-2. Le texte traite de la théorie du mouvement de précession des équinoxes dont la découverte a effectivement été attribuée à Hipparque par Claude Ptolémée.⁵⁶ Selon cette théorie, les étoiles fixes se déplacent (par rapport aux points solsticiaux, c'est-à-dire par rapport au soleil) d'un degré vers l'est en 100 ans. Le point d'équinoxe, à partir duquel les astronomes anciens font commencer le cercle du zodiaque, se déplace ainsi de manière rétrograde, de sorte qu'une étoile qui se situe au 1^{er} degré dans le Bélier, se situe cent ans plus tard au 2^e degré et deux cent ans plus tard au 3^e. En mille ans, une étoile était donc censée rétrograder de près de 10 degrés sur le cercle du zodiaque. Cette théorie était généralement bien acceptée par les érudits de l'antiquité tardive,⁵⁷ à l'exception de Proclus qui, au V^e siècle dans son *Hypotyposis*, s'était positionné clairement contre l'idée d'un mouvement régulier des étoiles fixes.⁵⁸ Théon d'Alexandrie rapporte que certains "anciens" astronomes retenaient plutôt la valeur de 1° en 80 ans,⁵⁹ mais pour ses propres calculs, il s'en tient au coefficient proposé par Ptolémée.⁶⁰ Ce coefficient, qui est systématiquement celui qu'utilisaient les érudits de langue grecque dans l'Antiquité tardive, fut remplacé par la valeur plus précise de 1° en 66 ans par les astronomes arabes à partir de la période d'al-Ma'mūn (IX^e s. AD).⁶¹ Aujourd'hui ce coefficient est estimé à 1°/72 ans. Il est évident, à la lecture du texte, que l'auteur ne cherche pas à remettre en question la valeur du coefficient couramment adopté durant l'antiquité. L'exercice d'observation qu'il propose ne vise en réalité qu'à valider la valeur antique, puisque les chiffres qui résultent de l'exercice d'application "6°22'" ou encore "136°24'" sont beaucoup trop précis pour pouvoir résulter d'une observation astronomique avec l'astrolabe.⁶² La précision de ces chiffres invite à considérer ce Q. 20 (comme c'est d'ailleurs le cas des Q. 13 et 14) comme un exercice visant à appliquer mathématiquement les théories astronomiques exposées par Hipparque et reprises par Ptolémée, et non comme un témoin antique de la position réelle de l'étoile Regulus.

3-5. La théorie sur la précession des équinoxes est appliquée à l'étoile Regulus (appelée dans le texte, comme en grec, "Cœur du Lion"). Le système de datation proposé aussi bien que le chiffre fourni pour situer l'étoile en longitude ne présentent aucune cohérence dans ce passage, du moins

⁵⁶ Voir Ptol., *Alm.*, VII, 1, éd. Heiberg, I, 2, p. 2, trad. G.J. Toomer, *Ptolemy's Almagest*, Princeton U.P., Princeton 1998, p. 321 et Ptol., *Alm.*, VII, 2, Heiberg, I, 2, p. 12-13, trad. Toomer, p. 327-8.

⁵⁷ Un astronome contemporain de Claude Ptolémée a composé une *Syntaxe mathématique*, dont un fragment a été conservé et dans lequel il utilise la valeur de 1°/78 ans (voir le commentaire d'Anne Tihon dans J.-L. Fournet - A. Tihon, *Conformément aux observations d'Hipparque: le Papyrus Fouad inv. 267 A*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 2014 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 67), p. 73-74; cependant aucun écho à cette valeur n'a encore été détecté dans les textes astronomiques grecs tardo-antiques, en dehors de Théon d'Alexandrie qui signale que cette valeur existe, mais ne la retient pas pour ses propres calculs.

⁵⁸ Procl., *Hyp.*, éd. K. Manitius, Teubner, Leipzig 1909 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) (réimpr. Teubner, Stuttgart 1974), chap. II, §. 38, p. 38-39.

⁵⁹ Théon, *Petit comm.*, ch. 12, trad. Tihon, p. 319: "suivant certaines opinions, les anciens astrologues veulent que les points solsticiaux se meuvent de [...] 1° en 80 ans".

⁶⁰ Voir Théon, *Grand Comm.*, chap. 1 et 2, trad. Tihon, p. 43-46, dans J. Mogenet (†) - A. Tihon, *Le "Grand commentaire" de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée, Livre I: Histoire du texte, édition critique, traduction revues et complétées* par A. Tihon, commentaire par A. Tihon, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1985 [Studi e Testi, 315].

⁶¹ Voir par exemple Thābit ibn Qurra, *Œuvres d'Astronomie*, p. 20.

⁶² Comparer par exemple avec les résultats de l'observation de Regulus obtenus, au moyen de l'astrolabe, par Thābit ibn Qurra: "nous, nous l'avons trouvé (Regulus) en un peu plus de 13 degrés du Lion" (Thābit ibn Qurra, *Œuvres d'Astronomie*, p. 30). Ptolémée ne va pas au-delà de la demi-minute pour situer la position de l'étoile Regulus en longitude (voir Ptol., *Alm.*, VII, 5, *Constellation XXVI: Leo*, I, 2, p. 98 Heiberg; trad. Toomer, p. 367).

tel qu'il se lit actuellement dans le manuscrit de Mardin. La date d'observation, proposée en ère de [DMYṬYNWS], n'est pas clairement énoncée dans le premier morceau de phrase. On lit en effet de manière littérale: "Il faut savoir [l'] année de [DMYṬYNWS]" / *ܐܢ ܘܢܘܨܢܐ ܕܘܢܘܨܢܐ ܕܘܢܘܨܢܐ ܕܘܢܘܨܢܐ*. La syntaxe de cette partie de phrase n'est pas correcte en syriaque; nous supposons que le problème provient d'une simple erreur de placement d'un point diacritique par le copiste, car si au lieu de la copule *ܐܢ* (*hu*) on considère qu'il faut lire l'adjectif démonstratif *ܐܢܐ* (*haw*), auquel on ajoute la préposition (*b-*; "durant") alors la syntaxe devient limpide et on lit: "Il faut savoir <que> durant cette année de [DMYṬYNWS] [...]". Cette lecture nous permet de comprendre que l'auteur propose de considérer la position de l'étoile en longitude pour l'année en cours, c'est-à-dire au moment où il écrit; cette lecture est par ailleurs confirmée par la péricope 9, puisque l'auteur y procède au calcul des années qui séparent deux temps d'observation de l'étoile, de l'époque de Ptolémée Sôter "jusqu'à maintenant". D'après le manuscrit de Mardin, l'étoile Regulus se serait ainsi située à [136°24']⁶³ du Bélier à l'époque où l'auteur écrit, c'est-à-dire à 16°24' dans le Lion (Voir la position de l'étoile dans le temps d'après le tableau ci-dessous):

Bélier		Taureau		Gémeaux		Cancer		Lion	
1°	30°	1°	30°	1°	30°	1°	30°	1°	30°
1°	30°	31°	60°	61°	90°	91°	120°	121°	150°

→ 1² [1]

Légende

- Sens du déplacement de l'étoile du fait du mouvement de précession des équinoxes
- ¹ Position de l'étoile la 5^e année du règne de Ptolémée Sôter: 1° Lion = 120° Bélier (observation d'Hipparque?)
- ² Position de l'étoile la 1^{ère} année du règne d'Antonin: 2° ½ Lion = 122° ½ Bélier (observation de Ptolémée)
- [1] Position de l'étoile d'après la copie manuscrite syriaque: [16°24'] Lion = 136°24' Bélier

Ptolémée indiquant au livre 7 de l'*Almageste* les coordonnées de l'étoile Regulus durant la première année du règne d'Antonin (soit à 2°1/2 dans le Lion), il nous est possible de comparer les valeurs et d'estimer, grâce à ce chiffre, le moment où l'étoile est censée avoir été "observée"⁶⁴ par l'auteur de la seconde partie du *Traité sur l'astrolabe* conservé en syriaque: si Regulus se trouvait à 2°1/2 dans le Lion en 138 AD, et si cette étoile s'est déplacée, selon la théorie ancienne, de 1° tous les 100 ans, alors l'étoile devait, toujours théoriquement, se trouver à 16°24' dans le Lion aux alentours de l'an (((16°24' - 2°30') × 100) + 138) 1448 AD! Le chiffre obtenu est évidemment faux, étant donné que la date suggérée est postérieure à la date de copie estimée de M^[1] où se lit ce passage.⁶⁵ La datation en ère de [DMYṬYNWS] est elle aussi suspecte. En l'état il est difficile d'y lire autre chose

⁶³ Dans sa *Lettre sur l'origine de la science astronomique*, Sévère Sebokht dit qu'en l'an 973 de l'ère des Grecs (= 662 AD) l'étoile Regulus se trouvait éloignée du Bélier de 127°45'.

⁶⁴ Comme nous l'avons expliqué plus haut [1-2], il s'agit en réalité moins d'observer l'étoile que d'appliquer à son déplacement le coefficient de 1° / 100 ans.

⁶⁵ Nos estimations de datations de la partie M^[1] concernée ici, fondées sur une comparaison codicologique avec le manuscrit de Paris, s'accordaient davantage avec une datation au début du XIV^e siècle, soit 150 ans avant cette date.

que le nom de l'empereur flavien Domitien (Domitianus). Le recours à cette ère de datation dans le cadre d'observations astronomiques est attestée, mais uniquement pour des cas d'observations qui eurent lieu durant le règne de cet empereur.⁶⁶ Or l'exercice d'application proposé ici vaut pour une période postérieure à celle de Ptolémée. Nous sommes donc bien loin de Domitien... La suite du texte permettra de comprendre de quelle manière il convient de corriger cette mention de [DMYTYNWS] et le chiffre de [136°24'].

6-8. L'auteur propose de comparer la position de l'étoile Regulus à son époque avec celle qu'elle avait durant la 5^e année de Ptolémée Sôter. L'étoile se trouvait alors éloignée de 120 degrés du début du Bélier, c'est-à-dire au 1^{er} degré dans le Lion. Reste à savoir de quel Ptolémée Sôter il s'agit, car deux rois lagides ont porté ce nom. Le règne de Ptolémée Sôter I^{er} débute en 304 BC, tandis que celui de Ptolémée Sôter II commence en 116 BC. La distance parcourue par l'étoile Regulus entre ce moment et la première année d'Antonin (120° à 122° ½ du Bélier) nous indique clairement qu'il s'agit de l'époque de Ptolémée Sôter II (car 2° ½ × 100 nous donnent 250 ans et 138-250 = 112 BC, soit exactement la 5^e année du règne de Ptolémée Sôter II).

9-11. Ce passage récapitule la somme des années qui se situent entre le premier moment d'observation de l'étoile Regulus (5^e année de Ptolémée Sôter) et le moment où l'auteur écrit ("jusqu'à maintenant"), mais aussi la distance parcourue par l'étoile durant cette période:

9 Entre la 5^e année de Ptolémée Sôter jusqu'au commencement de [DMYTYNWS], il y a 396 ans et entre le commencement de [DMYTYNWS] jusqu'à maintenant [qui est cent qui est 12 dans Laodicée ?] il y a en tout [47]⁶⁷ années. **10** Durant ces années il y a eu un éloignement de 6°22'. Nous disons que durant ce temps le Cœur du Lion est un [?]

On pourrait résumer les informations relatives aux dates comme suit:

<i>Dates</i>	5 ^e année du règne de Ptolémée Sôter <112 BC>	1 ^{ère} année de [DMYTYNWS] ?	"maintenant" ?
<i>Somme des années</i> (comprises entre les dates de la ligne supérieure)	396 ans		[47] ou [407] ans

Le texte répète aux péricopes **10** et **11** que l'étoile Regulus s'est déplacée de 6°22' entre la 5^e année de Ptolémée Sôter et le présent de l'auteur. Un simple calcul nous permet donc, à partir de cette donnée mathématique, de situer approximativement la date à laquelle l'auteur écrit: celle-ci doit se situer un peu plus de (6°22' × 100) 636 ans (636 ans et 7 mois) après 112 BC, c'est-à-dire en l'an (636-113) 523 AD.

Le chiffre qui précise l'intervalle entre la 5^e année de Ptolémée Sôter II et [DMYTYNWS] nous permet de résoudre l'énigme de la datation en ère de [DMYTYNWS]. En effet, si nous ajoutons 396 ans à -112, nous tombons sur l'année 284 AD, qui correspond à la première année du règne de l'empereur Dioclétien. Le recours à l'ère de Dioclétien dans les textes astronomiques tardo-antiques

⁶⁶ Voir par exemple Ptol., *Alm.*, VII, 3, I, 2, p. 27.2 Heiberg, trad. Toomer 1998, p. 334.

⁶⁷ On peut aussi lire 407, le dolat initial pouvant avoir valeur de dizaine ou de centaine.

est extrêmement fréquent: on en trouve de nombreux exemples chez Théon d'Alexandrie,⁶⁸ Jean Philopon⁶⁹ et Sévère Sebokht.⁷⁰ Il faut donc lire non pas [DMYTYNWS] mais DQLYTYNWS. La confusion du copiste s'explique très facilement d'un point de vue paléographique. La graphie de l'écriture *ser̄to* est en effet ainsi faite qu'un lien malencontreusement raccourci entre les lettres K et L (كـ) ou Q et L (لـ) donne l'impression d'avoir affaire à la lettre M (مـ). La photographie suivante (extraite de M^[1], f. 29r; on lit: KL QLYMA) montre la proximité graphique du *Mīm* (M) avec l'association *Kaf* (K) - *Lomad* (L) et *Quf* (Q) - *Lomad* (L).⁷¹

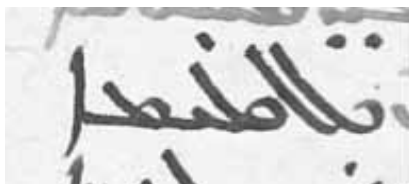


Fig. 1. Détail de M^[1], fol. 29r.

Le problème graphique ne provient cependant pas de M^[1], qui écrit distinctement les lettres de [DMYTYNWS] mais certainement du modèle, dont nous ne disposons plus. Ce modèle devait présenter une écriture un peu confuse et il faut sans doute ajouter à cela les problèmes de conservation du folio à partir duquel le copiste de Mardin a procédé à l'exécution de sa tâche. Il faut le supposer en très mauvais état, car le copiste n'a pas non plus réussi à lire correctement deux autres chiffres: celui de [136°24'] que nous trouvons à la péricope 3 et celui de [47] (٤٧; MZ) qu'on peut aussi lire [407] en fonction de la valeur numérique (dizaine ou centaine) qu'on attribue à la première lettre du chiffre (M).

Le problème posé par le chiffre de [136°24'] se résout en réalité assez facilement à partir du moment où l'on sait que l'étoile Regulus s'est déplacée de 6°22' depuis la 5^e année du règne de Ptolémée Sôter. Au moment où l'auteur écrit, l'étoile se situait donc non pas à 136°24' mais à (120°+ 6°22') 126°22' dans le Bélier. Seul le chiffre des dizaines a donc été corrompu. En ce qui concerne la différence de 2' elle peut s'expliquer soit par le fait que l'auteur prend en considération la magnitude de l'étoile, soit

⁶⁸ Voir par exemple Théon, *Petit comm.*, ch. 1, trad. Tihon, p. 303-4: "(...) supposons comme date la 77^e année depuis le commencement du règne de Dioclétien [Διοκλητιανοῦ] (...)".

⁶⁹ Voir Jean Philopon, *De Aeternitate mundi contra Proclum*, XVI, éd. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899, p. 579; trad. J. Wilberding, Cornell U.P., Ithaca-New York 2006, p. 77: "For even now in our time (during the 245th year of the Diocletian era) the seven wandering spheres came to be in the same zodiacal sign, Taurus, though they weren't all in the same degree of it".

⁷⁰ Sévère Sebokht, *Lettre sur les nœuds ascendant et descendant* II, 2, traduit dans Claude-Villey, *Les textes astronomiques* [Thèse], p. 254: "En suivant les paradigmes on expliquera ce qui, dit-on, se produira la 379^e année de Dioclétien, (...) ce qui correspond, selon les *Tables faciles*, à une 976^e année (...)".

⁷¹ Un cas semblable de confusion graphique avait déjà été observé par Aldo Corcella dans un manuscrit syriaque (voir A. Corcella, "Due citazioni dalle Etiopiche di Eliodoro nella *Retorica* di Antonio di Tagrit", *Orientalia christiana periodica* 74 (2008), fasc. 2, p. 389-416 et en particulier les p. 393-8); sa lecture du mot KRYMYA en KRYQLYA, à la p. 395, qui permettrait de lire le nom de l'héroïne des Éthiopiennes d'Héliodore, Cariclé, semblait déjà solidement appuyée par la présence d'extraits de l'ouvrage d'Héliodore dans le texte syriaque qu'il étudiait (un ouvrage de rhétorique d'Antoine de Tagrit). John W. Watt, que nous remercions pour cette information, a ensuite trouvé la confirmation de cette hypothèse dans une copie ancienne du texte syriaque, récemment identifiée au monastère de Deir al-Suryan en Égypte (il s'agit du ms. Deir al-Surian, syr. 32; voir S. Brock - L. Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole 2014 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 227], p. 244-8).

parce qu'il prend en compte, dans sa chronologie, les mois de l'année en cours. Il peut aussi s'agir d'une corruption.

Le chiffre [47], qu'on peut aussi lire [407], à cause de la valeur des lettres qui le constituent, ne permet pas d'obtenir un résultat cohérent: en ajoutant aux années de Dioclétien (284) le premier chiffre (284 + 47), on tombe sur la date de 331 AD et en ajoutant au contraire [407], on trouve la date de 691 AD. Or aucune de ces dates ne permet à l'auteur de justifier la théorie et le coefficient de $1^\circ / 100$ ans qu'il a trouvé, comme il le dit, dans les *Tables faciles* de Ptolémée. Le titre de l'exercice ne permet pourtant pas de douter du fait que telle était son intention. La solution à ce problème se trouve une fois de plus dans la paléographie: nous avons vu plus haut que le copiste de Mardin (ou l'un de ses modèles) avait éprouvé des difficultés à interpréter graphiquement les séquences QL (قل) ou KL (كل) qu'il pouvait facilement confondre avec un M (م). Il semble que ce cas de confusion graphique s'applique également à la lecture de ce chiffre, car si au lieu de lire un M, on lit la séquence KL (en accordant à K la valeur de 200 et à L la valeur de 30) alors on lit non pas 47 ou 407 (ص) mais 237 (حدا). En additionnant cette somme reconstituée de 237 ans aux 396 ans (qui séparent la 5^e année de Ptolémée Sôter de la 1^{ère} année de Dioclétien), on trouve une somme totale de (237 + 396) 633 années, qui correspond effectivement à peu de choses près au temps qu'a mis l'étoile Regulus pour parcourir $6^\circ 22'$ du zodiaque, d'après la théorie d'Hipparque et de Ptolémée, comme nous l'avons expliqué plus haut (nous l'avons estimé entre 636 et 637 années). Les chiffres de ce passage seraient donc quasiment tous corrects, si des soucis d'ordre paléographique n'étaient venus perturber leur transmission.

Si nous résumons les corrections apportées à ce texte, nous constatons que nous ne modifions au final que la dizaine du premier chiffre du texte [$136^\circ 24'$ corrigé en $126^\circ 24'$], correction justifiée par le chiffre du déplacement de l'étoile ($6^\circ 22'$) fourni deux fois dans le texte (distance qu'elle est censée parcourir à partir de 120° du Bélier). Les deux autres cas ne sont pratiquement pas des corrections, mais des interprétations graphiques d'un nom propre (Dioclétien) et d'un chiffre (celui qui fournit la somme des années qui séparent l'auteur de la 1^{ère} année de Dioclétien: [47] ou [407] à 237). Le texte, légèrement corrigé, retrouve ainsi sa parfaite cohérence et nous permet, grâce aux données astronomiques fournies (données qui résultent d'un calcul mathématique, comme nous l'avons vu, et non d'une véritable observation astronomique) et grâce à la datation en ère de Dioclétien, d'arriver à une datation précise de la composition du *Scholion sur l'astrolabe* grec. En effet, le premier calcul, qui se fondait sur le rapport entre la distance angulaire parcourue par l'étoile Regulus ($6^\circ 22'$) et la valeur affectée au mouvement de précession des équinoxes ($1^\circ / 100$ ans) nous permettait d'obtenir la date de 523 AD; le second calcul, qui s'appuie sur les chiffres des durées de règnes, soit 284 (1^{ère} année du règne de Dioclétien) auxquels on additionne 237, nous donne la date de 521. On favorisera bien entendu le résultat du premier calcul, étant donné que le chiffre de 237, qui intervient dans le second cas, est corrompu et que la correction que nous lui avons apportée n'est peut-être pas suffisante.

Conclusion sur l'auteur de la seconde partie du Traité sur l'astrolabe syriaque

Notre étude apporte plusieurs éléments solides susceptibles d'indiquer l'identité la plus probable de l'auteur du *Scholion* dont nous avons vu que Sévère Sebokht a repris une partie du texte sous forme de traduction (la partie sur les usages de l'instrument) et une autre relative aux tracés qui se trouve intégrée et commentée à l'intérieur d'un travail plus complet et mieux structuré portant sur la description de la forme et des différentes pièces de l'astrolabe. Sévère Sebokht ne nomme jamais précisément l'auteur du texte grec (datant de 523 AD) qu'il traduit, ce qui est assez étonnant de la part de cet auteur syriaque qui aime habituellement citer ses sources grecques alexandrines (en

particulier Ptolémée et Théon d'Alexandrie). Nous avons vu que dans le *Proemium* du *Traité sur l'astrolabe*, Sévère mettait sept fois la composition de l'astrolabe en rapport avec les enseignements d'un *philosophos* et que plusieurs éléments indiquent que ce *philosophos* est l'auteur du *Scholion sur l'astrolabe*, retravaillé par Sévère.

Quel *philosophos* a bien pu écrire un *Scholion sur l'astrolabe* plan en 523 AD? Il faut exclure Jean Philopon qui ne portait pas le titre de philosophe⁷² et qui nous a transmis un *Traité sur l'astrolabe* qui n'est pas le texte que nous lisons chez Sévère Sebokht.⁷³ Eutocius d'Alexandrie, qui aurait dirigé l'école d'Alexandrie peu avant 525 AD, pourrait être un bon candidat du point de vue des dates, mais il n'est pas *philosophos* et il n'est pas autrement connu que par ses œuvres de mathématicien.⁷⁴ Héliodore qui a procédé à des observations astronomiques avec son frère Ammonius ne porte pas le titre de philosophe⁷⁵ et les œuvres mathématiques qui lui avaient été attribuées se sont avérées être en réalité d'un auteur anonyme du V^e siècle et d'Olympiodore.⁷⁶ L'attribution du seul petit écrit qui pourrait être de lui le met en lien avec les observations astronomiques menées par Ammonius; à notre connaissance aucune source médiévale n'attribue d'ailleurs à cet Héliodore la rédaction d'un quelconque ouvrage. Il nous reste Olympiodore, qui passe pour avoir été le dernier directeur de l'école d'Alexandrie (525-564), qui a fait œuvre de philosophe et dont on conserve des textes où il manifeste son intérêt pour l'astrologie,⁷⁷ et Ammonius. En réalité, nous ne voyons pas de raison de refuser plus longtemps l'attribution du *Scholion sur l'astrolabe* à Ammonius: ce dernier fut le philosophe le plus célèbre de son temps à Alexandrie et son enseignement de la logique d'Aristote a marqué non

⁷² Plusieurs sources contemporaines, et notamment Simplicius, nous assurent que Jean Philopon portait uniquement le titre de *grammatikos* et jamais celui de *philosophos* (voir à ce propos "Jean Philopon" dans Goulet (éd.), *DPhA*, Va [2012] = P 164, p. 455-562, en part. p. 461).

⁷³ Plusieurs éléments linguistiques, comme la façon de désigner les astrolabes complets, doubles ou triples, qui divergent d'un traité à l'autre, quand bien même les expressions utilisées par Sévère Sebokht sont translittérées du grec, prouvent que Sévère ne travaille pas à partir du texte de Jean Philopon. Par ailleurs plusieurs exercices d'utilisation de l'astrolabe, qu'on lit dans la traduction syriaque du *Skolyon*, ne sont pas présents chez Jean Philopon.

⁷⁴ Voir R. Goulet, "Eutocius d'Alexandrie", p. 392-3.

⁷⁵ Dans plusieurs manuscrits de l'*Almageste*, on a conservé une liste de sept observations astronomiques, dont au moins la première est due à Héliodore puisqu'elle est introduite par les termes suivants: εἶδον Ἡλιόδωρος (...); "Moi, Héliodore, j'ai vu (...)". Un copiste a fait précéder la liste de ces sept observations de la mention suivante: Ταῦτα ἀπὸ τοῦ ἀντιγράφου τοῦ φιλοσόφου ἔγραψα ("J'ai écrit ces choses à partir de la copie du philosophe"), ce qui a fait penser assez logiquement à Neugebauer (*A History of Ancient Mathematical Astronomy*, p. 1038-41) puis à H.D. Saffrey (notice "Héliodore d'Alexandrie", dans Goulet (éd.), *DPhA*, III [2000] = H 30, p. 534-5) que ce philosophe en question était Héliodore. Cependant il faut bien remarquer qu'il s'agirait là d'un cas unique où Héliodore serait présenté comme philosophe. Une autre interprétation de la note du copiste est peut-être envisageable: le copiste pourrait se référer à une compilation de notes astronomiques rédigées en partie par Héliodore, réunies et complétées par le philosophe Ammonius (dont il est question dans la seconde note; voir l'introduction de Heiberg à son édition de Ptolémée (*Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*, vol. II, p. xxxv-xxxvii Heiberg).

⁷⁶ Paul Tannery a attribué l'*Introduction à l'Almageste* à Héliodore (voir Mogenet, *L'Introduction à l'Almageste*, p. 8-9, qui rapporte les arguments de Tannery et d'autres savants en faveur de cette attribution); mais cette hypothèse a été contredite par J. Mogenet, qui attribua le texte à Eutocius d'Alexandrie, puis par W.R. Knorr (voir ci-dessus note 27); un commentaire aux *Eisagogika* de Paul d'Alexandrie a également longtemps été attribué à Héliodore, alors qu'il serait en réalité d'Olympiodore (voir J. Warnon, "Le commentaire attribué à Héliodore sur les ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ de Paul d'Alexandrie", dans *Recherches de philologie et de linguistique, Travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université Catholique de Louvain*, II, Louvain 1967, p. 197-217 et L.G. Westerink, "Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564", *Byzantinische Zeitschrift* 64 [1971], p. 6-21).

⁷⁷ Voir Warnon, "Le commentaire attribué à Héliodore" et Westerink, "Ein astrologisches Kolleg".

seulement les chrétiens de langue syriaque,⁷⁸ mais aussi tout particulièrement Sévère Sebokht. Enfin les contemporains d'Ammonius qui rapportent ses activités astronomiques, dont nous avons fait la liste dans l'introduction de cet article, montrent non seulement qu'il était particulièrement intéressé par les instruments astrolabiques, mais aussi qu'il utilisait ces derniers pour démontrer la validité de la théorie de Ptolémée sur la précession des équinoxes! En effet, Simplicius, dans son commentaire au *De Caelo*, témoigne avoir assisté à Alexandrie aux observations astronomiques d'Ammonius qui, à l'aide d'une sphère armillaire, cherchait à déterminer la position en longitude de l'étoile Arcturus afin de démontrer la véracité du propos de Ptolémée concernant le mouvement de précession des équinoxes.⁷⁹ De son côté, Héliodore témoigne du fait que c'est au moyen de l'astrolabe plan qu'Ammonius observe en 503 AD une conjonction de la lune et de Saturne.⁸⁰ Enfin et surtout, Jean Philopon attribue très explicitement à son maître Ammonius (qu'il qualifie de "très philosophe") un écrit sur l'astrolabe plan.

Certes Sévère Sebokht ne donne jamais précisément le nom de l'auteur grec qu'il traduit, mais tous les éléments réunis ici: 1) montrent qu'il faut désormais cesser d'attribuer la seconde partie du *Traité sur l'astrolabe* traduite en syriaque à Théon d'Alexandrie, car l'auteur du texte fait des observations en l'an 523 AD; 2) montrent qu'une partie plus importante qu'on ne croyait du traité syriaque s'inspire du *Scholion* grec; 3) convergent vers une attribution du texte au philosophe Ammonius d'Alexandrie. Cette thèse, si elle est acceptée, permettrait de revoir la date de décès d'Ammonius. Cette dernière n'étant pas connue, on s'était jusqu'à présent basé sur le *Commentaire* à la *Physique* d'Aristote édité par Jean Philopon pour placer en 517 AD⁸¹ un *terminus post quem*.

⁷⁸ C'est du moins ce que révèlent les études d'Henri Hugonnard-Roche qui ont mis en lumière l'influence des enseignements d'Ammonius relatifs aux *Catégories* d'Aristote sur les travaux de Sergius de Reš'ayna (VI^e s.): cf. ses analyses du commentaire de Sergius aux *Catégories*, 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. 187-231 *passim*. Voir aussi, dans la présente revue, l'article de H. Hugonnard-Roche sur les points de contact entre l'œuvre logique de Sévère Sebokht et les commentaires d'Ammonius ou de son élève Philopon.

⁷⁹ Ἐπειδὴ δὲ καὶ ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν Ἀμμώνιος ἐμοῦ παρόντος ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ τηρήσας διὰ τοῦ στερεοῦ ἀστρολάβου τὸν Ἀρκτοῦρον ἤϊρε πρὸς τὴν κατὰ Πτολεμαῖον ἐποχὴν αὐτοῦ τοσοῦτον ἐπιμνηθέντα, ὅσον ἐχρῆν κατὰ ἑκατὸν ἔτη μίαν μοῖραν ἀντικινούμενον, ἀληθέστερον ἴσως ἀν εἴη λέγειν (...)" (Simpl., *In De Cael.*, p. 462.20-24 Heiberg); trad. I. Mueller, *Simplicius, On Aristotle's On the Heavens 2.1-9*, Cornell University, Ithaca - New York 2004 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 119: "However, when I was present in Alexandria, our master Ammonius observed Arcturus using an armillary sphere and found that it had moved forward so much with respect to its position at the time of Ptolemy as to require that it had one degree of contrary motion in one hundred years".

⁸⁰ [σιθ] Μεχίρ [κζ] ἐπὶ [κη] ἐπεπερόσθησεν ἡ σελήνη τῷ τοῦ Κρόνου ἄστρῳ ἐπὶ ὥραν [α] ἔγγιστα. μετὰ δὲ τὴν ἀνακάθαρσιν λαβόντες ἀπὸ ἀστρολάβου τὴν ὥραν ἐγὼ τε καὶ ὁ φιλότατος ἀδελφὸς εὐραμεν ὥρας καιρικᾶς [ε] Λ' Δ' / "«en l'an» 219 <de Dioclétien> [=503 AD], entre le 27 et le 28 de Mechir, la lune se trouvait devant l'étoile de Saturne peu avant la 1^{ère} heure. Après avoir pris au moyen de l'astrolabe l'heure au moment de la fin de l'éclipse, moi et mon très cher frère (c.à-d. Ammonius) avons trouvé les heures saisonnières de 5h 30' 4" (*Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*, vol. II, p. xxxv Heiberg; voir aussi n. 4).

⁸¹ Voir la notice de H.D. Saffrey "Ammonios d'Alexandrie", dans Goulet (éd.), *DPhAI* [1989] = A 141, p. 168-9, en part. p. 168.

Iwānnīs of Dārā On Soul's Virtues *About a Late Antiquity Greek Philosophical Work* *among Syrians and Arabs*

Mauro Zonta

Abstract

The Syriac author Iwānnīs of Dārā (first half of the 9th century), in his still unpublished *Treatise on the Soul*, employed a pseudo-Platonic treatise *On the Subsistence of Soul's Virtues* among his sources: a treatise whose text is lost in Greek, but is preserved in an Arabic version. A comparison of the Arabic version with the Syriac quotations found in Iwānnīs of Dārā's work strongly suggests that the former depends upon a lost Syriac complete version, from which the latter was taken, too. The Syriac version also influenced some passages of Severus bar Šakkō's *Book of Dialogues*, so showing the diffusion of this text by this way in Near East till to 1240. Moreover, there is a still unknown influence of it upon a passage of a work by a Judaeo-Arab author, a contemporary and compatriot of Iwānnīs of Dārā: Dawūd al-Muqammiš's *Twenty Chapters*, where the same Syriac text found in Iwānnīs of Dārā's own work seems to have been used as a source. This passage of Dawūd al-Muqammiš's work might have influenced even a passage of Aḥmad ibn Miskawayh's *Correction of Morals*. In the Appendix, the Syriac terminology of some important passages of Iwānnīs of Dārā's work are compared with the terminology found in the corresponding passages of some Patristic Greek and Arabic texts.

The Syriac author Iwānnīs of Dārā (first half of the 9th century), whose life is completely unknown, was apparently a writer of many books.¹ However, the number of his exegetical, theological and philosophical works (most of which are unpublished), the sources and the real influences they exerted on Syriac literature have not yet been examined in detail. Henri Hugonnard-Roche and I have shown elsewhere some different aspects of the relevance of his *Treatise on the Soul* on the history of Medieval Syriac philosophy, particularly about psychology.² In the latter, we have shown the importance of Iwānnīs of Dārā's work for the fate of Greek Patristic philosophical literature among Syrians, particularly about that of two works by Gregory of Nyssa: *On Soul and Resurrection* and *Epistle to Letoios*. Moreover, this work had some impact for the reconstruction of a Greek text and its role in the history of Syriac philosophy and philosophical terminology – as we will try to show here below. We have to examine the significance of one of the many philosophical themes dealt with by Iwānnīs of Dārā in his treatise: the soul's virtues. By this way, we will take the opportunity of demonstrating the spreading of this

¹ For a recent short survey on this author and the relevant bibliography, see S.P. Brock, "Iwannis of Dara", in S.P. Brock - A.M. Butts - G.A. Kiraz - L. Van Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press & Beth Mardutho - The Syriac Institute, Piscataway NJ 2011, p. 224.

² H. Hugonnard-Roche, "La question de l'âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle)", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), pp. 17-64, in part. pp. 49-58; M. Zonta, "Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and its Sources: A New Contribution to the History of Syriac Psychology around 800 AD", in E. Coda - C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014 (Études Musulmanes, 44), pp. 113-22.

“stupidity” (*paṭ'ūtā*). On the other hand, excess of anger produces “audacity” (*mrāḥūtā*), its deficiency, “timidity” (*dhūltānūtā*), because struggling against inferior adversaries is a wrong thing, just as struggling against superior ones. Excess of desire produces “intemperance” (*šrīḥūtā*), while its deficiency (produces) “motionlessness” (*lā mettzi'ānūtā*), since it is right not only to reject desire towards everyone, but also not to desire the evil of a good man. As for justice, it is placed between two vices: “avarice” (*ālūbūtā*) and “deficiency of property” (*z'ūrūt qanāyūtā*), since, when justice is little, there is avarice; when it is abundant, and (a man) does not even possess what is (necessary) to feed him, there is deficiency of property.

Iwānnīs of Dārā's exposition goes on explaining that every vice is opposed not only to a virtue, but to another vice too. Some men say that, if there are two vices opposite to one virtue, the state of things is not right; according to him, on the contrary, each virtue is the result of the balance of the two vices opposite to it.⁶

Unfortunately, the MS Harvard here employed is quite defective in this point, so it is difficult to establish a sure text. Nevertheless, Iwānnīs of Dārā's general argumentation is clear: all this doctrine lies upon a rather scholastic and rigid classification of virtues and vices that is typical of early Syriac philosophy – one can also compare the various Medieval Syriac “books of definitions and divisions” about these philosophical terms.⁷ Anyway, no reference to the above classification is apparently found in any of them.

At a first glance, the Greek origin of such a classification is quite evident. Some terms employed by Iwānnīs of Dārā are patterned after a Greek equivalent word: *lā mettzi'ānūtā*, literally “the fact of not being in motion”, closely corresponds to *δυσκίνησία*, a term to be found in ethical writings too, meaning “sluggishness”;⁸ *z'ūrūt qanāyūtā*, literally “smallness of property”, seems to be a substantially literal rendering of the Greek term *ἀκερδία*, literally “lack of benefit”.⁹ Unfortunately, no direct Greek source of this Syriac passage can be pointed out: it is likely found in the wide apocryphal literature ascribed to Plato and Aristotle – actually being late scholastic compilatory writings, which aim to resume a mixed Neoplatonic-Aristotelian doctrine. We should remember the existence of two Arabic translations of the pseudo-Aristotelian treatise *De Virtutibus et vitiis*, both of which rely upon a Syriac version from Greek: Theodor Abū Qurrah (first half of the 9th cent.) and Abū l-Farāğ ibn al-Ṭayyib (d. 1043);¹⁰ however, these versions reproduce a classification of virtues and vices quite different from Iwānnīs of Dārā's one – it is more nuanced, but more confused too.

Two texts of this kind gained considerable success among the Syrians and the Arabs: pseudo-Gregory the Thaumaturge's *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς*,¹¹ a compendious work about soul, which was widely circulating in Syriac and Arabic versions as attributed to Aristotle,¹² and a pseudo-

⁶ Cp. the contents of MS Harvard, Houghton Library, *syriac* 47, folio 14 ra, line 19 - vb, l. 15.

⁷ See e.g. G. Furlani, “Il libro delle definizioni e divisioni” di Michele l'Interprete”, *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* s. 6, vol. 2/1 (1926), pp. 1-194.

⁸ Cp. the corresponding Greek term in the pseudo-Aristotelian treatise *De Virtutibus et vitiis*: Arist., *Virt.* 1250 a 4-6; cp. also a rather similar Syriac term (*'asqā'it mettzi'*, literally “moving with difficulty”) in correspondence of Greek *δυσκίνητος*, here meaning “sluggish”, in S.P. Brock, “An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis* and *Divisiones*”, in Coda-Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, pp. 91-112, on p. 110.

⁹ This term is first found as such in Proclus Grammaticus (2nd century AD): see F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 1995, p. 107a.

¹⁰ Both were published and rendered into German by M. Kellermann, *Ein pseudoaristotelischen Traktat über die Tugend*, J. Hogg, Erlangen 1965.

¹¹ See the original Greek text in *PG*, vol. X, cc. 1137-1146 Migne.

¹² See M. Zonta, “Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of *De Natura hominis*”, *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), pp. 223-58, part. on pp. 227-8.

Platonic treatise *On the Subsistence of Soul's Virtues* (in Arabic, *Maqāla fī it̄bāt fadā'il al-nafs*), of which only the Arabic text has been found so far.¹³ In particular, the latter includes a classification of the four cardinal virtues as related to the three souls, which, by the way, appears to have influenced a renowned Arab-Islamic philosophical writing on ethics: Aḥmad ibn Miskawayh's *Correction of Customs* (*Tabdīb al-ahlāq*), written around 1000 AD.¹⁴

This pseudo-Platonic treatise on virtues, if not directly related to Iwānnīs of Dārā's classification of vices, shows to have been well-known by the Syriac author; as a matter of fact, it was employed as a source of a previous passage, that is, the second part of chapter 4, book 5 of his *Treatise on the Soul*. The correspondences run as follows:¹⁵

Table 1

	Ps-Plato, <i>On the Subsistence of Soul's Virtues</i> , p. 31.46-60 Daiber	Iwānnīs of Dārā, <i>Treatise on the Soul</i> , MS Harvard, Houghton Library, <i>syr.</i> 47, folio 8ra, line 24 - va, line 22	English compared literal version of both sources
1	فأما الفلاسفة وأهل اللرواق والمشائين	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	The philosophers and the Stoics and the Peripatetics
2	وجميع الطبيعيين	ܘܟܘܠܗܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	and all the natural philosophers
3		ܘܕܘܟܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	among whom (there is) Aristotle, as he is someone whom I do not know who he is,
4	فهم يجعلون	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	<i>put/open the discourse (by saying) that</i>
5	الجسد جزءاً من الإنسان لا أداة له	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	the true body <i>as/is</i> part of man, not <i>as his</i> instrument.
6	فأريهم في هذا الأمر غير رأي أوائل	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	<i>Their/they bring another</i> opinions about <i>this are/is different</i> with respect to the opinion of the best ones.
7	وذلك أنهم قالو <لا> ¹⁶ يكفي هذه الأربعة الفضائل	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	In fact, they state that <i>these/the</i> four virtues/ customs are not sufficient
8	التي ذكرناها في استكمال السعادة	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	(i.e.) what <i>we have/ it has been</i> mentioned about the whole perfection of happiness,
9	إذا لم يُعنيها الجسد وما حوله	ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ ܕܩܘܠܘܢ	if they are not helped by the body, and by those around it/from outside ;

¹³ A first critical edition of the Arabic text, together with a German translation, has been published and studied by H. Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die *Tugenden der Seele* in arabischer Überlieferung", *Der Islam* 47 (1971), pp. 25-42; cp. also Id., "Nachtrag zu Hans Daiber, Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die *Tugenden der Seele* in arabischer Überlieferung", *Der Islam* 49 (1972), pp. 122-3.

¹⁴ Cp. Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text", p. 30.31-37 (Arabic text); p. 33 (German translation); pp. 37-39 (commentary), where some references of Greek sources of this doctrine are given.

¹⁵ Column 1 of the table includes the Arabic text. Column 2 includes the corresponding Syriac passage, where the abbreviations are spelled out, and some words, which cannot be read in the MS Harvard and were probably found in the original text, are put between angle brackets; where the reconstruction of these lost words is impossible, there is the following sign: (...). Column 3 includes an English literal version of each Arabic and Syriac corresponding passage: if Arabic and Syriac are in agreement, the English version is put in normal letters; the differences between Arabic and Syriac terms or phrases are put in italics and bold respectively.

¹⁶ *Lā add. Rosenthal] om. Daiber.*

10	فجعلوا الأشياء ثلاثة	هسسه لى دلالة كسدسم ى حة	in fact, they state that three are the things,
11	أعني النفس والجسد وما حول الجسد	سج لفسك هفلك سمس هفلك كسم	that is, soul and body and those around/ (which are) of the body.
12	فينبغي إذا لمن أراد استكمل السعادة	سوم كسم هوم لم لكسم هصلم صومس	Therefore, they say that who needs what is the perfection of happiness
13	ان يكون مستجمعاً لجميع	هسم كسم صلم ¹⁷ لقلكم	will be full of all goods
14	الذي يكون من هذه الثلاثة الأشياء	هك سلم دلالة ى حة	which <i>are</i> from these three things.
15	وقالوا: لكل واحد من هذه الثلاثة خيرات	لقلكم هك هك سول سول سول صلم ¹⁸ هصلم هكسم	They state that <i>to/in</i> each one of these <i>three</i> (things there are) goods;
16	فخيرات النفس أجناس الفضائل الأربعة المذكورة وخيرات الجسد	سلك صلم لى سلك كسك كسم هصلم هصلم هكسم <س> هك لى كسم هكسم لقلكم صلم	so they say that <i>the goods off/in</i> the soul those which are the four genera of the <i>above four virtues and/</i> best thing which has been said from outside that it is goods of the body:
17	فحسن الصورة وتكامل الأعضاء	هك صم <هك> هك هك هصلم هك هك	the excellence of forms and the integrity of <i>members/parts</i>
18	وصحة مزاج الجسد ولطف الحواس	هصلم هك هك هك	<i>and the health of the temperament of body</i> and the delicateness of the senses
19	وتيقظ المرء ونفاذه في الصناعات	س; هسم كسم هك هك هصلم هك هك هك	<i>and the wakefulness of the sight/what a man will</i> perceive and dispose and its execution <i>in the arts,</i>
20	وخيرات ما حول الجسد	هصلم هك هك هك هكسم لقلكم	and those which are by hearth they state to be the goods <i>of what is around the body:</i>
21	فالغنى والثروة والسلطان والسعة	هك هك هك هك هك هك	the wealth and the richness and the power <i>and the luxury</i>
22	والأمر والنهي وما أشبه ذلك	هك هك هك	<i>and the order and prohibition</i> and the like.
23	فجميع العلماء والطبيين إنما يجعلون		<i>All the wise men and the natural (philosophers)</i> <i>put</i>
24	كمال الفضائل والسعادة في اجتماع خيرات الجسد	هك سلك هك هك هك هك هك هك هك هك هك هك هك	<i>the perfection of virtues and happiness in all the</i> <i>goods off/best customs together with which</i> has been put to be now in body
25	وما حول الجسد	هصلم هك لى هصلم	and in what is outside , around <i>the body,</i>
26	وهي هذه التي ذكرنا من خيرات الثروة	هصلم هك هك هك هك	and <i>this is what we have mentioned about</i> the goods of richness/the natural authors are stating all these things
27	مع اجتماع تلك الفضائل الأربع الموصوفة		<i>together with the whole of those four virtues</i> <i>described;</i>
28	ولذلك يقولون :	هك هك هك	and because of this they say:

¹⁷ MS Harvard.¹⁸ MS Harvard.

29	إن عدم أحد شيئاً من فضائل هذه الثلاثة الخصال	ܐܢܝܢ ܕܥܕܡ ܐܚܕ ܫܝܝܢܐ ܡܢ ܦܨܘܠܐܝܬ ܗܗܘܢ ܗܘܢ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	If somebody is lacking of <i>some of the virtues of these three dispositions/one of all these (ones)</i> ,
30	فليس بتمام الفضل	ܠܐ ܗܘܐ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	he has not the whole <i>virtue/best thing</i> .
31	وقد نجمع عليهم من ذلك الأمر	ܘܩܕ ܢܚܘܒܘܢ ܡܢ ܗܘܢ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	<i>And we have already collected from this thing/ Like the intelligence which is found towards their thought.</i>
32	الذي يميز جودهم به: أكرم من سائر أهل الفضل	ܕܗܘܐ ܕܡܝܝܘܢ ܗܘܢ ܕܗܘܢ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	<i>where their goodness is marked: it is nobler than the other virtues/what includes all of them in a better:</i>
33	من التزهّد والحاجة والانفراد والغربة	ܡܢ ܬܘܒܘܬܐ ܘܡܢ ܗܘܢ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ ¹⁹	<i>of/it is asceticism and pilgrimage and seclusion and exile,</i>
34	وهجران الجسد والتخل من الأموال	ܘܗܘܝܬܐ ܕܗܘܢ ܕܠܘܩܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	and the renounce of body and <i>the shortcoming of riches</i>
35	شيء عظيم ونقصان كامل	ܫܝܝܢܐ ܥܘܒܘܕܐ ܘܢܩܨܐܢ ܕܚܘܫܐܝܬܐ ܕܚܘܫܐܝܬܐ	are <i>an important thing/a superiority and a perfect lacking</i> . ²⁰

The discovery of the above long Syriac quotation of this pseudo-Platonic treatise once more shows the wide-spreading influence of late-antique apocryphal literature on psychology and related matters on Syriac and Medieval Arabic literature. In first instance, it confirms the existence of a Syriac *Zwischenübersetzung* of this treatise, which, on its turn, traces back to a late-Hellenistic origin.²¹ In fact, it is quite certain that Iwānnīs of Dārā did not translate this text from the Arabic version, but, as always in his works, he employed an already existent Syriac translation of it.²² Secondly, it proves one of the still relatively few examples of a direct Syriac ancestor of an Arabic philosophical text. Thirdly, from the above data we can deduce that this writing gained success in Mesopotamian Syriac and Arab-Islamic philosophical circles from 800 to 1000 AD: it was translated from Greek into Syriac before the first half of the 9th century, since this version was employed by a Monophysite author (Iwānnīs of Dārā) who lived in Northern Mesopotamia; then, it was translated from Syriac to Arabic before 950 – as a matter of fact, the only preserved manuscript of this translation has been kept in a library put in Northern Mesopotamia till now;²³ finally, this Arabic version was quoted by Ibn Miskawayh, a Mesopotamian Arab-Islamic writer of Persian origin.

We may suppose that the common fate of such writings as pseudo-Gregory's Λόγος and pseudo-Plato's *On the Subsistence of Soul's Virtues* was shared by other scholastic text of Greek origin about soul, which were translated into Syriac and hence into Arabic. This fact leads to conclude that also Iwānnīs of Dārā's doctrine on virtues and vices was taken from a similar writing. As a matter of fact, we have found no other close Greek parallel to Iwānnīs of Dārā's classification, but we are able to indicate some interesting correspondences to the above passage in Syriac and Judaeo-Arabic literature.

First of all, the same classification is found in a late 13th century Syriac philosophical encyclopaedia: the *Book of Dialogues* by Severus bar Šakkō, *alias* Jacob of Bar Ṭellā (d. 1241). Only a part of this

¹⁹ So in the MS Harvard. Was the term read by the Arabic translator as حجاجه, "pilgrimage", too?

²⁰ In Syriac, literally: "the lacking which is perfection".

²¹ This fact was already suspected, but not proved, by Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text", p. 28.

²² See Zonta, "Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and its Sources".

²³ This is the MS Mosul, al-Madrasa al-Aḥmadiyya, n. 152, folio 88r, lines 1-44, described in Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text", p. 27 (with a photographic reproduction of the relevant folio).

wide work has been published so far;²⁴ most of its philosophical section, found in book 2, discourse 2 of it, is still in manuscript. In particular, the tenth question (*šūlā*) of the second part (*adšā*) of the above discourse (*memrā*), about “practical philosophy” (ethics, economics, and politics),²⁵ includes a classification of virtues and vices related to the three parts of soul, which, at a first glance, appears to be almost identical to that found in Iwānnīs of Dārā, except from some terminological differences. The contents of this classification and their comparison to those of Iwānnīs of Dārā (see the above passage) are put in the following table.

Table 2

	Severus bar Šakkō, <i>Book of Dialogues</i> , book 2, discourse 2, part 2, question 10		Iwānnīs of Dārā, <i>Treatise on the Soul</i> , book 5, chapter 5
1	<i>ḥušbā</i> , “rationality”:	1	<i>mlūlūtā</i> , “rationality”:
1.1	its virtues are <i>ḥakīmūtā</i> , “wisdom”, and <i>mḥawnūtā</i> , “intellection”; they are placed between two opposite vices:	1.1	its virtue is <i>ḥakīmūtā</i> , “wisdom”; it is placed between two opposite vices:
1.2	<i>mdarmūtā</i> , “slyness” (an excess of rationality);	1.2	<i>mdarmūtā</i> , “slyness”;
1.3	<i>paṭ’ūtā</i> , “stupidity” (a deficiency of rationality).	1.3	<i>paṭ’ūtā</i> , “stupidity”.
2	<i>ḥemtā</i> , “anger”:	2	<i>ḥemtā</i> , “anger”:
2.1	its virtues are <i>ḥlišūtā</i> , “fortitude”, and <i>lbībūtā</i> , “courage”; they are placed between two opposite vices:	2	its virtue is <i>ḥayltānūtā</i> , “strength”; it is placed between two opposite vices:
2.2	<i>marḥūtā</i> (sic), “audacity”;	2.2	<i>mrāḥūtā</i> , “audacity”;
2.3	<i>dhūltānūtā</i> , “timidity”.	2.3	<i>dhūltānūtā</i> , “timidity”.
3	<i>regtā</i> , “desire”:	3	<i>regtā</i> , “desire”:
3.1	its virtues are <i>knikūtā</i> , “decency”, and <i>sāpquūtā</i> , “continence”; they are placed between two vices:	3.1	its virtue is <i>knikūtā</i> , “decency”; it is placed between two vices:
3.2	<i>šriḥūtā</i> , “intemperance”, and <i>ya’nūtā</i> , “cupidity”;	3.2	<i>šriḥūtā</i> , “intemperance”;
3.3	<i>šahyūt regtā</i> , “emptiness of desire”.	3.3	<i>lā mettzi’anūtā</i> , “sluggishness, motionlessness”.
4	<i>kinūtā</i> , “justice”; this virtue is placed between two vices:	4	<i>kinūtā</i> , “justice”; this virtue is placed between two vices:
4.1	<i>‘ālūbūtā</i> , “avarice”, “oppression”;	4.1	<i>‘ālūbūtā</i> , “avarice”, “oppression”;
4.2	<i>met’albānūtā</i> , “the fact of being oppressed”.	4.2	<i>z’ūrūt qanāyūtā</i> , “deficiency of property”.

A detailed comparison between Iwānnīs of Dārā’s scheme and Severus bar Šakkō’s one shows that, although their Syriac original source is identical, the latter reshaped some aspects of the terminology, probably under the influence of Arabic ethical writings too. It can be noticed that, e.g., he calls the virtue of “anger” as *lbībūtā*, “courage”, a term closer to the Arabic word *šağā’a* (the common term for “courage” as virtue of the irascible part of human soul)²⁶ than *ḥayltānūtā*; the virtue of the appetitive part is also called *sāpquūtā*, “continence”, so rendering the common Arabic term *iffa*, “continence”, better than the word used by Iwānnīs of Dārā, *knikūtā*, whose original meaning is “prudence, dignity”; the excess of desire is also called *ya’nūtā*, “cupidity”, which corresponds to the Arabic word *šarah*, “avidity”.²⁷

²⁴ See S.P. Brock, “Ya’qub bar Šakko”, in Brock-Butts-Kiraz-Van Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 430-1.

²⁵ We have consulted it in the MS London, British Library, *Add.* 21454, folios 193 r, line 26-194 r, line 5.

²⁶ Cp. e.g. Aḥmad ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ablāq*, Idārat al-Waṭan, Cairo 1298/1881, pp. 11.22 ff.

²⁷ See Miskawayh, *Tahdīb al-ablāq*, p. 16.26.

The number of Arabic texts reproducing the scholastic ethical scheme which is known to Iwānnīs of Dārā and Severus bar Šakkō is really limited. As far as we know, the only ethical-philosophical writing which, in 9th-, 10th- and 11th-centuries literature, reproduces this model is Ibn Miskawayh's *Correction of Customs*. In the first treatise (*maqāla*) of this work, on chapter 5,²⁸ there is a rigid classification of four virtues; each of them is placed between two opposite vices, as follows:

1. the virtue of the rational soul (*al-nāṭiqa*) is “wisdom” (*ḥikma*); it is placed between “folly” (*sifh*) which, according to Ibn Miskawayh, people call “slyness” (*ḡarbaza*), and “stupidity” (*balah*);
2. the virtue of the appetitive soul (*al-šahwiyya*) is “continenence” (*iffā*), which is placed between “avidity” (*šarab*) and “apaty” (*humūd al-šahwa*, literally “quietness of the appetition”);
3. the virtue of the irascible soul (*al-ḡadbiyya*) is “courage” (*šāḡā'a*), which is placed between “cowardice” (*ḡubn*) and “violent roughness” (*ḡaraq*);
4. “justice” (*adāla*) is placed between “oppression” (*zulm*) and “to be oppressed” (*inžilām*). Strangely enough, Ibn Miskawayh explains the first term as “avarice, avidity of possession”, the second one as “abstinence from possession”.

The above general scheme is very similar to Iwānnīs of Dārā's one, but some differences occur: for example, the second and third faculties of human soul, “anger” and “desire” in Iwānnīs of Dārā, are inverted in Ibn Miskawayh; and some philosophical terms are put in the same positions but have not identical meanings in both authors.

These resemblances to the classification of virtues and vices found in Iwānnīs of Dārā also result in a work by a Judaeo-Arab author, surely older than Ibn Miskawayh but probably a younger contemporary and countryman of Iwānnīs of Dārā: Dawūd ibn Marwān al-Muqammiš,²⁹ who seems to have lived and worked in Northern Syria and Iraq in the second quarter of the 9th century. According to the available biographical data about him, for a period he converted to Christianity and studied with Nonnus of Nisibi (d. after 861), a renowned Monophysite author who lived in that period and milieu.³⁰ In his theological summary, the *Twenty Chapters* (*Isrūn Maqāla*), he inserted some paragraphs about the classification of virtues and vices, which have been only hastily studied so far.³¹ A direct comparison of Dawūd al-Muqammiš's classification with Iwānnīs of Dārā's one shows that the relationship between these two ethical schemes is very close in contents as well as in terminology, so that we can suppose that the former employed exactly the same Syriac source which had been first used by the latter. The following table of comparison of their contents will better show this relationship.

²⁸ See Miskawayh, *Tahdīb al-ablāq*, 16-17. Cp. also M. Arkoun (trans.), *Miskawayh. Traité d'éthique*, Vrin, Paris 2010 (Textes philosophiques), pp. 39-43

²⁹ See S. Stroumsa, *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiš's Twenty Chapters (Isrūn Maqāla)*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1989 (Études sur le judaïsme médiéval, 13), part. on pp. 15-35. A first hint to what will be explained here below is found in M. Zonta, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002 (Biblioteca di Cultura Moderna), pp. 17, 23-25.

³⁰ About Nonnus of Nisibi, see M.P. Penn, “Nonnos of Nisibis”, in Brock-Butts-Kiraz-Van Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, p. 313.

³¹ See Stroumsa, *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiš's Twenty Chapters*, p. 281-7. A brief essay to these contents is found in G. Vajda, “La doctrine éthique de Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiš” (Hebr.), in J. Dan - J. Hacker (eds.), *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature presented to I. Thisby on his Seventy-Fifth Birthday*, The Magnes Press, Jerusalem 1986, pp. 315-25.

Table 3

	al-Muqammiš, <i>Twenty Chapters</i> , book 15, §§ 13-20		Iwānnīs of Dārā, <i>Treatise on the Soul</i> , book 5, chapter 5
1	<i>fikra</i> , “reason” (p.281.5 Stroumsa); cp. also <i>fikriyya</i> , “rational (faculty), rationality” (p.243.4 Stroumsa):	1	<i>mlilūtā</i> , “rationality”:
1.1	its virtue is <i>ḥikma</i> , “wisdom” (p.281.7 Stroumsa); it is placed between two opposite vices:	1.1	its virtue is <i>ḥakīmūtā</i> , “wisdom”; it is placed between two opposite vices:
1.2	<i>ḡarbaza</i> , “slyness” (p.283.2 Stroumsa);	1.2	<i>mdarmūtā</i> , “slyness”;
1.3	<i>mūq</i> , “stupidity” (p.283.2 Stroumsa); cp. also <i>ru’ūna</i> , “frivolity” (p.287.8 Stroumsa).	1.3	<i>paṭ’ūtā</i> , “stupidity”.
2	<i>šawha</i> , “desire” (p.281.5 Stroumsa):	3	<i>regtā</i> , “desire”:
2.1	its virtue is <i>iffa</i> , “continenct” (p.281.7 Stroumsa); cp. also <i>ḥayā’</i> , “prudency, dignity” (p.287.3 Stroumsa). It is placed between two vices:	3.1	its virtue is <i>knikūtā</i> , “decency”; it is placed between two vices:
2.2	<i>muḡūn</i> , “impudence” (p.283.3 Stroumsa), and cp. also <i>qihha</i> , “impudence” (p.285.7 Stroumsa);	3.2	<i>šriḥūtā</i> , “intemperance”;
2.3	<i>infisād ḥaraka</i> (p.283.3 Stroumsa), “motionlessness”, and cp. also <i>qillat ḥaraka</i> , “motionlessness” (285.6 Stroumsa), and <i>fašal</i> , “cowardliness” (285.7 Stroumsa).	3.3	<i>lā mettzi’anūtā</i> , “sluggishness, motionlessness”.
3	<i>ḡaḡaba</i> , “anger” (p.281.5 Stroumsa), and cp. also <i>ḥammiyya</i> , “anger” (p.243.5 Stroumsa; literally, it means “inflammation”):	2	<i>ḥemtā</i> , “anger” (literally, “heat, inflammation”):
3.1	its virtue is <i>quwwa</i> , “strenght” (p.281.7 Stroumsa), and cp. also <i>šaḡā’a</i> , “courage” (p.283.5 Stroumsa); it is placed between two opposite vices:	2.1	its virtue is <i>ḥayltānūtā</i> , “strength”; it is placed between two opposite vices:
3.2	<i>saḡb</i> , “folly” (p.283.4 Stroumsa); cp. also <i>ḥaraq</i> , “imprudence” (p.287.3 Stroumsa);	2.2	<i>mrāḥūtā</i> , “audacity”;
3.3	<i>ḡubn</i> , “timidity” (p.283.5 Stroumsa).	2.3	<i>dhūltānūtā</i> , “timidity”.
4	<i>’adl</i> , “justice” (p.281.7 Stroumsa); this virtue is placed between two vices:	4	<i>kīnūtā</i> , “justice”; this virtue is placed between two vices:
4.1	<i>zūlm</i> , “oppression” (p.285.10 Stroumsa);	4.1	<i>’ālūbūtā</i> , “avarice”, “oppression”;
4.2	<i>inḡilām</i> , ³² “the fact of being oppressed” (p.285.10 Stroumsa).		<i>z’ūrūt qanāyūtā</i> , “deficiency of property”.

As it seems, al-Muqammiš’s terminology, despite some incongruences, shows a noteworthy similarity to Iwānnīs of Dārā’s one. Although the order of virtues and vices is partially inverted, just like it is found in Ibn Miskawayh, al-Muqammiš’s terminology seems to have been directly translated from the Syriac. We can observe al-Muqammiš’s use of such terms as *ḥammiyya*, which really appears to be a literal rendering of the Syriac term *ḥemtā*, since the original meanings (“inflammation”) and the phonetic radicals (*ḥ-m[-m]*) of both are identical; *ḥayā’*, “prudency, dignity”, which is apparently closer to the

³² This seems to be the correct reading, confirmed by the comparison of Ibn Miskawayh’s parallel passage, of the word *ytz’lm*, which is found in the unique manuscript of Dāwūd al-Muqammiš’s work (see Stroumsa, *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiš’s Twenty Chapters*, p. 285, n. 102), but has been differently emended by Stroumsa into *tazālum*, “inequity”.

Syriac *knīkūtā*, “decency”, than *iffā*, “continenca”; *quwwa*, which in Arabic means “strength”, is closer to the Syriac *hayltānūtā*, literally “strengthness”, which derives from *haylā*, “strength, potency, power”,³³ than *šāḡā’a*, whose meaning, “courage”, is partially different; *infisād ḥaraka* and *qillat ḥaraka*, literally “scarcity of motion”, which literally correspond to the Syriac term *lā mettzi’anūtā*, “not to be moved, sluggishness, motionlessness”. Particularly the last two Arabic terms cannot be philosophically explained without resorting to a Syriac antecedent.

The only substantial difference is found between Iwānnīs of Dārā’s classification of vices opposed to justice and al-Muqammiš’s one. However, in this case, this fact can be explained on the basis of an error in the textual tradition of an original Syriac term. The word *‘alūbūtā*, here in the sense of “oppression”, might have been an erroneous variant-reading of an original Syriac term, *‘awlūtā*, “injustice”, which corresponds to the Greek term τὸ ἀδικεῖν, “doing injustice”.³⁴ Therefore, the neologism *met‘albānūtā*, “the fact of being oppressed”, was created by somebody who wanted to provide a literal but incorrect translation for the vice opposite to it, in Greek τὸ ἀδικεῖσθαι, that is to say, “the fact of receiving injustice”. But the Syriac term *‘alūbūtā* has another sense too: that of “avidity, avarice” – hence, “the fact of acquiring goods”. Iwānnīs of Dārā probably took into consideration the latter sense, compared it with the Greek τὸ ἀδικεῖν, and created its opposite term, as follows: *z’ūrūt qanāyūtā*, literally “the fact of acquiring few goods”, so meaning “deficiency of property”. Such word was possibly created by Iwānnīs of Dārā, but was not used by other Syriac authors who employed this source, like Severus bar Šakkō. In fact, the Syriac-to-Arabic translator of this work might have rendered *met‘albānūtā* as *inzilām*, “the fact of being oppressed”; the latter was used by al-Muqammiš, and Ibn Miskawayh apparently merged the above two different meanings of this key-point of the pseudo-Platonic treatise into one, by giving to *inzilām* the strange meaning of “abstinence from possession, abstinence from acquiring goods”. Ibn Miskawayh might have even used al-Muqammiš’s work as his unrecognized source.

To sum up, the examination of the above, still unknown passage of Iwānnīs of Dārā’s *Treatise on the Soul* has led us to discover the most ancient witness of the theme of the fourfold classification of virtues and vices, by proving the existence of a removed common Syriac source of this tradition prior to the 9th century, which was very probably translated from a lost Greek original. Moreover, the existence of a Syriac philosophical source directly used by two authors, Iwānnīs of Dārā and Dawūd al-Muqammiš, who lived approximately in the same period (first half of the 9th century) and in the same geographical area (Northern Syria and Iraq), has been ascertained on philological basis. It is possible that this source was known to al-Muqammiš through the mediation of his Christian teacher, Nonnus of Nisibi, who could have access to the same texts used by Iwānnīs of Dārā. This important fact seems to confirm the suppositions of some scholars about the direct influence of Syriac literature on some aspects of early Judaeo-Arabic philosophy and Biblical exegesis.³⁵

³³ About the last term and its possible relationship to *quwwa*, cp. M. Zonta, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014 (Philosophica 7), p. 217.

³⁴ Arist., *Magna Mor.* 1193 b 19 ff. For the correct Syriac term *‘awlūtā* in correspondence to Greek ἀδικία, see Brock, “An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis*”, pp. 108-9.

³⁵ About al-Muqammiš’s contacts with contemporary Christian scholars, see the remarks in Stroumsa, *Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammiš’s Twenty Chapters*, p. 24. By the way, the above pseudo-Gregory the Thaumaturg’s Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς has been identified as one of the sources of another Judaeo-Arabic writing, the *Commentary on the Genesis (Tafsīr Bere’sīt)* by Abū Yūsuf Ya’qūb al-Qirḡisānī, who lived in the same geographical area of al-Muqammiš one century later, and knew it probably by means of a Syriac intermediate source: see B. Chiesa, *Creazione e caduta dell’uomo nell’esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989 (Studi biblici), pp. 95-97.

Appendix

Greek-Syriac glossary of philosophical terms as found in Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul*, compared to those found in Gregory of Nyssa's *On Soul and Resurrection* and *Epistle to Letoios*,³⁶ and to some terms in the Arabic version of pseudo-Plato's *On the Subsistence of Soul's Virtues*.

- τὸ ἀγαθόν 69.21 = ܟܘܠܘܬܐ 44 rb 21 = خيرة ll. 15, 16, 20;
 ἀγάπη 69.15 = ܟܘܠܘܬܐ 44 rb 4;
 ἀειδής 52.20 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 42 ra 12;
 αἴσθησις 42.2 = ܟܘܠܘܬܐ ܝ 41 ra 15; ܟܘܠܘܬܐ ܝ 41 ra 16; cp. حاسة l. 18;
 αἰσθητική 52.16 = ܟܘܠܘܬܐ ܝ 42 ra 6;
 τὸ αἰσθητικόν 82.15 = ܟܘܠܘܬܐ ܝ 44 vb 15;
 αἰσχύνη 67.20 = ܟܘܠܘܬܐ 44 ra 23;
 ἀκρισία *Let.* 3.4 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 14 vb 13;
 ἀληθῶς *Let.* 3.8 = ܕܘܟܘܠܘܬܐ 14 vb 25;
 ἄλλοτριον 34.7 = ܟܘܠܘܬܐ 40 rb 20;
 τὸ ἄλλογον 82.14 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 44 vb 14;
 τὰ ἄλογα 42.16 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ 41 rb 10-11;
 ἄμαρτία *Let.* 3.11 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ 15 ra 7;
 τὸ ἀναίσθητον 82.15 = ܟܘܠܘܬܐ ܝ ܟܘܠܘܬܐ 44 vb 15;
 ἀνάστασις 55.13 = ܟܘܠܘܬܐ 42 va 21;
 ἀνδρεία *Let.* 3.17 = ܟܘܠܘܬܐ 15 ra 23;
 ἀνυπόστατος *Let.* 3.13 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 15 ra 12;
 ἀπάθεια 86.15 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 45 rb 12;
 ἀπέχθεια *Let.* 3.16 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ 15 ra 21;
 ἀποκριθῆναι 55.10 = ܟܘܠܘܬܐ 42 va 12;
 ἀπόλαυσις 70.11 = ܟܘܠܘܬܐ 44 va 3;
 ἀπόπτωμα *Let.* 3.23 = ܟܘܠܘܬܐ 15 rb 16;
 ἀρετή 42.9, 65.15, *Let.* 3.10-11 = ܟܘܠܘܬܐ 41 rb 2, 43 vb 19, 15 ra 4 = فضل ll. 24, 30;
 ἀρχέτυπος 40.4 = ܟܘܠܘܬܐ 41 ra 8;
 ἀρχή 56.8, 95.9 = ܟܘܠܘܬܐ 42 vb 17; ܟܘܠܘܬܐ 45 vb 29;
 ἀσώματος 58.15 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 43 rb 12;
 τὸ ἄτμητον 31.4 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 40 ra 30-31;
 ἄτρεπτον 86.13 = ܟܘܠܘܬܐ ܟܠ 45 rb 7;
 αὐξητική 95.11 = ܟܘܠܘܬܐ 45 vb 33;
 τὸ αὐξητικόν 96.6 = ܟܘܠܘܬܐ 46 rb 11;

³⁶ About Iwānnīs of Dārā's quotations of these sources, see Zonta, "Iwānnīs of Dārā's *Treatise on the Soul* and its Sources", p. 117-19. The Greek terms here below are taken from the edition of Gregory of Nyssa's works in E. Mühlberg (ed.), *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora V: Epistula Canonica*, Brill, Leiden-Boston 2008 (*Epistle to Letoios*: the references are preceded by "Let."); A. Spira - E. Mühlberg † (eds.), *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora III: Gregorii Nysseni De Anima et resurrectione*, Brill, Leiden-Boston 2014 (*On Soul and Resurrection*). The Syriac terms refer to folios and lines of the MS Harvard. The Arabic terms refer to the lines of Table 1.

βραχύτης 27.4, 95.16 = **κθαιαα** 39 va 5, 46 ra 28;

γνώσις 70.2 = **κθαι** 44 rb 29;

γνωστική 54.21 = **κθαια** 42 ra 22;

δειλία 37.14 = **κθαιαδ** 40 vb 4;

δημιουργία 55.14 = **κθαιαδ** 42 va 23;

διαγωγή 85.20 = **κθαια** 45 ra 30;

διάζευξις *Let.* 3.20 = **κθαιαδ** 15 rb 6;

διάθρησις *Let.* 3.9 = **κθαιαδ** 14 vb 28 = **ث**, l. 6;

διακρίνειν 53.9, 56.17 = **κθαια** 42 rb 4; **κθαια** 42 vb 32;

διακρίνεσθαι 28.23 = **κθαια** 39 vb 19;

διακριτική *Let.* 2.26 = **κθαια** 14 va 27;

ἡ διακριτική (δύναμις) 39.12 = **κθαια** 40 vb 27;

διακριτικόν 66.10 = **κθαια** 43 vb 25;

διάλυσις 28.16, 53.1 = **κθαι** 39 vb 7, 42 ra 17;

διανοητικός 38.12 = **κθαια** 40 vb 11;

διάστασις 54.9 = **κθαιαδ** 42 ra 12;

διαφορά 56.10 = **κθαια** 42 vb 23;

δόξα *Let.* 3.2 = **κθαια** 14 vb 2;

δύναμις 31.1, 95.11 = **κθαι** 40 ra 21, 45 vb 33;

εἶδος 52.20, 53.2 = **κθαια** 42 ra 14, 19;

εἰκός 53.1 = **κθαια** 42 ra 19;

εἰκόν 27.6 = **κθαια** 39 va 8;

ἐλκτικόν 66.14 = **κθαια** 43 vb 29;

ἐλπὶς 67.14 = **κθαια** 44 ra 11;

ἐμπαθής 86.14-15 = **κθαια** 45 rb 11;

ἔμψυχον 95.14 = **κθαια** 46 ra 6;

ἐναλλαγμένη *Let.* 3.5 = **κθαια** 14 vb 15;

ἐνάρετος *Let.* 3.7 = **κθαια** 14 vb 23;

ἐνδεια 69.23 = **κθαια** 44 rb 23 = نقصان l. 35;

ἐνέργεια 68.17 = **κθαια** 44 ra 27;

ἐνεργεῖσθαι 65.12-13 = **κθαια** 43 vb 15;

ἐνωσις 52.21 = **κθαια** 42 ra 13;

ἐπιγινόμενα 33.1 = **κθαια** 40 rb 10;

ἐπιδεής 68.17 = **κθαια** 44 ra 30;

ἐπιθυμητική 42.19 = **κθαια** 41 rb 16;

ἐπιθυμητικός *Let.* 3.8 = **κθαια** 14 vb 22; **κθαια** 14 vb 24;

τὸ ἐπιθυμητικόν 32.20 = **κθαια** 40 rb 4;

ἐπιστήμη 68.17, *Let.* 2.26 = **κθαια** 44 ra 28; **κθαια** 14 va 27;

ἔρεισμα 70.12 = **κθαια** 44 va 6 = نقصان l. 35;

ἐρωτική *Let.* 3.9 = **κθαια** 14 vb 28;

ἐσφαλμένη *Let.* 3.5 = **κθαια** 14 vb 16;

ἐτερογενής 11.1 = **κθαια** 39 ra 14;

ἐτερογενῶς ἔχειν 29.2 = **κθαια** 39 vb 21;

ἐτεροφυής 8.1 = **κθαια** 38 va 22;

τὸ εὐκίνητον 84.16 = **ⲕⲁⲓⲛ ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 45 ra 2;

ζέσις 37.4 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱⲛⲱ** 40 va 19;

ἡδονή 37.9, 37.15 = **ⲕⲁⲓⲟⲩⲱⲛ** 40 va 26; **ⲕⲁⲓⲟⲩⲱ** 40 vb 5;

ἡ θεωρητικὴ (δύναμις) 39.12 = **ⲕⲁⲓⲛⲓ** 40 vb 27;

θεωρητικόν 66.9 = **ⲕⲁⲓⲱ ⲁⲓⲛⲓⲱ** 43 vb 24-25;

θράσος 37.14 = **ⲕⲁⲓⲛⲟⲓⲗⲗ** 40 vb 5;

τὸ θρεπτικόν 96.6 = **ⲕⲱⲓⲟⲁⲓ** 46 rb 10;

τὸ θυμοειδής 32.20 = **ⲕⲁⲓⲗⲓ** 40 rb 4;

θυμός 35.5, 65.13 = **ⲕⲁⲓⲗⲓ** 40 va 3; **ⲕⲁⲓⲱⲓ** 43 vb 16;

θυμώδης *Let.* 3.16 = **ⲕⲁⲓⲱⲁⲓⲱ** 15 ra 20;

καθ' ἑαυτήν 10.6 = **ⲁⲓⲕⲁⲓⲱⲛ** 38 vb 25;

κακία 42.9 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 41 rb 2;

κάλλος 40.4 = **ⲕⲁⲓⲟⲩⲱ ⲁⲓⲛⲓⲱ** 41 ra 7-8;

κατὰ τὸ ἴσον 30.19 = **ⲁⲓⲕⲁⲓⲱ** 40 ra 14;

κατασκευή 32.21 = **ⲕⲱⲟⲁⲓ** 40 rb 7;

καταφρόνησις 37.15 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱⲛⲱ** 40 vb 6;

κατόρθωμα *Let.* 2.25 = **ⲕⲱⲓⲟⲁⲓ** 14 va 23;

κενοδοξία *Let.* 3.13 = **ⲕⲱⲟⲩⲱ ⲁⲓⲛⲓⲱ** 15 ra 12;

τὰ κινήματα 40.2 = **ⲕⲱⲓ** 41 ra 4;

κοινωνία 28.2, 57.15-16 = **ⲕⲁⲓⲟⲩⲁⲓⲱ** 39 va 20; **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ ⲁⲓⲛⲓⲱ** 43 ra 26;

τὸ κρεῖττον 38.16 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱⲛ** 40 vb 16; cp. *ⲓⲟⲓ* l. 6;

κρίσις 60.25 = **ⲕⲱⲓⲟⲩⲱ** 43 rb 19;

λεπτομέρεια 56.2 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ ⲁⲓⲛⲓⲱ** 42 vb 4-5;

τὸ λεπτόν 84.16 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 45 ra 1;

ἡ λογικὴ (δύναμις) 42.1 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 41 ra 13;

τὸ λογικόν 82.14-15 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 44 vb 14;

λόγος 31.3, 42.13 = **ⲕⲁⲓⲱ** 40 ra 26; **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 41 rb 6;

λοιδορία *Let.* 3.24 = **ⲕⲱⲟⲩⲱ** 15 rb 20;

λύπη 37.15 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 40 vb 5;

μεταστάς 52.20 = **ⲕⲱⲟⲩⲱ** 42 ra 12;

μηχανή 55.9 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 42 va 8;

μίξις 52.22 = **ⲕⲱⲓⲟⲩⲱ** 42 ra 14;

μῦθος *Let.* 3.24 = **ⲕⲁⲓⲛⲓⲱ** 15 rb 19;

μνήμη 67.17 = **ⲕⲱⲓⲟⲩⲱ** 44 ra 14;

τὰ οἰκεῖα 28.14 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 39 vb 3;

οἰκεῖος 7.14 = **ⲕⲱⲓⲱ** 38 va 8;

οἰκείωσις 52.22 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 42 ra 16;

ὀλκή 7.15 = **ⲕⲁⲓⲁⲓⲱ** 38 va 10;

- ὁμογενής 7.16, 57.13 = כחבב 38 va 11; כחבב 43 ra 21;
 ὁμοιότης 69.21-22 = כחבבבב 44 rb 21;
 ὁμόφυλος 56.1 = כחבב 42 vb 8;
 ὄντως *Let.* 3.4 = כחבבבב 14 vb 14;
 ὄρεκτόν *Let.* 3.10 = כחבבבבבב i 15 ra 4;
 ὄρεξις 37.5 = כחבבבבבב 40 va 21;
 ὄρμη 37.7, 42.19 = כחבבבבבב 40 va 23; כחבב 41 rb 15;
 ὄρος 34.8 = כחבבב 40 rb 20;
 οὐσία 52.17 = כחב 42 ra 6;
- παθητός 86.15 = כחבבב 45 rb 12;
 παρατροπή *Let.* 3.11 = כחבבבב 15 ra 7;
 πόθος 65.6, *Let.* 3.8 = כחבב 43 vb 10; כחבבב 14 vb 26;
 ποσότης 96.5 = כחבבבב 46 rb 7;
 ποικίλη 8.2 = כחבבבבבבבב 38 va 24;
 πράγμα *Let.* 3.5 = כחבבבב 14 vb 18;
 προαίρησις 42.9, 60.26 = כחבב 41 ra 31, 43 rb 19;
 προαιρετική 91.2 = כחבבב 45 rb 21;
 πρόληψις *Let.* 3.21 = כחבבבבבבבבבב 15 rb 9-10;
 προσπάθεια 65.2-3 = כחבבבבבבבב 43 vb 3-4;
- ῥοπή 7.15, 84.17 = כחבבבבבב 38 va 7; כחבבבבבב 45 ra 4;
- στέρησις 61.17 = כחבבבבב 43 va 14;
 συγγένεια 65.12 = כחבבבבב 43 vb 14;
 συγγενές 7.18 = כחבב 38 va 17-18;
 σύγκριμα 28.14 = כחבבב 39 vb 1;
 συμπίπτειν 28.22 = כחבבבבבבבבבב 39 vb 16-17;
 συμφύτᾳ 7.14 = כחבבבבב ³⁷ 38 va 5;
 συνδρομή 54.9 = כחבבבבבב 42 rb 10;
 συνήθεια *Let.* 3.21 = כחבב 15 rb 9;
 σύνηθες 56.13 = כחבב 42 vb 29;
 τὰ συνημμένα 42.4 = כחבבבבבב 41 ra 20;
 σύνθετος 7.12 = כחבבב 38 va 3;
 συνουσιωμένα 32.20 = כחבבבבב 40 rb 6-7;
 σχῆμα 24.16 = כחבבבב 39 rb 8;
 σωματικώτερον 58.5 = כחבבבבבב 43 rb 4;
- τέλειον 96.3 = כחבבבב 46 rb 5; cp. *استكمال* l. 8;
 τέχνη 31.3 = כחבבבבב 40 ra 22;
 τεχνικός 31.1 = כחבבבבבב 40 ra 26;
 τόπος 49.13 = כחבב 41 va 22; כחבבב 41 va 22;
 τρεφόμενος 95.11 = כחבבבב 46 ra 7;
 τρόπος 67.9 = כחבבבב 44 ra 5;

³⁷ Here, the MS Harvard has the erroneous reading *mgazyūtā*, “want, lack”.

ἕλη 57.12 = **𐤀𐤋𐤍** 43 ra 28;

τὰ ὑποκείμενα *Let.* 3.1 = **𐤅𐤍𐤏𐤏𐤏𐤏** 14 vb 4;

ὑπόληψις 51.5-6, *Let.* 2.26 = **𐤀𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏** 41 vb 8, 14 va 25;

ὑπομονή 61.5 = **𐤀𐤏𐤏𐤏𐤏𐤏** 43 rb 28;

ὑπόστασις 70.14 = **𐤀𐤏𐤏𐤏** 44 va 9;

φθόνος *Let.* 3.24 = **𐤀𐤏𐤏𐤏** 15 rb 18;

φόβος 37.15 = **𐤀𐤏𐤏𐤏** 40 vb 6;

φύσις 29.5, 91.6 = **𐤀𐤏𐤏** 39 vb 27, 45 rb 29; cp. **طبيعي** “natural” l. 2;

χρήσις 42.8 = **𐤀𐤏𐤏𐤏** 41 ra 13;

χώρα 86.14 = **𐤀𐤏𐤏** 45 rb 10;

ψυχή 39.17 = **𐤀𐤏𐤏** 41 ra 4 = **نفس** l. 11.

*Nota storico-tradizionale al Commento al Timeo di Proclo
nelle età macedone, connena, paleologa tra supporti librari e documentari
(il rotolo di Patmos, Eileton 897, il Marc. gr. 195 e la “collezione filosofica”;
il Coisl. 322, il Chis. R VIII 58 e il Marc. gr. 194)*

Mariella Menchelli*

Abstract

In this paper some notes on the text tradition of Book I and Book III of Proclus' *Commentary* on Plato's *Timaeus* are offered, on the basis of new palaeographical studies of the manuscripts *Marc. gr. 194*, *Par. Coisl. 322*, *Chis. R VIII 58*, and on that of the new finding of a paper scroll containing long sections of Book III in Patmos, Monastery of St. John the Theologian. As for Book I, I will show that the manuscripts *Marc. gr. 194* (until p. 130.24 Diehl) and *Chis. R VIII 58* (from p. 130.24 Diehl) are new primary witnesses, and that the manuscript *Par. Coisl. 322* (dated 13th-14th cent.) deserves more attention for the ancient transmission of the text. As for Book III, I will show that the oldest extant source is now the Patmos scroll, near to *Marc. gr. 195*, also for the extant scholia, and presumably to the exemplar belonging to the “Philosophical Collection”.

L'edizione critica di Ernst Diehl segnò un punto di arrivo per gli studi sulla tradizione del *Commento al Timeo* di Proclo: una analisi puntuale dei testimoni nella loro consistenza e struttura, nelle loro possibili integrazioni, nei loro eventuali cambi di modello, poneva le basi per ogni contributo successivo alla storia della tradizione e/o alla costituzione del testo del commento procliano.¹

Dopo l'edizione, nuovi testimoni si sono aggiunti nel tempo, primo fra tutti il noto codice palinsesto del IX secolo appartenente alla “collezione filosofica”, ora *Par. Suppl. gr. 921*, con *membra disiecta* della parte finale della raccolta in cinque libri, e ancor più il rotolo di Patmos, Monastero di San Giovanni, *Eileton 897*, venuto alla luce di recente, con parti consistenti del terzo libro su una lunghezza di oltre sette metri, che richiede ulteriori riflessioni sia sotto il profilo stemmatico sia sotto il profilo della produzione libraria e/o documentaria a Bisanzio.²

Nuove ricerche paleografiche e storico-tradizionali consentono al tempo stesso di gettare luce sui manoscritti già presi in esame dall'editore.³ A tale proposito, si segnala soprattutto la nuova datazione

* Desidero ringraziare Maria Luisa Agati, Zisis Melissakis e Ioannes Melianos per la generosità con la quale mi hanno aiutato nella ricerca del rotolo, segnalato come *Eileton A* dal Prof. Linos Benakis su informazione del Prof. Athanasios Kominiis, individuando il reperto nel rotolo del Monastero di San Giovanni, *Eileton 897* e mettendo a mia disposizione un'ottima riproduzione digitale del manufatto: a tutti loro la mia più sincera gratitudine per avermi dato la possibilità di lavorare sul rotolo. Desidero inoltre ringraziare di cuore Cristina D'Ancona e Concetta Luna per la lettura del lavoro con utili suggerimenti.

¹ Cf. *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, Teubner, Lipsiae 1903-1906 (rist. Amsterdam 1965), I, pp. v-xxii. Per l'analisi di Diehl, e la possibilità di cambio di modello all'interno dei primi cinque libri, i soli conservati (in più casi con una divisione dopo il II libro) appare emblematico il caso del *Marc. gr. 195*, sul quale cf. *infra*, p. 147-8.

² Cf. *infra*, p. 150-2.

³ Sul *Marc. gr. 194* in particolare, e la sua posizione stemmatica nella prima parte del libro I, cf. M. Menchelli, “La tradizione manoscritta del *Commento al Timeo* di Proclo e il codice *Marc. gr. 194* (con prime osservazioni sulla nuova scoperta-

di un codice noto a Diehl in maniera imperfetta, il codice di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Chigi* R.VIII.58, in carta araba occidentale, retrodatato da Lidia Perria al periodo medio-bizantino, al XI-XII secolo, e attribuito da Paul Canart allo stesso periodo e più precisamente collocato dallo studioso prima della metà del secolo XII; al XII secolo il codice viene assegnato da Paola Megna.⁴ Ancora, il codice di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Marc. gr.* 194, assegnato da Diehl al sec. XV ma retrodatato alla fine del sec. XIII da Mioni, essendo stato scritto per sezioni consistenti dal patriarca Gregorio di Cipro, che opera all'inizio del manufatto, nella sua parte centrale e nella sua parte finale, deve essere datato al XIII secolo (ante 1289).⁵ Per lo stesso codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Coisl.* 322, attribuito generalmente al XI-XII secolo, la datazione deve essere riveduta: il manoscritto è un prodotto in arcaizzante del XIII-XIV secolo.⁶

In virtù delle nuove datazioni, che coinvolgono anche altri manoscritti, il quadro tradizionale risulta sensibilmente mutato per diverse sezioni del testo, come si è inteso mostrare anche altrove. Ad alcuni passi del I e III libro è dedicato il presente contributo sulla tradizione medievale, le cui linee fondamentali giova forse richiamare.

ta del rolo di Patmos, Monastero di San Giovanni, *Eileton* 897)", in Chr. Brockmann - D. Harlfinger - S. Valente (ed.), *Griechisch-byzantinische Handschriftenforschung: Traditionen, Entwicklungen, neue Wege (VIII^{ème} Colloque International de Paléographie Grecque, 22.-28. September 2013)*, Universität Hamburg, in corso di stampa.

⁴ Cf. in ultimo P. Megna, "Marsilio Ficino e il Commento al *Timeo* di Proclo", *Studi Medievali e Umanistici* 1 (2003), pp. 93-135 (anche per la retrodatazione di Lidia Perria); per l'analisi codicologica e la datazione cf. inoltre P. Canart - S. Di Zio - L. Polistena - D. Scialanga, "Une enquête sur le papier de type 'arabe occidental' ou 'espagnol non filigrané'", in M. Maniaci - P.F. Munafo (ed.), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques (Erice, 18-25 september 1992)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1993, tomo I, pp. 313-93 (ristampato in P. Canart, *Études de Paléographie et de Codicologie*, reproduites avec la collaboration de M.L. Agati et M. D'Agostino, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008 [Studi e Testi, 450-451], tomo II).

⁵ Per l'identificazione della mano di Gregorio di Cipro nel codice procliano cf. M. Menchelli, "Un nuovo codice di Gregorio di Cipro, il *Marc. gr.* 194 con il Commento al *Timeo* e le letture del Patriarca tra Sinesio e Proclo", *Scriptorium* 64.2 (2010), pp. 227-50. Per la mano del patriarca cf. in primo luogo D. Harlfinger, "Einige Aspekte der handschriftlichen Überlieferung des Physikkommentars des Simplicios", in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque International, Paris, 28 sept. - 1^{er} oct. 1985*, De Gruyter, Berlin - New York 1987 (Peripatoi, 15), pp. 267-86, in part. pp. 277-8. Su Gregorio di Cipro cf. soprattutto D. Harlfinger, "Autographa aus der Palaiologenzeit", in W. Seibt (ed.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit, Referate des Internationalen Symposions zu Ehren Herbert Hungers, Wien, 30. November - 3. Dezember 1994*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, pp. 43-50; I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, CSIC, Madrid 1996 (Nueva Roma, 1); S. Kotzabassi, *Die handschriftliche Überlieferung der rhetorischen und hagiographischen Werke des Gregor von Zypern*, Reichert, Wiesbaden 1998; il patriarca compare nel *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600* (I. *Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens, A. Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C. Tafeln; II. *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Großbritanniens, A. Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg und D. Harlfinger, B. *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C. Tafeln; III. *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan, A. Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg, unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, B. *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C. Tafeln, Wien 1981-1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, III/1-3 A-C) (= RGK), II 99 per Giorgio/Gregorio di Cipro. Sul *Marc. gr.* 194 cf. anche E. Diehl, in *Procli Diadochi In Platonis Timaeum comm.*, I, p. XXI; E. Mioni, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1981, I, pp. 305-7 (Indici e cataloghi delle biblioteche italiane. Nuova serie, 6).

⁶ Cf. M. Menchelli, "Platone e Proclo nella "collezione filosofica". Annotatori, sorti di manufatti e fili tradizionali 'perduti' tra il periodo mediobizantino e l'età dei Paleologi", in D. Bianconi - F. Ronconi (ed.), *La "collection philosophique" face à l'histoire. Péripéties et tradition, Paris 10-11 juin 2013*, in corso di stampa, con bibliografia; Ead., "La tradizione manoscritta del Commento al *Timeo* di Proclo", in corso di stampa; Ead., "Un copista di Planude. Platone ed Elio Aristide in moderne e arcaizzanti di XIII secolo", *Scripta* 7 (2014), p. 193-204.

I. I testimoni primari dell'edizione Diehl

Se torniamo ai codici presi in esame nell'edizione critica del commento, nell'introduzione al testo Diehl considera in primo luogo il codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Coisl.* 322 (C), pergameneo, il cui contenuto è limitato ai libri I e II, di particolare significato nella storia del testo. Come si è sopra accennato, il *Coislinianus*, attribuito nell'edizione critica al XI-XII secolo, deve essere in realtà datato ai secoli XIII-XIV e assegnato a mio avviso alla mano arcaizzante alla quale si deve il Platone di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. gr.* 225 - 226 (che comprende il *Timeo*), oltre ad un certo numero di celebri manoscritti.⁷ Per il codice Coisliniano Diehl poneva in evidenza tutta una serie di errori da maiuscola che lo oppongono al resto della tradizione: C costituisce in questo senso un ramo isolato per il *Commento* al *Timeo*.

Accanto al codice *Coisl.* 322 (C), sono testimoni primari per i primi libri del commento nell'edizione Diehl il *Marc. gr.* 195 (M), il *Neap.* III D 28 (N), il *Par. gr.* 1840 (P), ai quali si affianca in modo meno sistematico la registrazione delle lezioni della cosiddetta *vulgata*.⁸

Sottoscritto e datato all'anno 1314 è il già citato codice di Napoli III.D.28 copiato da Giovanni Catrario (N):⁹ il codice contiene il testo del *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri¹⁰ e i libri I-II del commento di Proclo al *Timeo*.

Alla metà del secolo XIV appartiene il *Marc. gr.* 195 (M), del quale è stata posta in rilievo dall'editore l'importanza testuale della sezione originaria contenente i libri I-II e parte del III (pur con interventi di integrazione di mano recenziore),¹¹ databile sulla base delle filigrane.¹² Di seguito all'interno del terzo libro (Diehl, vol. II, p. 247.29) subentra la parte restaurata dal terzo copista del codice:¹³ il *Marc. gr.* 195 è stato infatti reintegrato da due copisti, l'ultimo dei quali, terzo in ordine di apparizione nel manoscritto, è Giorgio Trivizia, impegnato nella cerchia di Bessarione anche come restauratore.¹⁴ Per

⁷ Cf. Menchelli, "Un copista di Planude", p. 199-203.

⁸ Sulla *vulgata* cf. *Procli Diadochi In Platonis Timaeum comm.*, (vol. III), pp. III-XII Diehl; Michele Psello aveva a disposizione anche un testimone della famiglia della *vulgata*. Sulle edizioni a stampa del *Commento* al *Timeo* cf. Megna, "Marsilio Ficino e il *Commento* al *Timeo*", in particolare p. 98-99.

⁹ Sul codice cf. A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago - London 1972, pp. 117-18 e tavv. 90-91, 236b; D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005, p. 143, p. 250 (Dossiers byzantins, 5). Il codice è appartenuto poi all'umanista Giano Parrasio (1470 - ca. 1534), che lo lasciò per testamento ad Antonio Seripandi; il codice passò in seguito al fratello, Girolamo Seripandi, e da lui al convento di S. Giovanni in Carbonara.

¹⁰ Per il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri cf. ora I. Pérez Martín, "Un escolio de Nicéforo Gregorás sobre el alma del mundo en el *Timeo* (*Vaticanus Graecus* 228)", *MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología* 4 (2004), pp. 197-220.

¹¹ Puntuale ricostruzione dell'alternarsi di sezioni antiche e interventi seriori in *Procli Diadochi in Platonis Timaeum*, vol. I, pp. VI-VIII Diehl. Il codice antico inizia con il secondo fascicolo ma la lacuna iniziale appare ridotta in rapporto alla perdita di un intero fascicolo ed è possibile che al testo di Proclo fosse premesso per esempio il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri come in N, cf. *infra*, p. 160.

¹² Cf. Mioni, *Codices Graeci*, p. 307.

¹³ Cf. ancora Mioni, *Codices Graeci*, p. 307.

¹⁴ Su Giorgio Trivizia e il *Marc. gr.* 195 cf. anche N. Wilson, "The Book Trade in Venice ca. 1400-1515", in H.-G. Beck - M. Manoussacas - A. Pertusi (ed.), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, Olschki, Firenze 1977, pp. 382-97, in particolare pp. 386-7. Sul restauro di libri nella cerchia bessarionea cf. ora S. Marcon, "Restauro bessarionea nei manoscritti marciiani", in A. Rigo - A. Babuin - M. Trizio (ed.), *Vie per Bisanzio. Atti dell'VIII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 novembre 2009*, Edizioni di Pagina, Bari 2013, pp. 549-66, in particolare pp. 555, 557-60. Per il *Commento* al *Parmenide* in part. sul *Marc. gr.* 191 di

integrare il *Marc. gr.* 195 Trivizia utilizzò un altro codice della raccolta bessarionea, il *Marc. gr.* 190: dunque nella sezione reintegrata il *Marc. gr.* 195 non è testimone primario (e muta linea tradizionale, come ha mostrato Diehl). Il manoscritto antico presenta d'altro canto il più ricco apparato scoliastico, con elementi di rimando significativi e soprattutto caratteristiche grafiche (scambio *beta/my*) che, secondo la ricostruzione di Diehl, suggeriscono la copia da un antico esemplare in minuscola. La mano antica del *Marc. gr.* 195 è avvicinabile per esempio alla produzione di Isacco Argiro, e/o di copisti che operano in codici di lusso del secolo XIV, alcuni dei quali appartengono anche alla cerchia di Niceforo Gregora, o ancora a mani calligrafiche la cui produzione si colloca negli anni '40 del secolo XIV, quali l'elegante grafia dell'anonimo scriba del *Par. gr.* 2711 di Sofocle.

In relazione con il *Marc. gr.* 195 secondo l'analisi di Diehl è il *Ricc.* 24. Il codice Riccardiano non appartiene agli inizi del sec. XIV, come supposto da Diehl, ma al XV secolo: è stato infatti attribuito alla mano di Caritonimo Hermonimos da Dieter Harlfinger, e a questo punto può dunque essere in realtà copia di M, come Diehl avrebbe proposto su base filologica (p. XLVI: "ut nisi palaeographia omnino vetaret, R e libro M descriptum esse crederemus") mentre altrettanto interessante appare la possibile parziale relazione con il *Coislinianus*.¹⁵

Più tardo è il *Par. gr.* 1840 (P), attribuito (RGK II 131) alla mano di Demetrio Mosco (= RGK I 97),¹⁶ come è noto attivo come copista soprattutto nell'ultimo quarto del XV secolo.¹⁷

La seconda parte del commento superstite, i libri III, IV, V, si fonda su una base tradizionale parzialmente mutata almeno rispetto ai libri I-II.

Complementare rispetto ad un tomo contenente I-II è il codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, *Suppl. gr.* 666 (Q), con i libri III-V, della prima metà del XIV secolo, appartenuto a Giovanni Cantacuzeno.¹⁸ Accanto al *Par. Suppl. gr.* 666 Diehl utilizzò altresì il codice Paris, Bibliothèque

Trivizia, trascritto sulla copia di lavoro di Bessarione, l'Ambros. B 165 sup. (M), cf. C. Luna - A.-Ph. Segonds in *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*, Tome I, 1^e partie, *Introduction générale*, Les Belles Lettres, Paris 2007 (CUF), pp. CXCVI-CXCVIII, con bibliografia.

¹⁵ Cf. *Procli Diadochi In Platonis Tim.*, I, pp. XI-XIII Diehl. Cf. in particolare per l'attribuzione D. Harlfinger, *Specimina griechischer Kopisten der Renaissance. I. Griechen des 15. Jahrhunderts*, Mielke, Berlin 1974, p. 28. Sul Riccardiano e Ficino cf. la scheda curata da S. Gentile, in S. Gentile - S. Niccoli - P. Viti (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti, Firenze, 17 maggio - 16 giugno 1984*, Le Lettere, Firenze 1984, Scheda 85, pp. 109-10; P. Megna, "Marsilio Ficino e il *Commento al Timeo*", *passim*; il copista fu, come è noto, collaboratore di Giovanni Eugenio, corrispondente di Bessarione e di Giovanni Tortelli e attivo presso Bessarione stesso (per esempio cf. il codice di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Marc. gr.* 206). Per la relazione del *Ricc.* 24 con il *Coislinianus* cf. *Procli Diadochi In Platonis Tim.*, I, pp. XII-XIII Diehl.

¹⁶ Su Demetrio Mosco cf. D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Hakkert, Amsterdam 1971, p. 415; M.R. Formentin, "Il punto su Demetrio Mosco", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 52 (1998), pp. 235-57; R. Stefec, "Eine übersehene Ansprache des Demetrios Moschos", *Byzantion* 82 (2012), pp. 397-414.

¹⁷ Nel *Par. gr.* 1840 compare una doppia serie di segnature, latina sul margine inferiore, al centro, e greca sul margine inferiore esterno (e. g. f. 9 segnato β', f. 17 segnato γ'; nel fascicolo successivo la segnatura è ripetuta; sul f. 1 compare una croce). Al f. 2, f. 6, f. 14, f. 16 la filigrana è simile a *Monts* 11707, Padova 1453 (e 11701, Verona 1437); al f. 21 e al f. 26 sembra comparire la filigrana *Griffon* poco visibile (confrontabile per esempio con la filigrana *Griffon*, Sienne 1383-84); al f. 31, 32, compare la filigrana *Fleur*, così al f. 41 (fiore a cinque petali senza elemento centrale, confrontabile per esempio con *Fleur* 6358, Angers 1388); al f. 152, 153, 154, 158 compare la filigrana (ben visibile per esempio al f. 158) simile a *Monts* 11775, Ferrara 1481-95 e 1488-97. L'impaginazione è variabile (f. 2 a 34 righe; f. 8v a 37 righe; f. 9 a 43 righe; f. 31, f. 39 a 39 righe; f. 46v a 39 righe; f. 151 a 34 righe che occupano tutto lo spazio di scrittura).

¹⁸ Su Giovanni Cantacuzeno e i suoi copisti cf. B. Mondrain, "L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses

Nazionale de France, *Par. gr.* 1838 (D), scritto da Giovanni Onorio da Maglie,¹⁹ impiegato dall'editore per "controllare" Q.

Al tempo stesso assai vicino al *Par. Suppl. gr.* 666 secondo Diehl è il *Laur. Plut.* 28.20, codice di Niceforo Gregora che contiene un breve estratto dal libro III del commento:²⁰ sul manoscritto si è soffermata di recente Inmaculada Pérez Martín, che vi ha individuato una delle mani del *Vat. gr.* 1087, raccolta astronomica organizzata da Gregora, al cui copista C (lo stesso di parte del codice Laurenziano e per il quale Inmaculada Pérez Martín ha proposto l'identificazione con il copista Makarios, RGK III 328, da una invocazione presente nel *Vat. gr.* 989 nel quale il copista compare nuovamente) deve essere ascritto anche il *Marc. gr.* 330, antigrafo, almeno in parte, del *Vat. gr.* 1087 per l'opera astronomica di Metochite.²¹

Alla cosiddetta *vulgata recensio*,²² portatrice sovente di lezioni inferiori, secondo quanto è stato mostrato da Diehl, e utilizzata, come si è detto, in maniera non costante nella edizione critica, appartiene il *Marc. gr.* 194, contenente i libri I-V, trascritto nella cerchia di Gregorio di Cipro (ante 1289), che con la sua attribuzione al patriarca diviene uno dei codici piú antichi del commento.²³ In stretta relazione con il *Marc. gr.* 194, come si è discusso altrove, è il codice *Chigi* R.VIII.58, retrodatato, come si è detto, al XII secolo.²⁴ Il *Chisianus* è ora mutilo della parte iniziale, fino a p. 130.24 Diehl, e

copistes", in A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Olschki, Firenze 2004 (Orientalia Venetiana, 16), pp. 249-96; E. Lamberz, "Johannes Kantakuzenos und die Produktion von Luxushandschriften in Konstantinopel in der frühen Palaiologenzeit", in B. Atsalos - N. Tsironi (ed.), *Actes du VI^e Colloque International de Paléographie Grecque, Drama, 21-27 septembre 2003*, Ellènikè Etairieia Bibliodesias, Athènes 2008, pp. 133-57.

¹⁹ Su Giovanni Onorio da Maglie cf. soprattutto M.L. Agati, *Giovanni Onorio da Maglie: copista greco (1535-1563)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001 (Bollettino dei Classici, Suppl. 20). Stessa struttura del *Par. gr.* 1838 ha per esempio il *Par. gr.* 1841.

²⁰ Cf. *Procli Diadochi In Platonis Tim.*, II, p. v Diehl.

²¹ Sul *Laur. Plut.* 28.20 e la cerchia di Niceforo Gregora cf. Pérez Martín, *Un escolio de Nicéforo Gregorás*; sulla struttura del *Vat. gr.* 1087 cf. M. Menchelli, "Struttura e mani del *Vat. gr.* 1087 (con osservazioni paleografiche sul copista C e il *Marc. gr.* 330)", in F. Guidetti - A. Santoni (ed.), *Antiche stelle a Bisanzio. Il codice Vaticano greco 1087, Atti della Giornata di studio, Pisa, 8 febbraio 2012*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 17-56, e bibliografia citata.

²² La *princeps* di Simon Grynaeus (Basilea 1534), si fonda sul codice di Oxford, Corpus Christi College 98, nel quale compaiono le mani del copista Paolo (RGK I 342), rilegatore a Padova, per i ff. 1r-80v, e del copista Nicola (RGK I 330), attivo a Padova e a Venezia, per i ff. 81-477v. Nicola opera con Zaccaria Calliergi, con Paolo (?), con Costantino Mesobotes (RGK I 224) e scrive scoli marginali nei manoscritti di Manuele e Giorgio Gregoropulos. Su Zaccaria Calliergi cf. di recente V. Chatzopoulou, "Zacharie Calliergis et Alde Manuce: éléments d'une étude à l'occasion de la découverte d'un nouveau manuscrit-modèle de l'édition alpine de Sophocle (a. 1502)", in A. Bravo García - I. Pérez Martín, with the assistance of J. Signes Codoñer (ed.), *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*, Brepols, Turnhout 2010 (Bibliologia, 31 A-31B), pp. 197-207. La successiva edizione dello Schneider (*Procli Commentarius in Platonis Timaeum graece recensebat* C.E.Chr. Schneider, Vratislaviae 1847) si fonda soprattutto sul codice di München, Bayerische Staatsbibliothek, *Mon. gr.* 382, cf. Procl., *In Tim.*, I, p. xv Diehl.

²³ Sempre al secolo XIV appartiene il *Marc. gr.* 228 del *Commento al Timeo*, scritto da piú mani, databile dalle filigrane agli anni trenta circa del secolo. Il *Marc. gr.* 228 è stato esaminato di recente per il *Commento al Parmenide*, cf. Luna-Segonds in Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, p. cxviii e soprattutto pp. clxxxvi-clxxxix: per il *Commento al Parmenide* il codice Marciano è una copia diretta del *Par. gr.* 1810 di Giorgio Pachimere.

²⁴ Per la descrizione del Chigiano, codice "ficiniano", cf. Megna, "Marsilio Ficino e il *Commento al Timeo*", p. 99: il codice, cartaceo, di cm 30 x 21, è acefalo, contiene ai ff. 1r-235v Procl., *In Tim.* (con inizio Diehl I, p. 130.24); sui ff. 235v-236r Procl., *In Remp.* II, 1.3-4.22 Pasquali; nel codice si alternano tre copisti: alla mano principale si devono i ff. 4r-231v, allo scriba di Leone Allacci, Lorenzo Porti, dovrebbero essere attribuiti i ff. 1r-3v e i ff. 234r-v; ad una terza mano si devono i ff. 232r-233v e 235r-236r.

per l'ampia sezione del libro I, pp. 1.1-130.24 il *Marc. gr.* 194 è il più antico testimone superstite del commento, mentre di seguito a I, p. 130.24 per l'ampia parte di testo conservata il *Chisianus* stesso diviene a sua volta uno dei più antichi testimoni superstiti del testo e dai due codici è necessario riprendere lo studio della linea tradizionale della cosiddetta *vulgata*.

II. Il Commento al Timeo a Bisanzio nei suoi manufatti: prime osservazioni per un quadro cronologico tra le età macedone, commena, paleologa

II.1. Nell'età macedone. Il Par. Suppl. gr. 921 della "collezione filosofica"

Il testimone medievale più antico del *Commento al Timeo* di Proclo è dunque il codice *Par. Suppl. gr.* 921, che presenta 11 fogli palinsesti, la cui *scriptio superior* viene attribuita alla mano di Giovanni Cortasmeno (RGK II = RGK I 191 a, 191 b, 191 c): i lacerti esaminati contengono, nella *scriptio inferior*, passi che figurano nel volume III dell'edizione Diehl (libri IV e V: III, pp. 228-9 Diehl e pp. 73.10-75.6 Diehl), vergati dal copista I della "collezione filosofica".²⁵ Cortasmeno ha riutilizzato le pergamene per trascrivere eserti astronomici.²⁶ La *scriptio superior* si colloca per lo più precisamente sopra la *scriptio inferior*, ma in alcuni fogli è possibile esaminare il manoscritto del secolo IX. Su alcune brevi sezioni si è peraltro intervenuti con l'aiuto di un reagente, in particolare nei ff. 8v e 10r, identificando brevi brani superstiti del commento.²⁷ Il codice appare impaginato a 33/34 righe di scrittura: da un punto di vista codicologico non è del tutto omogeneo agli altri codici della collezione, ma lo scriba della *scriptio inferior* è ancora una volta, come si è detto, il copista I della "collezione filosofica".

II.2. Tra XI e XII secolo

II.2.1. Il rotolo di Proclo

Per il commento di Proclo al *Timeo* è stato segnalato altresì un rotolo conservato a Patmos, indicato come *Eileton A*, ora individuato in Patmos, Monastero di San Giovanni, *Eileton* 897, che contiene sezioni consistenti del III libro.²⁸ La segnalazione si deve a Benakis e Kominis, che rilevò nel rotolo la parte del III libro corrispondente a II, pp. 26.29-267.10 Diehl, in una scrittura del secolo

²⁵ Per la descrizione del codice cf. C. Astruc - M.L. Concasty, *Catalogue des manuscrits grecs*, Troisième Partie, *Le supplément grec*, t. III, Bibliothèque Nationale, Paris 1960, pp. 19-21. L'attribuzione della *scriptio superior* a Cortasmeno compare in RGK II 252. L'attribuzione alla collezione si deve a A. Diller, "The Scholia on Strabo", *Traditio* 10 (1954), pp. 29-50. Sulla collezione cf. di recente F. Ronconi, "La collection philosophique: un fantôme historique", *Scriptorium* 67 (2013), pp. 119-40, con ampia bibliografia precedente; N. Zito, "Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo: il caso del Περὶ Καταρχῶν di Massimo", in H. Seng (ed.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance*, Winter, Heidelberg 2013 (Bibliotheca Chaldaica, 3), pp. 9-28.

²⁶ Per la descrizione del contenuto della *scriptio superior* cf. ancora Astruc - Concasty, *Catalogue des manuscrits grecs*, pp. 19-21.

²⁷ Sul palinsesto e la collezione cf. inoltre B. Mondrain, "La réutilisation de parchemin ancien dans les livres à Constantinople au XIV^e et au XV^e siècle: quelques exemples, de la 'Collection philosophique' aux folios palimpsestes du *Parisinus gr.* 1220", in S. Lucà (ed.), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio. Atti del Convegno internazionale, 21-24 aprile 2004*, Comitato Nazionale per le celebrazioni del millenario della fondazione dell'Abbazia di S. Nilo a Grottaferrata, Roma 2008, pp. 111-29.

²⁸ Cf. L. Benakis, "Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz", in G. Boss - C. Steel (ed.) *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Éd. du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 247-59. Riprendo alcune osservazioni avanzate in Menchelli, "Platone e Proclo", in corso di stampa.

XII vicina alla mano di Eustazio di Tessalonica.²⁹ La scoperta di un reperto così significativo – il rotolo medievale, scritto come è noto *transversa charta*, viene impiegato in ambito documentario e/o liturgico mentre in questo caso abbiamo l'adozione del supporto per la trascrizione di un autore "classico" – è rimasta tuttavia a margine degli studi procliani e soltanto ora, in seguito ad uno scambio di informazioni con il monastero, grazie all'aiuto del Prof. Zisis Melissakis e del bibliotecario del Monastero di San Giovanni Prof. Ioannes Melianos, è stato possibile, anche in virtù della relazione con Eustazio che era stata suggerita da Kominis, identificare nuovamente il testo in *Eileton* 897.

Ad un nuovo esame, la parte superstite appare composta di 19 fogli cartacei, uniti da 18 *kolleseis*. La carta è in effetti il supporto scrittorio privilegiato dei documenti imperiali fin dal 1052, come hanno mostrato soprattutto i noti studi di N. Oikonomides.

La scrittura occupa tutto lo spazio scrittorio, con impaginato variabile, per esempio a 42, 43, 48 righe per foglio. In realtà non vi è continuità tra recto e verso, ma il brano presente sul recto corrisponde alle pp. 24.17-73.9 Diehl, il brano sul verso alle pp. 206.27-279.5 Diehl (con una notevole differenza nell'estensione delle due sezioni).

Oltre alla consistenza del testo, anche la relazione con Eustazio deve essere riveduta. Su base paleografica il rotolo deve essere attribuito alla seconda metà del secolo XI o al più tardi agli inizi del secolo XII, e la scrittura, una informale accurata e regolare che ha assimilato forme cancelleresche, trova significative corrispondenze in codici datati già della seconda metà dell'XI, quali il *Vat. gr.* 65, dell'anno 1063, e il *Patm.* 20, dell'anno 1081, o ancora non datati quali il *Vat. gr.* 676, contenente le opere di Giovanni Mauropode, nel quale di particolare interesse per il nostro scopo è anche la mano di Isaia (ora posto in relazione con il manoscritto di Atene, Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσείο 1609), segretario di Mauropode.³⁰

Tra i codici di ambito filosofico attribuiti alla fine del secolo XI ancor più interessante è il confronto con il *Par. gr.* 1808 di Platone, il cui copista ha trascritto anche un Aristotele ora a Vienna, il codice Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Vindob. Phil. gr.* 315: il *Par. gr.* 1808 viene assegnato da I. Pérez Martín alla seconda metà del sec. XI.³¹ Un utile confronto per la datazione

²⁹ Cf. Benakis, "Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz", con rimando ad una comunicazione di Athanasios Kominis, citata *ivi*, pp. 249-50: "Zu den Prokloshandschriften aus byzantinischer Zeit ist ein neuer Fund von besonderen Interesse hinzugekommen: *Cod. Patmiacus-Eileton* A, eigentlich Bruchstücke eines *Eileton* des 12. Jahrhunderts, das den Proklos-Kommentar zum *Timaios* enthalten hatte (Beginn: ἔχει κατὰ πάσας ἑαυτοῦ τὰς μοίρας· καὶ γὰρ τὸ πῦρ καθόσον ἀπτὸν ἔστι, γῆς μετέχει καὶ ἡ γῆ ... = II 26,29 sqq. Diehl zu *Tim.* 31C; Ende: δια τὶ οὖν, φαίη τις ἄν, οὐχὶ καὶ τῆς οὐσίας ἰδιός τις γέγονεν κύκλος, ὡς τῆς ταυτότητος καὶ τῆς ἑτερότητος = II 267,10 Diehl zu *Tim.* 36D). Diese Hs., die den einmaligen Fall eines *Eileton* (Rolle) nicht kirchlichen Inhalts bietet, könnte ein Autograph des grossen Humanisten jener Zeit, des Metropoliten von Thessaloniki, Eustathios, sein, wie Ath. Kominis (Universität Athen), der einen neuen Handschriftenkatalog der Bibliothek des Johannes-Klosters zu Patmos vorbereitet, anzunehmen geneigt ist". Sulla base della segnalazione come *Patmos-Eileton* A fu tuttavia impossibile ritrovare il manufatto. Per gli autografi di Eustazio cf. anche N.G. Wilson, "Three Byzantine Scribes", *Greek, Roman & Byzantine Studies* 14 (1973), pp. 223-8; M. R. Formentin, "La grafia di Eustazio di Tessalonica", *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 37 (1983), pp. 19-50; P. Canart - L. Perria, "Les écritures livresque des XI^e et XII^e siècles", in D. Harlfinger - G. Prato, con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda (ed.), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale, Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1991, pp. 67-116, in part. p. 82, con bibliografia.

³⁰ Cf. V. Liakou-Kropp, "Zu der Schreibnotiz im Codex Athina, BXM 1609", in Bravo García - Pérez Martín - Signes Codoñer (ed.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon*, pp. 67-74. Sul *Vat. gr.* 676 cf. ora D. Bianconi, "Piccolo assaggio di abbondante fragranza'. Giovanni Mauropode e il *Vat. gr.* 676", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 61 (2011), pp. 89-113.

³¹ Per l'identità di mano cf. Chr. Brockmann, "Zur Überlieferung der aristotelischen *Magna Moralia*", in F. Berger - Chr. Brockmann - G. De Gregorio - M. Ghisu - S. Kotzabassi - B. Noack (ed.), *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, Hakkert,

può essere rappresentato inoltre dal codice di Oxford, Bodleian Library, Auct. T. 1.6 (S. C. 20584) (Misc. 184), già attribuito alla fine del sec. XI e/o degli inizi del XII secolo (collezione di materiale teologico), per il quale è stata proposta anche una datazione alla seconda metà del sec. XI.³²

Gli elementi ricorrenti nella seconda metà del secolo XI (e nei primi anni del XII) inducono a propendere per una datazione alle soglie della età comnena, più alta di quella fino ad oggi proposta³³ e a collocare il manufatto nella temperie degli studi procliani legati ai contemporanei e/o successori di Michele Psello, in un'età di singolare fortuna per Proclo. Forse è lecito chiederci inoltre se il rotolo possa essere stato prodotto ancora vivente Michele Psello, che, come è noto, ha ampiamente utilizzato il III libro del *Commento* al *Timeo*, per esempio nel suo trattato sulla generazione dell'anima, e per il quale gli ultimi dati biografici restano avvolti nell'oscurità.³⁴ Soprattutto il confronto con il *Par. gr.* 1808 e la datazione alta, alla seconda metà del sec. XI, proposta per il codice platonico (oltre alla datazione alta proposta per il codice oxoniense sopra citato) sarebbero in questo senso significativi. Del tutto plausibile appare in ogni caso un influsso della sua figura.

II.2.2. Il Chisianus R.VIII.58 e l'età comnena

Il testimone successivo in ordine di tempo è, a partire da *In Tim.* I, p. 130.24, il codice *Chigi* R VIII.58. La mano che lo ha vergato esibisce una scrittura informale ad asse diritto con elementi cancellereschi, che trova un confronto significativo, a mio avviso, già nel crisobollo dell'Athos, Lavra, luglio 1104 di Alessio I (si veda la forma del β leggermente inclinato e quasi 'a cuore', del τ dalla traversa arcuata, delle abbreviazioni ingrandite, della legatura del Δ maiuscolo con ι).³⁵ Il *Chisianus* appartiene alla età comnena, che conosce, come si è detto, una significativa fortuna del testo di Proclo. Il manoscritto reca tracce significative di un'attività di lettura e studio intensi del testo, in particolare a cura di una mano minuta che annota il codice in inchiostro chiaro e interviene sul testo in più punti (*Chis*²). Sono significativi per una datazione alta di questa seconda mano, per esempio, il φ maiuscolo dal tratto verticale allungato comune anche al copista principale, il τ alto con la traversa ondulata, il ν in tre tempi dal tratto centrale leggermente ondulato; elementi di relativa receniorità lo ι che tende a scendere sotto il rigo di scrittura e lo ε dal tratto centrale rientrato.

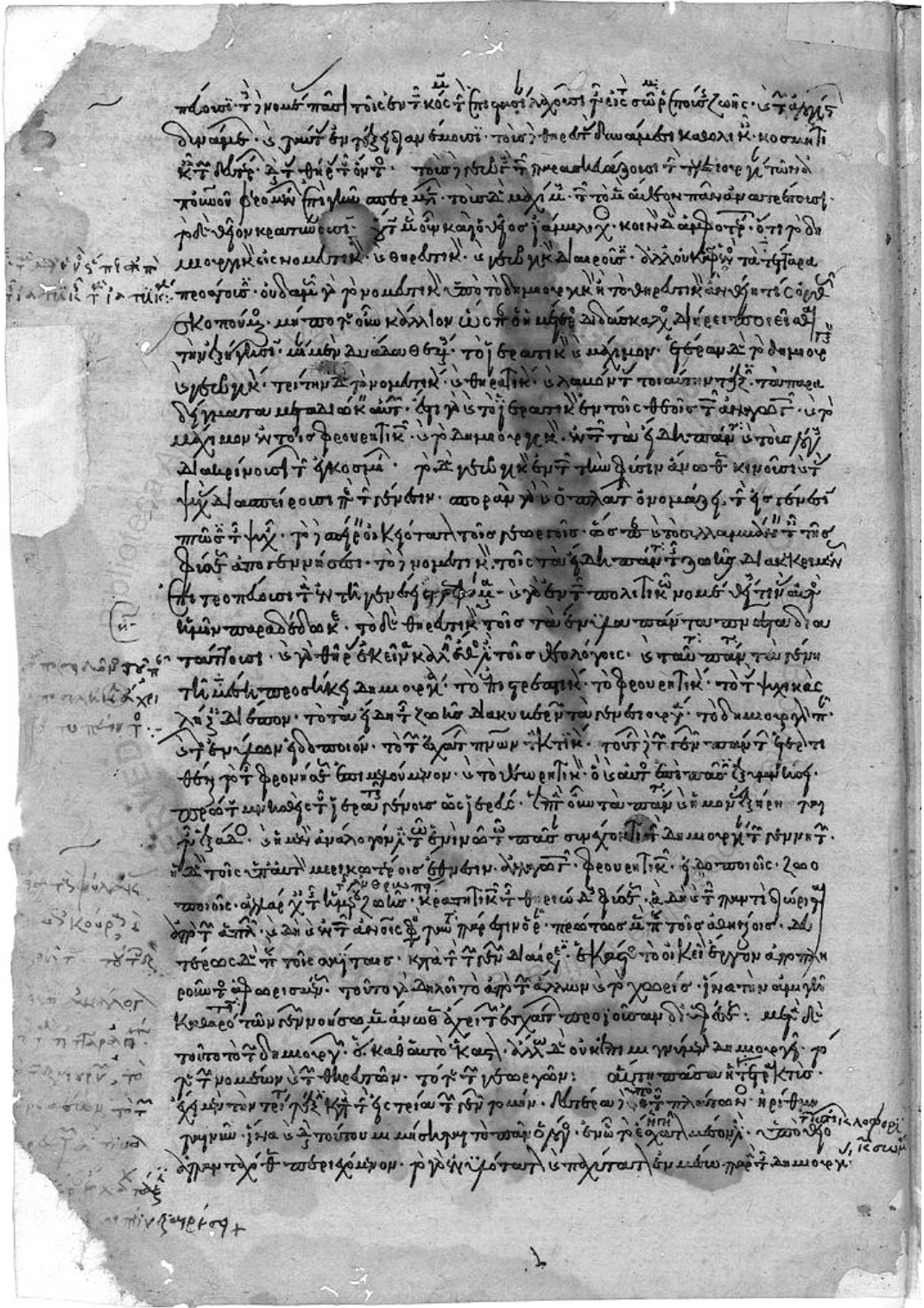
Amsterdam 1993, pp. 43-80; sul *Par. gr.* 1808 e la sua datazione cf. anche I. Pérez Martín, "Estetica e ideologia nei manoscritti bizantini di Platone", *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 42 (2005), [= Ricordo di Lidia Perria I], pp. 113-35, p. 117, n. 16.

³² Per la datazione del codice di Oxford N. Wilson rimanda ad un documento datato 1092 o 1107, dunque ancora una volta tra gli ultimi anni del secolo XI e i primi del XII secolo. Cf. N. Wilson, *Mediaeval Greek Bookhands, The Mediaeval Academy of America*, Cambridge Mass. 1972, Plates 46, 47, 48, con discussione alle pp. 25-26, p. 25: "There is a fairly strong presumption that the book belongs to the early years of the twelfth century. The hands have some affinity with that of a document dated 1092 or 1107, illustrated in Dölger-Karayannopoulos, *op. cit.* plate 71 (also shown as plate 14 in F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des heiligen Berges*, Munich 1948)". Per l'attribuzione del codice alla seconda metà del secolo XI cf. G. Cavallo, "Scritture informali, cambio grafico e pratiche librarie a Bisanzio tra i secoli XI e XII", in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di Paleografia Greca, Cremona, 4-10 ottobre 1998*, Gonnelli, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina, 31), pp. 231.

³³ Al più tardi si potrebbe pensare ad una datazione tra i due secoli o all'inizio del sec. XII: a fine XI se si considera Athos Lavra, Crisobollo del febbraio 1094 di Alessio I in G. Cavallo, "Scritture informali", tav. 9b, p. 159; ai primi anni del XII secolo, se si pensa alle forme equilibrate della scrittura nel documento dell'Athos Docheiariou, Atto di permuta del 1117 in Cavallo, "Scritture informali", tav. 11c, a p. 161. Sulla base degli elementi analizzati propenderei per una datazione alla seconda metà del secolo XI piuttosto che al XII secolo. Per la descrizione della scrittura mi permetto di rimandare a Menchelli, "La tradizione del commento", in corso di stampa.

³⁴ Cf. ora la ripresa della questione in M. Jeffreys, "Psellos in 1078", *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014), pp. 77-96.

³⁵ Per il documento rimando a Cavallo, "Scritture informali", p. 229 e tav. 10a.



Tav. 1. *Chiigi* R VIII 58, f. 9v. © Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano. Proclus, *In Tim.* I (vol. I, p. 153.15-155.12 Diehl).

Dopo questa stessa mano si aggiungono interventi seriori di piú mani. Come si è ricordato, gli studi di Paola Megna hanno mostrato altresí che il codice costituisce con il *Ricc.* 24 il secondo dei testimoni del commento utilizzati da Marsilio Ficino: il manoscritto ha conosciuto letture intensive del testo anche nei secoli successivi.

Se alcuni dati paleografici suggeriscono un'attribuzione del codice già alla prima età comnena, al regno di Alessio I (1081-1118) e/o del figlio Giovanni (1118-1143), ci troveremmo ancora una volta in continuità con gli studi di Michele Psello. Come ha mostrato Michele Trizio, il processo all'allievo Giovanni Italo non segnò d'altro canto alcuna interruzione nelle letture e negli *auctores* di riferimento, per esempio per il successivo console dei filosofi Teodoro di Smirne, che si avvale delle stesse fonti.³⁶

II.3. Nell'età paleologa: prime osservazioni

Con l'età paleologa affiorano numerosi testimoni. In primo luogo il codice di Gregorio di Cipro, *Marc. gr.* 194, che ci appare in relazione con lo stesso *Chisianus*.

Alla prima età paleologa appartiene altresí il *Coisl.* 322, la cui mano arcaizzante può essere collocata già sul finire del secolo XIII e/o alle soglie del XIV secolo. Soprattutto, dunque, all'età dei paleologi appartiene il ramo tradizionale rappresentato da C, analizzato diffusamente da Diehl, in particolare per un importante strato di errori da maiuscola: anche l'appartenenza al filone arcaizzante può essere interessante per meglio definire la tipologia del manufatto, che sembra rappresentare un recupero di un codice piú antico riprodotto fedelmente.³⁷

Di seguito al codice N di Catrario, del 1314, registrato purtroppo in maniera saltuaria da Diehl (in assenza della parte antica di M, come nella sezione del tutto iniziale del testo), pur essendo uno dei testimoni piú antichi del commento, nel pieno secolo XIV deve essere inoltre datato il *Marc. gr.* 195 (M), al quale Diehl attribuiva ancora una volta particolare significato, per qualità del testo, individuandovi la trascrizione di un antico esemplare in minuscola.

III. Elementi di stemmatica

Di contro al *Coisl.* 322, intorno al Marciano M si raccolgono, secondo gli studi di Diehl, anche gli altri codici dell'opera, in particolare P, N, e vicino a N la stessa *vulgata* (ζ),³⁸ conosciuta in maniera imperfetta proprio nei suoi rappresentanti piú antichi e per la quale si è dimostrato il carattere primario del *Marc. gr.* 194 in I, pp. 1.1-130.24 Diehl.³⁹ Resta inoltre da valutare per il libro III,

³⁶ Cf. M. Trizio, "Ancient Physics in the Mid-Byzantine Period: the *Epitome* of Theodore of Smyrna, Consul of the Philosophers under Alexios I Komnenos (1081-1118)", *Bulletin de philosophie médiévale* 54 (2012), pp. 77-99. Il materiale scrittoria, la carta araba occidentale utilizzata nel codice *Chigi*, è comune, per esempio, ad alcuni dei manoscritti di Ioannikios, che Burgundione ebbe probabilmente già nella prima metà del secolo XII, intorno al 1131. Per la celebre produzione di Ioannikios, il cui studio scientifico è stato avviato grazie a N.G. Wilson, "A Mysterious Byzantine Scriptorium: Ioannikios and his Colleagues", *Scrittura e Civiltà* 7 (1983), pp. 161-176, si veda ora la descrizione scientifica di P. Degni, "I manoscritti dello 'scriptorium' di Gioannicio", *Segno e Testo* 6 (2008), pp. 179-248.

³⁷ Sull'arcaizzante del *Coisl.* 322 rimando ancora a Menchelli, "Un copista di Planude", pp. 199-203.

³⁸ Per la discussione cf. soprattutto Procl, *In Plat. Tim.*, I, p. xxvi Diehl.

³⁹ Sull'indipendenza del *Marc. gr.* 194 per la parte iniziale del primo libro cf. Menchelli, "La tradizione manoscritta". All'interno del gruppo M N P un errore da maiuscola viene rilevato anche in M da Diehl, e nello stesso P, ma il dato non appare significativo come per il codice C e soltanto analisi piú approfondite potranno consentire di dirimere la questione. Se il *Marc. gr.* 195 è una possibile trascrizione diretta dell'esemplare della "collezione filosofica", lo stesso esemplare poteva contenere anche il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri, associato all'opera di Procl in N e forse nello stesso M (cf. *supra*, 160; i codici della collezione sono in piú casi peraltro pluritestuali): un manufatto che sarebbe stato trascritto,

in particolare in relazione al *Marc. gr.* 195, come vorrei mostrare, l'apporto del rotolo di Patmos, portatore di testo e scoli.

Se si considerano i testimoni del testo superstiti, talvolta in misura del tutto parziale, nel loro progressivo affiorare tra l'età macedone e l'età paleologa, all'interno del quadro storico-tradizionale è possibile delineare con maggiore precisione alcuni fili tradizionali nella loro continuità.

III.1. I più antichi codici della vulgata: Chigi R.VIII.58 e Marc. gr. 194 nella seconda parte del libro I (I, pp. 130.24 sgg. Diehl)

Come si è più volte ripetuto, a I, p. 130.24 ha inizio la sezione antica conservata del codice *Chigi R.VIII.58*. Il primo foglio conservato della parte antica, l'attuale foglio 4r/v, risulta in realtà piuttosto danneggiato (e così i primi fogli del manoscritto). Per avviare lo studio sul codice è stato preso in esame al momento il brano del commento da p. 132.31 a p. 152.10.

III.1.a. La posizione del codice Chigi R.VIII.58 in rapporto al codice C e gli errori da maiuscola di C

Se si considerano gli errori da maiuscola segnalati da Diehl nel *Coisl.* 322 (C), risulta chiaro in primo luogo come il codice *Chigi* sia immune dai suddetti errori da maiuscola di C per collocarsi, conformemente alla linea tradizionale della *vulgata*, accanto a M, N, P (e lo stesso accade in assenza del *Chisianus* per il *Marc. gr.* 194 in I, pp. 1.1-130.24 Diehl).⁴⁰

Non vi è traccia infatti nel *Chisianus* (superstite, come si è più volte ripetuto, da p. 130.24) degli errori da maiuscola segnalati nel codice *Coisl.* 322 da Diehl a p. vi, nota 2 della *Praefatio* ("vitia scriptura unciali explicanda sunt haec"):

p. 255.2 ἡμῶν C in lezione inferiore per ἡ μῶν M P *recte* (non si registra qui N, *codex adhibitus* in assenza di M parte antica, per esempio per l'inizio del commento), che è anche la lezione del *Chisianus*, f. 33r, rigo 12 dal basso;

p. 257.31s νόθω δοῦναι διότι C in lezione inferiore per νόθω δ'οῦν διότι: δ'οῦν è la buona lezione di M P (N non registrato) presente anche nel *Chisianus* f. 33v, rigo 2 dal basso;

p. 302.15 πῶς C in lezione inferiore con scambio Π/H ed errata divisione di parola per ἦ ὡς *recte* N P, secondo l'apparato di Diehl (M non registrato perché sezione non antica del codice e N chiamato in causa): ἦ ὡς *recte et Chisianus* f. 44r rigo 16;

p. 345.24 Diehl segnala a p. vi, nota 2, l'innovazione di C πᾶνα πειθέλημεν (*παραπειθέα ἦμεν προῆμεν*) e riporta la lezione singolare di C πᾶνα πειθέλημεν con errata divisione di parola in apparato a p. 345: il *Chisianus* è ancora una volta immune dall'innovazione (f. 53v rigo 3 del *Chisianus*);

p. 350.1 φανὰ φῶς è l'innovazione per errata lettura da maiuscola (scambio classico A/Λ ed errata divisione di parola) segnalata in C di contro al resto della tradizione: φληναφός *recte* M P (*codices adhibiti* in questa sezione del testo, N non viene registrato) et *Chisianus* (f. 54r, ultimo rigo);

p. 367.29 δεῖ è la lezione di C di contro alla buona lezione ἀεὶ (per la quale Diehl segnala in particolare M): la buona lezione compare nel *Chisianus* al f. 58v rigo 15;

secondo l'analisi degli scoli, nello stesso rotolo di Patmos, oltre che nel codice N, nel *Marc. gr.* 194 (con scoli comuni), e nel *Chisianus*. Allo stesso esemplare (in forma presumibilmente mediata) potrebbe risalire anche il *Par. gr.* 1840 di Demetrio Mosco, che non contiene tuttavia notazioni marginali né il materiale comune agli altri manoscritti del gruppo e la cui relazione con gli altri codici resta in questo senso da approfondire.

⁴⁰ Cf. Menchelli, "La tradizione manoscritta".

p. 369.20 περι οὖ è l'innovazione di C in luogo di περι θεοῦ *recte* M P (il codice N non è ancora una volta segnalato da Diehl): la buona lezione figura anche nel *Chisianus*, f. 59r rigo 5;
 p. 432.14 Diehl segnala αὶ τούτου di C in luogo di ἀπ' αὐτοῦ, debuit αὶ ἀπ' αὐτοῦ: l'innovazione di C sembra essere ancora una volta singolare.

Allo stesso modo altre innovazioni del codice C, nella sezione qui considerata, che sono forse più facili nella maiuscola, non compaiono nel *Chisianus*: per esempio a 139.15 ΘΕΩΝ M P : ΕΘΝΩΝ C, secondo l'apparato di Diehl, ancora una volta l'innovazione di C non è condivisa dal Chigiano, che si schiera in buona lezione (non significativa) con i codici M P (N non viene qui registrato da Diehl).

Anche in rapporto al *Chisianus* il codice C si conferma come un ramo isolato della tradizione, portatore di errori da maiuscola frutto di una traslitterazione indipendente. Errori da maiuscola in un ramo della tradizione sono determinanti per la datazione dell'archetipo, che non può essere medievale. Paul Maas citava come esempio la tradizione di Platone, all'interno della quale il codice F (*Vind. Suppl. Gr.* 39), portatore di numerosi errori da maiuscola suoi propri, risale ad una traslitterazione distinta rispetto a tutti gli altri codici medievali di Platone e ci riporta *recta via* all'antichità.⁴¹

Non hanno valore invece per la datazione dell'archetipo le varianti da errata lettura nella minuscola che Diehl citava sempre per il codice C, che si saranno prodotte nella fase medievale della trasmissione del testo, nella trascrizione dell'antigrafo/i di C: come è noto per la datazione dell'archetipo della tradizione sono significative soltanto le corrottele da minuscola comuni a tutta la tradizione (= archetipo in minuscola) e le varianti da maiuscola in un ramo della tradizione (= archetipo in maiuscola), "invece corrottele di maiuscole nell'archetipo e corrottele di minuscole nei portatori di varianti non provano nulla riguardo all'età dell'archetipo"⁴² (perché possono essersi prodotte in una qualsiasi fase della trasmissione del testo, le prime nelle fasi della trasmissione antica, le seconde nelle fasi della trasmissione medievale).

D'altro canto se gli errori da maiuscola di C ci riportano ad una diversa traslitterazione dalla maiuscola e se per il *Commento* al *Timeo* non abbiamo dunque un archetipo medievale (e almeno per il libri I-II possiamo risalire alla tarda antichità grazie alla traslitterazione indipendente di C), resta da approfondire l'analisi del fondo della tradizione, dunque della presenza o meno di un archetipo, e/o della possibilità di antiche edizioni, rispetto alla quale, o alle quali, è naturalmente di grande interesse anche l'analisi delle forme dei lemmi, e della redazione degli *scholia vetera*.⁴³ La presenza della forma abbreviata dei lemmi in C, scorciati con la formula ἕως τοῦ, in uso nella tarda antichità, in maniera assai più sistematica rispetto per esempio ad M della seconda famiglia, potrebbe confermare la bipartizione tardoantica.

⁴¹ Cf. P. Maas, *Critica del testo*, traduzione di N. Martinelli, presentazione di G. Pasquali, Terza edizione, Terza ristampa, con lo "Sguardo retrospettivo 1956" e una nota di L. Canfora, Le Monnier, Firenze 1984, p. 46: "Terminus ante quem sono, per es., quelle varianti che possono essere nate soltanto da errata lettura di una scrittura maiuscola (...)", di seguito all'esempio della tradizione di Platone, e degli errori da maiuscola di F, Maas conclude che "l'archetipo di B T F è dunque più antico del IX secolo". sul codice F di Platone e la sua posizione anche in relazione alla tradizione indiretta cf. ora M. Menchelli, "Platone e Prisciano. Le pericopi platoniche nel libro XVIII dell'*Ars* e il Platone dei grammatici", in L. Martorelli (ed.), *Greco antico nell'Occidente carolingio. Frammenti di testi attici nell'Ars di Prisciano (Università di Roma "La Sapienza", 20-21 settembre 2012)*, Hildesheim-Zürch-New York 2014, pp. 205-47.

⁴² Cf. Maas, *Critica del testo*, p. 46.

⁴³ Sugli scoli cf. *infra*. Per gli scoli e la loro relazione con Simplicio cf. J. Whittaker, "Varia Procliana", *Greek, Roman & Byzantine Studies* 14 (1973), pp. 425-32 (rist. in Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, Aldershot 1984), in particolare pp. 431-2, con rimando a H.D. Saffrey - L.G. Westerink (ed.), *Proclus, Théologie Platonicienne*, I, Les Belles Lettres, Paris 1968 (CUF), pp. CLII e seg. .

III.1.b. Il Chisianus e i codici M, N, P

Con gli altri testimoni primari contro C il codice Chigiano è in effetti in piú casi in accordo in lezione inferiore. Una fonte comune per i codici M, N, P e la *vulgata* venne ricostruita da Diehl sulla base dei significativi errori comuni: “vitia quibus laborare vidimus omnes codices praeter C tam gravia sunt, ut ex eodem utique fonte fluxisse debeant”⁴⁴ Non solo. All’assunto Diehl aggiungeva che il grado di corruzione nei testimoni afferenti a questa fonte comune non è lo stesso, essendo la linea tradizionale della *vulgata* assai piú corrotta e presentando in piú casi come uno sviluppo ulteriore della corruzione. Proprio a tale linea tradizionale appartiene il *Chisianus*: si veda per esempio, all’interno del brano del libro I qui preso in esame, il passo di p. 144.21, citato da Diehl a p. xxvi tra gli esempi di progressione dell’errore, dove a ὄλω εἶδεν C corrisponde la corruzione ὄλω εἶδεν di M P (Diehl non registra qui N) e l’ulteriore corruzione ὄλω εἶδεν di ζ (*siglum* con il quale Diehl indica la *vulgata*) che ricorre precisamente nel testimone piú antico, il *Chisianus* (e nel *Marc. gr.* 194).

III.1.c. Un contributo ulteriore all’analisi Diehl: il codice Chigi R.VIII.58 e il *Marc. gr.* 194

Al tempo stesso il *Marc. gr.* 194 nella sezione successiva a I, p. 130.24 appare riconducibile allo stesso codice Chigiano, che non presenta errori separativi rispetto al Marciano mentre quest’ultimo mostra tutta una serie di errori suoi propri, e. g.:

p. 147.10 νοῦ] νόμου *Marc.* 194

p. 148.7-8 σώμα πρώτον] πρώτον σώμα *Marc.* 194

p. 149.20 τῶν om. *Marc.* 194

Del codice *Chigi* il Marciano reca anche gli interventi *post correctionem* di mano piú antica (Chis²), nonché le lezioni che risultano dalle rasure del *Chigi*, e. g.:

p. 146.23-24 τριαδική et *Chis.* ac : τετραδική *Chis.* pc *Marc.* 194

p. 147.4 ἐπὶ è la lezione della *vulgata* (ζ Diehl) stampata a testo da Diehl, mentre in C M P compare, secondo la registrazione di Diehl (assente N), ἐπὶ δὲ: la lezione della *vulgata* compare tuttavia in altra forma nel *Chisianus*, che sembra avere avuto *ante correctionem* la stessa lezione degli altri testimoni primari registrati: ἐπὶ et ras. *Chis.* : ἐπὶ *Marc.* 194

p. 147.21 περιόδους et *Chis.*, ταῖς s.l. *Chis.* : ταῖς περιόδους *Marc.* 194 (la lezione figura nella *vulgata*, ζ Diehl)

p. 148.6 καὶ del. *Chis.* : om. *Marc.* 194

p. 148.6 ἐντετακώς del. *Chis.* : om. *Marc.* 194

Il *Chisianus* e il *Marc. gr.* 194 sono su base paleografica i piú antichi testimoni della linea tradizionale della *vulgata*, ma il *Chisianus* stesso appare ancora immune *ante correctionem* da alcune delle innovazioni prodottesi. Il *Chisianus*, vale a dire, sembra collocarsi nella sua sezione superstite all’origine della linea tradizionale della cosiddetta *vulgata*: proprio il *Chisianus* può talvolta essere portatore *in textu* della lezione degli altri testimoni, e presentare soltanto *post correctionem*, di mano antica Chis², la lezione che sarà propria dei testimoni della linea tradizionale della *vulgata*, rispetto ai quali risulta appunto immune da tutta una serie di innovazioni. In qualità di testimone assai antico del testo, indipendente dagli altri codici conservati, il *Chisianus* deve essere accolto in apparato.

⁴⁴ Cf. Procl., *In Plat. Tim.*, I, p. xxvi Diehl.

Al tempo stesso una nuova *eliminatio codicum descriptorum* può consentire di ricostruire i rapporti stemmatici all'interno della sottofamiglia della *vulgata* e di stabilire se in effetti il *Chisianus* debba essere il solo testimone a rappresentarla in apparato per Diehl I, pp. 130.24 sgg.; per I, pp. 1.1-130.24 proprio il *Marc. gr.* 194 di tale linea tradizionale, che di seguito appare risalire al *Chisianus*, diviene il piú antico codice conservato e deve senza dubbio figurare in apparato; anche nella prima parte del primo libro una nuova *eliminatio codicum descriptorum* appare necessaria per stabilire le relazioni, in particolare all'interno della ricca sottofamiglia della *vulgata*.

III.2. Il rotolo di Patmos e il *Marc. gr.* 195

Il quadro tradizionale muta sensibilmente, come si è detto con il III libro, in presenza del rotolo di Patmos. L'interesse del manufatto risiede anche nella ricchezza dell'apparato scoliastico tradito con il testo e inframmezzato al commento stesso. Il rotolo appare una copia privata, da un manufatto librario, in un contesto aduso alla prassi dei documenti.⁴⁵ Sia la datazione sia i risultati di prime collazioni fanno del rotolo un nuovo testimone primario per le ampie parti del III libro che conserva. Gli scoli dell'*Eileton* 897 trovano d'altro canto corrispondenza fedele con parte dell'apparato scoliastico del *Marc. gr.* 195 del quale rappresentano una trascrizione da collocarsi ad una data assai piú alta del codice Marciano, con il quale è possibile risalga ad una fonte comune. Il modello del *Marc. gr.* 195 (o un codice ad esso del tutto affine) sarebbe stato allora accessibile nella seconda metà del secolo XI tra gli alti funzionari e/o professori costantinopolitani al cui ambiente il rotolo ci riconduce.

IV. L'ipotesi Whittaker, il codice della "collezione filosofica" e gli esemplari di traslitterazione

Se i lacerti superstiti del *Par. Suppl. gr.* 921 consentono un confronto ridotto all'interno del quadro tradizionale, il codice della "collezione" permette di avanzare alcune osservazioni. Come ha osservato John Whittaker, potremmo chiederci se anche per il *Commento al Timeo*, come di fatto accade per l'esegesi di

⁴⁵ Sulle diverse questioni poste dal rotolo mi propongo di tornare in un prossimo contributo. Un primo bilancio veniva proposto da Benakis, "Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz", p. 250 n. 5: "Der cod. Patmiacus-*Eileton* A liefert nun das älteste Zeugnis der handschriftlichen Tradition des Timaios-kommentars des Proklos. Die jetzt nächstältere Hs. die Diehl für das 3. Buch des Kommentars in seiner Edition (Teubner 1904) benutzt hat, cod. Par. Suppl. 666, wird in der Mitte des 14. Jhs. Angesetzt. Weitere Hss. Stammen aus dem Ende des 14. Bzw. dem Anfang des 15. Jhs. oder aus dem 16. Jh. Ein Vergleich des Patmos-*Eileton* mit der Diehl'schen Edition auf der Grundlage von deren apparatus criticus zeigt zunächst, dass sic II mit keiner der obigen Hss. völlig deckt, M weist aber (auf Grund mancher gemeinsamer Lesarten und vor allem der beigegebenen Schemata) grössere Verwandtschaft mit II auf. Der Patmos-Kodex bietet jedoch keine ausgesprochen solide Basis für den Proklos-Text, den auch bei ihm begegnen wir Auslassungen und minderwertigen Lesarten. Die Tatsache aber, dass es sich bei dessen Abweichungen meist um die beste Lesart, die von Diehl im Text seiner Edition aufgenommen wurde, handelt und dass auch in II kürzere Sätze zu finden sind, welche Auslassungen der anderen Hss. Sind (...) würde eine systematische Kollation des Patmos-*Eileton* (...) nicht nutzlos machen". Il quadro tradizionale è in realtà del tutto cambiato: come si è visto il codice del fondo *Chigi* R. VIII.58, che contiene anche il terzo libro, nella sua parte antica appartiene al secolo XII: tuttavia l'analisi paleografica induce a ritenere il rotolo di Patmos non della mano di Eustazio ma come si è detto sopra, prodotto nella seconda metà del secolo XI, dunque si tratta in effetti del piú antico testimone del commento di Proclo. La relazione con M è altresí confermata da prime collazioni del rotolo, che consente al tempo stesso, venendo in aiuto agli altri testimoni, di eliminare alcune lezioni singolari di M. Gli errori singolari del rotolo ne fanno una copia privata che si colloca accanto ad M ad una data assai piú alta, e grande interesse riveste anche lo studio della relazione con il *Chisianus* in ambito storico tradizionale e per la costituzione del testo. Ma anche le altre questioni che il rotolo pone sono di grande significato per gli studi bibliologici e paleografici. Non solo. La fragilità del supporto (in alcune parti danneggiato e/o con la scrittura quasi evanida) e le particolarità bibliologiche ne raccomandano una edizione critica con apparato e commento, per la quale si è scelto di adottare il modello del Corpus dei Papiri Filosofici (CPF).

Proclo sulla *Repubblica*, al codice della collezione debba essere ricondotta tutta la tradizione medievale superstite.⁴⁶ A Whittaker si deve in particolare anche l'osservazione che degli scoli al *Commento al Timeo* editi da Diehl molti sono conformi alle tipologie degli scoli della "collezione filosofica".⁴⁷

Nel quadro della tradizione, almeno per il libri I-II, come si è detto, è possibile distinguere, secondo gli studi di Diehl, uno strato di errori da maiuscola nel codice *Coisl.* 322, C, che risale dunque ad una traslitterazione distinta. In questo senso non avrebbe possibilità l'ipotesi di una derivazione di tutti i codici del commento dall'esemplare della "collezione filosofica", poiché le due traslitterazioni distinte impediscono di ricondurre la tradizione ad un esemplare comune in minuscola. Come pura ipotesi, l'esemplare della collezione può essere in questo senso la fonte alla quale avrebbe attinto C, oppure la fonte alla quale attinge l'altro ramo tradizionale (tutto o in parte, poiché le relazioni interne richiedono nuovi studi) ma non un esemplare comune al quale ricondurre tutta la tradizione, giacché non vi è archetipo medievale e gli errori da maiuscola in un ramo della tradizione (codice C) impongono un *terminus ante quem* nel IX secolo (mentre il codice della "collezione" è già in minuscola).

Come si è detto tuttavia, il *Marc. gr.* 195 (M) appare secondo l'analisi di Diehl una trascrizione da un codice in minuscola antica: lo stesso codice M conserva gli scoli non solo nella forma più ampia all'interno della tradizione, ma nelle forme degli scoli sovente presenti nella "collezione", con schemi e note esegetiche strutturate. Pertanto, anche se il confronto testuale con il *Par. Suppl. gr.* 921 non appare possibile per la diversa dislocazione all'interno del commento del testo conservato nel codice palinsesto, il *Marc. gr.* 195 resta un buon candidato a copia del codice della "collezione filosofica" anche in virtù dell'apparato scoliastico di cui è portatore.

Lo stesso studio degli scoli richiede un esame più approfondito, giacché anche il confronto tra gli scoli di C e il resto della tradizione scoliastica sembra indurre a distinguere almeno due rami tradizionali.

Nel codice C gli scoli sono della mano principale del manoscritto. Negli scoli C sembra non presentare alcun contatto con la seconda famiglia; la tipologia degli scoli di C è spesso quella del moderato disaccordo o dell'invettiva. La loro stesura si deve a un conoscitore delle opere di Proclo (si cita la *Teologia platonica*) e di Aristotele, che rivendica la propria appartenenza al γένος Χριστιανῶν. Di particolare interesse sono appunto gli scoli di ispirazione "cristiana" che ricordano, per esempio, le invettive aretee (cf. e.g. tra gli *scholia Arethae* a Plat., *Apol.* 27 D, ὁμοίως γὰρ ἄν κτλ.: Καλῶς γε σὺ ποιῶν, Σώκρατες, ὄνοις καὶ ἵπποις τοὺς θεοὺς Ἀθηναίων παραβάλλεις).⁴⁸ Tali annotazioni

⁴⁶ Cf. J. Whittaker, "Arethas and the 'collection philosophique'", in Harlfinger - Prato - D'Agostino - Doda (ed.), *Paleografia e codicologia greca*, pp. 513-21, in part. p. 520 n. 21: "it would be valuable to know whether the lost codex from which these leaves derive was the source of the surviving manuscript tradition of the *In Tim.*".

⁴⁷ Cf. ancora Whittaker, "Arethas and the 'collection philosophique'", *ibid.*: "Certainly amongst the scholia on the *In Tim.* there are many which conform to the type characteristic of the 'Collection philosophique'", con rimando a Procl., *In Tim.* I, pp. 459-74 e II, pp. 318-33 Diehl. Sulla base di questo argomento sono state avanzate diverse attribuzioni alla collezione stessa anche in assenza di un codice conservato (come invece nel caso del *Commento al Timeo*): si vedano i casi di Strabone, o ancora di Plotino; cf. lo *status quaestionis* in L. Perria, "Scrittura e ornamentazione nei codici della 'collezione filosofica'", *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, n.s. 28 (1991), pp. 45-111.

⁴⁸ Come è noto, gli scoli della collezione sono invece del tutto scevri di polemica cristiana. Cf. Luna - Segonds (ed.), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*, I 1, pp. CCLIV-CCLV: "Le ms Σ devait porter divers *marginalia* qui ont été transmis par ses copies. Il s'agit surtout de petites notes qui relèvent les thèmes discutés par Proclus (...). On trouve également des petites remarques (...), ou des chiffres indiquant les étapes successives d'un exposé. Ce genre de *marginalia* est bien connu. D'autres remarques, en revanche, sont plus originales et peuvent aider à caractériser davantage le ms. Le scholiaste anonyme y exprime son admiration pour Proclus et regrette même qu'il ne soit pas chrétien (...) Quelquefois pourtant, le scholiaste s'irrite que Proclus s'occupe de niaiseries (...). Ces remarques, dues probablement à un érudit byzantin qui a étudié les commentaires de Proclus, rappellent les réflexions qu'on lit dans les marges d'un ms. du commentaire sur le *Timée*, le *Coislinianus* 322".

sembrano essere altresì, come vale la pena rimarcare, proprie del solo codice C e possono essersi inserite nell'antigrafo di C (ancora una volta un codice in minuscola antica come mostra lo strato di errori da minuscola in C; si veda la Tav. 2).

Occorre osservare inoltre che, pur in misura del tutto parziale, si registrano alcuni casi di scoli comuni all'interno della famiglia tradizionale che si raccoglie intorno ad M e alla quale Diehl riconduceva gli altri codici di contro al *Coislinianus* C per i libri I-II.

Va osservato al tempo stesso che il *Marc. gr.* 195, acefalo, ha perduto un quaternione iniziale e l'estensione della lacuna appare molto maggiore rispetto alle poche pagine del commento: è possibile che il codice M contenesse all'inizio un'altra opera, per esempio il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri, con il quale si apre il codice N. Così la consistente lacuna iniziale del *Chigi* R.VIII.58, che ha perduto quattro fascicoli, ha suggerito ancora una volta la presenza di un'altra opera premessa al testo di Proclo nel codice. A tale proposito è forse possibile ricordare che Diehl notava in particolare la vicinanza tra il codice N, di Catrario, e la linea tradizionale della *vulgata* e può essere interessante ancora una volta notare che il codice N si apre, come si è detto, con il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri (la cui posizione di "premessa" al *Commento* al *Timeo* è tanto più significativa se si considerano le parole di Proclo nel *Proemio* del libro I, che, come è noto, richiamano il *De Natura mundi et animae*). L'opera è assente dal *Marc. gr.* 194, a mio avviso riconducibile al *Chis.* R.VIII.58, e tuttavia Gregorio la possedeva in un manoscritto che appare assai vicino negli anni allo stesso *Marc. gr.* 194, il codice *Esc.* y.I.13. L'*Esc.* y.I.13 è appunto uno dei codici più antichi per il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri, accanto al *Neap.* III.D.28 di Catrario⁴⁹. Soltanto indagini ulteriori potranno consentire di dirimere la questione dei rapporti interni ai codici M, N e Chigiano, oltre che al posteriore codice P di Demetrio Mosco, ma la fonte comune di questa seconda famiglia ricostruita da Diehl per i suddetti codici di contro a C avrebbe potuto avere in comune anche la struttura.

Per riassumere, la serie degli scoli vicini alla "collezione filosofica" sembra essere trädita più propriamente dal *Marc. gr.* 195 (e codici apparentati) e il *Marc. gr.* 195 potrebbe rappresentare una possibile trascrizione, forse non mediata ma diretta, dell'esemplare della "collezione" stessa;⁵⁰ l'ipotesi di una derivazione di tutta la tradizione del commento di Proclo dal codice della "collezione" non può essere sostenuta se si pensa agli errori da maiuscola nel *Coisl.* 322, C: gli esemplari di traslitterazione sono stati almeno due.⁵¹ Purtuttavia per il *Marc. gr.* 195, e forse per i codici ad esso legati, appare verosimile riformulare l'ipotesi di Whittaker, di una discendenza dal manoscritto della "collezione" (per quanto i lacerti superstiti non sembrino consentire un confronto diretto), date le caratteristiche del Marciano M rilevate da Diehl, che vi vedeva una trascrizione da un esemplare in minuscola antica, e notava anche le forme dei molteplici rimandi tra testo e scoli (forse confrontabili essi stessi con i rimandi presenti nella "collezione filosofica").⁵²

⁴⁹ Dal codice Escorialense attinge per il *De Natura mundi et animae* di Timeo di Locri anche il *Par. gr.* 1810 di Giorgio Pachimere (in proposito cf. ancora Pérez Martín, "Un escolio de Nicéforo Gregorás", p. 216). Nell'*Esc.* y.I.13, discendente dal *Par. gr.* 1808, è presente lo stesso *De Natura mundi et animae*, trascritto, con il *Timeo*, nella parte finale del codice.

⁵⁰ Allo stesso esemplare (in forma presumibilmente mediata) potrebbe risalire anche il *Par. gr.* 1840 di Demetrio Mosco, o ancora il *Marc. gr.* 194 della *vulgata recensio*, portatore di scoli, oppure si dovrà pensare a più sottofamiglie all'interno della tradizione.

⁵¹ Per il commento di Proclo al *Parmenide* Antonio Carlini ha sostenuto la presenza di due traslitterazioni distinte per la presenza di errori da maiuscola nei due rami principali della tradizione. Per lo stesso *Commento al Timeo* la ricchezza della tradizione e gli errori da maiuscola sembrano escludere l'archetipo medievale in minuscola. Cf. A. Carlini, "Il *Commento* al *Parmenide* di Proclo. Due edizioni critiche a confronto", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 136 (2008), pp. 491-505, con analisi delle varianti del fondo della tradizione.

⁵² Cf. Menchelli, "Un nuovo codice di Gregorio di Cipro", pp. 227-50.



Tav. 2. *Coisl.* 322 f. 15 v © Bibliothèque Nationale de France. Procl., *In Tim.* f. 15v (vol. I, pp. 46.24-47.10 Diehl).

V. Uno sguardo retrospettivo al codice della “collezione filosofica”

V.1. Cortasmeno

Se torniamo all'esemplare della “collezione filosofica”, non del tutto certa appare la provenienza dei fogli reimpiagati del *Par. Suppl. gr.* 921, riutilizzati da Cortasmeno.

Occorre notare che un altro codice ricondotto alla “collezione filosofica”, il *Par. gr.* 2575, con il commento di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele e il commento di Ammonio al *De Interpretatione* dello stesso autore, trascritti dai copisti IIa e IIb, appartenenti al III gruppo Ronconi, è stato riutilizzato come palinsesto da Giorgio Baiophoros⁵³ (RGK II 74), in relazione con il Prodrómo Petra, e copista della *scriptio superior* del *Par. gr.* 2575.⁵⁴ Dal monastero di Prodrómo Petra proviene al tempo stesso un altro codice trascritto dal copista I della collezione, il manoscritto di Heidelberg, *Pal. gr.* 398 con i paremiografi.⁵⁵

Al Prodrómo Petra⁵⁶ sembrano coesistere a questo punto codici del II e del III gruppo Ronconi.⁵⁷ Difficile ricostruire le vicende che avrebbero portato all'approdo degli antichi codici della collezione nel monastero, che fu riorganizzato alla fine dell'XI secolo (quando vi si ritirò lo stesso Giovanni Mauropode) e che godette della protezione particolare della dinastia comnena.⁵⁸ Al monastero di Prodrómo Petra la cerchia di Stiliano Cumno, Giovanni Contostefano e Neofito Prodrómeneo

⁵³ Su Giorgio Baiophoros cf. RGK con bibliografia; sul copista e il Prodrómo Petra cf. E. Gamillscheg, “Zur handschriftlichen Überlieferung byzantinischer Schulbücher”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 26 (1977), pp. 211-30; E. Gamillscheg, “Zur Geschichte einer Gregor-von-Nazianz-Handschrift (Basil. A. VII. 1 = 34)”, *Codices Manuscripti* 5 (1979), pp. 104-14; E. Gamillscheg, “Die Handschriftenliste des Johannes Chortasmenos im Oxon. Aed. Chr. 56”, *Codices Manuscripti* 7 (1981), pp. 52-56; A. Cataldi Palau, “I colleghi di Giorgio Baiophoros Stefano di Medea, Giorgio Crisococca, Leon Atrapés”, in Atsalos - Tsironi (ed.), *Actes du VI^e Colloque International de Paléographie Grecque*, pp. 191-224.

⁵⁴ Per l'individuazione cf. A. Cataldi Palau, “Un nuovo codice della ‘collezione filosofica’. Il palinsesto *Parisinus Graecus* 2575”, *Scriptorium* 55 (2001), pp. 249-74.

⁵⁵ Sulla provenienza di codici dal monastero cf. anche A. Cataldi Palau, “Legature costantinopolitane del monastero di Prodrómo Petra tra i manoscritti di Giovanni di Ragusa (1443)”, *Codices manuscripti* 37/38 (2001), pp. 11-50; sul manoscritto cf. soprattutto D. Marcotte, “Le corpus géographique de Heidelberg (*Palat. Heidelb. Gr.* 398) et les origines de la ‘collection philosophique’”, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden-Boston 2007 (*Philosophia Antiqua*, 107), pp. 167-75; F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, CISAM, Spoleto 2007, pp. 33-75.

⁵⁶ Sul monastero di Prodrómo Petra cf. di recente A. Cataldi Palau, “Deux manuscrits de Ménés du monastère du Prodrome de Pétra et le groupe de Kokkinobaphos”, in Bravo García - Pérez Martín - Signes Codoñer (ed.), *The Legacy of Bernard de Montfaucon*, pp. 107-32, con bibliografia. La *Diatheke* del monastero non reca indicazioni circa la produzione di libri, cf. G. Turco, “La *Diatheke* del fondatore del monastero di S. Giovanni Prodrómo in Petra e l'*Ambr.* E 9 sup.”, *Aevum* 75 (2001), pp. 327-80 (in questo senso è possibile che nel caso siano giunti nel monastero di Prodrómo Petra i manoscritti della collezione siano rimasti ‘silenti’ per lungo tempo).

⁵⁷ Il terzo gruppo Ronconi è ricco di codici portatori di autori assai diffusi, quali il Tolomeo *Vat. gr.* 1594, il *Vat. gr.* 2249 di Dionigi Areopagita e Teodoreto. Il *Vat. gr.* 2249 è una raccolta articolata dei due autori, nel quale S. Lilla distingue anche alcune note di una mano del secolo XIV. Dunque è possibile che il codice fosse noto a Bisanzio. I soli scritti annotati sono il *De Divinis nominibus* e le *Lettere*. Nel caso di Dionigi il gruppo del codice della collezione filosofica è soltanto uno dei fili della tradizione, per la quale coesistono e sono conservati codici in maiuscola e codici in minuscola dello stesso IX secolo: il *Par. gr.* 437; il *Laur. conv. soppr.* 202. Per Teodoreto (codice K) non si tratta della famiglia più diffusa tra IX e X secolo. Il *Vat. gr.* 2249 per il *De Divinis nominibus* è d'altro canto tra i testimoni primari di un gruppo di codici indipendenti (Lilla), tra i quali il *Vat. gr.* 849 del secolo XI, appartenuto a Nersa di Lambrone nel sec. XII.

⁵⁸ Possiamo chiederci se codici della “collezione” siano approdati al Prodrómo Petra dopo la riorganizzazione del monastero alla fine del secolo XI (il monastero entrò in possesso nel corso dei secoli per esempio di altri codici “platonici”: il *Par. gr.* 1808 era al Prodrómo Petra alla fine del XIV secolo, Giorgio Baiophoros stende il *pinax*).

ha avuto un ruolo significativo nella trascrizione di Proclo alla metà del secolo XIV.⁵⁹ Lo stesso Cortasmeno attinge ai fondi librari del monastero ed è in relazione con esso, per quanto anche con altre raccolte librarie della capitale.⁶⁰

V.2. Cortasmeno e Bessarione

Se si considerano i suoi studi platonici, a Cortasmeno viene generalmente attribuito il codice di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Urb. gr.* 80, comprendente una selezione dei dialoghi di Platone.

Per il *Liside* in particolare è possibile affermare che l'*Urb. gr.* 80 risale ad un modello perduto comune con il codice di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Marc. gr.* 186,⁶¹ il codice di lavoro di Bessarione, che nel caso del *Filebo* studia il dialogo con abbondanti annotazioni: il *Filebo* senza dubbio si segnala all'interno del *Marc. gr.* 186 per l'intensa attività di lettura del cardinale, attestata dai *marginalia*.

Al tempo stesso il *Marc. gr.* 186 risale anche, come è stato appurato in particolare per un'altra parte del *Liside*, al codice di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *conv. soppr.* 180, ampio manoscritto di Platone⁶² (copia del *Laur.* 59,1, ora attribuito al Patriarcato), che si deve alla mano di Stefano di Meidias, attivo al Prodromo Petra – Stefano di Meidias è stato anche *skeuophylax* del monastero – all'epoca di Cortasmeno.⁶³

Di Giovanni Cortasmeno Bessarione ebbe altresì un manoscritto ora a Londra (British Library, Harley 5697),⁶⁴ e con la variante informale di Cortasmeno la sua scrittura mostra affinità.⁶⁵ Se si considera che un numero consistente di codici della "collezione filosofica" è approdato nella raccolta bessarionea, è possibile forse attribuire un ruolo non irrilevante ai contatti tra il futuro cardinale e il suo maestro Cortasmeno.

Bessarione manifesta d'altro canto nello stesso *Marc. gr.* 186 un interesse particolare proprio per il *Filebo*, interesse che potrebbe essergli stato suggerito dal ritrovamento del commento di Damascio

⁵⁹ Su Giovanni Contostefano e il *Laur. Conv. soppr.* 103, trascritto nel 1358 dal *Par. gr.* 1810 di Pachimere, del quale è copia diretta successiva alle correzioni e ai danni subiti dal modello, ad opera del monaco Longino in collaborazione con Stiliano Cumno (copista B del codice) che ha trascritto il *Bodl. Laud. gr.* 18 di Proclo, cf. ora Luna - Segonds (ed.), Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, pp. CLXXXII-CLXXXVI.

⁶⁰ Su Giovanni Cortasmeno e il Prodromo Petra cf. anche M. Cacouros, "Survie culturelle et rémanence textuelle du néoplatonisme à Byzance. Éléments généraux - éléments portant sur la logique", in D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 177-210, in part. p. 189 per la sua attività al monastero e la relazione con i codici di Neofito Prodromeno, contemporaneo di Stiliano Cumno e di Giovanni Contostefano. Su Neofito Prodromeno cf. anche B. Mondrain, "La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIII^e-XIV^e siècles", *Codices Manuscripti* 29 (2000), pp. 11-29.

⁶¹ Cf. Platone, *Liside*, a cura di F. Trabattoni, edizione critica, traduzione e commento filologico di S. Martinelli Tempesta, LED, Milano 2003, pp. 62-63.

⁶² Sull'*Urb. gr.* 80 e il *Laur. conv. soppr.* 180 cf. Martinelli Tempesta, in Platone, *Liside*, p. 37.

⁶³ Sempre a Stefano di Meidias è legato Giorgio Crisococca, che sarebbe stato un altro maestro di Bessarione, secondo la testimonianza di Francesco Filelfo. Lo stesso Crisococca collabora di rado con altri copisti: uno dei suoi collaboratori è peraltro Teodoro Gaza il cui nipote, Harmonios Ateniese, ebbe il Proclo del *Commento* alla *Repubblica*, cf. Cataldi Palau, "I colleghi", p. 205.

⁶⁴ Cf. RGK I 41 (*Βησσαρίων*) per il codice Harleiano.

⁶⁵ Cf. RGK I 191 per Giovanni Cortasmeno, "Ähnlichkeit mit Duktus des Bessarion"; la scrittura del Cardinale presenta nel suo primo periodo qualche affinità anche con la scrittura di Crisococca alla quale sono per altro affini sia la scrittura di Teodoro Gaza, che come si è detto collabora con Crisococca stesso, sia la scrittura di Francesco Filelfo.

nell'attuale *Marc. gr.* 246 della "collezione filosofica", poi entrato nella sua raccolta.⁶⁶ Il ruolo di Cortasmeno nel reimpiego di codici della "collezione" è reso manifesto proprio dalla sua presenza, come si è detto, nella *scriptio superior* del commento procliano al *Timeo*.

Se si accoglie l'ipotesi sopra proposta di una relazione in particolare del *Marc. gr.* 195, copia – come a più riprese affermato da Diehl – di un antico esemplare in minuscola, con il codice della "collezione filosofica" sulla base essenzialmente degli scoli dello stesso Marciano, più conformi alla tipologia delle figure e degli schemi filosofici che si leggono negli altri codici della collezione rispetto alle annotazioni polemiche di C, diviene legittimo interrogarci anche sulla possibilità della vitalità del filone tradizionale del codice della "collezione" in epoca anteriore, soprattutto sulla base del ritrovamento del rotolo patmiaco, contenente i medesimi scoli, nella forma dello stesso ricco apparato al testo, in circolazione nella seconda metà dell'XI secolo.⁶⁷ Se è certo il rapporto tra il rotolo di Patmos e il codice M, lo stesso ruolo del codice della collezione può essere chiamato in causa a spiegare la vitalità di una linea tradizionale che sarebbe superstita almeno dall'età macedone.

⁶⁶ In questo senso Cortasmeno potrebbe essere stato il tramite per le acquisizioni di Bessarione, nel tentativo di mettere in salvo un patrimonio librario in una Costantinopoli ormai minacciata, un patrimonio librario che in parte proprio al Prodroso Petra forse aveva trovato asilo e forse, almeno per qualche opera, un oblio di alcuni secoli. Giovanni Cortasmeno aveva per altro accesso a più istituzioni costantinopolitane; cf. anche I. Pérez Martín, "El 'estilo Hodegos' y su proyección en las escrituras constantinopolitanas", *Segno e Testo* 6 (2008), pp. 389-458, in part. pp. 411-14 per la sua relazione con il monastero τῶν Ὀδηγητῶν e al tempo stesso per la presenza della stessa carta in tre codici di Cortasmeno, tra i quali l'*Urb. gr.* 80, e un codice copiato da Ioasaph (II) e ancora una volta da Stefano di Meideias, sul quale cf. A. Bravo - I. Pérez Martín, "El Escorialensis T.III.4: un códice con las obras de Demetrio Crisoloras copiado per Josafat de Hodegos y Esteban de Midia", *Segno e Testo* 3 (2005), pp. 439-66. Il legame con il monastero di Prodroso Petra e con Bessarione appare tuttavia significativo.

⁶⁷ La lettura del *Commento al Timeo* è senza dubbio assai documentata a Bisanzio e in questo soccorre la ricca tradizione indiretta. Tra i protagonisti dello studio del testo, Michele Psello aveva probabilmente più testimoni (uno dei quali appartenente alla linea tradizionale della *vulgata*, come ha mostrato Diehl) e oltre che alla sua scuola anche ai suoi successori, come ha mostrato di recente Michele Trizio, è legata la fortuna di Proclo nel periodo medio-bizantino. In età paleologa, accanto alla documentata presenza di Gregorio di Cipro, Giovanni Catrario, Niceforo Gregora, più volte sopra citati, gli epistolari attestano la lettura del commento di Proclo anche da parte di personaggi meno noti, come Giorgio Oinaotes, che agli inizi del secolo XIV studia con l'aiuto di Proclo i "misteri platonici" alla scuola di Xanthopoulos. La stessa tradizione di Platone registra la compresenza dell'esegesi con il dialogo: il *Par. gr.* 1812 di Platone presuppone la conoscenza del *Commento al Timeo*, e il codice è legato al *Par. gr.* 1811, trascritto dal copista F della cerchia tricliniana, nella quale il *Timeo* e il *Commento al Timeo* vengono trascritti, come si è detto, da Giovanni Catrario (libri I-II). Nel secolo XIII il commento era stato peraltro anche in parte tradotto, come è noto, da Guglielmo di Moerbeke, protagonista anche nelle traduzioni da codici della "collezione filosofica", tra i quali si annovera il primo testimone superstita dell'opera a Bisanzio. Sulla relazione di Moerbeke con codici della "collezione" cf. soprattutto M. Rashed, "Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la 'Collection philosophique'", *Studi medievali* 43 (2002), pp. 693-717 (anche sui codici *Marc. gr.* 258, *Marc. gr.* 226, *Marc. gr.* 196); a Moerbeke sembra sia appartenuto il codice J di Aristotele, annotato dal copista I della "collezione": cf. soprattutto G. Vuillemin-Diem, "La traduction de la *Métaphysique* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke et son exemplaire grec: *Vind. Phil. gr.* 100 (J)", in J. Wiesner (ed.) *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, De Gruyter, Berlin 1987, II, pp. 434-86.

Hellenistic Philosophy in Baghdad

Plotinus' anti-Stoic Argumentations and their Arabic Survival

Cristina D'Ancona *

to Gerhard Endress on his 75 birthday

Abstract

Submitted to the conference “Die Blüte der arabischen Philosophie und ihre Früchte in Europa. Festkolloquium zum 75. Geburtstag von Gerhard Endress” organized by Jörn Thielmann and Cleophea Ferrari in Bochum, November 26-27, 2014, this paper deals with Plotinus' arguments against total blending (μερᾶσσις δι' ὅλων) and their reception in the formative period of Arabic philosophy. Actual dissection of a body by a body to infinity proves to be impossible: hence, only an incorporeal reality – the soul – can be omnipresent in the body. This Plotinian topic, reminiscent of the interschool polemics of the Imperial age, was transmitted to the Arabic-speaking philosophers through the adapted version of *Ennead* IV 7[2].

One of the main lessons taught by Gerhard Endress to all those interested in the heritage of Greek philosophy in the Muslim world is the necessity to pay special attention to the steps of the translation movement. His thorough analysis of the Graeco-Arabic transmission and the rise of Arabic science and philosophy turned out rapidly to be the landmark study of the “stages” of the philosophical and scientific enculturation of the Arabic-speaking élite in Baghdad.¹ What was before an enormous amount of translations listed and classified by those among the Orientalists who laid the foundations of the Graeco-Arabic studies² became under the guidance of Endress' *Proclus Arabus*³ and *Die wissenschaftliche Literatur*⁴ the history of a development. After having outlined the translations from

* My warmest thanks go to Concetta Luna for her reading of a first draft of this article. This reading saved me from a number of errors; for those which remain I am alone responsible.

¹ G. Endress, “Die wissenschaftliche Literatur”, in H. Gärtje (ed.), *Grundriss der Arabischen Philologie* II. *Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, pp. 400-506 (henceforth “Wissenschaftliche Lit. II”); Id., “Die wissenschaftliche Literatur”, in *Grundriss der Arabischen Philologie* III. *Supplement*, hrsg. von W. Fischer, Reichert, Wiesbaden 1992, pp. 3-152 (henceforth “Wissenschaftliche Lit. III”).

² Of special importance is the pioneering work of M. Steinschneider, *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960 (reprint of a series of studies published between 1889 and 1896 in the journals *Beihfte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, and *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*). The extremely rich information on the Graeco-Arabic translations is organized according to scientific fields and authors within the fields, in a way which is reminiscent of the classical model represented by the *K. al-Fihrist* by Ibn al-Nadīm. Steinschneider was commemorated in a centennial conference held in 2007 (see below the book announcement by E. Coda of the volume issued from this conference, p. 423) as well as by G. Endress, “Kulturtransfer und Lehrüberlieferung. Moritz Steinschneider (1816-1907) und *Die Juden als Dolmetscher*”, *Oriens* 39 (2011), pp. 59-74.

³ G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10).

⁴ See n. 1.

Greek into Syriac and the first encounter of the Arabs with some Greek philosophical literature, with Persian and Indian astrology, astronomy, and mathematics,⁵ Endress guided his readers from the translations of the circle of al-Kindī with their typical mix of Aristotelian cosmology and Neoplatonic metaphysics⁶ to the fully-fledged acquaintance with Aristotle and Galen that was the outcome of the activity of Ḥunayn ibn Ishāq and his followers,⁷ and then again to the age of the commentaries, both translated and authored by the so-called “Aristotelians of Baghdad”.⁸ I would like to add my personal token of deep gratitude for this invaluable contribution to the understanding of the origins of scientific and philosophical thought in Arabic, and I will do it by means of something which very much resembles bringing owls to Athens. My focus is a detail in the main fresco of the translations of the circle of al-Kindī, namely the trace left in this early Arab scholarly community by a philosophical debate typical of the Hellenistic and Imperial ages.

To some extent, the learned men of the age of al-Kindī were acquainted with what we nowadays call “Hellenistic philosophy” in the broad sense of the term, namely, all that is neither classical Greek philosophy, nor late Antique thought.⁹ The main conduit for the Arab knowledge of Hellenistic thought in this formative period of the *falsafa* was the translation of the so-called *Placita Philosophorum* of the pseudo-Plutarch, a translation made by Quṣṭā ibn Lūqā before 912.¹⁰

⁵ Endress, “Wissenschaftliche Lit. II”, pp. 407-16.

⁶ Endress, “Wissenschaftliche Lit. II”, pp. 420-9. Prepared by the lexical and stylistic analysis of the translations from Greek presented in his *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaugural-Dissertation, Bildstelle der J.W. Goethe Universität, Frankfurt a. M. 1966, as well as in the *Proclus Arabus* (see above, n. 3), the existence of a group of translators and scientists directed by al-Kindī is discussed at length by 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*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 43-76; see also G. Endress, “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. Patterns in the Constitution of European Culture”*, Strasbourg, March 12-14, 2004, Brill, Leiden-Boston 2007 (Philosophia Antiqua, 107), pp. 319-50.

⁷ Endress, “Wissenschaftliche Lit. III”, 28-37; on the “school of Ḥunayn” (in the broad sense) see Endress, “The Circle of al-Kindī”, pp. 48-9.

⁸ Endress, “Wissenschaftliche Lit. II”, 429-31; Id., *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert, Wiesbaden 1977; Id., “Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit”, in B. Mojsisch (ed.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 163-299 (Bochumer Studien zur Philosophie, 3).

⁹ “Hellenistic” is a broad-spectrum label: while in general history it designates the period between the death of Alexander the Great, 323 BC, and the battle of Actium, 31 BC, the (admittedly conventional) boundaries vary in the history of art, or history of literature. In addition to the foundational study by A. Momigliano, “Genesi storica e funzione attuale del concetto di ellenismo”, *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), pp. 10-37, reprinted in Id., *Contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 165-93 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 47), see M. Isnardi Parente, “Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico”, *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici* 9 (1985-6), pp. 165-93. According to M. Frede, “Epilogue”, in K. Algra - J. Barnes - J. Mansfeld - M. Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge U.P., New York 2005 (1st edition 1999), pp. 771-97, in part. p. 790, in its narrow sense the label “Hellenistic philosophy” covers the span of time “from roughly 300 BC to about 125 BC”.

¹⁰ Edition: H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1980 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 33), reviewed by D. Gutas, “The Present State and Future Task of Graeco-Arabic Studies: remarks apropos H. Daiber's *Aetius Arabus*”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1982), pp. 113-23. The translator of the *Placita Philosophorum* into Arabic, Quṣṭā ibn Lūqā, was active in Baghdad as a scientist and philosopher: he authored writings on philosophy, medicine (e.g. the *Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*), and philosophical physiology (the well-known *Book on the Difference between Spirit and Soul*);

Important though it may be from the viewpoint of the acquaintance with Greek cosmology, neither the *Placita Philosophorum* nor other items of this literary genre in Arabic which include Hellenistic materials¹¹ do convey a typical feature of philosophy in this age, namely interschool polemics.¹² The first part of this paper deals with a text that conveys a specimen of the vibrant debate of the Imperial age, on a philosophical issue in which Plotinus both attests an earlier discussion and he himself takes the floor; then, I will proceed to discuss what the Arabic version has kept intact of that debate, and what has been modified in it. Finally, an outline of the importance of this version in the formative period of Arabic philosophy will be presented.

Plotinus: Hellenistic Doctrines on Soul and Interschool Polemics of the Imperial Age

The passage that forms the basis of this analysis, first in itself and then in its Arabic rendition, comes from Plotinus' treatise *On the Immortality of the Soul*. In the systematic classification of his works created by Porphyry – the *Enneads* – this treatise is the seventh of the fourth ennead, hence its label as IV 7, while in the chronological order given by Porphyry in his introductory essay to the *Enneads*, entitled *Life of Plotinus and Order of his Books*, it comes as the second treatise, hence the complete label as IV 7[2].

The *Immortality of the Soul* has been presented not only as an early writing,¹³ but also as a “scholastic” work, in which Plotinus almost paid lip service to a Platonic stereotype.¹⁴ This opinion has much to do with the idea that here he does nothing more than endorse a series of objections already raised by earlier Platonists against the materialistic accounts of the soul and its destiny. The objections that feature in this treatise had allegedly been collected, prior to Plotinus, in a “Middle-

he also translated from Greek into Arabic parts of Aristotle's *Physics* with the commentary of John Philoponus (*K. al-Fibrst*, p. 250.13-15 Flügel = p. 310.25-27 Tağaddud). According to the *K. al-Fibrst*, p. 243.18 Flügel = p. 304.9-10 Tağaddud, Quṣṭā ibn Lūqā brought with him from his native Baalbek some material to be translated; nothing prevents us from imagining that it was in this way that the *Placita Philosophorum* reached Baghdad. Be that as it may, Quṣṭā's translation made the Arab readership acquainted with a collection of the opinions of the Greek philosophers from the Presocratic to the Stoics.

¹¹ Cf. H. Daiber, “Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit”, in W. Haase - H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (henceforth: *ANRW*), De Gruyter, Berlin-New York 1994, II.37, pp. 4974-92; D. Gutas, “Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): a Review of the Sources”, in *ANRW* II.37, pp. 4939-73 (repr. in Id., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Ashgate, Aldershot 2000).

¹² Cf. M. Schofield - M. Burnyeat - J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 1980; P.L. Donini, “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età post-ellenistica”, in *ANRW* II.36.7, pp. 5027-100 (reprinted in Id., *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 211-81).

¹³ The fact that it comes second in the list of the 54 treatises allegedly written by Plotinus should not give the impression that it is somehow immature: as attested by Porphyry, *Vita Plotini*, 3.22-35, Plotinus started to write down his philosophical ideas when he was 59, after having taught his version of Platonism for 10 years at the school of Rome; his works, subdivided at times by Porphyry in order to correspond to the number of 54 (needed for the six groups of nine treatises each of his planning) were written in 16 years.

¹⁴ In his introduction to this treatise included in his influential edition and translation of the *Enneads* for the Collection des Universités de France of the Association Guillaume Budé, Émile Bréhier wrote: “Ce traité est le plus élémentaire et pour ainsi dire le plus scolaire qu'ait écrit Plotin: l'on y trouve de nombreux résumés des commentateurs utilisés par Plotin”: Plotin, *Ennéades*, IV, texte établi et traduit par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1927, 1993², p. 179. In the English translation of Plotinus published in the Loeb series, Armstrong endorsed this evaluation in his own introduction to IV 7[2]: “This very early treatise is more ‘scholastic’ than any other writing of Plotinus”, *Plotinus*, with an English Translation by A.H. Armstrong in seven volumes, IV. *Enneads* IV.1-9, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge Mass. - London 1984, p. 336.

Platonic textbook”, whose traces have been detected by no less a scholar than Heinrich Dörrie in Plotinus’ *Immortality of the Soul* as well as in works by other Platonists: Porphyry, Nemesius of Emesa, Calcidius, and Priscian of Lydia.¹⁵ The fact that all of them are posterior to Plotinus, hence potentially inspired by him,¹⁶ did not prevent Dörrie from finding a common ancestor for the whole of these texts: a “Middle-Platonic textbook”.¹⁷

There is something uncontroversial in Dörrie’s account and something which is an unproven inference. What is uncontroversial is that a work by Porphyry had existed, lost to us, that is labelled in the *Suda* Σύμμικτα ζητήματα, *Inquiries on Different Matters*.¹⁸ Some of these were devoted to the soul, and three have left clear traces: *On the Essence of the Soul*, *On How the Soul is present in the Body*, and *Whether the Soul has Parts*, while others have been reconstructed in a more indirect way.¹⁹ Another point established by Dörrie which gained firm footing in scholarship is that one of these *Inquiries* on the soul counted as a source for Augustine.²⁰ What is an unproven inference is, in my opinion, the claim that when Plotinus wrote the *Immortality of the Soul*, he had recourse to a set of structured arguments in a Platonic vein, directed against the rival opinions on the soul and its immortality, which was also the source of Porphyry’s Σύμμικτα ζητήματα, as well as of Nemesius, Calcidius and Priscian. Plotinus’ treatise *On the Immortality of the Soul* was indeed the source of Porphyry, as well as of the other post-Plotinian authors mentioned above; but my guess is that it did not depend in its turn upon a preexistent handbook: rather, it was to a large extent this treatise that oriented the debate of later ages on the soul, its nature and destiny. To fully substantiate this claim would exceed the limits of this paper; it is nevertheless useful to pause and focus on the nature and contents of the *Immortality of the Soul*, in the aim to discuss its role in transmitting to Arabic philosophy *statu nascenti* an echo of the interschool polemics of the Hellenistic and Imperial ages. To this end, I will first outline the various ways of dealing with the soul’s immortality against the backdrop of Platonism before Plotinus.

¹⁵ H. Dörrie, *Porphyrios’ Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1959, pp. 15-102.

¹⁶ This is especially true in the case of Porphyry, who lived with Plotinus at his school in Rome between 263 and 268 AD, and whose *Sentences* are almost in their entirety composed out of literal quotations from Plotinus’ treatises; for details on this point one can see my “Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Eléments de Théologie* de Proclus”, in L. Brisson (ed.), *Porphyre. Sentences sur les intelligibles*, texte grec, traduction française, introduction, notes et lexique. *Études réunies sous la direction de L. Brisson, Vrin, Paris 2005*, pp. 139-274 (*Histoire des doctrines de l’Antiquité classique*, 33).

¹⁷ Dörrie, *Porphyrios’ Symmikta Zetemata*, p. 35 n. 2, was well aware of this objection, but ruled out the possibility that the source of Porphyry, Nemesius, and Calcidius was Plotinus: “Die sachliche, ja wörtliche Übereinstimmung des obigen Textes [i.e. Nemesius’ and Calcidius’] mit Plotin IV 7, 8².15-20 ist weder nach der einen noch nach der anderen Seite beweisend: Plotin kann das Handbuch benutzt haben, und er kann selbst benutzt worden sein”. As a matter of fact, in Dörrie’s reconstruction the “Middle-Platonic textbook” which is obviously the demonstrandum, plays also the role of the premise. Such a circular argument is redolent of the derogatory evaluation of IV 7[2] given by Bréhier (see above, n. 14): first, Dörrie, *Porphyrios’ Symmikta Zetemata*, p. 14 n. 1, speaks of the “handbuchartigen Abrissen bei Plotin IV 7”; later on, the proof that Plotinus had recourse to the alleged scholastic textbook consists in the rudimentary nature of IV 7[2], for which the statement by Bréhier mentioned above is quoted (p. 119, n. 2). In my opinion, this begs the question at issue.

¹⁸ Dörrie, *Porphyrios’ Symmikta Zetemata*, pp. 6-9, pointing to the *Suda*, s.v. “Porphyry”, IV 178.28 Adler, and to further mentions of this work by Proclus, Nemesius and Priscianus of Lydia.

¹⁹ Dörrie, *Porphyrios’ Symmikta Zetemata*, pp. 9-11. Especially important is the ζήτημα *On How Soul is Present to the Body*, studied in detail by Dörrie, *ibid.*, pp. 12-103.

²⁰ Augustine was acquainted with the ζήτημα *On How Soul is Present to the Body*: see J. Pépin, “Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre *Sur l’union de l’âme et du corps*”, *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), pp. 53-107 (repr. in Id., *Ex Platonicorum Persona. Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Hakkert, Amsterdam 1977, pp. 213-67).

At a given point in the history of the Platonic school – a point which roughly corresponds to the “turn to dogmatism” of Antiochus of Ascalon against the sceptically-oriented Academy of Philo of Larissa²¹ – the conviction arose that Plato’s philosophy did not consist in challenging the other’s pretensions to certainty; on the contrary, the conviction took place that Plato held doctrines of his own (in Diogenes Laertius’ wording: Πλάτων δογματίζει, D.L., III, i, 52). This encouraged Platonists to search for the pivot, so to say, of such doctrines; and if we are to trust Atticus, this pivot was found in the tenet of the soul’s immortality.²² The works of the Platonists of that age that have come down to us provide attestations that the point was discussed; however, there are no clear traces that this debate consisted of arguing against the rival doctrines that did not grant immortality to the soul.²³ Rather,

²¹ Towards the end of the 1st century BC, Antiochus of Ascalon put an end to the philosophical tradition of the Platonic Academy conventionally labelled as “sceptical”, which had been inaugurated in 270 BC by Arcesilaus of Pitane, and was represented in his days by Philo of Larissa (d. 84/3 BC). Even keeping in mind that, as Dillon has it, “[Arcesilaus] should not be taken as advocating scepticism in the modern sense” (J.M. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, 347-274 BC*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 236), it is widely acknowledged that when, two centuries after Arcesilaus, Antiochus of Ascalon started again to claim that Plato held doctrines, this represented a major change in the attitude of the Platonic school, and one which paved the way to the assessments of Plato’s “system” that we label as “Middle Platonism” and “Neoplatonism”. On the “turn to dogmatism” see J.M. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977 (1996²), pp. 52-113; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978 (containing a criticism of the account on Antiochus of Ascalon presented by H. Dörrie, “Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus”, in *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13 juin 1969*, CNRS-Éditions, Paris 1971, pp. 17-33, repr. in Id., *Platonica minora*, Fink, München 1976, pp. 154-65); for a balanced account see P.L. Donini, *Le scuole, l’anima, l’impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, 1993², pp. 73-81; several important studies have been published in the collective work directed by D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge U.P., Cambridge - New York 2012; among them, especially relevant for the purpose in hand are R. Polito, “Antiochus and the Academy”, pp. 31-54, and M. Bonazzi, “Antiochus and Platonism”, pp. 307-33; see also H. Tarrant, *Platonism before Plotinus*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, I-II, Cambridge U.P., Cambridge 2010, I, pp. 63-99.

²² Atticus (fl. 176 AD), admittedly a later testimony of this evolution, maintains that Plato’s doctrine as a whole depends upon the immortality of the soul: fr. 7.10-11 des Places = Eus., *Praep. ev.* XV 9, 1-2, ὑπὲρ δὲ τῆς ψυχῆς τί καὶ λέγομεν ἄν; δῆλα γὰρ ταῦτα οὐ μόνον τοῖς φιλοσοφοῦσιν, ἀλλ’ ἤδη σχεδὸν καὶ τοῖς ἰδιόταις ἅπασιν. ὅτι Πλάτων μὲν ἀθάνατον τὴν ψυχὴν ἀπολείπει καὶ πολλοὺς ὑπὲρ τούτου λόγους ποιεῖται, ποικίλως καὶ παντοίως ἀποδεικνύς ὅτι ἐστὶν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ. πολλὴ δὲ καὶ τοῖς ἐσπουδακόσι περὶ τὰ Πλάτωνος ἢ φιλοτιμία γέγονε, συναναγκωλιζόμενοις τῷ τε δόγματι καὶ τῷ Πλάτωνι. σχεδὸν γὰρ τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἴρεσιν τάνδρος τοῦτ’ ἐστὶν, “Now concerning the soul what need we say? For this is evident not only to philosophers but also nearly to all ordinary persons, that Plato allows soul to be immortal, and has written many discourses concerning this, showing in many various ways that the soul is immortal. Great also has been the emulation of the zealous followers of Plato’s teaching in defence both of Plato and of his doctrine; for this is almost the one thing that holds his whole school together”, *Eusebius. Preparation for the Gospel*, trans. by E.H. Gifford, Baker Book House, Grand Rapids 1981, 1-2, vol. 2, p. 870. The rest of Atticus’ passage lists the doctrines held by Plato that depend upon the immortality of the soul. Cf. H. Dörrie † - M. Baltes, *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, Baust. 152.1, pp. 12-20 (text and German translation), pp. 170-6 (commentary).

²³ Such positions are well attested: Atticus, in the same fragment 7 quoted above, mentions Aristotle as the first to deny after Plato the immortality of the soul (fr. 7.28-31 des Places = Eus., *Praep. ev.* XV 9, 6), and Dicaearchus of Messina as the one to draw the logical consequence of the Aristotelian dependence of the soul upon the body, namely that of getting rid of the soul as a real entity: τοιγαροῦν ἐπόμενος Δικαίαρχος καὶ τὰκόλουθον ἱκανὸς ὢν θεωρεῖν ἀνήρηκε τὴν ὄλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς (fr. 7.51-53 des Places = Eus., *Praep. ev.* XV 9, 10, cf. W.W. Fortenbaugh - E. Schütrumpf, *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, Transaction Publishers, Rutgers University Studies in Classical Humanities, 10). Nearer to the age under examination, the proofs of the *Phaedo* have been challenged by other philosophers of Aristotelian lineage, if the Βόηθος whose fragments are recorded and discussed by Porphyry is to be identified with the

the main endeavour of the Platonists before Plotinus was that of solving the internal difficulties of Plato's accounts of the soul by identifying the kind, or part of the soul, that deserves immortality. For the doctrine of the soul's immortality expounded in Plato's dialogues is indeed open to the charge of inconsistency:²⁴ in the *Phaedrus* the soul is immortal because it is a principle, hence not generated, while in the *Timaeus* it is said to be generated. As attested by Plutarch, the solution of the riddle consists in distinguishing which kind or part of the soul meets the criteria for immortality – a solution prompted in some way by the *Timaeus* itself, where the mortal parts of the soul are repeatedly alluded to.²⁵ Since the proofs for immortality of the *Phaedrus* refer to the rational soul,²⁶ the most palatable conclusion for anyone who had to describe the doctrine of Plato as a systematic whole was that of allowing immortality only to the rational part of the soul; this implies taking for granted that those parts or functions which are intrinsically connected with the body are mortal. The trouble is that in the *Phaedrus* what is said to be immortal is the soul as a whole, or every soul: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος (*Phaedr.*, 245 C 5); what is more, the proof for this consists, as mentioned above, in the fact that the soul is a principle, hence not generated:²⁷ something that seems to fly in the face of the *Timaeus'* doctrine of the generation of the soul.

Plutarch proves to be keenly aware of this difficulty, and tries to solve it by distinguishing that kind of soul which is not generated from another kind, which is generated.²⁸ Alcinous, who authored

Peripatetic of the mid-1st century BC (the other possibility being that of identifying him with another Boethos of Sydon, a Stoic who lived one hundred years before: see the entries respectively by R. Goulet on Boethos of Sydon, the Stoic, and by J.-P. Schneider on Boethos of Sydon, the Peripatetician, in R. Goulet [ed.], *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, CNRS-Éditions, Paris 1994, pp. 123-30); cf. F. Trabattoni, "Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel *Fedone*", in Th. Bénatouil - E. Maffi - F. Trabattoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, G. Olms, Hildesheim 2011, pp. 1-15 (Europaea memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, I. 85).

²⁴ That the corpus of the dialogues lies open to this objection on various counts is a constant worry for the Platonists of this age, hence the well known defence by Eudorus, attested in Stobaeus, πολύφωνος μὲν ὁ Πλάτων, πολυδόξος δὲ οὐδαμῶς (*Anth.* II, 49.25 Wachsmuth). The topic of Plato's alleged πολυδοξία, being in reality nothing other than the richness and variety of his language (cf. D.L., III, i, 63-65) is commented upon by H. Dörrie - M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Band 3: Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993, Baust. 97.1, comm., pp. 351-7, esp. p. 352, n. 4; for a similar attitude in the Aristotelian camp cf. J. Mansfeld, "Diaphonia: the Argument of Alexander *De Fato* Chs. 1-2", *Phronesis* 33 (1988), pp. 181-207.

²⁵ Plat., *Tim.*, 41 C 6 - D 2; 69 C 4-8, esp. 7-8: εἶδος ... ψυχῆς ... τὸ θνητόν.

²⁶ The subdivision of the proofs in the *Phaedrus* varies to a certain extent according to the translators and commentators, but what is uncontroversial is that all of them point, following the path laid at 65 E 6 - 66 A 8, to the capacity the soul has to perform activities that the body cannot perform.

²⁷ Plat., *Phaedr.*, 245 D 1: ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. The proof for the soul's immortality in the *Phaedrus* runs from 245 C 5 to 246 A 2 and pivots on self-motion (or eternal motion; the analysis of the scholarship on this point goes beyond the scope of this study).

²⁸ Plut., *De Procr. an. in Tim.*, 8-9, 1016 A-D: οὐδὲ γὰρ σοφιστῆ κραιπαλῶντι, πόθεν γε δὴ Πλάτωνι, τοιαύτην ἂν τις ἀναθείη περὶ οὓς ἐσπουδάκει μάλιστα τῶν λόγων ταραχήν καὶ ἀνωμαλίαν ὥστε τὴν αὐτὴν φύσιν ὁμοῦ καὶ ἀγένητον ἀποφαίνειν καὶ γενομένην, ἀγένητον μὲν ἐν Φαίδρῳ τὴν ψυχὴν ἐν δὲ Τιμαίῳ γενομένην. ἡ μὲν οὖν ἐν Φαίδρῳ διάλεκτος ὀλίγου δεῖν ἄπασι διὰ στόματός ἐστι, τῷ ἀγενήτῳ τὸ ἀνώλεθρον τῷ δ' αὐτοκινήτῳ πιστουμένη τὸ ἀγένητον αὐτῆς· ἐν δὲ Τιμαίῳ "τὴν δὲ ψυχὴν" φησιν "οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶπεν – ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν <καὶ πρεσβυτέραν> τὴν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου συνεπεστήσατο". καὶ πάλιν, εἰπὼν ὡς "αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ στρεφομένη θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου", "τὸ μὲν δὴ σῶμά" φησιν "ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δ' ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῆ τῶν νοητῶν αἰετ' ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων". ἐνταῦθα γὰρ τὸν μὲν θεὸν ἀρίστον εἰπὼν τῶν αἰετῶν ὄντων τὴν δὲ ψυχὴν ἀρίστην τῶν γεννηθέντων,

a *Handbook of Platonism* (Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων),²⁹ attests a solution of the same kind: according to Plato, there is a kind, or a part of the soul, which is immortal, while other parts are connected with the body, hence mortal.³⁰ The solutions advanced by Plutarch and Alcinous do not overlap; still, they attest a common attitude to circumscribe the soul's immortality only to a specific kind or part of it. It is worth noting also that even though both Plutarch and Alcinous take this problem into account, neither has a specific work devoted to discussing the issue in and by itself. But if we turn to Plotinus, some 150 years after Plutarch and Alcinous, a different attitude appears.

First and foremost, Plotinus wrote a treatise specifically intended to argue for the immortality of the soul. Second, he deemed it necessary to tackle this topic by demonstrating that the rival theories about the soul were wrong. As a consequence, his own way to argue in favour of Plato's doctrine – a tenet as crucial for him as it was for Atticus – was to establish that the argument from affinity of the *Phaedo* (78 B 4 - 84 B 8) refers to the soul as such, and perfectly fits with the axiom of the *Phaedrus* that assigns immortality to “every” soul, or to “all that is soul”.³¹

σαφεστάτη ταύτη τῆ διαφορᾷ καὶ ἀντιθέσει τὸ αἰδίων αὐτῆς καὶ τὸ ἀγέννητον ἀφήρηται. “For one would not attribute even to a drunken sophist and it is nonsense then to attribute to Plato in regard to the doctrines about which he had been most seriously concerned such confusion and capriciousness as to declare of the same entity both that it is unsubject to generation and that it did come to be, in the *Phaedrus* that the soul is unsubject to generation and in the *Timaeus* that it came to be. Now, almost everyone has at the tip of his tongue the discourse in the *Phaedrus* confirming the soul's indestructibility by the fact that it is not subject to generation and its not being subject to generation by the fact that it is self moved; but in the *Timaeus* he says: “The soul, however, now later in the account that we are attempting, was not thus junior also in god's devising – for he would not have permitted the senior of those that he had coupled to be ruled by the junior –, but we, as we partake largely of the casual and random, express ourselves in this way too, whereas he constructed the soul prior <and senior> to body in generation and excellence to be mistress and ruler of it as her subject”. And again, after having said that “herself revolving within herself she made a divine beginning of ceaseless and rational life”, he says: “So the body of heaven has come to be visible; but soul herself, invisible but participant in reason and concord, is become best of the things generated by the best of intelligible and everlasting beings”. For here he has called god best of everlasting beings but the soul best of the things generated, and by this most manifest distinction and opposition he has removed from her the character of being everlasting and ungenerated”: *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes*, XIII, Part I. 999 C - 1032 F, with an English trans. by H. Cherniss, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge (MA)-London 1976 (Loeb Classical Library), pp. 199-201.

²⁹ Alcinous, *Enseignement des doctrines de Platon*, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France); English trans. Alcinous, *The Handbook of Platonism*, Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Oxford U.P., Oxford 1993, 2002² (Clarendon Later Ancient Philosophers). The date of the composition of this work is unknown and only the *terminus post quem* is clear, because part of Chapter XII is “empruntée presque textuellement à Arius Didyme, dont on sait qu'il jouissait de l'amitié de l'empereur Auguste. Cet emprunt fournit un terminus post quem pour le *Didaskalikos*. Trouver un *terminus ante quem* est moins facile. (...) D'un autre côté, il existe des rapports évidents, doctrinaux et terminologiques, entre Alcinous et Philon d'Alexandrie aussi bien qu'entre Alcinous et Arius Didyme. Ce qui pourrait donner à penser que la composition du *Didaskalikos* remonte à la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère” (Whittaker, *Introduction*, p. XII).

³⁰ Alcin., *Didask.*, XXV, p. 178.24-32 Hermann = 178.24-32 (p. 50) Whittaker: ὅτι μὲν οὖν αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι κατὰ τὸν ἄνδρα τοῦτον, βεβαιώσατο ἄν τις· εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογοι, τοῦτο τῶν ἀμφισβητουμένων ὑπάρχει. πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχὰς, ψιλῆ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῷ οὔτε κρίσει χρωμένας οὔτε θεωρήμασι καὶ τῆ τοῦτων συναγωγῇ οὔτε καθολικαῖς διαλήψεσιν, παντελῶς δὲ ἀεννοήτους οὔσας καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς, θνητάς τε καὶ φθαρτάς ὑπάρχειν, trans. Dillon, *Alcinous, The Handbook of Platonism*, p. 34: “That Plato holds rational souls to be immortal is something that one may affirm; whether irrational ones are as well, however, is a matter of dispute. For it is plausible that irrational souls, driven as they are by mere representations, and not making use of reason or judgement, nor of theorems and the assembling of these into systems, nor yet of general concepts, nor having any conception at all of intelligible reality, should not be of the same essence as rational souls, and should be mortal and perishable”.

³¹ Cf. R. Bett, “Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*”, *Phronesis* 31 (1986), pp. 1-26.

When, after having taught philosophy for ten years without writing down anything, Plotinus decided to write treatises,³² the first topic he dealt with was the nature of “beauty” (I 6[1]); immediately after, he addressed the question of the soul’s immortality. The two treatises have good chances to be taken as summaries respectively of the *Symposium* and *Phaedo*, and their importance has consequently been demoted in scholarship.³³ On closer inspection, however, both writings appear quite different from conventional accounts of two well-known Platonic doctrines, and in particular the treatise *On the Immortality of the Soul* presents us with a structure which is unprecedented in the Platonic tradition.

First Plotinus raises the question whether or not we are immortal, and, instead of following the traditional path of the Platonic school that I have tried to outline above, advocates the *Meno*’s criterion: one cannot say whether or not something possesses a quality, unless one has grasped the nature, or essence of that thing.³⁴ This move does not imply that Plotinus rediscovered this criterion out of the blue, directly in in the *Meno*; indeed, there is good reason to think that his formulae are reminiscent of Galen, even though Plotinus’ attitude is in some sense the opposite of Galen’s.³⁵ Be that as it may, no Platonist before Plotinus claims that the immortality of the soul has to be established less on the basis of what the soul *does* – i.e. performing cognitive activities that are independent from the body – than on the basis of what the soul *is*; by way of consequence, the nature of the soul has to be discussed first, in Plotinus’ eyes, because only this prompts the response to the question whether or not it is immortal. Now, there are several competing definitions of the soul, and some are wrong; hence most of the *Immortality of the Soul* is devoted to a sort of *pars destruens* against the doctrines of the rival schools, chiefly Stoicism, and Plotinus’ arguments are as sophisticated as to include the criticism of what we call today the theory of emergent properties.³⁶ Then comes the

³² See above, n. 13.

³³ See above, n. 14.

³⁴ The treatise begins by raising the question whether or not we are immortal, and Plotinus claims that one cannot answer the question, unless one is able to say what the φύσις of the soul is (IV 7 [2], 1.1-8); the initial part where he argues against the rival theories begins by the question: τοῦτο οὖν (i.e., the soul) τίνα φύσιν ἔχει; (IV 7[2], 2.1); finally, and the exposition of the true doctrine on the soul, after the refutation of the rival theories, begins as follows: 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). Cf. P. Kalligas, “Plotinus against the Corporealists on the Soul. A Commentary on *Enn.* IV 7 [2], 8.1-23”, in R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull’anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 95-112 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 42).

³⁵ In his analysis of Chrysippus’ doctrine of the ruling part of the soul, Galen remarks that one has to take into account its definition (λόγος τῆς οὐσίας): see *PHP*, V 213 Kühn = p. 108.28-31 De Lacy: καθάπερ ἐν τούτοις ἐν οἷς Χρύσιππος ἐπισκοπεῖται περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ τὸν τῆς οὐσίας λόγον εἰπόντας ὑπὲρ οὗ ζητοῦμεν πράγματος ἐκείνω χρῆσθαι κανόνι τε καὶ σκοπῶ τῶν κατὰ μέρος ἀπάντων, in Ph. De Lacy, *Galenus De Placitis Hippocratis et Platonis*, De Gruyter, Berlin 2005, I, p. 108.28-31 (*CMG* V 4, 1-2), “So in these (discussions) in which Chrysippus reflects on the governing parts of the soul, we should first state the definition of the essence of the thing we are investigating, and then use it as a standard and guide in all the particulars”, trans. De Lacy, *ibid.*, p. 109. However, as remarked by T. Tielman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation on the De Placitis Books II-III*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996 (*Philosophia Antiqua*, 68), p. 9, “(...) Galen omits the traditional preliminary issue of existence, i.e. whether there is such thing as a soul. The reason may be seen from passages in other writings where he declares the soul’s existence to be evident from the functioning of the body. (...) It is also typically Galenic to omit from the traditional check-list the question of the soul’s substance, which is one of the speculative issues from which he refrains in principle”. At variance with Galen, this is precisely Plotinus’ point. On the main issue of Galen’s philosophical allegiance, cf. R. Chiaradonna, “Galen and Middle Platonism”, in Ch. Gill - T. Whitmarsh - J. Wilkins (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge U.P., Cambridge 2009 (*Greek Culture in the Roman World*), pp. 243-60.

³⁶ IV 7[2], 2.4-25 and 8³.1-25; I have tried to account for the structure and philosophical implications of Plotinus’ arguments against the Stoic theory of emergent properties in the commentary on IV 7[2], forthcoming in the series “Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere” (Pisa U.P.).

criticism of the “Pythagorean” doctrine of the soul as the attuning of the body, and here too Plotinus has an argument against epiphenomenism.³⁷ Finally, he discusses Aristotle’s definition of the soul as the entelechy of the living body, maintaining that either this actual perfection is a substance, and in this case the Aristotelian notion of the soul is acceptable, or it is not, and in this case it is nothing if not a version of epiphenomenism and incurs the same criticisms.³⁸

The anti-Stoic arguments are by far the most numerous: they run from the beginning of the treatise to the actual third section of Chapter 8. If I am speaking of “third section of Chapter 8”, it is because part of the treatise, corresponding to some 7 pages in the modern editions of Plotinus, went lost in the direct tradition of the *Enneads*, and is included in the modern editions only because of a lucky chance: the fact that Eusebius, in his *Praeparatio evangelica*, recopied the Plotinian treatise almost in its entirety. The modern editions which reintegrated this great lacuna from Eusebius numbered the additional chapters (so to speak) from 8, section 1 to 8, section 5, in order to keep unchanged the traditional subdivision of Plotinus’ treatises into chapters that had been provided by Marsilius Ficinus in his Latin translation of the *Enneads*, completed in 1491.³⁹ The lacuna in the middle of IV 7[2] will reappear later on in this paper, but for the moment let me simply mention that sections 1-3 of the part missing in the direct tradition belong to the series of the anti-Stoic arguments which started at the beginning of IV 7[2], while section 4 is devoted to the theory of the soul as the attuning of the body, and section 5 deals with the soul as entelechy. With this, the *pars destruens* comes to an end and the *pars construens* begins, at the Ficinian Chapter 9. Once the rival theories are refuted, Plotinus feels entitled to define the soul as an item of that “other nature” which possesses being in and by itself.⁴⁰ The immortality of the soul depends in his eyes on the argument of affinity of the *Phaedo*: the soul is immortal because its nature is that of the intelligible items, whose transcendence to coming-to-be and passing away it shares, albeit differently. Before we focus on a detail in Plotinus’ anti-Stoic arguments, let us pause and remark that such a structure, with the search for definition, the elenctic part, and the focus on the right definition with its implications, is unprecedented in the history of pre-Plotinian Platonism.

The anti-Stoic arguments are by far the most numerous, and can be subdivided into two main sections: first Plotinus deals with the oddities that would follow, were the soul a body as the Stoics pretend; then, he discusses the assumptions lying in the background of the Stoic account of the soul. As a whole, he is unhappy with the idea that from the most basic level of reality, the pneuma as such, another higher level of reality supervenes, the pneuma qualified (*πνεῦμα πως ἔχον*). To counter this theory, he argues that (i) it is impossible for life to emerge from matter and for intellect to emerge from life,⁴¹ and that (ii) the *πνεῦμα πως ἔχον* fails to meet precisely the task it should perform in

³⁷ IV 7[2], 8⁴.1-28; cf. M. Baltes † - C. D’Ancona, “Plotino, *L’immortalità dell’anima*. IV 7[2], 8⁴”, in Chiaradonna (ed.), *Studi sull’anima in Plotino*, pp. 21-58.

³⁸ IV 7[2], 8⁵.1-50; cf. Ch. Tornau, “Plotinus’ Criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn.* IV 7[2], 8⁵.25-50”, *ibid.*, pp. 149-78.

³⁹ On the lacuna, its discovery, and the hypotheses on its origins, one can see my survey in “Plotin”, in Goulet (ed.), *DPhA*, Va [2012] = P 205, pp. 885-1068, esp. pp. 899-902 (“Circulation des traités”).

⁴⁰ Cf. *Enn.* IV 7[2], 9.1-2, quoted above, n. 33.

⁴¹ Plot., IV 7[2], 2.4-25: πρῶτον δὲ σκεπτέον, εἰς ὃ τι δεῖ τοῦτο τὸ σῶμα, ὃ λέγουσι ψυχὴν, ἀναλύειν. ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῆ πάρεστιν ἐξανάγκης, ἀνάγκη τοῦτο τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴν, εἰ μὲν ἐκ δύο σωμάτων ἢ πλείονων εἶη, ἦτοι ἐκάτερον αὐτῶν ἢ ἕκαστον ζωὴν σύμφυτον ἔχειν, ἢ τὸ μὲν ἔχειν, τὸ δὲ μὴ, ἢ μηδέτερον ἢ μηδὲν ἔχειν. εἰ μὲν δὴ ἐνὶ αὐτῶν προσείη τὸ ζῆν, αὐτὸ τοῦτο ἂν εἶη ψυχὴ. τί ἂν οὖν εἶη σῶμα ζωὴν παρ’ αὐτοῦ ἔχον; πῦρ γὰρ καὶ ἄηρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ’ αὐτῶν· καὶ ὅτω πάρεστι τούτων ψυχῆ, τοῦτο ἐπακτῶ κέχρηται τῆ ζωῆ, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. καὶ οἷς γε δοκεῖ εἶναι καὶ στοιχεῖα τούτων ἕτερα, σώματα, οὐ ψυχαί, ἐλέχθησαν εἶναι οὐδὲ ζωὴν ἔχοντα. εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζωὴν ἔχοντος ἡ σύνοδος πεποιήκε ζωὴν, ἄτοπον· εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχοι, καὶ ἐν ἀρκετῶ· μᾶλλον δὲ ἀδύνατον

the Stoic system, namely that of providing the intrinsic rationality of the entire process, given that it pops out only at the end of the process.⁴² The two points are so important for him, that they feature at the beginning of the anti-Stoic argumentation⁴³ and at the end.⁴⁴ Between these two criticisms of the theory of emergent properties, there is another set of objections. They point, as mentioned above, to the oddities ensuing from the Stoic doctrine of *pneuma*, and allow the reader to realize to what extent Plotinus' philosophy is rooted in Hellenistic interschool polemics.

This paper discusses only one of the arguments destined to establish that the Stoic *pneuma* is untenable: that which is based on the impossibility for a body to perform the *κρᾶσις δι' ὄλων*, the “total blending” with another body. This discussion occupies the second section of the part of the text which is preserved in Greek by Eusebius (labelled 8²). Among the various arguments against total blending,

συμφόρησιν σωμάτων ζῶν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα. καὶ δὴ καὶ οὐκ ὀπωσοῦν κραθέντα ταῦτα φήσουσι γίνεσθαι. δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κρᾶσεως αἴτιον· ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχου ψυχῆς. οὐ γὰρ ὁ τι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἀπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς οὕσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμῶθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς. “But first we must enquire into what [constituent parts] we are to analyse this body which they call soul. For since life is necessarily present in soul, then of necessity if this body, the soul, was composed of two or more bodies, either both or all of them will have a connatural life, or one of them will have it and another not, or neither or none of them will have it. Now if life was a property of one of them, this one would actually be the soul. What body, then, could there be which has life of itself? For fire and air and water and earth are lifeless of themselves; and when soul is present to any one of them this makes use of a borrowed life – but there are no other bodies besides these. And those who hold that there are elements other than these have maintained that they were bodies, not souls, and that they did not have life. But if, when no single one of them had life, their coming together produced life, it would be absurd (but if each one of them has life, one is enough) or rather impossible for a drawing together of bodies to produce life and for mindless things to generate mind. [The holders of this theory] will not themselves assert that their elements come alive when mixed at random. There is need, therefore, of an ordering principle and a cause of the mixture; so that this would rank as soul. This is not only because body is composite, but even a simple body could be in existence without soul being in the universe, if it is the coming of a formative principle to matter which makes body, but a formative principle could not come from anywhere except from soul” (trans. Armstrong, *Plotinus*, quoted above, n. 14, p. 341).

⁴² Plot., IV 7[2], 8³.1-23: Τὸ δὲ καὶ φύσιν μὲν προτέραν τὸ αὐτὸ πνεῦμα λέγειν, ἐν δὲ ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίνεσθαι λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ γιγνομένην – ὁ δὴ καὶ αὐτὸ ἄτοπον· πολλὰ γὰρ ζῶα ἐν θερμῷ γίγνεται καὶ ψυχρὴν ἔχει οὐ ψυχθεῖσαν – ἀλλ' οὖν φασὶ γε προτέραν φύσιν ψυχῆς εἶναι κατὰ συντυχίας τὰς ἔξω γιγνομένης· συμβαίνει οὖν αὐτοῖς τὸ χεῖρον πρῶτον ποιεῖν καὶ πρὸ τούτου ἄλλο ἔλαττον, ἦν λέγουσιν ἔξιν, ὁ δὲ νοῦς ὑστατος ἀπὸ τῆς ψυχῆς δηλονότι γενομένος, ἢ εἰ πρὸ πάντων νοῦς, ἐφεξῆς ἔδει ψυχὴν ποιεῖν, εἴτα φύσιν, καὶ αἰεὶ τὸ ὑστερον χεῖρον, ἢ περὶ πέφυκεν. εἰ οὖν καὶ ὁ θεὸς αὐτοῖς κατὰ τὸν νοῦν ὑστερος καὶ γεννητὸς καὶ ἐπακτὸν τὸ νοεῖν ἔχων, ἐνδέχεται ἂν μὴδὲ ψυχὴν μὴδὲ νοῦν μὴδὲ θεὸν εἶναι. (...) οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα. “But as for saying that the same breath was growth-principle before, but when it got into the cold and was tempered became soul, since it becomes rarified in the cold – this is absurd to start with: for many animals come into existence in heat and have a soul which has not been cooled – but anyhow they assert that growth-principle is prior to soul which comes into existence because of external happenings. So they find themselves making the worse first, and before this another of less good quality, which they call ‘character’, and intellect last, obviously originating from the soul. Now if Intellect is before all things, then they ought to have made soul come next to it, then growth-principle, and have made what comes after always worse, as is the natural state of affairs. If then God (conceived as Intellect) is for them posterior and generated and has his intelligence as something brought in from outside, it would be possible for neither soul nor intellect nor God to exist. (...) Soul, then, is not like breath or like body” (trans. Armstrong, *Plotinus*, pp. 369-71). One may think that Plotinus' objection fails to really undermine the Stoic position, in so far as it opposes it with the Platonic-Aristotelic “priority scale”, that Stoics do not accept. In reality, Plotinus' argument is properly *elenctic* here, because the Stoic monism is indeed grounded on the idea that the omnipervasive Logos is God: thus, Plotinus' argument is that the Stoics work with the assumption of a rational principle that gives rise to the evolution of the *pneuma*, but the also state that this principle arises, in turn, only at the end of the process which is directed by it. Should the Stoics be right, the divine Intellect of their system could not initiate the evolution process, since it would appear only at its end.

⁴³ I.e. at the beginning of the Ficinian chapter 2: see above, n. 39.

⁴⁴ I.e. in section 3 of the part which is transmitted in Greek by Eusebius, labelled 8³: see above n. 40.

we shall focus on the third one. It runs as follows: if a body mixes with a body, and one is not ready to admit that the total size increases, one has to admit that a body can undergo actual infinite dissection.

τὸ δὲ δὴ σῶμα ὃν σώματι κερᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾗ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκον ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ μηδεμίαν αὐξήν γεγενῆσθαι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἐτέρου, οὐδὲν ἀπολείπει ὁ μὴ τέμνη. οὐ γὰρ κατὰ μέγαρα μέρη παραλλάξ ἡ κρᾶσις – οὕτω γὰρ φασι παράθεσιν ἔσεσθαι – διεληλυθὸς δὲ διὰ παντός τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ σμικρότερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ μείζονι – ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμοι κατὰ πᾶν ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὅτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὁ μὴ τέμνηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγενῆσθαι, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ δὲ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὐσης – ὁ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται· οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων ἀσώματος ἄρα (IV 7[2], 8².7-22).

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 everywhere; it is necessary, therefore, if it divides it at any 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. But if this is so, since the division is infinite – for whatever body you take is divisible – the infinity of parts will exist not only potentially but actually. It is impossible therefore for one body to penetrate another “whole through whole”: but soul penetrates through whole bodies, therefore it is immaterial (trans. Armstrong, *Plotinus*, p. 369).⁴⁵

The arguments against the Stoic κρᾶσις δι' ὅλων are famously a strong suit of Alexander of Aphrodisias, who devotes to the issue a specific treatise, the *De Mixtione*,⁴⁶ and never loses the opportunity to criticize this theory, even in other writings of his. The κρᾶσις δι' ὅλων counts for him as the backbone of Stoic physics, and he has to undermine it in order to reaffirm the truth of Aristotle's physics, based on the hylomorphic composition of reality.⁴⁷ That Plotinus endorses the anti-Stoic arguments by Alexander – in particular his criticisms of the “central feature of the theory of pneuma”, namely “the motion of a body through a body”⁴⁸ – has been noticed in scholarship from Bréhier onwards⁴⁹ and comes as no surprise, because Porphyry says that Plotinus had Alexander and

⁴⁵ Plotinus' IV 7[2], 8².1-22, except for lines 16-20, features in the *SVF*, II 799, as a testimony to the Stoic theory of total blending in a section labelled by von Arnim “*De Mixtione*”, whose main source is predictably the *De Mixtione* by Alexander of Aphrodisias (see the following note).

⁴⁶ *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta minora. Quaestiones. De Fato. De Mixtione* (...) edidit I. Bruns, Reimer, Berlin 1892 (Supplementum Aristotelicum, II). Translations and commentaries: R.B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays*, Text, Translation and Commentary, Brill, Leiden 1976 (Philosophia Antiqua, 28); Alexandre d'Aphrodise, *Sur la mixtion et la croissance (De Mixtione)*, texte établi, traduit et commenté par J. Groisard, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF).

⁴⁷ Cf. I. Kupreeva, “Alexander of Aphrodisias On Mixture and Growth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), pp. 297-334.

⁴⁸ Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 36.

⁴⁹ Bréhier, Plotin, *Ennéades*, IV (quoted above, n. 14), pp. 182-3; cf. R. Chiaradonna, “L'anima e la mistione stoica.

other commentators, both of the Platonic and the Peripatetic schools, read aloud for his audience before he started his class.⁵⁰ On closer inspection, however, another point appears which is telling as to the way in which Plotinus composed the *pars destruens* of IV 7[2]: not only he endorsed Alexander's argument, but also another one, which had been advanced by Plutarch. Before Alexander, Plutarch had repeatedly written against the Stoics;⁵¹ now, in IV 7[2], 8² a topic coming from Plutarch is encapsulated between the two main points of Alexander's argument against total blending. Thus, Plotinus' argument of IV 7[2], 8² results from combining a Peripatetic and a Platonic objection.

Let us first compare Plotinus and Alexander on the issue of the necessary increase of the mass resulting from the addition of two bodies. Alexander's argument⁵² is that if a body mixes with a body, the total mass increases; now, the Stoics do not accept this increase, because their idea of total blending implies that the total mass remains the same; consequently, they cannot but admit that bodies are divisible to infinity. Alexander does not draw explicitly the conclusion that division to infinity is absurd, neither does Plotinus: for both this goes without saying. The first point of Plotinus' argument consists

Enn. IV 7[2], 8², in Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, pp. 127-47; J. Lacrosse, "Trois remarques sur la réception de la *καθ'ἑαυτὴν* stoïcienne chez Plotin", *Revue de Philosophie Ancienne* 25 (2007), pp. 53-66; Lacrosse, p. 58, advances the hypothesis that another treatise by Plotinus – II 7[37], *On Total Blending* – was in fact a course given on Alexander's *De Mixtione*; according to V. Cordonnier, "Du moyen platonisme au néoplatonisme: sources et postérité des arguments d'Alexandre d'Aphrodise contre la doctrine stoïcienne des mélanges", in Bénatouil - Maffi - Trabatttoni (eds.), *Plato, Aristotle, or Both?* (quoted above, n. 23), pp. 95-116, Alexander was in his turn indebted to the Academic and Platonist criticisms against the Stoic doctrine of total blending. On the Academic roots of the anti-Stoic arguments see below, n. 51.

⁵⁰ Porphyry, *Vita Plotini*, 14.10-14. Immediately before, Porphyry says that in the Plotinian treatises Aristotle's *Metaphysics* is omnipresent (*VP*, 14.5-7) an attitude which is unprecedented in the Platonic school: see R. Chiaradonna, "Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C. - 250 d.C.)" *Quaestio* 11 (2011), pp. 83-114; Id., "Medioplatonismo e aristotelismo", *Rivista di storia della filosofia* 70 (2015), pp. 425-46.

⁵¹ The anti-Stoic writings by Plutarch include *On Stoic Self-contradictions*, *The Stoics talk more paradoxically than the Poets*, and *Against the Stoics on Common Conceptions: Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes*, XIII, Part II. 1033 A - 1086 B, with an English trans. by H. Cherniss, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge Mass. - London 1976 (Loeb Classical Library). In his seminal study M. Pohlenz, "Plutarchs Schriften gegen die Stoiker", *Hermes* 74 (1939), pp. 1-33 sided with von Arnim's idea that "die Grundlage für diese Polemik in Karneades' Zeit geschaffen worden ist" (p. 32). Pohlenz traced back the main points of Plutarch's criticism to that age, when both the essentials of the Platonists' attack and the establishment of the Stoic doctrines were settled: "Damals sind die großen Kämpfe zwischen Akademie und Stoa ausgefochten worden; damals hat auch die orthodox-stoische Lehre die Formulierung erfahren, die sich dann in fester Schultradition allen Ketzereien des Panaitios und Poseidonios zum Trotz durch die Jahrhunderte erhielt und gerade in Plutarchs Zeit wieder die Alleinherrschaft errang. So behielten auch die Gegenargumente des Karneades ihre aktuelle Bedeutung und konnten sich bis zu Cicero und zu Plutarch und Sextus fortpflanzen, ja bis in eine Zeit, in der es längst keine lebendige Stoa mehr gab" (*ibid.*). On the relationship between Platonism and Stoicism on the issue of common conceptions, cf. R. Chiaradonna, "Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.", in M. Bonazzi - Ch. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven U.P., Leuven 2007, pp. 209-42.

⁵² Alexander's point is better understood against the background of the Stoic classification of the kinds of mixture from juxtaposition to blending, based in itself on Aristotle's *De Gen.* *Corr.*, I 10, 327 b 31 - 328 b 22, with the crucial addition that for blending to be total, the ingredients must reach a complete coextension: cf. J. Mansfeld, "Zeno and Aristotle on Mixture", *Mnemosyne* 36 (1983), pp. 306-10, E. Lewis, "Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 35 (1988), pp. 84-90, and Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias On Mixture and Growth", pp. 298-301. See also R.B. Todd, "Alexander of Aphrodisias and the Alexandrian *Quaestiones* II.12", *Philologus* 116 (1972), pp. 293-305 and Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, pp. 73-88. Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias On Mixture and Growth", sums up Alexander's argument as follows: "In his refutation, Alexander exposes inconsistencies and physical impossibilities involved in the concept of coextension, exploiting the ambiguities of formulation in the reports of the doctrine: 'total pervasion' as described by the Stoics is in conflict with the geometrical notion of addition (...) He uses the tactics standard in contemporary anti-Stoic polemic, criticizing Stoic doctrines in versions often already suitably adapted for such criticism" (p. 301).

in establishing that total blending implies that the mass of two bodies that are mixed with one another does not increase; a comparison sentence by sentence shows how close Plotinus is to Alexander.

Alex. Aphr., <i>De Mixt.</i> , pp. 220.5-8; pp. 220.37-221.4 Bruns	Plot., IV 7[2], 8 ² .7-11
<p>ἐπὶ μηδενός τινος σώματος ἢ μίξις τῶν σωμάτων ἴσον τηρεῖ τὸν ὄγκον ἐνὶ τῶν μιγνυμένων. ἐφ' ὧν γὰρ ἴσον δοκεῖ μένειν, ἐπ' ἐκείνων οὐ σωμάτων μίξις ἐστίν, ἀλλ' ἢ εἰδός ἐστι καὶ ὕλη τὰ λαμβανόμενα, ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ἢ σῶμα καὶ πάθος (...).</p> <p>There is no body for which the mixture of bodies preserves a mass equal to one of the constituents; for where it seems to remain equal there is no mixture of bodies but the cases involve either form and matter (as soul and body) or body and quality (...) [trans. Todd, p. 125].</p> <p>εἰ μὲν γὰρ ὅλα δι' ὅλων τὰ κεκραμένα μέμικται καὶ μὴ ἕτερον αὐτῶν ἐν τῷ μίγματι ἄμικτον θατέρου μορίου ἔχει, ἀδύνατον αὐτῶν ἐκάτερον ὑπὸ ἰδίας ἐπιφανείας περιέχεσθαι· πᾶν γὰρ μέρος αὐτῶν, τὸ ὑπὸ οἰκειᾶς ἐπιφανείας περιεχόμενον, ἄμικτον ἔσται θατέρου.</p> <p>Now if the blended bodies are totally mixed and neither of them has a part unmixed with the other, it is impossible for either to be contained by its own surface; for each of their parts, insofar as it is surrounded by its own surface, will be unmixed with the other (...) [trans. Todd, p. 127].</p>	<p>τὸ δὲ δὴ σῶμα ὃν σώματι κεκρασῆσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾗ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκον ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ μηδεμίαν αὐξήν γεγενῆσθαι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμνη.</p> <p>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 [trans. Armstrong, p. 369].</p>
<p>Alex. Aphr., <i>Mant.</i>, p. 140.10-17 Bruns</p>	
<p>ἔτι εἰ ὅλα ὅλοις παρεκτείνεται καὶ τὰ βραχύτατα τοῖς μεγίστοις μέχρι τῆς ἐσχάτης ἐπιφανείας, ὃν κατέχει τὸ ἐν τόπον, τὸ συναμρότερον καθέξει. (...) ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν τὸν πάντα καθέξει τόπον, ὃν καὶ θάτερον κατεῖχεν πρὸ τῆς μίξεως καὶ μετὰ τὴν μίξιν τὸ συναμρότερον.</p> <p>Further, if wholes are extended equally with wholes, and the smallest things with the largest right up to their extreme surface, then the place that is occupied by one thing will be occupied by the combination of both. (...) For each of them will occupy the whole place which the other one occupied before the mixing and [which] the combination [occupies] after the mixing [trans. Sharples, p. 123].</p>	

Alexander's *De Mixtione* provides Plotinus with the topic of the impossibility for bodies to mix with one another and to preserve the mass equal, while the *Mantissa* provides him with the criticism of the Stoic assumption that the mass of two bodies totally interpenetrated with one another occupies exactly the same place that was occupied by one of the two bodies before they became mixed up. The quotations from both the *De Mixtione* and the *Mantissa* are literal, and Plotinus' own contribution consists only in combining the two remarks by Alexander. While in the *De Mixtione* the latter points to the impossibility that mixture preserves the mass equal, ἴσον τηρεῖ τὸν ὄγκον, in the *Mantissa* he points to the impossibility that the mixed bodies occupy the same place, ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν τὸν πάντα καθέξει τόπον, ὃν καὶ θάτερον κατεῖχεν, and Plotinus has: ὅπου ἂν ᾗ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκον ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων. Thus, Plotinus seems to be completely reliant on Alexander.

If, however, we compare IV 7[2], 8² also with Plutarch, we realize that Plotinus has read and treasured also the latter. Indeed, it is Plutarch who insists on the paradox of having a smaller body

completely coextended with a much larger one: were total blending possible, nothing would prevent a small body from expanding to the point where it reaches the entire extension of another body which is much larger. True, this paradox features also in Alexander's *Mantissa*;⁵³ it seems to be omnipresent in interschool polemics, and there is scholarly consensus that its remote origin was in the objections against Stoic physics raised by the sceptically-oriented Platonic Academy.⁵⁴ But Plotinus' phrasing clearly echoes that of Plutarch, so that one can confidently list his *Against the Stoics on Common Conceptions* among Plotinus' sources.

⁵³ In addition to the passage quoted above, in the chart of p. 177, see Alex. Aphr., *Mant.*, p. 141.9-19 Bruns: ἔτι, ὅταν οἴνου κοτύλη δύο κοτύλαις ὕδατος μιχθῆ γίνεται μὲν τὸ πᾶν κρᾶμα καὶ μῖγμα τρικοτυλιαῖον. πῶς δὲ κατ' ἐκείνους οἶόν τε; εἰ γὰρ ἡ τοῦ οἴνου κοτύλη διὰ παντὸς τοῦ ὕδατος ἐχώρησεν καὶ παρισώθη αὐτῷ, ἡ τέσσαρες ἔσονται κοτύλαι τὸ πᾶν (καὶ γὰρ ὁ οἶνος τῷ ὕδατι ἴσος γέγονεν κατὰ τὸ ποσόν, ὥστε δύο κοτυλῶν· οὐ γὰρ δὴ ἰσωθεὶς κοτύλαις δύο κοτυλιαῖος ἔτι ἔσται· ἀδύνατον γὰρ ἦν τὸ διπλάσιον ἴσον τῷ ἡμίσει εἶναι), ἡ ἀνάπαλιν τὸ ὕδωρ τῷ οἴνῳ ἴσον ἔσται καὶ ἔσται κοτύλης· καὶ οὕτως πάλιν τὸ μῖγμα δύο κοτυλῶν. τὸ γὰρ λέγειν τὸν μὲν οἶνον ἐκτείνεσθαι, τὸ δὲ ὕδωρ συστέλλεσθαι καὶ οὕτως εἰς τὸ μέσον ἤκειν, τοῦ μὲν ὕδατος ἀποβάλλοντος ἡμισυ κοτύλης, τοῦ δ' οἴνου προσλαμβάνοντος τὸ τοσοῦτον, λίαν ἄτοπὸν ἔστιν αἰτούμενον. Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, trans. by R.W. Sharples, Duckworth, London 2004, p. 126: "Further, whenever a measure of wine is mixed with two measures of water, the whole blend and mixture becomes three measures. But how is it possible on their [theory]? For if the measure of wine passes through all the water and is made equal to it, then either the whole will be four measures (for the wine has become equal to the water in quantity, so that [it is] two measures; for it will certainly not, when it has been made equal to two measures, still be one measure; for it is impossible for double to be equal to half). Or, conversely, the water will be equal to the wine and will be [one] measure; and in this way, conversely, the mixture will be two measures. For to say that the wine is extended and the water contracts and that thus [they] arrive at the mean, the water losing half a measure and the wine gaining this amount in addition, is an excessively absurd think to ask". This passage has a clear parallel in Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.*, III, 60-62: εἰ δὲ ἐπιμίγνται τὸ κώνειον παντὶ μέρει τοῦ ὕδατος καὶ παρεκτείνεται αὐτῷ ὅλον ὄλῳ κατὰ τε τὴν τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν ποιότητων αὐτῶν δι' ἀλλήλων διδοῦν, ἔν' οὕτως ἡ κρᾶσις γένηται, τὰ δὲ παρεκτείνόμενα ἀλλήλοις καθ' ἅπαν μέρος τὸν ἴσον ἐπέχει τόπον, διὸ καὶ ἴσα ἀλλήλοις ἔστί, ἴση ἔσται ἡ κοτύλη τοῦ κωνείου ταῖς δέκα κοτύλαις τοῦ ὕδατος, ὡς εἴκοσι κοτύλας ὀφείλει εἶναι τὸ μῖγμα ἢ δύο μόνας, ὅσον ἐπὶ τῆδε τῆ ὑποθέσει τοῦ τρόπου τῆς κρᾶσεως· καὶ κοτύλης πάλιν ὕδατος ταῖς εἴκοσι κοτύλαις ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς ὑποθέσεως ἐπεμβληθείσης τεσσαράκοντα κοτυλῶν ὀφείλει τὸ μέτρον εἶναι ἢ πάλιν δύο μόνον, ἐπειδὴ καὶ τὴν κοτύλην εἴκοσι κοτύλας ἐνδέχεται νοεῖν, ὅσαις παρεκτείνεται, καὶ τὰς εἴκοσι κοτύλας μίαν, ἢ συνεξισοῦνται. δυνατὸν δὲ οὕτω κατὰ μίαν κοτύλην ἐπεμβάλλοντα καὶ ὁμοίως συλλογιζόμενον συνάγειν ὅτι αἱ εἴκοσι ὁρώμεναι τοῦ μίγματος κοτύλαι διςμύριαί που καὶ πρὸς ὀφείλουσιν εἶναι ὅσον ἐπὶ τῆ ὑποθέσει τοῦ τρόπου τῆς κρᾶσεως, αἱ δὲ αὐταὶ καὶ δύο μόνα· ὅπερ ἀπεμφάσεως ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολέλοιπεν. οὐκοῦν ἄτοπὸς ἔστι καὶ αὕτη ἢ ὑπόθεσις τῆς κρᾶσεως. Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, trans. by J. Annas and J. Barnes, Cambridge U.P., Cambridge Mass. 1994, p. 160: "But if the hemlock is mixed up with every part of the water and extends as a whole over the whole of it inasmuch as both their qualities and their substances pass through one another in order for the blending to come about, and if items which extend over one another in every part occupy an equal space, so that they are actually equal to one another, then the cup of hemlock will be equal to the ten cups of water – and the mixture ought to be twenty cups or only two, so far as the present hypothesis about the mode of blending goes. And if a cup of water were again added to the twenty cups (so far as this version of the hypothesis goes), then the measure ought to be forty cups or again only two, since it is possible to think of the cup as twenty cups (as many as those over which it extends) and the twenty cups as one (with which they are made equal). By adding one cup at a time in this way, and arguing in the same fashion, it is possible that the twenty cups of the mixture we see ought to be 200,000 and more, so far as the hypothesis about the mode of blending goes, and that the same cups should be just two; and this is the height of incongruity. Thus this hypothesis about blending is also absurd".

⁵⁴ See above, n. 51 and Cordonier, "Du moyen platonisme au néoplatonisme"; the parallel passages quoted in the preceding note suggest that Alexander was acquainted directly with Sextus Empiricus or (more probably on chronological grounds) with the latter's source, while the literal relationship between Alexander's and Plutarch's arguments seems to be less cogent. An echo of the Academic anti-Stoic polemics features also in Alcin., *Didask.*, XI, p. 166.25-27 Hermann = 166.25-27 (p. 26) Whittaker, as well as in the pseudo-Galenic *De Qualitatibus incorporeis* and, once again, in Alexander, *Mantissa*, pp. 123.35-124.1 and 124.21-27 Bruns, under the form of the argument that were the qualities bodies, their presence in a body should either produce an increase in size, or require total blending, something that Alcinous in the *Didask.* declares to be most absurd (ἄτοπώτατον).

Plut., <i>De Comm. not.</i> , XXXVII, 1077 e – 1078 a	Plot., IV 7[2], 8 ² .7-15
<p>παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος, ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλήρες ἐνδυσσόμενου καὶ δεχομένου τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος οὐδὲ χώραν ἐν αὐτῷ διὰ τὴν συνέχειαν. οἱ δ' οὐχ ἓν εἰς ἓν οὐδὲ δύο οὐδὲ τρία καὶ δέκα συνωθοῦντες ἀλλὰ πάντα μέρη τοῦ κόσμου κατακερματισθέντος ἐμβάλλοντες εἰς ἓν ὅ τι ἂν τύχῃσι, καὶ τοῦλάχιστον αἰσθητὸν ἀποφάσκοντες ἐπιλείψειν ἐπιόντι τῷ μεγίστῳ, νεανιεύονται δόγμα ποιούμενοι τὸν ἔλεγχον ὡς ἐν ἄλλοις πολλοῖς, ἅτε δὴ μαχομένας ὑποθέσεις ταῦς ἔννοιαις λαμβάνοντες. (...) τοῦτο δὴ συμβαίνει τὸ καλὸν αὐτοῖς, ἐμβάλλουσιν εἰς σῶμα σώματα, καὶ τὸ τῆς περιοχῆς ἀδιανόητον. ἀνάγκη γάρ, εἰς ἀλληλα χωρούντων τῷ κεράνυσθαι, μὴ θάτερον μὲν περιέχειν περιέχεσθαι δὲ θάτερον, καὶ τὸ μὲν δέχεσθαι τὸ δ' ἐνυπάρχειν· οὕτω γὰρ οὐ κρᾶσις ἀφή δὲ καὶ ψαῦσις ἔσται τῶν ἐπιφανειῶν (...)· ἀλλ' ἀνάγκη, γιγνομένης ὥσπερ ἀξιούσι τῆς ἀνακράσεως, ἐν ἀλλήλοισι τὰ μιγνύμενα γίγνεσθαι καὶ ταῦτὸν ὁμοῦ τῷ ἐνυπάρχειν περιέχεσθαι καὶ τῷ δέχεσθαι περιέχειν θάτερον· καὶ μηδέτερον αὐτῶν αὖ πάλιν δυνατὸν εἶναι συμβαίνει, ἀμφότερα τῆς κράσεως δι' ἀλλήλων διέναι καὶ μηδὲν ἐπιλείπεσθαι μηδενὸς μέρου ἀλλὰ <πᾶν> παντὸς ἀναπίμπλασθαι βιαζομένης.</p> <p>It is at odd with the common conception for one body to be place for another and for one to pass through another if void is contained in neither but plenum enters into plenum and the admixture is received by that which because of its continuity has no interval within itself. These men, however, compressing into one thing not one other and not even two or even three or ten but stuffing all parts of the finely shredded universe into any single thing they find and denying that the slightest perceptible thing would be inadequate for the largest that encounters it, recklessly make themselves a doctrine of the objection advanced to refute them just as they do in many other cases, inasmuch as they make assumptions that are in conflict with the common conceptions.(...) This pretty pass they come to, then, by stuffing bodies into body – and to the inconceivability of encompassment. For it is necessarily not the case that of bodies permeating each other in being blended one encompass and the other be encompassed or one be the receptacle and the other be in it, since in that case there would be not blending but contact, that is, contiguity of the surfaces (...). If blending occurs in the way they require, however, it is necessary that the things being mixed get into each other and the same thing be at once encompassed by being in the other and encompass it by being its receptacle; and on the other hand again it follows that neither condition is possible, since the blending constrains both things to penetrate each other and no part to lack any part but <every part> to be filled full of all [trans. Cherniss, pp. 803-9].</p>	<p>τὸ δὲ δὴ σῶμα ὃν σώματι κεκρᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ἦ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκον ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ μηδεμίαν αὔξην γεγενῆσθαι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἐτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὁ μὴ τέμνη. οὐ γὰρ κατὰ μεγάλα μέρη παραλλάξ ἡ κρᾶσις – οὕτω γὰρ φασι παράθεσιν ἔσσεσθαι – διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ σμικρότερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ μείζονι – ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν, τέμνη κατὰ πᾶν.</p> <p>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 everywhere [trans. Armstrong].</p>

Surprisingly enough, Plutarch is not mentioned by Porphyry among the texts read in Plotinus' classroom,⁵⁵ and the *Index fontium* of the definitive edition of his writings⁵⁶ lists only one passage from the *Stoic Self-contradictions*, plus a handful of other quotations;⁵⁷ on the basis of the above comparison, the passage from *Against the Stoics on Common Conceptions* can be added to this list.

As he explains a bit later, Plutarch is echoing here the argument of the leg and the naval battle that had been advanced by Arcesilaus.⁵⁸ Imagine a small body, the amputated leg of a soldier, that after its corruption totally interpenetrates a much larger body, that of the sea. Were total blending possible as the Stoics pretend, nothing would prevent the sea battle between Xerxes and the Greeks from occurring within a leg.⁵⁹ What has been aptly defined as “the paradoxicality of a small

⁵⁵ See above, n. 48: the authors listed by Porphyry are the Platonists Severus, Cronius, Numenius, Gaius, and Atticus, and the Peripatetics Alexander of Aphrodisias and Adrastus; cf. L. Brisson, “Notices sur les noms propres”, in Porphyre, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D'O'Brien, Vrin, Paris 1982 (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 6), pp. 51-140, *sub vocem*; Porphyre, *La Vie de Plotin, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.O. Goulet-Cazé, M.D. Grmeck, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, Vrin, Paris 1992 (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique, 16), pp. 263-4.

⁵⁶ *Si licet parva componere magnis*, I would like here to join Cherniss' adjective for the edition by Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer: H. Cherniss, “Plotinus: A Definitive Edition and a New Translation”, *The Review of Metaphysics* 6 (1952), pp. 239-56.

⁵⁷ In *Plotini Opera* ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Tomus III, *Enneas VI*, Oxford U.P., Oxford 1982 (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), *Index fontium*, p. 365, Henry and Schwyzer list two passages from the *Lives* (“Alexander” and “Pericles”), plus the following passages from the *Moralia: An Vitiositas ad infelicitatem sufficiat*, 499 D; *De Animae procreatione in Timaeo*, 1015 B; *De E apud Delphos*, 393 C; *De Facie in orbe lunae*, 943 D and 944 F; *De Iside et Osiride*, 374 D and 381 F; *De Primo frigido*, 952 B and 954 F, and *De Stoicorum repugnantis*, 1046 C. No additional quotations from Plutarch are included in the *Fontes addendi* listed by H.-R. Schwyzer, “Corrigenda ad Plotini textum”, *Museum Helveticum* 44 (1987), pp. 191-210, esp. pp. 192-5.

⁵⁸ Plut., *De Comm. not.*, XXXVII, 1078 C-D. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 73 n. 200 and p. 87 n. 251, calls attention to a similar argument in Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.* III, 56-62 (partly quoted above, n. 51), and *Adv. math.*, IX, 261. He suggests that the arguments that point to the paradoxicality of interpreting mixture of unequal quantities as total blending “could well have originated in the sceptical tradition” (p. 87 n. 251). In the same vein, see also Groisard, in Alexandre d'Aphrodise, *Sur la mixtion et la croissance*, pp. xcvi-xc.

⁵⁹ Plut., *De Comm. not.*, XXXVII, 1078 C-D: ἀλλ' ἀνάγκη, γιγνομένης ὡσπερ ἀξιούσι τῆς ἀνακράσεως, ἐν ἀλλήλοις τὰ μινύμενα γίνεσθαι καὶ ταυτὸν ὁμοῦ τῷ ἐνυπάρχειν περιέχεσθαι καὶ τῷ δέχεσθαι περιέχειν θάτερον· καὶ μηδέτερον αὐτῶν αὐτὸ πάλιν δυνατὸν εἶναι συμβαίνει, ἀμφοτέρας τῆς κράσεως δι' ἀλλήλων διέναι καὶ μηδὲν ἐπιλείπεσθαι μηδὲν ὁμοῦ ἀλλὰ <πᾶν> παντὸς ἀναπλήρασθαι βιαζομένης. ἐνταῦθα δῆπου καὶ τὸ θρυλούμενον ἐν ταῖς διατριβαῖς Ἀρκεσιλάου σκέλος ἦκει ταῖς ἀτοπίαις ἐπεμβαῖνον αὐτῶν μετὰ γέλωτος. εἰ γὰρ εἰσιν αἱ κράσεις δι' ὅλων, τί κωλύει, τοῦ σκέλους ἀποκοπέντος καὶ κατασαπέντος καὶ ῥιψέντος εἰς τὴν θάλατταν καὶ διαχυθέντος, οὐ τὸν Ἀντιγόνοιο μόνον στόλον διεκπλεῖν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλὰ τὰς Ἑέρξου χιλίας καὶ διακοσίας καὶ τὰς Ἑλληνικὰς ὁμοῦ τριακοσίας τριῆρεις ἐν τῷ σκέλει ναυμαχοῦσας; οὐ γὰρ ἐπιλείψει δῆπουθεν προῖον οὐδὲ παύσεται ἐν τῷ μείζονι τοῦλαττον· ἢ πέρας ἢ κρᾶσις ἔξει καὶ τὸ τελευταῖον αὐτῆς ἀφήν ὅπου λήγει ποιησάμενον εἰς ὅλον οὐ δίδεισιν ἀλλ' ἀπαγορεύσει μινύμενον. “If blending occurs in the way they require, however, it is necessary that the things being mixed get into each other and the same thing to be at once encompassed by being in the other and encompass it by being its receptacle; and on the other hand again it follows that neither condition is possible, since the blending constrains both things to penetrate each other and no part to lack any part but <every part> to be filled full of all. Here, I presume, is where the leg too that Arcesilaus made a commonplace in his discourses enters trampling in mockery upon their absurdities. In fact, if blends are thorough, what is to prevent not only the fleet of Antigonos, as Arcesilaus said, from sailing through the leg that has been amputated, decayed, flung into the sea, and dissolved but the 1200 triremes of Xerxes together with the 300 of the Greeks from fighting a naval battle within

body pervading or being blended with a larger one”⁶⁰ is presented by Plutarch as one among the numerous examples of Stoic extravagant tenets. Now, it is clear that Plotinus has Plutarch’s passage in mind when he says that within the Stoic assumption a smaller body is stuffed into a larger one, ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, and when he remarks that with the Stoic total blending it is precisely the case of a real κρᾶσις, not of a mere contact, ἀφή (Plutarch) or παράθεσις (Plotinus). Not only the terminology, but also the flow of the argument is inspired by Plutarch.⁶¹ However, there is a great difference between him and Plotinus: with the latter the point is not, as with the former, to ridicule the whimsical idea. Rather, Plotinus’ point is that omnipresence cannot, under any circumstance, be the property of a body, unless one is ready to admit such an absurdity as that of a smaller body that, once inserted, can reach every part of a larger body. Plutarch’s objection turns out to be part and parcel of a unique argument to which both Alexander and Plutarch contribute, with Alexander pointing to the impossibility that the total mass and the space occupied do not increase when a body joins another body, and Plutarch pointing to the fact that the smaller body should be coextended with the larger body, so that the whole of the larger body is filled in by the whole of the smaller body.

Finally, Plotinus has once again recourse to Alexander’s *De Mixtione*, and follows his lead in asserting that total blending implies division to infinity.

the leg? For surely the lesser spreading in what is greater would not run short, and would not stop either; otherwise the blend would have a limit, and its extremity, having made contact at the point where it terminates, would not penetrate the whole but would leave off being mixed” (trans. Cherniss, quoted above, n. 51, p. 807-9).

⁶⁰ Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 67.

⁶¹ The paradox of a smaller body coextended with a larger one features also in Alexander. In addition to the passage from the *Mantissa* quoted in the chart on p. 177, see also Alex. Aphr., *Qu.*, II 12, 57.22-30 Bruns: εἰ μὲν οὖν ἐν τῇ τῶν σωμάτων χωρήσει δι’ ἀλλήλων ἐγίνετο φθορά τις [καὶ] ἢ μεταβολὴ εἰς παχυμερέστερα σώματα, ὥσως ἂν ἐδύνατο ὄν τέως τὸ ἕτερον κατεῖχεν τόπον, τοῦτο ὕστερον κατέχειν τὸ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων μίξεως γινόμενον (...). ἔτι ἔνια μιν γινόμενα, οὐ μόνον οὐ παχύτερον ἀλλὰ καὶ λεπτότερον αὐτὸ ἢ πρόσθεν ἦν ποιεῖ, ὥστε ἔδει αὐτὸ ἐπὶ μείζονος γινόμενον ὄγκου καὶ τόπον κατέχειν πλείονα. “So if in the passing of bodies through one another there came to be some passing away and change to denser body, [then] perhaps that which comes to be from the mixture of both [bodies] would be able subsequently to occupy the place which was occupied for a time by one [body]. (...) Moreover some things when mixed make something not only not denser but actually rarer than it was before, so that it would have, coming to be greater in bulk, to occupy a larger place, too”: trans. R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones I.1-2.15*, Duckworth, London 1992 (Ancient Commentators on Aristotle), p. 111. The Alexandrian authorship of this question is challenged by R.B. Todd, “Alexander of Aphrodisias and the Alexandrian *Quaestiones* II.12”, *Philologus* 116 (1972), pp. 293-305, but this specific idea is genuinely Alexander’s, as shown by the passages from the *De Mixtione* quoted above. However, Plotinus’ phrasing points to Plutarch, because Alexander’s verbs are χωρεῖν and παρεκτείνεται, while Plotinus’ ἐπεμβάλλειν echoes Plutarch’s ἐμβάλλειν. The verb ἐμβάλλειν occurs also in the passage by Sextus Empiricus quoted above, n. 51, and this might raise the question of the relationship between the passage by Plutarch and that by Sextus: following the suggestion advanced by Todd (see above, n. 58), one may imagine a common source in the sceptic tradition, but it seems clear to me that Plotinus is inspired here by Plutarch and not by Sextus, even though the latter counts among his sources on epistemological issues, as has been remarked by R.T. Wallies, “Scepticism and Neoplatonism”, in *ANRW* (see above n. 11), II.36, 2, pp. 911-54, and by W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Vrin, Paris 2009 (Histoire des doctrines de l’Antiquité Classique, 37).

Alex. Aphr., <i>De Mixt.</i> , p. 222.4-16 Bruns	Plot., IV 7[2], 8 ² .18-20
<p>ἔπεται δὲ τοῖς λέγουσιν ἐπ' ἄπειρον τὴν τομὴν καὶ τὸ [ῆ] ἀδύνατον λέγειν πάντη διαιρεῖσθαι τι σῶμα ἐνεργείᾳ, οὕτως δὲ καὶ μίγνυσθαι δι' ὅλων τῷ εἰς ἄπειρα ἐνεργείᾳ διαιρεῖσθαι τὰ σώματα. εἰ μὲν γὰρ λέγουσιν ἐπ' ἄπειρον εἶναι διαιρετὰ τὰ σώματα τῷ μηδέποτε ἐπιλείπειν τὴν τομὴν, ἀλλ' αἰεὶ ἐκ τῶν τεμνομένων περιλείπεσθαι τι τέμνεσθαι δυναμένων, οὐχ οἷόν τε ἔσται σῶμά τι παντὶ διηρησθαι ὡς μηκέτι ὑπολείπεσθαι τι ἐξ αὐτοῦ τομὴν ἀναδέξασθαι δυνάμενον (...). εἰ δὲ λέγοιεν ἐπ' ἄπειρον εἶναι τὰ σώματα διαιρετὰ, τῷ εἰς ἄπειρον δύνασθαι διαιρεῖσθαι [τὸ] πᾶν διηρημένον σῶμα, κατ' αὐτοῦς εἴη ἂν εἰς ἄπειρα ἐνεργείᾳ διηρημένα τὰ κεκραμένα ἀλλήλοις.</p> <p>The consequence for those who describe division as continuing to infinity is that it is impossible to speak of a body being in actuality divided through and through and of bodies being in this way also totally mixed by being in actuality divided into infinities. For if they say that bodies are divisible to infinity through the division never letting up, but there always being a residue from what is undergoing division capable of being divided, then it will be impossible for a body to be divided through and through so that it leaves no remainder able to undergo division. (...) But if they claimed that bodies were divisible to infinity in that every body that has been divided can be actually divided to infinity, then according to them the bodies that have been blended with one another would be actually divided into infinities [trans. Todd, p. 131].</p>	<p>εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὐσης – ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται.</p> <p>But if this is so, since the division is infinite – for whatever body you take is divisible – the infinity of parts will exist not only potentially but actually [trans. Armstrong].</p>

The elenctic nature of the whole argument deserves attention: Plotinus provisionally endorses the total blending of the Stoics and argues that it contradicts their own assumption that the soul is a very fine body. If the soul is such a body totally interpenetrated with another one, both bodies do something that is incompatible with the behaviour of a body, and this on three counts: (i) the mass of a body does not increase when another body coalesces with it, (ii) the smaller body coextends with the larger body, and (iii) the resulting body turns out to be an actual infinite, in so far as it is infinitely divisible. This move is typical of interschool polemics which is so prominent a feature of Hellenistic philosophy; but what is new, and peculiar of Plotinus, is the conclusion that what is impossible for bodies is indeed what the soul does all the time, namely to be omnipresent in whatever body is animated, the reason being precisely that soul is not a body: ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα (“But soul penetrates through whole bodies, therefore it is immaterial”).

Nothing similar features in Plotinus’ sources. Alexander has obviously no reason to draw the conclusion that the soul can indeed pervade the entire body because of its affinity with the intelligible Forms;⁶² and Plutarch, who would in principle subscribe to this Platonic tenet, shows no concern for

⁶² Alexander insists on the soul as the form of the body, hence immaterial; there is also a section of the *Mantissa* devoted to establishing this point: ὅτι ἀσώματος ἡ ψυχὴ, pp. 113.25-118.4 Bruns. However, he insists also on the fact that this form is inseparable from its body, as in *De An.*, p. 21.22-24 Bruns: οὐσα δὲ ἡ ψυχὴ εἶδος τοῦ σώματος, ὁποῖον προεῖρηται, τῷ ἀχώριστον εἶναι τοῦ σώματος τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ συμφθίρειτο ἂν τῷ σώματι, ὅση γε αὐτῆς φθαρτοῦ σώματος εἶδος

it in his anti-Stoic polemics. On the contrary, if we turn to the post-Plotinian writings on the soul, what we find is a general consensus on the fact that the soul mixes with the body in precisely this way, performing with it that total blending that keeps intact its difference of nature, and is impossible for bodies to perform: the ἀσύγχυτος ἔνωσις, *unio inconfusa*, that Dörrie rightly detected in three readers of Porphyry's Σύμμικτα ζητήματα: Nemesius, Calcidius, and Priscian of Lydia – the *unio inconfusa* that he thought he could trace back to a pre-Plotinian source. It is time to reconsider, even in short, the question of the alleged “Middle-Platonic textbook” on the soul. It is true that the topic of the ἀσύγχυτος ἔνωσις antedates Plotinus: as we are told in as many words by Nemesius, this doctrine was taught by Ammonius Saccas,⁶³ and there is no reason to challenge this testimony. However, in Ammonius, according to Nemesius' testimony, there is no trace of the anti-Stoic arguments advanced by Plotinus in IV 7[2]. Indeed, it is only with Plotinus that the anti-Stoic arguments of Alexander and Plutarch have been put into the service of the Platonic soul. As Dörrie has demonstrated, Nemesius, Calcidius, and Priscianus of Lydia share in the claim of the soul's omnipresence in a way that suggests a common source;⁶⁴ but this source, namely Porphyry's ζήτημα, in its turn depends upon Plotinus.⁶⁵

On a more general count, what is typical of Plotinus is the structure of the *Immortality of the Soul*, with its focus on the systematic refutation of the rival definitions of soul before the Platonic

ἔστιν, “Soul is therefore form of the body, in the sense in which we have explained. Because a form of this sort is inseparable from its body, it must consequently perish along with its body – that part of it, at least, which is the form of a corruptible body”, trans. A. Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias. A Translation and Commentary*, University Press of America, Washington 1979, p. 31. Plotinus openly criticizes Alexander's position: see I 1 [53], 4.18-19: ἀλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι; πρῶτον μὲν ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία “Will it then be in the body like form in matter? First of all, it will be like a separable form, assuming it to be a substantial reality” (trans. Armstrong, *Plotinus*, I, p. 103).

⁶³ *Nemesii Emeseni De Natura hominis* ed. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 39.16-40.2: Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο· ἔλεγε τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφθαρμένα, καὶ ἐνοούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφορα, ὡς καὶ τὰ παρακείμενα. ἐπὶ μὲν γὰρ σωμάτων ἢ ἔνωσις ἀλλοίωσιν τῶν συνιόντων πάντως ἐργάζεται, ἐπειδήπερ εἰς ἄλλα σώματα μεταβάλλεται ὡς τὰ στοιχεῖα εἰς τὰ συγκρίματα, καὶ αἱ τροφαὶ εἰς αἷμα, τὸ δὲ αἷμα εἰς σάρκα καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ σώματος. ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσις μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ (“Ammonius, the teacher of Plotinus, gave the following solution to the question: he said that intelligible things had such a nature as to be both unified with things capable of receiving them, as are things which perish together with one another, and when unified, to remain unconfused and not perish, like things which are juxtaposed. For in the case of bodies unification certainly brings about the alteration of the ingredients, since they are transformed into other bodies, as are the elements into their compounds, foods into blood, and blood into flesh and the other parts of the body. But in the case of intelligible things unification occurs, but alteration does not follow with it”: *Nemesius. On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes by R.W. Sharples and P.J. van der Eijk, Liverpool U.P., Liverpool 2008, p. 80).

⁶⁴ See above n. 19.

⁶⁵ To fully substantiate this claim goes beyond the scope of this article, but a telling example is provided by Priscianus of Lydia, who quotes explicitly the Porphyrian ζήτημα as his source at the beginning of the *Solutiones ad Regem Chosroem* (extant only in Latin): *Prisciani Lydi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* ed. I. Bywater, Reimer, Berlin 1886 (Supplementum Aristotelicum, I 2), pp. 39-104, esp. p. 42.16-17: “et Porphyrius ex Commixtis quaestionibus”. Priscianus accounts for the union of the soul with the body in a way which is clearly reminiscent of Plotinus' arguments against total blending: “Anima enim a se animato animali aut apponitur aut miscetur aut concreta est. Sed si quidem quasi tangens apponitur, non fortassis esset animal totum animatum; impossibile enim est corpus totum corpori toti apponi: sed animal totum animatum: non igitur apponitur anima, ac per hoc corpus non est. Si autem miscetur, non iam unum erit anima, sed quiddam divisorum et partitorum: unum autem esse oportet animam; non igitur miscetur. Si vero concreta est, corpus totum per corpus totum pertransivit: impossibile autem hoc; duo enim in eodem corpora erunt. Itaque neque apponitur neque miscetur neque concreta est: et necessario neque corpus est; sed pervenit ut essentia quaedam incorporalis: proprium vero incorporalis pervenire per totum corpus”, *ibid.*, p. 44.16-25.

definition takes the floor, and with it the true basis – this is Plotinus' conviction – for the assessment of its immortality.

Due to the fact that Plotinus' treatise was translated into Arabic within the circle of al-Kindī,⁶⁶ the Platonic doctrine of the soul cast in this way reached the Arabic-speaking world at an early stage of the constitution of Arabic-Islamic philosophy. In the second section of this paper I will focus on the Arabic translation of this specific passage; then, I will try to outline the impact of Plotinus' anti-Stoic polemics.

2. Plotinus' argument against total blending in ninth-century Baghdad

Parts of the *Enneads* were translated into Arabic in Baghdad, within the first half of the 9th century. Both the place and the *terminus ante quem* of the translation are provided by the so-called *Theology of Aristotle*, by far the widest among the texts that contain the Arabic version of Plotinus. In addition to Aristotle, its alleged author, and Porphyry, its alleged commentator, this work mentions at the outset the translator into Arabic: Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī; the dedicatee of the work: Aḥmad the son of the caliph al-Mu'taṣim (r. 833-842); and also its revisor: the philosopher al-Kindī.⁶⁷ All this points to the forties of the 9th century as to the date when the translation was already completed. Other texts containing parts of the Arabic version of Plotinus (with partial overlaps with one another) include the so-called "Sayings of the Greek Sage"⁶⁸ and an *Epistle on the Divine Science*.⁶⁹

As mentioned before, most of the Arabic Plotinus came down to us in the form of a work allegedly by Aristotle: his *Theology*. The disparate hypotheses about the origin and composition of this work

⁶⁶ See above n. 6.

⁶⁷ "The first chapter of the book of Aristotle the Philosopher, called in Greek *Theologia* (*Uṭūlū ḡīyyā*), being the discourse on Divine Sovereignty: the interpretation of Porphyry of Tyre, translated into Arabic by 'Abd al-Masīḥ ibn Nā'ima of Emessa and corrected for Aḥmad ibn al-Mu'taṣim billāh by Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī": 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-Naḥḍa al-Miṣriyya, Cairo 1955 (Dirāsāt Islāmiyya, 20), 2nd edition Cairo 1966, p. 3.3-9; English trans. by G. Lewis: *Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglie vertit G. Lewis*, in *Plotini Opera* II, *Enneades* IV-V ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1959 (Museum Lessianum series philosophica, 34), p. 486.

⁶⁸ The "Sayings" attributed to a "Greek Sage" feature, among many other doctrines of Greek and Arab philosophers, in a compilation preserved in a *unicum*, the manuscript Oxford, Bodleian Library, *Marsh* 539, on which called attention F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* 14-15 (1940-41), pp. 387-422, esp. p. 396; later on, this manuscript and the "Sayings" were extensively studied by Id., "Aṣ-Ṣayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* 21 (1952), pp. 461-92; 22 (1953), pp. 370-400; 24 (1955), pp. 42-65; both studies are reprinted in Id., *Greek Philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot - Brookfield (VE) 1990 (Collected Studies, 322), same pagination. The compilation has now been edited by E. Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge U.P., Cambridge 2014; the manuscript is incomplete at the beginning and contains no date, but, as E. Wakeling has it (p. 53), "Rosenthal dated the manuscript to the thirteenth century and Savage Smith narrowed it down to the first half of this century, as the existence of catchwords points towards 1200, whereas the absence of chain lines places it before 1250".

⁶⁹ The *Epistle on the Divine Science* was discovered by P. Kraus, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23 (1940-41), pp. 263-95 (reprinted in Id., *Alchemie, Ketzerrei, Apokryphen im frühen Islam*. Gesammelte Aufsätze hrsg. u. eingeleitet von R. Brague, G. Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1994, pp. 313-45), and has been edited twice, by Kraus himself and by Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab* (quoted above, n. 67), pp. 167-83. The edition by Kraus was published posthumously by G.C. Anawati, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches", in Id., *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris 1974 (Études musulmanes, 15), pp. 155-221, as well as in the Proceedings of the Conference *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, *Atti del Convegno Internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e cultura, 198), pp. 339-405.

that have been advanced in scholarship depend not only upon this blatant pseudepigraphy, but also from the fact that the translation is heavily adapted, hence the riddles about the date, the milieu, and purpose of such changes with respect to the Greek text.⁷⁰

The pseudo-*Theology of Aristotle* begins with a long chapter containing three items: (i) a section with no Greek counterpart, that accounts for the main scope of the work;⁷¹ (ii) a list of numbered topics, labelled “Headings of the Questions”,⁷² and (iii) an account of the presence of the soul in the lower world, which in its turn results from combining sections extracted from two Plotinian treatises. One is our *Immortality of the Soul*, IV 7[2], and the other is the *Descent of the Soul into the Bodies*, IV 8[6]. The final part of IV 7 and the initial part of IV 8 are joined together; then another section follows which, once again, has no Greek counterpart, and with this section the first chapter of the pseudo-*Theology of Aristotle* comes to an end.⁷³ The rest of the work is subdivided into nine further chapters that present more or less the same layout as the first one, with the exception of the “Headings of the Questions”, that feature only in Chapter I. The Arabic adapted versions of sections extracted from a number of Plotinian treatises – all of them situated in *Enneads* IV-VI⁷⁴ – are connected by passages of varying length with no counterpart in Greek.

⁷⁰ For a *status quaestionis* one can see my “La Teologia neoplatonica di “Aristotele” e gli inizi della filosofia arabomusulmana”, in R. Goulet - U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident. La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, 57^e Entretiens sur l’Antiquité Classique, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 2011, pp. 135-90.

⁷¹ The main scope of the work is presented by an authoritative philosopher who is introduced by another author saying “*qāla al-ḥakīm*, the Sage said” (ed. Badawī, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 4.3). The “Sage” presents himself as the author of the *Metaphysics* (ed. Badawī, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 5.1-2 and 12). The title of the pseudo-*Theology* says that it is the work on divine sovereignty by Aristotle with the commentary of Porphyry (see above, n. 67), hence the conclusion that the words “the Sage said” in the fiction of the text are Porphyry’s, and that the *ḥakīm* who presents the scope of the *Theology*, once again in the fiction of the text, is Aristotle.

⁷² This numbered list of topics is the Arabic version of the Porphyrian κεφάλαια and ἐπιχειρήματα of *Enn.* IV 3-5[27-29]. On this item of the pseudo-*Theology* one may see my “The Textual Tradition of the Arabic Plotinus. The *Theology of Aristotle*, its *ru‘ūs al-masā‘il*, and the Greek Model of the Arabic Version”, in A.M.I. van Oppenraay – R. Fontaine (eds.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 37-71. The main topics enumerated in the “Headings of the Questions” are: the cognitive faculties of the soul in the intelligible world; those of the separated substances; the sensitive and cognitive faculties of the soul united with the body; the animation of the body of the universe.

⁷³ On this layout one may see my “Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition”, *Oriens. Zeitschrift der internationalen Gesellschaft für Orientforschung* 36 (2001), pp. 78-112.

⁷⁴ Two explanations of this fact are possible: either the first volume (σωμάτων, see *Vita Plotini*, 25.1, 26.2, 3, 4, 6) that in Porphyry’s edition contained the *Enneads* I to III was lacking in the Greek manuscript available in Baghdad, or the selection that pointed to *Enneads* IV, V and VI was intentional. This is my favoured explanation, first on the ground of the contents of these *Enneads*, devoted by Porphyry to gather the Plotinian treatises on the soul, the intelligible world, and the first principle (*Vita Plotini*, 24.5-11; 24.17; 37-39; 59-60; 25.10-11; 32-33; 26.2-3): these are precisely the topics enumerated by “Aristotle” as those to be dealt with in his own “*Theology*” (ed. Badawī, *Aflūṭīn ‘inda l-‘arab*, p. 6.7-12); second, because there is good reason to think that the manuscript of the *Enneads* out of which the translation was made was complete and included the beginning. Otherwise one could hardly explain how it was possible for the author of the pseudo-*Theology* to connect with the *Enneads* the name of Porphyry, which features in the title of this work (see above, n. 67). In fact, Porphyry’s *Vita Plotini* does not have an independent circulation, apart from the *Enneads*: if in the Arabic Plotinus Porphyry is mentioned as the commentator of Aristotle’s *Theology*, this means that the Greek manuscript which was at the disposal of the translator contained also the *Vita Plotini* and, by extension, *Ennead* I. One may of course think that *Enneads* II and III were lacking, or even that *Ennead* I was incomplete in this manuscript; but all this is speculation. Thus, one is left with the idea that the learned men of the circle of al-Kindi had at their disposal the *Enneads* in their entirety, and made a selection of treatises to be translated into Arabic. On the knowledge of Porphyry’s *Vita Plotini* in the Arabic-speaking world see P. Thillet, “Was the *Vita Plotini* known in Arab Philosophical Circles?” in S. Stern-Gillet - K. Corrigan (eds.), *Reading*

The opinion that this composite work was created in the 9th century Arabic-speaking world has gained firm footing in scholarship; the analysis of the translation technique provided by Gerhard Endress in his *Proclus Arabus*⁷⁵ powerfully contributed to ruling out the idea that the changes in Plotinus' wording and thought, as well as the attribution to Aristotle, occurred at an earlier date and in intermediate adaptations, be they Greek or Syriac.⁷⁶ In sum, there is nowadays a general agreement that the text had been translated directly from Greek in Baghdad, within the circle of al-Kindī.

The treatise *On the Immortality of the Soul* is included in this Arabic translation almost in its entirety. Its chapters are scattered in various places of the pseudo-*Theology*: first comes the end, namely the Ficinian chapters 13-15, whose translation is located in Chapter I of the pseudo-*Theology*; then comes *the pars destruens*, that is attested in two chapters of this work: in Chapter III one can read the Ficinian Chapter 8 and that part (8¹-8⁵) which in Greek is preserved by Eusebius; finally, the initial chapters (1-4), with the beginning of the anti-Stoic polemics, are reflected in Chapter IX, near to the end of the pseudo-*Theology*. Chapters 5, 6 and 7 are not attested in Arabic, nor are chapters 9-12. All in all, the *Immortality of the Soul* had a bizarre destiny: its early extensive quotation by Eusebius unwittingly saved its central part from oblivion in Greek, and the same central part is attested also in Arabic; the final section, that did not attract Eusebius' attention, is attested in Arabic, even though only in part. A chart can help to summarize this rather complicated situation.⁷⁷

<i>Enneads</i> , direct tradition	Eusebius, <i>Praep. ev.</i>	ps.- <i>Theol. Arist.</i>
1-4	XV, 22	Chapter IX
5-7	XV, 22	—
8	XV, 22	Chapter III
—	8 ¹ -8 ⁵ : XV, 10	Chapter III
9-12	—	—
13-15	—	Chapter I

Section 8², with the tripartite argument against total blending, is reproduced in Arabic in its entirety, even though in uneven degrees of understanding. In addition to the pseudo-*Theology*, where it features in Chapter III (see the chart above), the Arabic rendition of section 8² features also in the "Sayings of the Greek Sage".⁷⁸

Ancient Texts, II: Aristotle and Neoplatonism. Essays in Honour of Denis O'Brien, Brill, Leiden - Boston 2007 (Brill' Studies in Intellectual History, 162), pp. 199-210.

⁷⁵ See above n. 3.

⁷⁶ That the Arabic translation was made out of the *Enneads*, i.e. the layout given by Porphyry to Plotinus' treatises, has been established by H.-R. Schwyzer, "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", *Rheinisches Museum* 90 (1941), pp. 216-36; this article ruled out the alternative ideas advanced by previous scholarship, such as that of a Greek adaptation of Plotinus' doctrines based on the records of his oral teaching. The hypothesis of a Syriac adaptation as the intermediate step between Plotinus' works and the pseudo-*Theology* met Sebastian Brock' scepticism: see his "A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden-Boston 2007 (Philosophia Antiqua, 107), pp. 293-306.

⁷⁷ The situation is even more complicated than this, because four Greek manuscripts of the *Enneads* made good, but only in part, for the lacuna; in all likelihood, they did so taking the text from Eusebius. For more details on the scholarship on this point, one can see my "The Arabic Version of *Ennead* IV 7(2) and its Greek Model", in J.M. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Peeters, Leuven 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 152), pp. 127-56, esp. pp. 135-7 with n. 52-63.

⁷⁸ Edited by E. Wakelnig, *A Philosophy Reader*: see above, n. 68.

The first seven lines of section 8² of the *Immortality of the soul* have not been quoted before; it is time now to quote them, accompanied by Armstrong's translation.

Ἔτι εἰ σῶμα οὐσα ἡ ψυχὴ διήλθε διὰ παντός, καὶ κραθεῖσα εἴη, ὄν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἡ κραῖσις. εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κραῖσις οὐδὲν ἐνεργεῖα ἔῃ εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργεῖα ἐνείη τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχῆ· ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχὴν (8².1-7).

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 (trans. Armstrong, *Plotinus*, pp. 367-9).

These lines are reproduced, in the adapted way that is the landmark of the Arabic Plotinus, in both the works mentioned above: the pseudo-*Theology* and the "Sayings".

On the basis of the collation of 43 manuscripts of the some 100 that constitute the textual tradition of the pseudo-*Theology*, it is now possible to say that this tradition is subdivided into two main branches, designated in this article by the siglas of the respective subarchetypes, Δ and Σ.⁷⁹ Letter Δ has been chosen for the lost subarchetype of this branch because it is to this branch that belongs the manuscript Tehran, Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihirān, Dāniškada-i Tihirān 5392, dated 1067/1657, that contains the "Prologue" to the pseudo-*Theology* by Ġiyāṭ al-Dīn Maṣṣūr Daštakī (d. 1541). As shown by M. Di Branco,⁸⁰ Daštakī's "Prologue" attests the early circulation of the pseudo-*Theology* in pre-Safavid Persia, and contains many elements that contribute to explaining its spread in this area. Indeed, it is to branch Δ that belong most manuscripts of the pseudo-*Theology*, especially (but not exclusively) those housed in Iranian libraries. Letter Σ has been chosen for the lost subarchetype of the other main branch because it is to this branch that belongs the manuscript Istanbul, Süleymaniyye Kütüphanesi, Aya Sofya 2457, dated 863/1459; this is the oldest dated manuscript of the pseudo-*Theology*, and has been labelled ص in the apparatus by Badawī, hence our label Σ for the

⁷⁹ The collations have been conducted in view of the critical edition of this work currently being prepared by a research team of the ERC AdG 249431 "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges". On the basis of the study conducted by R. Arnzen, "Some dates for the – allegedly or truly – undated manuscripts of the *Theology*", research seminar held on the occasion of the 2nd International Workshop of the ERC project mentioned above (Pisa, November 12-14, 2012), one may safely say that very few manuscripts of the pseudo-*Theology* date from the 15th and 16th centuries, while most of them date from the 17th century. There are also some manuscripts that date from the 18th and 19th centuries, and two manuscript copies have been made in the first decades of the 20th century.

⁸⁰ This manuscript attests the circulation of the pseudo-*Theology* in Persia on the eve of the Safavid era, and the *Prologue* by Daštakī provides an important clue to the understanding of the spread of this text under the Safavids. On the broad context of this circulation, as well as on the historical and textual details, accompanied by the transcription, translation and analysis of the *Prologue* by Daštakī, see M. Di Branco, "The 'Perfect King' and his Philosophers. Politics, Religion and Graeco-Arabic Philosophy in Safavid Iran: the Case of the *Utūlū ġiyā*", *Studia graeco-arabica* 4 (2014), pp. 191-217; description of the manuscript, p. 213.

subarchetype.⁸¹ The *editio princeps* by Dieterici⁸² is based on two manuscripts of the branch Δ ,⁸³ the edition published by 'A. Badawī, although allegedly offering a wider textual basis which includes the manuscript ص, is in reality heavily dependent upon the *editio princeps*; when it parts company with the latter, this often happens in a non-critical way.⁸⁴

The text of the pseudo-*Theology* printed below incorporates, when needed, the readings attested by the indirect tradition represented by the “Sayings of the Greek Sage”. As we have seen before (p. 184), the “Sayings” are attested in a compilation – labelled *Philosophy Reader* by its editor Elvira Wakelnig – which has come down to us in only one manuscript, dated to the first half of the 13th century.⁸⁵ The overlapping passages count as the indirect tradition of the pseudo-*Theology*.

In what follows Δ and Σ stand respectively for the two main branches of the direct tradition of the pseudo-*Theology*; *PR* stands for the “Sayings” as attested in the *Philosophy Reader*; Di and Ba stand respectively for the editions by Dieterici and Badawī.

⁸¹ This miscellaneous manuscript has been repeatedly described; see M. Plessner, “Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte I. Studien zur arabischen Handschriften in Istanbul, Konia und Damaskus”, *Islamica* 4 (1931), pp. 525-61, in part. pp. 526-28; Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab* (quoted above, n. 67), *Introduction*, pp. 49-51. The pseudo-*Theology* is contained at ff. 105 r - 198 v, and in the colophon the copy is dated 863/1459. This manuscript is indicated by Lewis as the *codex optimus* of the pseudo-*Theology* in the *Praefatio* to the *editio maior* of the *Enneads* (see above, note 67), p. XXXIX: “Hunc codicem omnium vetustissimum ceteris praestare G. Lewis iudicat”, as well as in his review of the edition by Badawī, *Oriens* 10 (1957), pp. 395-9, esp. p. 396: “the oldest (863/1459) and best of all”.

⁸² F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 (reprint: Rodopi, Amsterdam 1965).

⁸³ In the preface to his edition, pp. VII-VIII, Dieterici says that his text is based on the manuscripts Berlin, Staatsbibliothek, *Sprenger* 741, and Paris, Bibliothèque nationale de France, ar. 2347 (olim *suppl.* 1343, the shelfmark indicated by Dieterici), plus an unknown manuscript from Tabriz, recopied for him by a Persian pupil of his, Murteza Ghūli Khan. Dieterici declared he made use of the Paris manuscript to fill in the gaps of the manuscript *Sprenger* 741; both manuscripts are among the oldest testimonies of the pseudo-*Theology*, and both belong to branch Δ . The manuscript *Sprenger* 741 is n. 5121 in W. Ahlwardt, *Verzeichniß der arabischen Handschriften. Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin*, 16. Berlin 1892, vol. 4, pp. 446-7, where it is dated to the year 1591 ca.; the manuscript Paris, BnF ar. 2347 is dated 1624: cf. W. MacGuckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Imprimerie Nationale, Paris 1833-1895, *Supplément*, p. 411.

⁸⁴ Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, quoted above, n. 67; in his *Introduction*, pp. 43-55, Badawī affirms that the text has been established on the basis of the following manuscripts: Paris, Bibliothèque nationale de France, ar. 2347 and Berlin, Staatsbibliothek, *Sprenger* 741 (see the preceding note); Istanbul, Süleymaniyye Kütüphanesi, *Aya Sofya* 2457 (see above, n. 81), plus: Cairo, Dār al-Kutub al-miṣriyya, *hikma wa-falsafa* 617; Cairo, Dār al-Kutub al-miṣriyya, *Tal'at* 384; Cairo, Dār al-Kutub al-miṣriyya, Taymūr, *hikma* 102; Istanbul, Süleymaniye kütüphanesi, Hamidiyye 717 bis; Paris, Bibliothèque nationale de France, *supplément persan* 1640. In this article I cannot substantiate my claim that the basis of the text edited by Badawī is that of the *editio princeps*, occasionally corrected on one or another manuscript; thus, I will limit myself to addressing the reader to the remarks by Lewis in his review (quoted above, n. 81) of Badawī's edition, where the main criticism of the reviewer – the translator of the Arabic *Plotiniana* into English – is precisely that of having only seldom taken into account the readings of *Aya Sofya* 2457. Also the question discussed below n. 89, minor though it be, shows that the main text of Badawī's edition is that of the *princeps*. In what follows, the text as edited by Badawī will be quoted from the 2nd edition (1966): the occasional differences with the 1st edition (1955) will be accounted for in due course.

⁸⁵ Wakelnig, *A Philosophy Reader* (quoted above, n. 68), p. 3; also for the date of the manuscript see above n. 68. As for the origins of the *Philosophy Reader*, E. Wakelnig points to the milieu of Miskawayh (10th century): “Finally, it should be mentioned that much of the Greek material contained in the *PR* overlaps with Miskawayh's own philosophical discussions, and in some instances the *PR* seems to present Miskawayh's source texts before giving the latter's own account of a doctrine. This makes one wonder whether the compiler copied Miskawayh's personal notes, in which he may have jotted down excerpts from his source texts as well as from his own works. (...) It is highly plausible that the compiler of the *PR* was part of Miskawayh's circle, and maybe his student or a student of one of his students” (p. 7).

Ed. Dieterici, pp. 34.18-35.9; ed. Badawī, p. 47.8-16 = p. 184.8-17 Wakelnig

ونقول^٤ إن كانت النفس جرمًا، فلا بد لها من أن تنفذ في جميع^٥ البدن وتمتزج به^٤ كما امتزاج الأجرام إذا اتّصل بعضها ببعض، وإنما تحتاج النفس <إلى>^٤ أن تنفذ في جميع البدن لتنبيل الأعضاء كلها من قوتها. فإن كانت النفس تمتزج بالبدن كما امتزاج بعض الأجرام ببعض، لم تكن النفس نفسًا بالفعل. وذلك أنّ الأجرام إذا امتزج بعضها ببعض واختلطت، لم يبق واحد منها على حاله الأول^٤ بالفعل، لكنها تكون^٤ في الشيء بالقوة. فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسًا بالفعل، بل إنما تكون بالقوة فقط، فتكون قد أهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة إذا امتزجت بالمرارة. فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم إذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على^٤ حاله، فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن^٥ لم تبق على حالها الأولى^٥، فإذا لم تبق على^٤ حالها الأولى لم تكن نفسًا.

a) $\Delta\Sigma$ DiBa: ونقول PR

b) Δ DiBa سائر PR : جميع Σ

c) Δ PR DiBa: om. Σ به

d) $\Delta\Sigma$ DiBa: om. PR : addidi ex إلى

e) $\Delta\Sigma$ حالها الأولى PR DiBa: حاله الأول

f) DiBa لكنهما تكونان PR : لكنها تكون $\Delta\Sigma$

g) Δ DiBa: om. PR حاله ... على Σ

h) Δ DiBa deest Σ PR : لم تبق على حالها الأولى

He says: if the soul were a body, then it would inevitably permeate the whole body and mix with it like bodies mix when one of them is joined to another. However, the soul only needs to permeate the whole body so that all body parts obtain [something] from its power. If the soul mixed with the body like one body mixes with another, the soul would not be soul in actuality. For when a body mixes and mingles with another, neither of them remains in its previous condition in actuality, rather [the previous condition] exists in the [new mixed] thing only in potentiality. So if the soul mixed with the body, it would likewise not be soul in actuality, but it would rather be it only in potentiality, since its essence would have certainly perished, just as sweatness perishes when it mixes with bitterness. If it is like that and a body when mixing with another body does not remain in its condition, then the soul when mixing with the body would likewise not remain in its previous condition. Yet if it does not remain in its previous condition, it will not be soul (trans. Wakelnig, p. 185, slightly modified).⁸⁶

In this passage, the sentence “However, the soul only needs to permeate the whole body so that all body parts obtain [something] from its power” has no counterpart in Greek. As for the rest, Plotinus’ concise sentence of lines 1-7 has been amplified, but with no changes in the meaning. Then the anti-Stoic argument comes, and here there is room for several substantial differences between the Greek and Arabic texts, that may suggest an inept rendering on the part of the Arabic translator, but are also open to another explanation. Let us proceed step by step.

As we have seen before, the beginning of the anti-Stoic argument consisted in combining the two criticisms advanced by Alexander in the *De Mixtione* and in the *Mantissa*. Plotinus’ synthesis was that if a body might mix with another body “whole through whole so that wherever the one is, the

⁸⁶ At the beginning of the sentence the PR , as it does almost everywhere when it accounts for the “sayings” of the “Greek Sage”, modifies the first plural person “we say” of the pseudo-*Theology* into the third singular person “He says”; here Elvira Wakelnig, p. 185, translates accordingly.

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” (see above, p. 177). The Arabic rendering of this Plotinian sentence is *prima facie* disappointing. In both editions it runs as follows:

Ed. Dieterici, p. 35.10-14; ed. Badawī, pp. 47.17-48.3

ونقول إنَّ الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل، لا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه. والنفس إذا صارت إلىّ البدن لن يحتاج البدن إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل. وكذلك إذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأوّل. ولا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه.

We say that when a body mixes with another body it needs space greater than its original space as nobody denies or gainsays, whereas when the soul joins the frame the frame does not enlarge or need more ample space. So too when the soul leaves the frame, the frame does not take less space than its original space as nobody denies or gainsays (trans. after Lewis with substantial changes).⁸⁷

In the Arabic version, Plotinus' initial step of the argument is transformed into the platitude that an equal space is occupied by a body when it is ensouled and when it is not. Far from reinforcing the argument, the repetition of the clause “as nobody denies or gainsays” transforms the aporia into the *petitio principii* of the immateriality of the soul, which is allegedly demonstrated by the unchanging space occupied by the living body and after death. The empirical evidence that the space occupied by two bodies increases after their mixture is put on equal footing with the claim that the amount of space does not change when the body is ensouled and when it is not – something which is particularly disappointing. Even without questioning the degree of faithfulness to the original Greek text, and limiting oneself to evaluating the argument in and by itself, one cannot fail to see that the sentence quoted above produces a blatant *non sequitur*, because the fact that the soul does not alter the bodily mass by its presence or absence, which is the demonstrandum, plays the role of an empirical evidence that “nobody denies or gainsays”. If, however, one turns to the manuscripts of the pseudo-*Theology*, some differences appear with respect to the edited text, that may induce a less severe judgement on the degree of understanding on the part of the translator.

The edition by Dieterici reflects branch Δ,⁸⁸ with a silent correction on the part of Dieterici that, minor as it might be, is of some importance.⁸⁹ Badawī follows in Dieterici's footsteps and prints the same text as his, including the correction just mentioned. On the other hand, branch Σ reads here:

⁸⁷ *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis, p. 203 (quoted above, n. 67). The translation quoted is Lewis', but I have modified it in order to make it correspond to the text as edited by Dieterici and Badawī. Lewis translated into English a text that he had checked against some manuscripts, among which Istanbul, *Aya Sofya* 2457, which he deemed to be the *codex optimus* of the pseudo-*Theology* (see above, n. 81), and whose readings in this sentence are different from those of the two editions. This manuscript belongs to the branch here labelled Σ, of which it is the earliest representative; its reading in this place will be discussed below. The genuine translation by Lewis is reproduced below, p. 191, under the text as attested by branch Σ.

⁸⁸ See above, n. 83.

⁸⁹ While the manuscripts of branch Σ read, at the end of the sentence quoted above, the words *ولا يدفعه*, in the edition by Dieterici the particle *wa-* is added, in order to have this sentence connected with what precedes. The reading *ولا يدفعه* also features in the edition by Badawī; more on this below, p. 192.

ونقول إنّ الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل وإذا انفصل منه وفارقه يكفيه مكان أقل وليست النفس إذا اتصل بالبدن يعظم البدن ويحتاج إلى مكان أوسع وكذلك إذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأوّل لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه.

We say that when a body mixes with another body it needs space greater than its original space, and when it parts from it and leaves it a smaller place is enough for it,⁹⁰ whereas when the soul joins the frame the frame does not enlarge or need more ample space. So too when the soul leaves the frame, the frame does not take less space than its original space as nobody denies or gainsays (trans. Lewis, p. 203).⁹¹

Compared with that of branch Δ , this text displays two main differences: (i) it has the words “and when it parts from it and leaves it a smaller place is enough for it”, that the branch Δ does not have; (ii) it does not have the first occurrence of the words “nobody denies this or gainsays it”, that the branch Δ on the contrary has. Indeed, in the text of branch Δ these words feature twice, while in the text of branch Σ they feature only once, at the end of the sentence.

That the words “and when it parts from it and leaves it a smaller place is enough for it” represent a sound text that must be printed in the critical edition of the pseudo-*Theology* is quite sure, if one takes into account (i) the fact that their lack in branch Δ depends upon the quasi-homeoteleuton produced by the similar shape of the couple of words *مكانه الأوّل* and *مكان أقل* that precedes them, and (ii) the fact that in this place the “Sayings of the Greek Sage” have these words.⁹² Thus the sound, original text of the pseudo-*Theology* here claimed that when a body joins another body the space they need increases, while when a body leaves another body the space occupied diminishes. Branch Σ , confirmed by the indirect tradition, preserves here a reading lost in Δ due to a scribal error.

Let us now consider the difference (ii) between the text as transmitted by Σ and as transmitted by Δ . As we have just seen, Σ does not have the words “as nobody denies or gainsays” after the sentence “We say that when a body mixes with another body it needs space greater than its original space, and when it parts from it and leaves it a smaller place is enough for it”. The lack of the words “as nobody denies or gainsays” at this point of the text is an omission of Σ . Not only the right place for claiming that it is impossible to deny such evidence is this one, but also these words feature in the parallel passage of the “Sayings of the Greek Sage”.⁹³ Branch Δ , which has this sentence, preserves the sound, original text, and its lack in Σ is an omission, once again due to homeoteleuton.

As for the second occurrence of the same words, that which both in Δ and Σ is located at the end of the passage, after the sentence “so too when the soul leaves the frame, the frame does not take less space than its original space”, the choice is between thinking that the words “nobody denies this or gainsays it” were indeed in the original text, and thinking that their presence in this place is a dittography, due once again to homeoteleuton. Note that both in the first and in the second occurrences the words “nobody denies this or gainsays it” follow the syntagm *مكانه الأوّل*.

⁹⁰ Badawī was acquainted with this sentence, that features in the manuscript Istanbul, *Aya Sofya* 2457, namely one of the representatives of branch Σ , but he relegated it to the apparatus.

⁹¹ See n. 87 above; Lewis (cf. n. 81) was convinced of the superiority of the manuscript Istanbul, *Aya Sofya* 2457, and adopted this reading in his translation.

⁹² Wakelnig, *A Philosophy Reader*, p. 184.19-20.

⁹³ Wakelnig, *A Philosophy Reader*, p. 184.19.

Dittography is my favourite explanation, and this is on two grounds. (i) In the manuscripts (of both branches) the second occurrence of the words “nobody denies this or gainsays it” are not connected with what precedes by the particle *wa-*, which has been added by Dieterici and reproduced by Badawī (respectively, p. 35.13 and p. 48.3).⁹⁴ This tips the scale in favour of dittography, because these words follow the preceding sentence in a non-syntactical way. (ii) The second occurrence of these words does not feature in the parallel text of the “Sayings of the Greek Sage”.⁹⁵ If, on the other hand, this second occurrence is not a scribal error, but was indeed the original text of the pseudo-*Theology* (in which case the “Sayings” omitted them by homeoteleuton) the consequence is that the translator produced a weak sentence, where the claim that the space occupied by a body remains unchanged when it is ensouled and when not was considered as uncontroversial as the claim that the space occupied by a body increases when another body is added, and diminishes when it is removed.

The second step in Plotinus’ tripartite argument was inspired by Plutarch and consisted in raising the difficulty of a smaller body inserted into a larger one: a situation that, were total blending possible, would have as a consequence the coextension of the smaller and the larger. As we have seen before, Plotinus’ point was less to follow Plutarch in ridiculing this idea than to raise the aporia of the subdivision of the whole of a larger body by a smaller one. He said: “(...) 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 everywhere” (see above, p. 179). Here too the Arabic rendering verges on trivialization:

Ed. Dieterici, p. 35.14-17; ed. Badawī, p. 48.3-6

ونقول أيضاً إذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت والنفس إذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن، بل هو أحرى أن يجتمع بعضه إلى بعض ويقل. والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ وعظم، غير أنه عظم فاسد، فليست النفس إذا بجرم.⁹⁶

We say also that when body enters body and they mix, their bulk increases and enlarges, while when the soul enters the frame the bulk of the frame does not increase; indeed, it is more likely that part of it would coalesce with another part, so that it would diminish. The proof of that is that when the soul leaves the frame the frame swells and grows great, but it is the greatness of corruption. Therefore the soul is not a body (trans. Lewis, p. 203).

While presented under the form of an additional argument (*wa-naqūlu ayḍan*), this is nothing if not a rewording of the sole idea that the translator has really grasped from this passage as a whole, namely that, at variance with what happens with bodies, when the soul joins the body the mass of the latter does not increase. Plotinus’ couple τὸ ἕλαττον / τὸ μεῖζον (“this is impossible, for the less to be equal to the greater”) is rendered in quite a distorted way: in the Arabic text, the presence of the soul produces a more compact body, while when the soul leaves the body the corruption of the corpse results in an increase in size: an attempt at overcoming the difficulty of Plotinus’ passage having recourse to an empirical evidence which is of little or no value.

⁹⁴ See above, n. 84.

⁹⁵ Wakelnig, *A Philosophy Reader*, p. 186.1.

⁹⁶ There is only a minor difference between the two editions in this place: عظيم Dieterici, عظم Badawī; the manuscripts support Badawī’s text, reflected in Lewis’ translation “the greatness”, and confirmed by the “Sayings”; cf. Wakelnig, *A Philosophy Reader*, p. 186.2-5, with the customary rendering of the formula “We say” in the third person “He says” (see above, n. 86).

But where one gets the impression that the Arabic translation is really inept is in the rendering of the final sentence, that in which Plotinus went back to Alexander's *De Mixtione* and endorsed its conclusion that total blending implies actual division to infinity: "but if this is so, since the division is infinite – for whatever body you take is divisible – the infinity of parts will exist not only potentially but actually. It is impossible therefore for one body to penetrate another whole through whole: but soul penetrates through whole bodies, therefore it is immaterial" (see above, p. 182). At variance with the two Arabic sentences quoted above, here the *editio princeps* and the edition by Badawī read differently from one another.

Ed. Dieterici, p. 35.17-19:

ونقول إن الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ بالجرم كله لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم والنفس يقطع (sic) التقطيع إلى ما لا نهاية له .

Auch behaupten wir, dass, wenn ein Körper sich mit einem anderen vermischt, er den Körper nicht ganz durchdringt, denn er durchschneidet (erfasst) nicht alle Theile desselben. Die Seele thut dies aber bis in's Unendliche hinein (trans. Dieterici).⁹⁷

Ed. Badawī, p. 48.7-8:

ونقول إنَّ الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ بالجرم كله، لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم، والجرم قد يقبل التقطيع إلى ما لا نهاية.⁹⁸

We say that when body mixes with body it does not penetrate the whole of the body because it does not dissect all the parts of the body, while body admits of infinite dissection (trans. after Lewis with substantial changes).⁹⁹

In the first section of this article, I have tried to argue that Plotinus concocts a unique argument out of three objections against total blending, two by Alexander and one by Plutarch. This unique argument culminates in the claim that total blending is impossible, implying as it does an actual division of the body to infinity. The Arabic rendition of this decisive step is *prima facie* really inaccurate.

The text as edited by Dieterici seems to be closer to Plotinus, because the soul is mentioned in the final clause, as in the Greek passage (οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα).¹⁰⁰ However, instead of saying – as the Greek does – that the soul pervades the whole body because it is incorporeal, the Arabic passage in Dieterici's edition says that the soul dissects the dissection to infinity, which is nonsense. If, on the other hand, one turns to the text as edited by Badawī, one finds something that openly contradicts Plotinus, namely the idea that the body admits infinite dissection.

⁹⁷ F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1883 (reprint: Druckerei Lokay, Reinheim/Odw., no date), p. 36. In the Arabic text as printed by Dieterici, والنفس يقطع is the reading of the manuscript Paris, BnF, ar. 2347 (see above n. 83); other manuscripts of branch Δ either have the correct reading والنفس تقطع, or leave the verb undotted.

⁹⁸ In the 1st edition (1955) Badawī prints here له, lacking in the 2nd edition (1966).

⁹⁹ Once again, I have taken as a basis of the English version the authoritative translation by Lewis, but the latter here implicitly corrects the Arabic text of the last sentence, and translates: "while the soul admits of infinite dissection".

¹⁰⁰ This is in all likelihood the reason why Lewis adopted this reading (see the preceding note). Lewis' typographical device to indicate to the reader the passages in the Arabic that depend literally upon the Greek was to put them in italics, and the words "the soul admits of infinite dissection" are in italics in his translation.

The impression of oddity fades, however, if we realize that both editions reproduce a faulty text. As is attested in both branches, the text of the pseudo-*Theology* is corrupted here, although in different ways.

The reading والنفس تقطع التقطيع إلى ما لا نهاية له (“and soul dissects the dissection to infinity”), in itself absurd, is that of the branch Δ. Faulty though it is, this reading cannot be completely discarded, because it contains the word “soul” at the end of the sentence, a word that corresponds to the Greek and whose presence here cannot reasonably be ascribed to a copyist.

The reading والجرم قد يقبل التقطيع إلى ما لا نهاية (“and body admits infinite dissection”) is that of branch Σ. This reading gives a hint towards the fact that in the original reading the issue at hand was indeed the divisibility of the body, as in Plotinus’ original sentence, where an intermediate step of the argument was that body is divisible (ὁ γὰρ ἄν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν).

My proposal is that the two branches Δ and Σ preserve each a part of the original statement in the pseudo-*Theology*, and that the latter was something like a comparison between the behaviour of the body and that of the soul, with the body presented as unable to dissect another body to infinity, even though the body is capable of being dissected to infinity, and the soul, on the other hand, presented as capable of performing such a dissection to infinity. Part of the original sentence went lost in branch Δ and part in branch Σ, thus creating two ill-formed sentences. The main idea of the translator was, in my opinion, that the body does indeed admit dissection to infinity, but it is not a body that is the agent capable of performing such a dissection: only the soul can pervade the entire body, subdividing it to infinity. Unfortunately in this passage the “Sayings of the Greek Sage” are of no help, because this specific sentence is not attested in that compilation.

In sum, the Arabic text of this passage can be tentatively established as follows:

ونقول إنّ الجرم إذا امتزج بجرم آخر احتاج إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل^a وإذا انفصل منه وفارقه يكفيه مكان أقل^a لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه^b، والنفس إذا صارت إلى البدن لن^c يعظم البدن^d ويحتاج^e إلى مكان أعظم من مكانه الأوّل^f؛ وكذلك إذا فارقت النفس البدن^g لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأوّل [لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه^h] والنفس فيهⁱ. ونقول أيضاً إذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت، والنفس إذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن، بل هو أحرى أن يجتمع بعضه إلى بعض ويقل^j. والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ البدن^k وعظم، غير أنه عظم فاسد، فليست النفس بجرم إذن^l. ونقول إنّ الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ في الجرم كله، لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم، والجرم قد يقبل^m التقطيع إلى ما لا نهاية لهⁿ والنفس تقطع^o <...>^p.

- a) ΣPR : om. hom. Δ DiBa وإذا انفصل ... أقل
b) ΔPR DiBa: om. hom. Σ لا ينكر ذلك أحد ولا يدفعه
c) ΔPR DiBa (loco لن scr. لم PR): وليست النفس إذا اتصل بالبدن
d) Σ : om. ΔPR DiBa يعظم البدن
e) ΔPR DiBa يحتاج Σ : ويحتاج
f) Σ مكان أوسع ΔPR DiBa: مكان أعظم من مكانه الأوّل
g) $\Delta \Sigma$ DiBa: om. PR البدن
h) $\Delta \Sigma$ DiBa: addunt من مكانه الأوّل ex hom. post $\Delta \Sigma$ DiBa: om. PR (qui om.): ex hom. post $\Delta \Sigma$ DiBa: om. PR لا يقطع جميع أجزاء الجرم، والجرم قد يقبل التقطيع إلى ما لا نهاية له
i) $\Delta \Sigma$ DiBa: om. PR والنفس فيه
j) $\Delta \Sigma$ DiBa: ويصغر $\Delta \Sigma$ DiBa ويقل

- k) البدن ΣPR : om. Δ DiBa
 l) بجرم إذن ΣPR : إذا بجرم Δ DiBa. Ex بجرم *usque ad finem deest in PR*
 m) والجرم قد يقبل Σ Ba: om. Δ Di
 n) له Δ DiBa (1955): om. Σ Ba (1966)
 o) والنفس تقطع Δ والنفس تقطع: Di om. Σ Ba
 p) lacunam statuimus, forsan الجرم بالتقطع إلى ما لا نهاية له *supplendum*

We say that when a body mixes with another body it needs space greater than its original space and when it parts from it and leaves it a smaller place is enough for it, as nobody denies or gainsays, whereas when the soul joins the frame the frame does not enlarge or need space greater than its original space. So too when the soul leaves the frame, the frame does not take less space than its original space [nobody denies or gainsays], when the soul was in it. We say also that when body enters body and they mix, their bulk increases and enlarges, while when the soul enters the frame the bulk of the frame does not increase; indeed, it is more likely that part of it would coalesce with another part, so that it would diminish. The proof of that is that when the soul leaves the frame the frame swells and grows great, but it is the greatness of corruption. Therefore the soul is not a body. We say that when body mixes with body it does not penetrate the whole of the body because it does not dissect all the parts of the body; and body does admit infinite dissection, and the soul dissects <...>. (trans. after Lewis, p. 203, modified).

That this was indeed the way in which Plotinus' final argument was understood by the translator into Arabic is shown by the fact that a passage that reflects the same Greek sentence reappears some 20 lines later in the Arabic text. It is time to recall that the alteration in the order of the passages taken from the *Enneads* is typical of the pseudo-*Theology*; however, this specific change of place is particularly intriguing, because one and the same passage seems to be translated twice: first at p. 35.17-19 Dieterici = p. 48.7-8 Badawī (the passage just discussed), and then at p. 37.2-9 Dieterici = p. 49.9-14 Badawī. If this second occurrence is longer than the first one (two lines in the first occurrence, seven in the second), this is because an amplification with no Greek counterpart is added in the second occurrence.

This second occurrence, that echoes the Plotinian rebuttal of total blending as an instance of actual infinity, is attested also in the "Sayings of the Greek Sage", with some textual differences that will be discussed later on. What is important to remark for the moment is that in the "Sayings" the passage related to this Plotinian tenet features only once and in the right place, namely immediately after the version of the Greek sentences that precede the lines 16-22 of IV 7[2], 8², while in the pseudo-*Theology* the same Plotinian passage is reflected twice, and the first time with textual problems. While in the "Sayings" this first occurrence is not attested, the second one is attested, but only in part, as we shall see in a while.¹⁰¹ Once again, where the two Arabic passages overlap, their correspondence is literal. A chart may help to clarify this rather puzzling state of affairs.

Plot. IV 7[2], 8 ²	ps.- <i>Theology</i>	"Sayings"
lines 13-15	p. 35.14-17 Di = p. 48.3-6 Ba	<i>PR</i> , p. 186.2-5 Wakelnig
lines 16-22	p. 35.17-19 Di = p. 48.7-8 Ba and p. 37.2-9 Di = p. 49.9-14 Ba	<i>PR</i> , p. 186.6-10 Wakelnig

¹⁰¹ See below, p. 199.

Let me quote again, for the sake of clarity, Plotinus’ text:

ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ’ ὅτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὐσης – ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαίρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται· οὐ τοίνυν ὅλον δι’ ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἢ δὲ ψυχῇ δι’ ὅλων· ἀσώματος ἄρα (8².16-22).

It is necessary, therefore, if it divides it at any 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. But if this is so, since the division is infinite – for whatever body you take is divisible – the infinity of parts will exist not only potentially but actually. It is impossible therefore for one body to penetrate another whole through whole: but soul penetrates through whole bodies, therefore it is immaterial (see above, p. 00).

At variance with the first occurrence, i.e. that which is present only in the pseudo-*Theology*, here the translator proves to be completely at ease with the Greek text. His understanding of the core of Plotinus’ argument is correct: total blending among bodies ends in an infinite number of bodily parts – something that, echoing Plotinus’ ὅπερ ἀδύνατον, is labelled *but!*, absurdity.

Ed. Dieterici, p. 37.2-9; ed. Badawī, p. 49.9-14

فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ في الجرم كله، فإنه ينفذ في الأجزاء ولا يتناهى. وهذا بطل، لأنه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل. فإن لم يكن ذلك، فإن الجرم لا ينفذ في الجرم كله، والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع أجزائه، لا تحتاج في نفاذها في الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلها قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً، أي تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنها علة للجرم، والعلة أكبر من المعلول. ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول، بل بنوع آخر أعلى وأشرف.

If this is so and one body penetrates the whole of another body, then it penetrates among the parts without coming to an end, which is absurd, because it is impossible for the parts to be infinite in actuality, and unless this is so one body cannot penetrate the whole of another body. But the soul penetrates the whole of the frame and all of its parts without needing, in her penetration of the body, to cut through the parts bit by bit; on the contrary she cuts through them as a whole, that is, she encompasses all the parts of the body because she is the cause of the body and the cause is greater than the effect and does not need to cut through its effect in the way of the effect, but in another way that is loftier and more sublime (trans. Lewis, p. 203).

If the truth be told, on the basis of this passage one might be tempted to correct the passage quoted above, where after discussion of the two branches of the textual tradition of the pseudo-*Theology* a text has been retained, which says that the body accepts division to infinity. In the present passage, the Arabic version faithfully reproduces Plotinus’ rebuttal of the actual division of a body to infinity, and one may wonder whether it was a scribal error that was at the origin of the sentence quoted above.¹⁰² I think one should resist the temptation, and allow the Arabic

¹⁰² In the sentence *والتفطيع إلى ما لا نهاية له* towards the end of the passage quoted above, an original hypothetical لا (that would have implied “and the body does not admit infinite dissection”) might have been corrupted into

version to say both that the body admits infinite dissection (in the sentence quoted above) and that actual dissection to infinity is absurd (here), because the genuine meaning of that sentence was, so it seems to me, that the infinite dissection that the body can undergo is that which is performed not by another body, but by the soul. In other words, according to the translator it is not the case that the body admits a physical dissection into an actually infinite number of parts; rather, it is an incorporeal reality – the soul – that can be present in every part of the body, no matter how tiny: a situation that he thought he could describe as the soul’s capacity to dissect the body to infinity. If so, the previous sentence does not really contradict the present one, where the actual infinite dissection of a body by a body is rebutted as absurd, and the pervasiveness of the soul is explained, in a passage with no counterpart in the Greek, as the qualitative difference between the actions performed by bodies and those performed by the soul, the latter being actions “loftier and more sublime”.

Be that as it may, the wording *wa-l-ğirmu qad yaqbalu al-taqṭī‘a ilā mā lā nihāyata lahu* in the sentence discussed above can hardly be discarded as a later corruption, because it has left its trace in early *kalām*. Later records of atomism refer to the doctrine held by al-Nazzām (d. before 847) in a way that is clearly reminiscent of the passage discussed above. The tenet that “simple body (*al-ğism al-basīṭ*) admits (*yaqbalu*) division” is articulated into four possibilities, one of them being that “the parts are actual (*bi-l-fi‘l*) and infinite: that is al-Nazzām’s doctrine”.¹⁰³ In consideration of the fact that al-Nazzām’s lifetime and milieu was the same as that in which the pseudo-*Theology* was created,¹⁰⁴ one may seriously consider the possibility that the topic of a body that *yaqbalu al-taqṭī‘a ilā mā lā nihāyata lahu* originated in this passage of the Arabic Plotinus; if so, the sentence

ق, i.e. the reading of branch Σ (“and the body does admit infinite dissection”). Remember that this part of the sentence is lacking in branch Δ.

¹⁰³ This is the record of the position held by al-Nazzām according to two later reports, that by Ibn Mattawayh (first half of the 11th century), both in his *Tadhira* and in the *Šarḥ al-tadhira*: see A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Brill, Leiden - New York 1994 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 14), p. 148 with n. 25, and that by al-Īğī (d. 1355): see A.I. Sabra, “*Kalām* Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa*”, in J.E. Montgomery (ed.), *Arabic Philosophy, Arabic Theology* (quoted above, n. 77), pp. 199-272, esp. p. 263, quoting al-Īğī, who in turn refers to al-Nazzām’s claim that the parts of the body are an actual infinite. The opinion of philosophers (*al-ḥukamā*), according to al-Īğī, was that the parts are “potential and infinite” (*ibid.*, p. 264).

¹⁰⁴ On Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām cf. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens in frühen Islam*, I-VI, De Gruyter, Berlin - New York 1991-1995, III, Teil C, pp. 296-418; on his relationship with the court of al-Ma‘mūn, pp. 300-2. On al-Nazzām’s position towards atomism there is no general consensus among scholars; according to H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard U.P., Cambridge Mass. - London 1976, p. 467, he rejected it, an account based on the testimony of *al-Aš‘arī’s Maqālāt al-islāmīyyīn* (quoted *ibid.*, p. 469 with n. 22); according to Sabra, “*Kalām* Atomism”, p. 226 “(...) all modern studies assume that al-Nazzām – alone among the Mu‘tazila, rejected atomism, thus ignoring the possibility that he may have considered the atoms in a single body to be actually infinite in number, which, I think, is more than likely. His doctrine would then be that bodies are actually divided into an infinite number of parts, as distinguished from the philosophers’ infinite divisibility ‘in potentiality’. As al-Ījī said with his characteristic conciseness, ‘For al-Nazzām, the parts are actual, and they are infinite’ (*al-ajzā’ bi-l-fi‘l wa-ğhayr mutanāhiya*)”. On this specific point, however, there is no real opposition to Wolfson, who discusses al-Nazzām’s claim (still in al-Aš‘arī’s report) that “there is no part (*juz*) but that there is a part thereof and there is no portion (*ba‘d*), but there is a portion thereof and there is no half but that there is a half thereof, and the part may be divided by a divisor for ever, for it is infinite with respect to divisibility” (trans. Wolfson, p. 496). For a detailed discussion of the testimonies about al-Nazzām and atomism, cf. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III, Teil C, pp. 309-23. Y.T. Langermann, “Islamic Atomism and the Galenic Tradition”, *History of Science* 47 (2009), pp. 277-95, points to al-Nazzām’s acquaintance with Galen’s reports about ancient atomism, but in the passages quoted there is no reference to the issue of infinite divisibility of the bodies.

as attested by branch Σ of the textual tradition of the pseudo-*Theology* gets an external support, as indirect as it might be, and one that goes back to the age and milieu of the translation of Plotinus into Arabic. This elicits the conclusion that in the original translation of IV 7[2], 8².16-22 there was not only the idea (correctly derived from Plotinus) that an actual infinite subdivision of bodily parts is absurd, but also the idea that the body can undergo subdivision to infinity, provided that it is that special kind of subdivision that is performed by the soul. The doxographical report that I have just alluded to clearly states that philosophers deny that actual subdivision to infinity might actually exist, because for them subdivision to infinity can be only potential,¹⁰⁵ while for al-Nazzām it was indeed the case that a body can be subdivided to infinity *bi-l-fi'l*, actually.

All in all, the Arabic rendition of IV 7[2], 8² is less inept than it appears to be on the basis of the edited text. It is true that Plotinus' tripartite argument – echoing the anti-Stoic claims by Alexander and Plutarch and concisely reconducting them to the statement that total blending is nothing if not the *oppositio in adiecto* of a body whose behaviour is impossible for a body – seems at first sight to be obscured. What remains of it is the general idea of the incapacity of the body to do what the soul does every time, namely to totally interpenetrate a body, leaving nothing of it not ensouled. The comparison of the body, endowed with a mass and in need of space, with the soul, not submitted to physical laws, is the main idea that the translator extracted from Plotinus' argument. His attempt to support the philosophical argumentation having recourse to the empirical example of the inflation of the corpse suggests that he felt uneasy with his own rendering of the Greek. As for the core of the argument, the translator seems *prima facie* to be incapable of mastering the topic of division to infinity; but if one goes back to the original text as the direct and indirect tradition preserve it, and mostly if one reads together the first and second passages that are split in the pseudo-*Theology*, one can perhaps go beyond the face value of the ill-formed sentences printed in the two editions of the pseudo-*Theology* available, and advance the hypothesis that the translator's idea was that of denying to the body the capacity to perform division to infinity, while granting it to the soul. This is especially true in the case of the “second” translation of the same Plotinian lines, that which features later on in the text of the pseudo-*Theology*, where the impossibility for a body to be actually subdivided to infinity by another body is clearly stated, and where the reasoning of the previous passage – that can be only tentatively reconstructed out of both branches of the textual tradition – is presented in as many words: what is impossible for a body is precisely what soul does, namely pervade the whole of the body, but in a way which is “loftier and more sublime”.

Thus, the real problem is why on earth the question of the subdivision to infinity is raised twice in the pseudo-*Theology*, while in Plotinus' passage it is raised only once. I will try to answer this question first by addressing that of the differences between the second occurrence of this topic in the pseudo-*Theology*, and the same text as it is attested in the “Sayings”.

¹⁰⁵ See above n. 103.

Plot. IV 7[2], 8 ² .16-22	ps.-Theol., p. 37.2-9 Di = p. 49.9-14 Ba	"Sayings", p. 186.6-10 Wakelnig
<p>ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὅτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σώμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὐσης – ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σώμα, διαιρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται· οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατόν τὸ σώμα· ἢ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων ἀσώματος ἄρα.</p> <p>It is necessary, therefore, if it divides it at any 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. But if this is so, since the division is infinite – for whatever body you take is divisible – the infinity of parts will exist not only potentially but actually. It is impossible therefore for one body to penetrate another whole through whole: but soul penetrates through whole bodies, therefore it is immaterial (trans. Armstrong, see above, p. 175).</p>	<p>فإن كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ في الجرم كله، فإنه ينفذ في الأجزاء ولا يتناهى. وهذا بطل، لأنه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل. فإن لم يكن ذلك، فإن الجرم لا ينفذ في الجرم كله، والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع أجزائه، لا تحتاج في نفاذها في الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلها قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً، أي تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنها علّة للجرم، والعلّة أكبر من المعلول. ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول، بل بنوع آخر أعلى وأشرف.</p> <p>If this is so and one body penetrates the whole of another body, then it penetrates among the parts without coming to an end, which is absurd, because it is impossible for the parts to be infinite in actuality, and unless this is so one body cannot penetrate the whole of another body. But the soul penetrates the whole of the frame and all of its parts without needing, in her penetration of the body, to cut through the parts bit by bit; on the contrary she cuts through them as a whole, that is, she encompasses all the parts of the body because she is the cause of the body and the cause is greater than the effect and does not need to cut through its effect in the way of the effect, but in another way that is loftier and more sublime (trans. Lewis, p. 203).</p>	<p>فيقل إن الجرم لا ينفذ في الجرم كله لأنه لا يقطع جميع أجزائه، والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع أجزائه لأنها لا تحتاج في نفاذها إلى أن تقطع الأجزاء قطعاً جرمياً، بل تقطعها قطعاً علياً، أي تحيط بجميع أجزاء الجرم، لأنها علّة للجرم، والعلّة أكثر من المعلول ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع آخر وأعلى وأشرف.</p> <p>He says that a body does not permeate an entire body, because it does not cut through all its parts, whereas the soul permeates the entire body and all its parts. For when it permeates it does not need to cut through the parts in a bodily way, but cuts through them in a causative way, i.e. it encompasses all parts of the body, because it is a cause for the body. The cause is more abundant than the effect and it does not need to cut through its effect in the manner of the effect, but in another manner which is more elevated and nobler (trans. Wakelnig, p. 187).</p>

Several remarks are in order here. First and foremost, the text of the pseudo-*Theology* is closer to the original Plotinian passage, and is so on the following counts: (i) it preserves the hypothetical structure of the Greek sentence (εἰ δέ / *fa-in kāna bādā hākadā*) while in the "Sayings", due to their nature of doxographical compilation, this is transformed into the declarative sentence *fa-yaqūlu inna*; (ii) it is only the pseudo-*Theology* that presents a passage corresponding to Plotinus' rebuttal of actual division to infinity, while these lines do not feature in the passage of the "Sayings"; (iii) in the case of the two minor differences that occur in the overlapping sentences, the text as attested in the "Sayings" can be explained as a misunderstanding of that of the pseudo-*Theology*, not viceversa: the subdivision "bit by bit", *qaṭ' ḡuz'iyy*, reflects (although not literally) the Greek εἰς σημεῖα, "into geometrical points", while the "material" subdivision of the "Sayings", *qaṭ' ḡirmiyy*, is patently a trivialization of it; also, the claim of the pseudo-*Theology* that the cause is "greater" than the effect, *akbar*, is clearly misunderstood in the "Sayings", that read here *aktar*, "more abundant".

This is really puzzling. On the one hand, the "Sayings" are closer to the Greek because they present the Arabic text corresponding to Plotinus' lines 16-22 in their right place (see the chart on

p. 195), while in the pseudo-*Theology* the translation appears twice: with a serious textual problem in the first occurrence, and also in a second, better version, that however is misplaced with respect to the Greek original. On the other hand, the “Sayings” present a version that is clearly derivative with respect to that of the pseudo-*Theology*, were it only for the fact that there is more genuine text in the pseudo-*Theology* than in the “Sayings”. A tentative solution for the riddle is possible only taking into account the fact that the entire section of the pseudo-*Theology* that corresponds to the anti-Stoic arguments of Plotinus’ Chapters 8-8² is affected by various changes in the order of the sentences.

In the following chart the central column contains the sections of the text of the pseudo-*Theology*, numbered in order to show the succession of the passages; the left column contains the Greek passages that are the source of each of them, and the right column contains the corresponding passages of the “Sayings”. This chart is meant to display the alteration in the order of the Greek passages in Chapter III of the pseudo-*Theology*, and I have dispensed from referring to both editions: the pages and lines are respectively those of the editions by Badawī and Wakelnig.

IV 7[2], 8.-8 ²	ps.- <i>Theol.</i> , Chapter III	“Sayings”
—	1. p.45.3-7	—
8 ¹ .11-23	2. p. 45.7-46.7	—
8 ¹ .23-34	3. p. 46.7-47.1: We say that...	1. p. 182.9-19: The Greek Sage says...
—	4. p. 47.1-7	2. p. 182.19-184.7
8 ² .1-7	5. p. 47.8-16: We say that...	3. p. 184.8-17: He says...
8 ² .7-9	6. p. 47.18-48.3: We say that...	4. p. 184.18-186.1: He says...
8 ² .10-15	7. p. 48.3-6: We say also...	5. p. 186.2-5: He also says...
8 ² .18-19	8. p. 48.7-8: We say that...	—
8.38-44	9. p. 48.8-17	—
8 ¹ .1-11	10. p. 48.17-49.9	—
8 ² .16-20	11. p. 49.9-10	—
8 ² .20-22	12. p. 49.11-14: If this is so...	6. p. 186.6-10: He says...

Passage 1 in the pseudo-*Theology* coincides with the beginning of Chapter III, and all the subsequent items, until passage 12, go back and forth in the Plotinian Chapters 8-8². The beginning of Chapter III is a sentence with no counterpart in Greek; then, two sections of 8¹ are reproduced, one of them attested also in the “Sayings”; then again, another passage with no Greek source comes, and this passage too is attested in the “Sayings”. The version of Plotinus’ Chapter 8² that has been discussed follows, in both Arabic works: passages 5-7 in the pseudo-*Theology*, and 2-5 in the “Sayings”. Then the pseudo-*Theology* reflects, confusedly as it might be, the Plotinian words

of 8².18-19 ἀπείρου τῆς τομῆς οὐσης: this is passage 8 in the chart above. This sentence is not reproduced in the “Sayings”, but in the latter the passages 5-6 reflect, although with omissions, the original sequence of the Greek chapter 8², while passages 9 and 10 of the pseudo-*Theology* go back to Plotinus’ chapter 8 and to the part of 8¹ that had not yet been reproduced before; only then (passage 12) the pseudo-*Theology* returns to the final sentence of 8². The latter, as we have just seen, is attested in a more complete way here, in the pseudo-*Theology*, than it is in the “Sayings”.

The literal overlapping of the two Arabic texts and the systematic change of “we say” into “The Greek Sage/he says” rule out the possibility that the compiler of the “Sayings” had access to an Arabic version of Plotinus different from that which is attested by the pseudo-*Theology*;¹⁰⁶ on the other hand, the fact that the correct sequence of the Greek is reflected in the “Sayings” rules out the possibility that the pseudo-*Theology* as such was its source, because this sequence is altered there. This situation is best accounted for under the hypothesis that the compiler had at his disposal the same adapted version of Plotinus out of which the pseudo-*Theology* was created, but not in the order displayed by the latter: rather, in the original sequence of the translation which predictably reflected the Greek order.¹⁰⁷

Discussing the question of the source out of which was extracted the compilation that contains the “Sayings of the Greek Sage” goes beyond the limits of this article.¹⁰⁸ For the present purpose, I will limit myself to remark that the alteration of the order of the Greek passages helps to explain why the sentence discussed before, pp. 193-4, is corrupted in both branches of the textual tradition of the pseudo-*Theology*: that sentence immediately precedes a cut in the flow of the original translation, and this in my opinion gives support to the correction proposed above, p. 194. The Arabic version in that place, although parting company with the original Greek text, is not inept. True, the translator was not able to completely master the concise argument produced by Plotinus, *magis quam quisquam verborum parcus*,¹⁰⁹ and added here and there explanations that often verged on trivialization. As we have seen before, his own way of dealing with Plotinus’ tenets that (i) total blending equals actual subdivision to infinity and (ii) the soul’s pervasiveness demonstrates that it is incorporeal was that of balancing the subdivision to infinity that the body can undergo with the subdivision to infinity that the body cannot perform: this was not at all Plotinus’ idea, but is neither absurd nor stupid. If this appears to be so, it is due to a double error in both branches of the textual tradition of the pseudo-*Theology*. In fact, the rest of the original translation, adapted as it might have been, faithfully reflected Plotinus’ rebuttal of actual division to infinity: ὅπερ ἀδύνατον, *wa-hāda butl*. This is said 20 lines later in the pseudo-*Theology*; the text tentatively established before, p. 194, presents a doctrine which is consistent with this correct rendering of Plotinus’ lines 16-22.

On a more general count, the alteration in the order of the passages that affects the entire initial section of Chapter III of the pseudo-*Theology* also gives a clue to understanding the way in which Plotinus’ anti-Stoic arguments were assimilated in the formative period of Arabic philosophy.

¹⁰⁶ This is why Rosenthal, in his foundational study “Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source” (see above, n. 68), p. 467, claimed that the compilation of the “Sayings of the Greek Sage”, the *Epistle on the Divine Science* and the pseudo-*Theology* depend upon one and the same “common Plotinus source”.

¹⁰⁷ This hypothesis fits with another major feature of the “Sayings”, namely the fact that they preserve parts of the same adapted translation of Plotinus that are not present in the pseudo-*Theology*, e.g. chapters 3-5 of IV 8[6].

¹⁰⁸ On this complicated issue see, below in this volume, the article by Elvira Wakelnig, pp. 205-45.

¹⁰⁹ Macrobius, *In Somn. Scip.* II, 12, 7.

3. "The Materialists say". *The place of Plotinus' anti-Stoic arguments in pseudo-Theology, Chapter III*

The chart at p. 200 shows the convoluted relationship of Chapter III of the pseudo-*Theology* with sections 8-8² of IV 7[2], and I have alluded also to the fact that the first passage of this Arabic chapter has no counterpart in the Greek text. In the quotation below, taken from the beginning of Chapter III, also the first sentence taken from the Greek is included, namely lines 8¹.9-11, where Plotinus says that the Stoics "by transferring, therefore, the powers of bodiless realities to bodies, leave nothing for the bodiless (τὰς οὐρανὸν δυνάμεις τῶν ἀσωμάτων μεταβιβάζσαντες εἰς τὰ σώματα οὐδεμίαν ἐκείνοις καταλείπουσιν)" (trans. Armstrong, p. 365). The Arabic says:

Ed. Dieterici, p. 32.9-16; ed. Badawī, p. 45.3-9

إذ قد بينا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة، فنقول الآن على إيضاح ماهية جوهر النفس. ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارة رأيهم أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم واتحاد أجزائه. ونكشف عن دحوض حججهم في ذلك، ونظهر قبح ما يجري إليه مذهبهم، فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانية معراة من كل قوة.

Now that we have completed such introductory remarks as are necessary, concerning mind, the universal soul, the rational soul, the brute soul and the growing soul and natural soul, and have arranged the discussion on it in a natural order, following the way of nature, we shall now speak about the explanation of the quality of the soul. We begin by mentioning the doctrine of the Materialists, who think, in the error of their opinion, that the soul is the harmony of the concord of the body and the union of its parts. We shall reveal the invalidity of their argument on this, and shall make plain the bad part of the doctrine held by their school. For they transfer the faculties of the spiritual substances to the bodies, and leave the souls and the spiritual substances denuded of every faculty (trans. Lewis, p. 199).

This initial move explains why the flow of the Greek has been altered in the pseudo-*Theology*. Its author, "Aristotle", affirms he has presented the hierarchy of the spiritual substances, namely the Intellect and the various degrees of souls, from the cosmic soul to the vegetative one; it is now time to deal with the definition of the substance of the soul, *mābiyya ḡawhar al-nafs*. The structure given by Plotinus to his treatise *On the Immortality of the Soul* had indeed far-reaching consequences, if "Aristotle" here sets for himself the task of describing the essence of the soul because there are erroneous doctrines on it, that have to be refuted. The "Materialists", *al-ḡirmiyyūn*, consider that the soul arises from the body as the harmony or union of the latter's parts, and this sentence counts as a proof, if proof is needed, that the person who wrote the sentences with no Greek counterpart in the pseudo-*Theology* was acquainted each time with the entire Plotinian treatise: here, although quoting 8¹, this scholar puts in "Aristotle's" mouth a synthesis of 8⁴ (discussion of the soul as harmony of the body). Within this general frame, Chapter III of the pseudo-*Theology* lists, and refutes, the errors of the "Materialists", a label that reappears several times in the rearrangement of Plotinus' chapters 8-8².¹¹⁰

¹¹⁰ In addition to the passage quoted, where the "Materialists" are presented as a "school (*madhab*)", the label *al-ḡirmiyyūn* features also at pp. 45.13, 48.18, 49.8, 55.13 and 55.17 Badawī; as a consequence, all the Stoic tenets discussed by Plotinus, that in the Arabic rendering are quoted here by "Aristotle" under the form "They say", are attributed to the "Materialists".

This interesting feature of the pseudo-*Theology* has already been commented upon by F.W. Zimmermann, and I can limit myself to focusing on its relevance for the issue of total blending. As we have seen before, total blending, with its implication of the divisibility of a body by a body, is stigmatised as an absurdity. What I have not yet stressed is that such a criticism is made by “Aristotle”, who thus advocates a squarely anti-materialistic ontology and a bold allegiance to the doctrine of the spirituality and immortality of the substance of the soul. Having “Aristotle” who endorses the criticism of entelechy, if intended as the denial of the substantial nature of the soul, is one of the most important moves in the entire pseudo-*Theology*, and I have nothing to add to what Zimmermann has said on this.¹¹¹ Here, at the beginning of Chapter III, we are faced with an “Aristotle” who attacks the “Materialists” and their idea that if the body is totally ensouled, it is because the soul is a very fine body that can totally pervade another body. In doing so, “Aristotle” adopts a clear anti-atomistic stance.

In his research on the *vexata quaestio* of the origins of *kalām* atomism,¹¹² A. Dhanani raises the question of the acquaintance of al-Nazzām with the theory of total blending, wondering whether Alexander’s *De Mixtione* was translated into Arabic.¹¹³ I think the discussion above shows that one can dispense with this, once one is aware that as early as in the forties of the 9th century it was “Aristotle” himself who discussed in depth the doctrine of total blending and its disadvantages. The change in the order of the Greek passages at the beginning of Chapter III of the pseudo-*Theology*

¹¹¹ 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, pp. 110-240. Zimmermann thinks that the author of the manipulation of Plotinus’ text is the translator himself, ‘Abd al-Masih ibn Nā’ima al-Ḥimṣī, thus he says: “Unlike Plotinus, Ḥimṣī criticizes, not what he takes to be Aristotle’s own view, but an alleged misrepresentation to what he imputes to the ‘materialists’ (lit. corporealists) criticized in earlier chapters for denying that soul is an immaterial, incorporeal substance. Unlike Plotinus, who is sceptical about the propriety of the whole concept of entelechy, Ḥimṣī supports what he claims to be the correct understanding of it. The correct concept he attributes to the ‘most excellent philosophers’ (...) and to ‘the philosophers’ tout court (...). That reconciliation of Plotinus with Aristotle turns on a distinction drawn in the Kindī-circle epitome of Aristotle’s *De Anima*” (p. 124). The epitome of the *De Anima* that Zimmermann alludes to has been edited: see R. Arnzen, *Aristoteles’ De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellen- und geschichtlichen Studien und Glossaren*, Brill, Leiden - New York - Köln 1998 (Aristoteles Semitico-latinus, 9), in part. p. 217.13-16 (Arabic text), p. 216 (German trans.) and pp. 379-80 (comm.).

¹¹² After the seminal study by O. Pretzl, “Die frühislamische Atomenlehre”, *Der Islam* 19 (1931), pp. 117-30, the acquaintance of Muslim theologians with atomism has been studied by S. Pines in his path-breaking *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Heine, Gräfenheinen 1936 (reprint Garland Publishing, New York - London 1987), English transl.: *Studies in Islamic Atomism*, trans. M. Schwarz (ed. T. Langermann), The Magnes Press, Jerusalem 1997. Pines took into account the hypothesis of an Indian origin of the peculiar doctrine of unextended atoms that prevailed at a given moment in the development of the *Kalām*, still considering that the main source for the Arabic acquaintance with atomism was Greek philosophy in translation. Another foundational study is Chapter VI of Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (quoted above, note 104), pp. 466-517; Wolfson points to the Greek sources, and in particular to Aristotle’s report of Democritus’ doctrine in *Metaph. Z* 13, 1039 a 10-11, as well as to the *Placita Philosophorum* of the pseudo-Plutarch, whose Arabic translation was later on edited by H. Daiber: see above, note 10. C. Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Pubblicazioni dell’Istituto Universitario Orientale, Napoli 1982 (Seminaro di studi asiatici. Series minor, 16), points to the tradition of the pseudo-Aristotelian *περὶ ἀτόμων γρομμῶν*. Finally, Langermann, “Islamic Atomism and the Galenic Tradition” (quoted above, n. 104), points to Galen’s *On the Elements according to Hippocrates* (translated by Ḥunayn).

¹¹³ A. Dhanani, *Kalām and Hellenistic Cosmology. Minimal Parts in Basrian Mu’ tazilī Atomism*, PhD Thesis, Department of the History of Science, Harvard University, Cambridge Mass. 1991, p. 90 with n. 68. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 507-8, acutely recognized that al-Nazzām’s position was akin to the Stoic total blending. Commenting upon al-Šahrastānī’s report of the latter’s doctrine, he wrote: “knowing (...) that Nazzām’s view that accidents are bodies and that bodies are interpenetrable has its origin in Stoicism, we may take Shahrastānī’s statement (...) to mean that Nazzām’s theory of latency, insofar as it maintains that accidents (...) are bodies and that bodies are interpenetrable, is based upon the teaching of the Stoics”.

can be disturbing for the philologist, but for the historian of philosophy it is instructive. On the one side, it represents an echo of the interschool polemics of the Imperial age. On the other, it provides an early attestation of the acquaintance of the Arabic thinkers with the different, at times harshly competing views that coexisted in Greek philosophy. To our surprise, this feature has been transmitted to the Arab philosophers first and foremost by Plotinus,¹¹⁴ and one can even venture to say that it is to Neoplatonism that al-Kindī owes his awareness that on crucial issues there was room for contradictory statements in Greek philosophy.¹¹⁵ Plotinus' writings informed him about dissensions on the spirituality and immortality of the soul, and Philoponus' revealed to him the existence of a struggle about the eternity of the cosmos versus creation in time.¹¹⁶

¹¹⁴ Later on, translations of Alexander of Aphrodisias' works giving room to polemics on various points among rival schools made Arab philosophers acquainted with this feature of Greek philosophy, as shown by C. Martini Bonadeo, *Al-Fārābī, L'armonia fra le opinioni di Platone e di Aristotele, testo arabo, traduzione italiana e commento*, Plus, Pisa 2008 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere, 3), pp. 149-62; also, the translation of Philoponus' *Against Aristotle on the Eternity of the Cosmos* (lost in Greek) revealed the struggle in the camp of Greek philosophy on the crucial issue of the creation in time versus the eternity of the cosmos: see J.L. Kraemer, "A Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem* in Arabic Translation (Simpl., *De Caelo* I, 3, 270b5-11)", *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965), pp. 318-27; M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), pp. 233-60; Id., "The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian", in S.A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Brill, Leiden 1972, pp. 268-84. The Arab readership was acquainted also with Alexander of Aphrodisias' polemics against Galen, who in turn had criticized Aristotle's theory of motion: cf. S. Pines, "Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri. A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion", *Isis* 52 (1961), pp. 21-54; Arabic text and English trans.: N. Resher - M. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion, translated from the Medieval Arabic Version with an Introduction, Notes, and an Edition of the Arabic Text*, Islamic Research Institute, Islamabad 1965.

¹¹⁵ Aristotle's *Metaphysics* is the main source for al-Kindī's idea that philosophy consists in the conquest of truth step by step (*ʿaşran baʿda ʿaşrin*): see al-Kindī, *Fī l-falsafa al-ūlā*, in *Rasāʾil al-Kindī al-falsafīyya*, ed. by M.ʿA. Abū Rīda, Dār al-fikr al-ʿarabī, Cairo 1950-1952, vol. I, p. 102.10-16 (the expression quoted, p. 102.15) = pp. 11.16-13.14 (the expression quoted, p. 13.7) in R. Rashed - J. Jolivet, *Ceuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī. II. Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Sciences, 29.1-2); A.L. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Yaʿqub ibn Ishāq al-Kindī's Treatise On First Philosophy (fī al-falsafah al-ūlā)*, with Introduction and Commentary, SUNY Press, Albany 1974, p. 125, rightly points to *Metaph.* α 1, 993 b 11-14. The topic of the accumulation of knowledge features also in another writing by al-Kindī, *On the Quantity of Aristotle's Books*: see M. Guidi - R. Walzer, "Studi su al-Kindī, I. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele", *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* VI 6 (1937-40), pp. 376-419, in part. p. 395.1-12; cf. also R. Arnaldez, "L'histoire de la pensée grecque vue par les Arabes", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 72 (1978), pp. 117-68. This obviously implies dissensions among philosophers; however, the emphasis in Aristotle's passage is more on the progress of knowledge than on the disagreement of philosophers; on the contrary, the "Aristotle" of the pseudo-*Theology* boldly criticizes the doctrines that make the soul either a body or something dependent upon the body. When al-Kindī announces his plan of rewriting and emending the doctrines of the Ancients, he shows a sort of awareness of some shortcomings in Greek philosophy: in the prologue of *On First Philosophy* he describes his endeavour of "presenting the ancients' complete statement on this subject according the most direct approach and facile manner of the disciples of this approach; and completing that which they did not state completely, following the custom of the language and contemporary usage, and insofar as is possible for us" (*On First Philosophy*, p. 103.9-11 Abū Rīda = p. 13.20-22 Rashed-Jolivet, trans. Ivry, p. 58).

¹¹⁶ Cf. R. Walzer, "New Studies on al-Kindī", in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1962, in part. § 3b, "Al-Kindī and John Philoponus", pp. 190-6; H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs for Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 357-91 (also in Id., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford U.P., New York - Oxford 1987, pp. 86-153); A. Hasnawi, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe", *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), pp. 53-109; E. Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' *De Aeternitate mundi*. The Surviving First Eight Arguments", *Oriens* 40 (2012), pp. 51-95; E. Gannagé, "Philopon, Jean. Tradition arabe", in R. Goulet (ed.), *DPhA*, Va [2012] = P 164, pp. 503-63, in part. pp. 535-7.

Greek Sages on the Tawhīd

Ancient Philosophy in Accord with the Islamic Doctrine of the Oneness of God

Elvira Wakelnig

Gerhard Endreß
zum 75. Geburtstag

Abstract

The aim of this article is to present and put into context a curious little treatise preserved in a Tehran manuscript with the intriguing title *Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwahhīdīn wa-l-ā lām al-mādiyīn*, *The Most Precious Words of the Philosophers Professing the Oneness of God and of the Authorities of the Past*. The treatise contains a collection of sayings of the ancient Greeks like Hermes, Pythagoras and Plato and of the Alexandrians related to the central doctrine of Islam, the Oneness of God (*tawhīd*). The material recalls the first Christian apologies addressing the pagans in an attempt to win them over to the new religion by demonstrating that already their authorities of the past had believed in only one God. The treatise is, however, strikingly different from other Arabic texts which link Greek philosophers to the *tawhīd* as I want to show by excerpts from Christian apologies and the philosophical tradition of al-Kindī.

By the time Islam arose, the ancient Greek philosophers had long passed away. Their legacy, however, was still very much alive. New intellectual approaches rooted in their doctrines had emerged and enjoyed widespread acceptance. The rise of Christianity had already sparked several differently motivated attempts to accord the cultural heritage of the Greeks with the new religion and resulted in various types of literary production in a number of languages, from Greek, Latin and Syriac to Arabic, Armenian, Coptic and Ethiopic. As early as in the second century Athenagoras pleaded for a fair treatment of the Christian religion in his *Plea* or *Embassy for the Christians* addressed to the emperors Marcus Aurelius and his son Commodus and devoted an entire chapter to the opinions of the philosophers on the one God to show similarities between them and the Christians in order to refute the charge of atheism against the latter.¹ Athenagoras' contemporary Clement of Alexandria used Greek philosophy for the opposite purpose, namely to prompt pagans to convert to Christianity in his *Protrepticus*, the *Exhortation of the Greeks* and he preserved even more Greek philosophical material in his *Stromateis*.² Hippolytus' *Refutation of all Heresies* presented different Greek philosophical schools and their doctrines in order to refute them.³ At about the same time Latin

¹ See chapter 6 of the *Plea*, in Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, ed. W.R. Schoedel, Clarendon Press, Oxford 1972, pp. 12-15. On Athenagoras and his *Plea*, see D. Rankin, *Athenagoras. Philosopher and Theologian*, Ashgate, Surrey 2009, in part, pp. 101-27.

² See E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge U.P., Cambridge 2005, where he describes the *Exhortation* as "a handbook for Christians as missionaries, taking the gospel to those who do not believe" and adds "the chief recipients of the *Stromateis* are those who are on the way of becoming Christian teachers themselves" (pp. 14-15).

³ On his Greek material, see J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992.

writers grappled with the ancient philosophical heritage as the writings of Tertullian show.⁴ About a century later Eusebius of Caesarea devoted the eleventh book of his *Preparation for the Gospel* to demonstrating the agreement of Plato as the most eminent representative of Greek philosophy with the Hebrew scriptures.⁵ In the fifth century Cyril of Alexandria still felt the need to prove that Greek culture and philosophy was not only to be found among the pagans. He showed the accord between Christian doctrine and the ancient sages by quoting the monotheistic views of Hermes, Pythagoras, Plato and others in his *Contra Julianum*.⁶ Theodoret of Cyrus rendered the title of his *Cure of the Greek Maladies* more precise by adding the subtitle “Proof-recognition (*epignôsis*) of the Gospel from Greek philosophy”.⁷ The occurrence and reoccurrence of certain quotations attributed to the ancient sages in these and similar works suggest the existence of compilations of philosophical sayings ascribed to the Greeks of the past. One unique sample of such a Greek collection is the so-called *Tübinger Theosophie* which contains even oracles ascribed to pre-Christian authorities prophesying the new religion and its doctrines. However, there exist similar texts, or at least evidence for their former existence, in Syriac, Armenian, Coptic, Arabic and Ethiopic.⁸

With the awakening interest of Muslim scholars for the scientific achievements of the ancient Greeks the challenge of harmonising the latter’s metaphysical doctrines with monotheistic beliefs reached Islam. Al-Kindī, who is considered to be the first philosopher of the Arabs, made it his mission to prove the compatibility of Greek philosophy with the Islamic religion. In his *On First Philosophy* he particularly centred on establishing philosophically sound proofs for the divine unity, the fundamental doctrine of Islam, known as *tawhīd*, i.e. professing the oneness of God. Al-Kindī and the philosophers in his tradition were thus concerned with showing that the ancient philosophy they were studying in the form of Aristotelian and pseudo-Aristotelian, Neoplatonic treatises had already provided for the belief in the oneness of God. A similar approach was taken by the Christian apologetic ‘Ammār al-Baṣrī whose interest lay in making Aristotelian philosophy an accepted mean for proving his theological tenets, divine unity and, particularly, trinity. Thus it was scientific interest which motivated al-Kindī, the Muslim philosophers upholding his tradition, and ‘Ammār to find convergences in thought between the philosophical works they were reading and the religious beliefs

⁴ See H.B. Timothy, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*, Van Gorcum and Comp., Assen 1973, pp. 40-58.

⁵ See *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV*, ed. and tr. E.H. Gifford, Typographeo - H. Frowde, Oxonii - Novi Eboraci 1903, vol. III, p. XXII.

⁶ Cyrille d’Alexandrie, *Contre Julien*, ed. P. Burguière - P. Évieux, Éditions du Cerf, Paris 1985, pp. 20 and 174-95.

⁷ See Y. Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism in the Fifth-Century Greek East. Theodoret’s Apologetics against the Greeks in Context*, Center for Hellenic Studies - Harvard U.P., Cambridge Mass. - London 2012 (Hellenic Studies, 49), p. 23.

⁸ In general, see S. Brock, “A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983), pp. 203-46, in part. p. 204. For the “theosophical” literature in Coptic in particular, see R. Van Den Broek, “Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy”, *Vigiliae Christianae* 32.2 (1978), pp. 118-42, in part. 141-2, where he has described the purpose of these Coptic texts as follows: “originally composed with the intention of winning hesitating Greeks for the Christian religion by explaining the uprooting of the pagan cults as a historical necessity which had already been foretold by pre- and anti-Christian Greeks, they finally became a Christian argument in the Jewish-Christian controversy in so far as they showed that the Greeks had done what the Jews were still refusing to do: to believe the prophecies of their own prophets”. For a possible florilegium of Platonic passages used by Theodoret, see P. Canivet, *Histoire d’une entreprise apologetique au V^e siècle*, Bloud & Gay, Paris 1957, pp. 272-87, in part. p. 273: “Peut-être même ces recueils étaient-ils anonymes, composés par des générations de controversistes qui avaient spontanément groupé les passages les plus souvent invoqués dans la controverse, tant par les païens que par les chrétiens, pour en faire de véritables manuels scolaires destinés à enseigner aux jeunes gens la philosophie chrétienne”.

they were adhering to. A different motivation has to be assumed in the field of popular philosophy where words of wisdom were attributed fairly randomly to various authorities either within pseudonymous treatises and dialogues or collections of sayings, gnomologia and doxographies. There is so far a sole known Arabic example of such a text of popular philosophy which presents the sayings of Greek sages on the *tawhīd* and related issues, the *Most Precious Words of the Philosophers Professing God's Oneness and of the Authorities of the Past*. It shares some similarities with a Christian Syriac collection of prophecies of pagan philosophers and with the doxographical material used in al-Kaskarī apologetic *Treatise of the Unity and Trinity of God* that it seems reasonable to suspect a Christian origin. Yet, in contrast to the Syriac collection which aimed at persuading the pagans of Ḥarrān to convert to Christianity and to al-Kaskarī who wanted to demonstrate the untenable nature of pre-Christian beliefs, the purpose of the *Most Precious Words* remains doubtful. A likely guess may be that it was meant to promote the image of Greek sages in Islamic society at a time when the Graeco-Arabic translation movement was at its peak and that it was addressed to the educated Muslims who did not have any particular training in philosophy.

In what follows I shall present and provide samples of three different types of philosophical literature in which the Greek sages are pictured as professing the *tawhīd*: Christian apologies, the scientific tradition of al-Kindī and popular philosophy.

I. Christian apologies

Christian Arabic apology may have already begun in the Umayyad period, yet the use of logical and philosophical argumentation forcefully emerged in the Abbasid time when the interest in Greek philosophy arose and theological debates between Muslims and Christians became more frequent.⁹ However, even then explicit reference to any given ancient thinker hardly occurred, since Aristotelian methodology was practically applied and not theorised about. And whereas quoting the testimonies of ancient Greek authorities on the divine unity and trinity might have convinced the Hellenistic pagans to convert to Christianity, the Muslims were most unlikely to be in the least impressed by those. Thus it will come as no big surprise that after my perusal of Christian Arabic apologetic literature I can only list two treatises actually quoting Greek philosophers on the oneness of God, namely 'Ammār al-Baṣrī's *Book of Proof* and Isrā'īl al-Kaskarī's *Treatise of the Unity and Trinity of God*.

⁹ Samir suggests different interpretations for dating the treatise *On the Triune Nature of God (Fī taṭlīṭ Allāh al-wahīd)* preserved in MS Sinai Arabic 154 which range from 737/8 to 770/771. In the former case it would still belong to the Umayyad Period. See S.Kh. Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)", in S.Kh. Samir - J.S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1285)*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994 (Studies in the History of Religions, 63), pp. 56-114, in part. p. 63. For an attempt at periodisation of Christian apology which comprises a first phase of biblical and homiletical approach from around 750 to 850, a second phase of a mixed biblical and philosophical approach from around 850 to the beginning of the 10th century, a third phase of a very philosophical approach in the 10th century and a fourth phase of a spiritual humanistic approach from the 11th to the 13th century, see *ibid.*, pp. 109-114. For the rising interest in philosophy for theological debates, see S.T. Keating, *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, Brill, Leiden - Boston 2006 (The History of Christian-Muslim Relations, 4), pp. 9, 24-32 and esp. p. 50, where she states: "Similar to earlier apologists such as Justin and Origen, Christians identified the fortuitous budding interest in the Islamic scholarly community in Greek philosophy towards the end of the eighth century as just such an opening through which to enter into debate and defend their faith. By appealing to logically constructed arguments about the being of God and His relationship to creation, (...) they aimed to show that Christian teachings were not irrational, but rather eminently complex and subtle".

I.1. 'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān, the Book of Proof

'Ammār al-Baṣrī is known as the author of two treatises still extant today, the *Kitāb al-Burhān*, that is the *Book of Proof* and the *K. al-Masā'il wa-l-aḡwiba*, that is the *Book of Questions and Answers* both preserved in a single manuscript which was edited by Hayek some thirty years ago.¹⁰ In the introduction to his edition, Hayek has assumed that although 'Ammār's mother tongue was Syriac, his intellectual formation must have happened in Greek which may be inferred from his logic, his methodology and even his syntax.¹¹ He probably flourished at the end of the eighth and the beginning of the ninth century and was, together with Theodore Abū Qurrah and Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, one of the most important Christian *mutakallimūm* in the first Abbasid century.¹² His apologetic method was philosophical and highly indebted to Aristotle.¹³ This may, at least partly, explain why he presented the Greek philosopher as a believer in the unity of God in his *Book of Proof*. The treatise was, according to Hayek, composed around 838 and, according to Griffith, meant "to be a compendium of ready reference for Christians who are involved in religious controversy with Muslims on a day to day basis."¹⁴ In twelve chapters various Christian doctrines are defended against possible Muslim objections and proven to be true, namely their proofs for the existence of God and the true religion, reasons for accepting Christianity, authenticity of the scriptures, the Trinity, the Divine unity, the incarnation, the crucifixion, the baptism, the Eucharist, the veneration of the cross and the bodily pleasures in Paradise.¹⁵ As the single manuscript is incomplete at the beginning and Hayek has assumed that one or two folios are missing,¹⁶ it is difficult to know exactly how 'Ammār wanted to start his book. The first mention of Plato and Aristotle occurs in a text added by a later hand in order to make up for the loss of the beginning and must thus be considered as inauthentic. The initial argumentation seems to have run from stating all the adversities threatening human life culminating in death to the fact that the existence of death points towards the existence of the Giver of life Who also provides for the afterlife.¹⁷ Then the creation is taken as indication for the existence of the Creator and His oneness (pp. 22.16-23.18 Hayek):¹⁸

¹⁰ 'Ammār al-Baṣrī, *Apologie et Controverses*, ed. M. Hayek, Dar el-Machreq, Beyrouth 1986 (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Nouvelle Série; B. Orient Chrétien, Tome V). The translation by M. de Fenoyl which Samir ("The Earliest Arab Apology for Christianity" [quoted above, n. 9], p. 112, n. 238) had announced for *Sources Chrétiennes* has not yet been published.

¹¹ See *ibid.*, p. 41: "Ammār est même imbu de la culture 'des premiers Hellènes qui ont ébloui les esprits et séduit les cœurs par les subtilités qu'ils ont inventées' (ما اخترعته عقول اليونانيين الاولين من اللطائف التي ابهرت العقول وفتنت القلوب) (...). Il cite Platon et se réfère à la *Physique*, à la *Métaphysique*, au *De Cœlo* et au *De Generatione et Corruptione* d'Aristote (...); celui-ci lui fournit, comme aux autres Pères qui l'ont précédé et suivi, les bases philosophiques de son élaboration théologique. Cette formation grecque transpire à travers sa logique, sa méthodologie et jusque dans sa syntaxe même".

¹² See S.H. Griffith, "'Ammār al-Baṣrī's *Kitāb al-Burhān*: Christian *Kalām* in the First Abbasid Century", *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 96 (1983), pp. 145-81, in part. p. 146; and Keating, *Defending* (quoted above, n. 9), p. 51.

¹³ T.W. Ricks, *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. The Development of the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu*, Fortress Press, Minneapolis 2013, p. 12: "His work is characterized by an almost exclusively philosophical (as opposed to scriptural) approach, using a highly developed Aristotelian metaphysical apparatus".

¹⁴ See Hayek, *Apologie* (quoted above, n. 10), p. 20; and Griffith, "Christian *Kalām*" (quoted above, n. 12), p. 155.

¹⁵ See Ricks, *Early Arabic Christian Contributions* (quoted above, n. 13), pp. 139-40; and the more detailed description of contents given by Griffith, "Christian *Kalām*" (quoted above, n. 12), p. 158-81 and by Hayek in his edition, *Apologie* (quoted above, n. 10), pp. 48-83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ See *ibid.*, p. 50; and Griffith, "Christian *Kalām*" (quoted above, n. 12), p. 160.

¹⁸ The dots occur in the edition and indicate illegible words in the manuscript.

فإذ وضح وجود الخالق من شواهد خلقه عليه فاني ... يجتمع أيضاً إلى اجتماع العالم كله مع اختلافهم على الإقرار بـإله واحد ، إذ كان الاجتماع لا يكذب أبداً . فقد نرى هذه الملل الثلاثة التي هي أكبر الملل أعني النصرانية واليهودية والإسلامية قد تشهد مع اختلافها بإجماع على أن الله واحد . ونرى المجوس والمنانية والديسانية ونظراءهم مع شركهم ، إذ يشهدون بأن إثنين أزليين قد يقولون إن أحدهما اله والآخر شيطان ، فلم يؤمنوا مع غلطهم ألا بـإله واحد لأنهم لم يسموا الآخر إلهاً بل سموه رجساً لعيناً . ونرى حكماء اليونانيين مثل افلاطون وارسطو قد يشهدان بأن الإله واحد . فإن ارسطو يقول في كتابه في أمر العالم والسماء بعد | كلامه في السماء والأرض والهواء والماء والنار وغير ذلك من جواهر العالم إذ يقول : ينبغي الآن أن نتكلم في الذي هو علة هذا كله . فإنه لا يحسن إذ يكلمنا على هذه الأشياء كلها أن يدع الكلام في الذي هو علتها . وقال بعد ذلك بقليل : هو الإله الحق ... المدبر الحكيم ... ، ومن قوته يقبل السماويون ، ثم شيء بعد شيء إلى أن ينتهي إلى هؤلاء الأرضيين . ويقول في كتاب له آخر يعرف بكتاب "الكون والفساد" ، بعد قوله في الشمس والكواكب إنها تحرك وترتي كل شيء : إن فوق هذه آخر هو يدبرها فهو لا يدبر ولا يهيجه شيء ، وهو دائم غير متغير ولا متبدل وواحد في العدد .

وقال افلاطون : إن صور الأشياء كلها كانت في علم المنعم مثل النقش في الخاتم ، وبعد أن خلق كل شيء فذلك مثل النقش على الطين الذي إذ هو لا ينفصل عن الخاتم فهو في الطين ينظر إليه . فأما عباد الأصنام فمع تسميتهم أصنامهم آلهة فهم يقولون فوقها إله ليس فوقه شيء . فإذا كان أهل العالم كله إنما هم نصارى ومسلمون ويهود ومجوس وزنادقة وفلاسفة وعباد أصنام وقد اجتمعوا جميعاً على غير التقاء ولا اصطلاح على توحيد جوهر الإله ، فمن أجهل ممن خالف اجتماع العالم كله مع شواهد الخلائق أيضاً على خالقها . وما ذلك إلا كمن قال إنه لا نور للشمس وخالف العالم في ذلك كله .

Since the existence of the Creator has become apparent due to the evidential examples of (His existence) among His creation, so ... in spite of (the people's) differences a consensus of the whole world has yet been reached to acknowledge that god is one. Since the consensus has never been misleading, we certainly see these three religious communities, which are the largest ones, that is Christianity, Judaism and Islam, attesting, in spite of their differences, unanimously that God is one. We see the Magians, the Manicheans¹⁹, the Daysanites²⁰ and their likes certainly saying, in spite of their polytheism as they attest that there are two eternal (principles), that one of these two is a god and the other a devil. So they do not, in spite of their error, believe that god is not one, as they do not call the other a god, but they call him a cursed evil. We see the sages of the Greeks like Plato and Aristotle certainly attesting that the god is one. For Aristotle [says]²¹ in his *Book on the Matter of the World and the Heaven* after his discourse on heaven, earth, air, water, fire and other worldly substances than these, then says: it is now necessary that we talk about Him Who is the cause of this all. For it would not be good that when he has talked to us

¹⁹ Griffith ("Christian *Kalām*" [quoted above, n. 12], p. 161), in his discussion of the passage, seems to read *Zanādiqa* instead of *Manāniya*, but does not explain his implicit emendation. The term occurs later on, on p. 23 of Hayek's edition, see below. There, 'Ammār seems to subsume the Manicheans and the Daysanites under the category "heretics" (*zanādiqa*).

²⁰ *Dayṣāniya* is the Arabic term for the disciples of Bardesanes, i.e. Bar Diṣān or Ibn Dayṣān, of Edessa (d. 201) to whom Arabic writers ascribe "a somewhat general dualism". See A. Abel, "Dayṣāniyya", *EI*², II, p. 199.

²¹ There is either a complement missing or one of the verbal forms must be disregarded.

about all these things he omitted the discourse on Him Who is their cause.²² A little while after that he says: He is the true god ... the wise Director ... and to His power the heavenly beings submit themselves, then one thing after the other until these earthly beings are reached. He says in another book of his which is known as the *Book of Generation and Corruption* after his saying that the sun and the planets move and let grow everything, that there is another One above these Who directs them, whereas He is not directed and nothing agitates Him, He is eternal, unchanging and unalterable, and one in number. Plato says that the forms of all things have been in the knowledge of the Bestower like the engraving in the seal-ring, and after He has created everything, it is like the engraving on the clay which is then not separated from the seal-ring, yet regarded in the clay.

As for the idol worshippers, together with their calling their idols gods, they yet say that above them there is a god above Whom there is nothing.

So all the inhabitants of the world are nothing but Christians, Muslims, Jews, Magians, heretics, philosophers and idol worshippers and all of them agree, without fear or convention, on the oneness of the substance of the god. So who would be more ignorant than he who differs with the consensus of the whole world along with the evidential examples the created beings also (provide for the existence of) their Creator? That is only comparable to him who says that the sun has no light and differs with the world in regard to all that.

The apologetic nature of ‘Ammār’s passage is evident, as it can be read as a refutation of the most fundamental accusation which Muslims may bring forth against the Christians, namely that they believe in three gods, without mentioning it explicitly. ‘Ammār states that there is a universal belief in the unity of God which is even shared by the dualists and idolaters. For the former clearly consider only one of their eternal principles as god, whereas the other is evil, and the latter may call their idols gods, yet state that above these there is another one god who is above all the others. So if even in these two most obvious forms of heresy the belief in the divine unity may be found, the Christians will be clearly above suspicion. The explicit mention of the philosophers and the extensive alleged quotations from Aristotelian writings however merit to be singled out, especially as they are not imperative to the argument. In doing so ‘Ammār redeems the Greek philosophers whose achievements he widely uses in his own works and thus makes them and his application of their philosophical methods acceptable to his co-religionists and Muslims alike. He further demonstrates his great familiarity with the Aristotelian writings, which may have earned him the esteem of his scholarly colleagues, particularly in the Islamic society with its blossoming interest in the Greek sciences.²³ The precise versions of Aristotle’s *On the Heavens*, called *On Heaven and Earth* in Arabic, and *On Generation and Corruption* which ‘Ammār had at his disposal are difficult to ascertain. The oldest extant Arabic version of *On the Heavens* was based on a Syriac model which is not known to be extant and made, without recourse to the Greek text, probably by Yaḥya ibn al-Biṭrīq at the beginning of the ninth century. The second complete Arabic version extant is a revision of the first version using the Greek text and, according to Endress, undertaken by Ibn al-Biṭrīq himself at a later stage of his life. A third version which only covers the first book may be

²² By changing some punctuation it would be possible to read this sentence as still belonging to Aristotle’s statement, namely: For it is not good that when we have talked (*takallamnā*) about all these things we omit (*nada’ā*) the discourse on Him.

²³ On the intellectual climate of his time, see Ricks, *Early Arabic Christian Contributions* (quoted above, n. 13), p. 1: “The fervent desire for the works of Greek antiquity, and especially, for Aristotelian philosophy, brought Christians and Muslims into near proximity and frequent collaboration with each other”.

Ḥunayn ibn Ishāq's revision of the second version also taking the Greek text into consideration.²⁴ Chronologically it seems safer to suggest that 'Ammār had access to either one of Ibn al-Biṭrīq's Arabic versions or a Syriac version. However, the quotations of the *Book of Proof* occur neither in one of al-Biṭrīq's versions nor in the revised version by Ḥunayn which has been edited by Badawī.²⁵ Thus 'Ammār might not have used the Aristotelian original at all, but relied on a source paraphrasing Aristotle. Otherwise it is also conceivable and even highly probable that he extrapolated *On the Heavens* to let the philosopher claim God's oneness more vigorously than he had actually done. The two passages which 'Ammār had most likely in mind and elaborated on are 279 a 30-35 and 279 b 17-31. The first reads in Badawī's edition (pp. 194.17-195.7) with Endress's emendations and translation as follows:²⁶

وقد بيّنا في كتبنا في الفلسفة | الخارجة ، أعني التي وضعنا للعامة ، فقلنا إنه قد ينبغي للشيء
الروحاني أن <لا> يتغيّر ويفسد اضطراراً لأنه علة كل علة من عللها وليست من ورائها علة
أخرى ، وهو علي هذه الصفة التي وضعت لا يتغيّر ولا يستحيل ، تامّ كامل دائم إلى الأبد ، وذلك
أنه ليس فوقه علة أخرى معلومة [معلولة Badawī] حتى تحركه ، فإن تكن علة أخرى كانت هي
أيضاً ثابتة قائمه دائمة ليس من خلفها أفضل منها .

We have explained in our books on exoteric philosophy, i.e. those which we wrote for the general public, that the spiritual must be unchanging and indestructible by necessity, because it is the cause of all of 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 moves it; and if there were another cause, this in its turn would be enduring and eternal, and nothing more excellent would be beyond it (tr. Endress).

After his first Aristotelian citation 'Ammār continues stating that Aristotle talks a little later about God as arranging the order of the world by His power. This may be inspired by the following passage of *On the Heavens* which reads in the Arabic version (pp. 197.7-198.12 Badawī) as follows:

فنقول نحن الآن : إن قول القائل إن السماء <و> هي العالم كوّنت ، وهي دائمة لا فناء لها ولا بدء
محال . وإنما نقرّ ونصدّق بالصفة إذا رأيناها في جميع الأشياء ، أو في أكثرها . فأما هذه الصفة
أعني من وصف السماء وقال إنها مكوّنة وإنها لا تفسد في زمان ولا تقع تحت الفساد فإننا نرى
خلاف ذلك في الأشياء ، فإن جميع الأشياء المكوّنة تفسد وتفنئ . ونقول أيضاً إن الشيء الذي
ليست فيه قوّة ليستحيل من حاله التي هو عليها لا يمكن أن يستحيل | من تلك الحال أبداً . فإن
كان قوّة ليستحيل بها من حالة كانت لا محالة لاستحالة علة قبل أن يستحيل . فنقول الآن : إن

²⁴ See G. Endress, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Inaug.-Diss.-Frankfurt a.M. 1966, pp. 31-45 and 87-137.

²⁵ G. Endress who is preparing an edition of all three versions has informed me (personal communication, 12th of February, 2015) that 'Ammār's alleged quotations are not found in any of the Arabic versions. See also 'A. Badawī, *Aristotelis De Coelo et Meteorologica [sic]*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriya, al-Qāhira 1961 (Islamica, 28). For an assessment of Badawī's edition, see Endress, *Die arabischen Übersetzungen* (quoted above, n. 24), pp. 21-22.

²⁶ 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), pp. 9-49, in part. p. 15.

كان العالم ركب من أشياء كانت حالاتها أولاً على غير حال العالم، ولم يمكن أن تبدل تلك الحالات، فإنه لا يمكن أن يكون منها العالم البيّنة. فإن كانت الأشياء يمكن أن تستحيل وتتغير اضطراراً ولا تكون على حال واحدة دائمة أبداً، فإن كانت على ذلك فإنها إذا استحالت تلك الأشياء أمكنت أن تتحلل وتنتقض أيضاً. وإذا انتقضت وتحللت ركبت أيضاً، فتكون على هذه الصفة، أعني أنها تتحلل وتركب إلى ما لا نهاية له. فإن كان هذا على ذالعالعالم إذن واقع تحت الفساد وليس هو كما قالوا خارجاً من الفساد والفناء.

Now we say: if someone says that the heaven and that includes the earth is generated, and that it is eternal and has neither corruption nor beginning, that is impossible. We acknowledge and confirm a description when we see it (correct) in all things or most of them. As for this description, I mean (the description of) him who describes the heaven and says that it is generated and that it does not corrupt in time and does not fall under corruption, we see that to be different in the things, as all generated things corrupt and perish. We also say that the thing which does not have a power in it to change from the state in which it is, is never able to change from that state. If there is a power through which to change from a state, there is necessarily a cause for (this) change before the change happens. Now we say: the world is composed of things the states of which are at first different from the state of the world. If it is not possible to alter those states, then it is not possible that the world is generated from them at all. If the things exist, it is possible that they change and alter by necessity and do not always exist in one single eternal state. If it is like that, then when those things change they can also disintegrate and vanish. When they vanish and disintegrate, they have been also composed. So they are according to this description, I mean that they disintegrate and are composed indefinitely. If it is like that then the world thus falls under corruption and is not, like they say, beyond corruption and perishing.

It is conceivable that the mention of composition and power may have triggered ‘Ammār’s statement that Aristotle has talked about the Director of the universe and how His creation is submitted to His power. However, without knowing ‘Ammār’s source and having only the edited Arabic version of *On the Heavens* for comparison the quotation of the *Book of Proof* seems rather farfetched. As no Arabic version of Aristotle’s *On Generation and Corruption* is known to survive and as ‘Ammār’s reference to it is most probably as remote from the Aristotelian text as in the case of *On the Heavens* it may suffice to point to 337 a 18-22 as the probable source of ‘Ammār’s inspiration.

I. 2. *Isrā’īl al-Kaskarī’s* Risāla fī Taṭbīt waḥdānīyat al-bari’ wa-taṭlīt ḥawāṣṣihī, *the* Treatise of the Unity of the Creator and the Trinity of His Properties

The *Risāla fī Taṭbīt waḥdānīyat al-bari’ wa-taṭlīt ḥawāṣṣihī*, the *Treatise of the Unity of the Creator and the Trinity of His Properties* had long been attributed to Yahyā ibn ‘Adī, but its editor Holmberg has argued for the authorship of the ninth-century Nestorian bishop of Kashkar, Isrā’īl al-Kaskarī, who died 872.²⁷ It is divided into three parts the first of which deals with the doctrine of oneness of God (*al-qawl fī l-tawḥīd*) and the second with the doctrine of the One (*al-qawl fī l-wāḥid*). The last one for which no separate chapter heading appears in the Arabic text discusses the Christian doctrine

²⁷ For a discussion of authorship and the little we know about al-Kaskarī, see B. Holmberg, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872), Introduction, Edition and Word Index*, Plus Ultra, Lund 1989 (Lund Studies in African and Asian Religions, 3), pp. 17-106.

of divine unity held by the author. The first two parts contain a lot of doxographical material mainly attributed to Greek philosophers and sages such as Hermes, Pythagoras, Plato and Aristotle, but also to Muslim scholars.²⁸ Daiber has assumed that al-Kaskarī's source was an Arabic doxography of Neoplatonic flavour with some astrological and Aristotelian strands and that the bishop's aim in including this material in his treatise was to make the absurdity of non-Christian beliefs evident.²⁹ Thus his approach to Greek philosophy must have been in stark contrast to 'Ammār's and probably instigated by a general popularity of and interest in the ancient philosophers among his co-religionist as well as his Muslim contemporaries which he himself considered unduly. Although the title of al-Kaskarī's treatise suggests an almost exclusive treatment of the divine unity and trinity, the doxographical material covers a wide range of subjects and there is thus only one passage which is relevant to our discussion of the Greek sages on the *tawhīd*. It is the following Hermetic saying (passages 70-72, p. 22.9-21 Holmberg):

وقال هرمس في كتاب رأيه في المقالة التي أقرّ فيها بوحدانيّة البارئ جلّ وعزّ: أو من بالله الواحد وابنه الكبير وطبيعته الخالقة. وهذه من نصّه نجز بهذين المعنيين من البينونة الدالة على عين النطق المتولد من الناطق ومن الطبيعة الخالقة الدالة على وجود الحياة له جلّ وعزّ، معما تقدّم له من إقراره وعلوّه عن القسيم والنظير منبثاً عن إيجابه إيّاه "واحد في الجوهر ثلاث في الحواص". وإلا فقد جحد ما أقرّ به وسلب ما أوجبه وناقض بين قوليه من إقراره بالوحدانيّة ابتداءً، وإيجابه أشباهاً متباينين في الذوات ونظراء متغايرين في الجوهر أخيراً، وهذه من أشنع المحال.

Hermes says in the book of his opinion, in the chapter in which he acknowledges the unity of the Creator, to Whom belong majesty and might: I believe in the One God and His great son and His creative nature. He completed these of his wordings by these two notions of the sonship indicating the essence of the speech generated by the Speaker and of the creative nature indicating the existence of life for Him to Whom belong majesty and might.³⁰ (These are uttered) together with the acknowledgement of Him and His exaltedness above partner and like which have been revealed³¹ to (Hermes) announcing his affirmation of Him: "One in substance, three in properties".³² But if not, he would have refused what he had acknowledged, denied what he had affirmed and contradicted the concord of his two sayings through his acknowledgement of the unity at the beginning and his affirmation of resemblances of (entities) differing in essence and of equals different in substance at the end, and these are among the abominable unthinkable things.

Hermes is mentioned by some Church Fathers in a positive light as he is depicted as having acknowledged the unity of God and even predicted His son. In the *Suda* his sobriquet Trismegistos is

²⁸ For the structure of the treatise and a detailed list of contents, see *ibid.*, pp. 130-8.

²⁹ See H. Daiber, "Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic. A Survey of Some Unexploited Sources", *Aram* 3 (1991), pp. 45-52, in part. pp. 49-52. For a more detailed presentation of this doxographical material, see below pp. 230-1.

³⁰ For the term *'ayn*, see B. Holmberg, "The Trinitarian Terminology of Israel of Kashkar (d. 872)", *Aram* 3 (1991), pp. 53-81, in part. pp. 71-2. For *nuṭq*, *nāṭiq*, and *ḥawāṣṣ* (translated as "particularity"), see Griffith, "Christian *Kalām*" (quoted above, n. 12), pp. 168-72. Cf. also 'Ammār's passage dealing with speech and life in his *Book of Proof*, quoted *ibid.*, p. 170.

³¹ Literally *q-d-m V. li-* means "offered to, presented to".

³² For this Cappadocian Trinitarian Formula, see Holmberg, "Trinitarian Terminology of Israel of Kashkar" (quoted above, n. 30), pp. 70-71.

even explained as deriving from his praise for the trinity.³³ In comparison al-Kaskarī's criticism seems, at least at first glance, particularly harsh and unwarranted. However, at a closer look his passage may be interpreted as cautioning against an uncritical reading of the Hermetic testimony and as pointing out the pitfalls which may hide in it, yet without stating explicitly what he thinks that Hermes' position has been. So even if al-Kaskarī is not as positive about Greek philosophy as 'Ammār, he still seems to grant it some value if it is correctly interpreted. This fits well with the assumption that he lived and wrote in an intellectual environment in which Greek culture was valued by Christians and Muslims alike.³⁴

II. *The philosophical-scientific tradition of al-Kindī*

The beginning of genuine Islamic philosophy is tied to the figure of al-Kindī who lived in the ninth century. It was his aim to integrate Greek philosophy within the Arabic-Islamic society and he applied philosophical methods to prove the most fundamental tenets of Islam. A most striking example of this is his *On First Philosophy* which is devoted to demonstrating the oneness of God, the *tawhīd*, as it has been already formulated in the list of al-Kindī's works assembled by Ibn al-Nadīm in the *Fihrist*, the famous bio-bibliographical inventory of the tenth century (I, p. 255.27 Flügel):³⁵

كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد

The book *First Philosophy* on what is beyond natural matters and the oneness of God.

II.1. *Al-Kindī's Kitāb fī l-Falsafa al-ūla, On First Philosophy*

The work is a crucial part of al-Kindī's endeavour of bringing together philosophy and Islam which has been characterised by Endress saying:

Al-Kindī's treatise 'On the First Philosophy' defends the rational sciences by demonstrating their consistency with the true creed: with the *tawhīd* Allāh. It is a reply to the question most urgent for a Muslim who took his faith as seriously as he took his science: the question if the rational activity and research was vindicated by the *sharī'a*. To what extent was the divine gift of reason at the disposal of the faithful? In attempting a reply to this question, the philosopher joined the rationalist theologians of his day, in defending reason against the apodictic traditionalism of the *ahl al-ḥadīth*. But his programme was different, a programme represented by the translations from the Greek philosophers commissioned

³³ For Hermes as a witness of the unity of God, His son and His creation, see particularly Cyril of Alexandria, *Contre Julien* (quoted above, n. 6), pp. 190-3, 202-207 and 266-7. For the Latin tradition, see A. Löw, *Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christliche Hermesrezeption von Athenagoras bis Laktanz*, Philo, Berlin - Wien 2002 (Theopha- neia, 36), in part. pp. 66 and 128-48 on Hermes on the unity of God in Ps-Cyprianus and Lactantius. In general, see also G. Sfameni Gasparro, 'L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 7 (1971), pp. 215-51. For the *Suda* quotation, see *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, Teubner, Leipzig 1931 (Lexicographi Graeci, 1), II, p. 413.33-34: ἐκέκλητο δὲ Τρισμέγιστος, διότι περὶ τριάδος ἐφθέγγετο εἰπὼν, ἐν τριάδι μίαν εἶναι θεότητα οὕτως. B.P. Copenhaver's English translation reads: "He was called Trismegistus on account of his praise of the trinity, saying that there is one divine nature in the trinity". See his *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge 1992, p. xli.

³⁴ Al-Kaskarī's attitude towards his Greek doxographical material certainly deserves some further research.

³⁵ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, 2 vols, Vogel, Leipzig 1871-1872.

by him and made under his supervision. His treatise ‘On the First Philosophy’ demonstrates in an elaborate deduction, dependent directly or indirectly on the Platonic *Theology* of Proclus ..., the absolute unity of the First Cause. Philosophy is engaged to defend the *tawhīd*, the creed of Islamic monotheism, against the temptation of dualism. ... al-Kindī’s programme *de propaganda philosophia* was a programme of integration within the social frame of the Muslim Arab administration, and carried on by his disciples in the Muslim East – Abū Zayd al-Balkhī, Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī –, finally to be fused with Avicenna’s new metaphysics.³⁶

The version of al-Kindī’s *On First Philosophy* available to us today is unfortunately incomplete which can be inferred from the concluding remark of the extant text³⁷ and contains no mention of Greek philosophers on the *tawhīd*. Yet, according to the evidence of Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd ibn Ḥazm (994-1064), al-Kindī must have quoted some ancient sages in the now lost part of his work.³⁸ Ibn Ḥazm alleges that the only truth contained in *On First Philosophy*, which he interestingly calls *Kitāb al-Tawhīd*, the *Book on the Oneness of God* are the sayings of the ancients professing the oneness of God. He explicitly refers to Aristotle, Plato and Hippocrates (pp. 213.19-214.1 ‘Abbās):

فلعمري ما أرى الكلام الصحيح الذي قدّمه في كتاب “التوحيد” والذي يجري في داخل كلامه في هذا الكتاب، إلا ما حفظ من كلام غيره من الأوائل الموحدّين: أرسطاطاليس وأفلاطون وأبقراط | ومن وحدّ منهم، ...

Upon my life, I do not see the correct discourse which he would have presented in the *Book on the Oneness of God* and which would occur in (that which) belongs to his discourse in this book, except for what he has preserved of the statements of others among the first professors of the oneness of God, Aristotle, Plato, Hippocrates and who professed the oneness of God among them.

The negative evaluation of al-Kindī’s work is blatant.³⁹ It is, however, remarkable that Ibn al-Ḥazm shows such a high esteem for the Greek philosophers and that he refers to them as professing the oneness of God (*al-muwahhīdūn*). All this makes the partial loss of *On First Philosophy* even more

³⁶ 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. Drossaert Lulofs on his ninetieth birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997, pp. 33-76, in part. pp. 66 and 75. See also, Id., “The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), pp. 1-49.

³⁷ It reads (*Rasā’il al-Kindī al-falsafīya*, ed. M. Abū Rīda, Dār al-fikr al-‘arabī, Miṣr 1950, I, p. 162.17-18): *تمّ الجزء الأوّل*: من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين. For extant fragments of the supposedly missing part of the work in other authors, see J. Jolivet - R. Rashed (eds.), *Ceuvres philosophiques et scientifiques d’al-Kindī, V. 2: Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden - New York 1998 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, 29).

³⁸ See H. Daiber, “Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindī’s Metaphysik”, *Der Islam* 63 (1986), pp. 284-302, in part. p. 285, n. 9. The edition to which he refers is Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Radd ‘alā Ibn al-Naḡrīlah al-Yahūdī wa-rasā’il ubrā*, ed. I. ‘Abbās, Maktabat Dār al-‘Urūbah, al-Qāhira 1960. The text in which the refutation of al-Kindī is found is entitled *al-Radd ‘alā al-Kindī al-faylasūf* by the editor, on which see Daiber, *ibid.*, p. 284, n. 4.

³⁹ A similar evaluation of the *Kutub al-tawhīd* composed by al-Kindī and al-Isfzārī who adhered to the Kindian tradition is found in the *K. Uṣūl al-Dīn* of Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī (d. 1099), for which see D. Gimaret, “Sur un passage énigmatique du *Tabyīn* d’Ibn ‘Asākir”, *Studia Islamica* 47 (1978), pp. 143-63, in part. p. 143.

regrettable, as one would have liked to know how al-Kindī presented the material, which sources he used and which particular passages he quoted. May we assume that he devoted a separate section entirely to the Greek philosophers and their opinions on the *tawhīd* as he did with regard to their psychological views in *al-Qawl fi l-Nafs al-muhtaṣar min kitāb Aristū wa-Falātun wa-sā'ir al-falāsifa*, i.e. the *Saying(s) on the Soul summarised from the Book(s) of Aristotle, Plato and other Philosophers* in which he cited mainly Plato and Aristotle?⁴⁰ As for the material which may have been ascribed to Aristotle in *On First Philosophy*, the most obvious source seems to be the corpus of *Proclus Arabus* consisting of selections from Proclus' *Elements of Theology* which are, in the Arabic manuscript, often presented as alleged excerpts by Alexander of Aphrodisias from Aristotle's *Theology*.⁴¹ Other possibilities are Aristotle's *Metaphysics* translated for al-Kindī by Uṣṭāṭ and the so-called *Theology of Aristotle* which is in fact a paraphrase of Plotinus' *Enneads* IV-VI.⁴² In this context it may also be worthwhile mentioning an alleged book of the Aristotelian commentator Ammonius listed in the *Fihrist*, even if we do not know to what the title could be referring (I, p. 253.23 Flügel):

امونيوس ... كتاب حجة ارسطاليس في التوحيد

Ammonius ... the *Book of the Aristotle's Argument on the Oneness of God*

The same must be said about a *Book on the Oneness of God* which Ibn al-Nadīm lists among Plato's books in the *Fihrist* (I, p. 246.4-17 Flügel):

ما أَلْفَه من الكتب على ما ذكر ثاون ورتبه ... ومن غير حكاية ثاون مَّا رأيتُه وخبرني الثقة أنه رآه ... كتاب التوحيد ...

The books which he has composed according to the mention and arrangement of Theon ... and apart from the report of Theon (Plato's books) which I have seen or someone trustworthy has informed me that he has seen them ... *Book on the Oneness of God* ...

The fact that the book is not mentioned among Theon's list, but among the works for the existence of which Ibn al-Nadīm seem to vouch makes it more probable that it has actually existed in Arabic. Yet, that does still not tell us anything about its possible contents.

Apart from Aristotle and Plato, Ibn al-Ḥazm also mentions Hippocrates among the ancients which al-Kindī has allegedly quoted in his *On First Philosophy*. It seems probable that the intended person is the physician Hippocrates of Cos who is depicted in the *Fihrist*, based on the report of Yaḥyā al-Naḥwī, as a physician as well as a philosopher.⁴³ A possible link between Hippocrates and

⁴⁰ For the Arabic text, see Abū Rīda, *Rasā'il al-Kindī* (quoted above, n. 37) I, pp. 272-80.

⁴¹ See Endress, "The Circle of al-Kindī" (quoted above, n. 36), p. 54. For parallels to al-Kindī's *On First Philosophy* in Proclus Arabus, see G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Steiner, Beirut-Wiesbaden 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10), pp. 242-5; and in Proclus' *Platonic Theology*, see J. Jolivet, "Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindī et la *Théologie platonicienne*", *Studia Islamica* 49 (1979), pp. 45-75.

⁴² See Endress, "The Circle of al-Kindī" (quoted above, n. 36), pp. 52-3.

⁴³ See *Fihrist* (p. 287.14 Flügel): *al-ṭabīb al-faylasūf*. One may further think of Hippocrates of Chios who is mentioned in Aristotle's *Meteorology* (p. 16.4 Badawī: أبو قراطس), or, least probable, of a Hippocrates who might have been a Peripatetic of the third century B.C. On the three Hippocrates, see R. Goulet, "Hippocrate", P.P. Fuentes González, "Hippocrate de Chios", J. Jouanna - C. Magdelaine, "Hippocrate de Cos" in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2000, III, respectively H 150, H151 and H 152, pp. 761, 762-70, 771-90.

the *tawhīd* may present itself if we accept Dodge's identification of a certain Diyāfarāṭīs mentioned in the *Fibrīst* and credited with a *Treatise on Proving the Maker* with Hippocrates.⁴⁴

II.2. The tradition of al-Kindī and al-Ṭabarī's al-Mu'ālağāt al-Buqrāṭiyya, the Hippocratic Treatments

The understanding that Greek philosophers were important witnesses to the Islamic doctrine of *tawhīd* and therefore worth studying also in that regard was passed on in the tradition of al-Kindī as can be seen in al-ʿĀmirī, the student of al-Kindī's student al-Balḥī and al-ʿĀmirī's contemporary al-Ṭabarī.

In his *Kitāb al-Amad' alā l-abad*, the *Book on the Afterlife* al-ʿĀmirī summarises the history of ancient philosophy in chapter 3, presents the doctrines of Empedocles, Pythagoras, Socrates and Plato in chapter 4 and then moves on to Aristotle about whom he says at the end of chapter 4 (pp. 88-89 Rowson):⁴⁵

فأما مذهب ارسطاطاليس فقد أوردنا جملة في كتابنا الملقب بالعناية والدراية وأوضحنا طريقه في التوحيد والمعاد.

As for the teaching of Aristotle, we have given a summary of it in our book called *Care and Study*, and have made clear his approach to (the questions of) the Unity of God (*al-tawhīd*) and the Hereafter (tr. Rowson).

Unfortunately al-ʿĀmirī's *Care and Study* is lost today, so it is impossible to say more about his understanding of the Aristotelian discussion of the oneness of God. However, his contemporary the physician Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭabarī wrote a chapter *On the Knowledge of the Creator and the Oneness of God* which is extant and which may give us a better idea of how Greek philosophy and the *tawhīd* were combined in the tradition of al-Kindī.⁴⁶ The chapter is among the fifty which form the first of the ten sections of his medical compendium known as *al-Mu'ālağāt al-Buqrāṭiyya*, the *Hippocratic Treatments*. The first section provides a philosophical introduction of concepts with which the physician who is not a philosopher should still be familiar. Among these concepts the cognition of the Creator and His oneness (*tawhīd*) are dealt with at particular length and are worth being quoted here in full.⁴⁷

⁴⁴ See B. Dodge, *The Fibrīst of al-Nadīm: A Tenth-century Survey of Muslim Culture*, Columbia U.P., New York 1970, II, p. 612, n. 66. See also *Fibrīst*, I, p. 254.12-13 Flügel.

⁴⁵ E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad' alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut 1988 (American Oriental Science, 70).

⁴⁶ It is known that al-Ṭabarī had access to al-ʿĀmirī's treatises and most probably to the same Greek philosophical works in Arabic translation which were also read and used by Miskawayh. On Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī and his ties to al-ʿĀmirī and Miskawayh, see E. Wakelnig, "al-Ṭabarī and al-Ṭabarī. Compendia between Medicine and Philosophy", in P. Adamson - P.E. Pormann (eds.), *Philosophy and Medicine in the Islamic World*, Warburg, London (forthcoming).

⁴⁷ The Arabic text is based on F. Sezgin's facsimile edition of MS Tehran, Malik, 4474 in *The Hippocratic Treatments. Al-Mu'ālağāt al-Buqrāṭiyya by Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī Aḥmad b. Muḥammad*, Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt a.M. 1990 (Series C, 47, 1-2), pp. 27-29; and on MS Oxford, Bodleian, *Marsh* 158, fols 19b-21a. If the readings of the two manuscripts differ, I use the better one and only give the alternative reading in cases in which the better reading is not certain. I have adopted modern *hamza* orthography. In the footnotes I provide parallels to a number of texts of mainly *mutakallimūn* authors as al-Ṭabarī explains at the end of his chapter that in it he has combined the discourses of the people of the law and of the philosophers. They are the above mentioned Christian *mutakallim*

الفصل السابع والعشرون في معرفة البارئ والتوحيد

يجب أن يعتقد الطبيب أن الشيء المصنوع يقتضي بالاضطرار صناعاً، المؤلف يقتضي مؤلفاً وبديهة العقل أن كل حركة تقتضي محركاً باضطرار⁴⁸ فإذا اعتقد ذلك فقد لزمه أن يعلم أن العالم مؤلف تأليفاً ظاهراً لأن أجسامها وحيوانها ونباتها مؤلفة من أعضاء كثيرة مختلفة ومن عناصر أربعة، ما كان منها حيواناً وما كان غير حيوان فمن العناصر الأربعة وهي الأسطقسات والأمهات وأن الأفلاك والكواكب مرتبة ترتيباً يناسب التأليف، مصنوعة على صنعة عجيبة وأشكال بديعة. فقد اقتضى العالم من هذا الوجه أن يكون له مؤلفاً وصانعاً وأما من جهة الحركة فإن الأجسام الطبيعية تتحرك إثنان منها من المركز إلى خارج الدائرة كالنار والهواء وإثنان من خارج المحيط إلى المركز كالماء والأرض والأفلاك كلها متحركة حركة إلى جهة يخالفها الكواكب المتحركة في جهة حركتها، فقد اقتضى العالم من هذا الوجه أن يكون له محرك. فإن زعم زاعم أن التأليف الموجود في الأجسام والحيوان هي من الطبائع الأربعة أعني من الأمهات قبل هذا خطأ لأن الأمهات هي أربعة يضاد بعضها بعضاً والمتضادات لا تجتمع بأنفسها ولا يكون منها اتفاق حتى يكون منها كون.⁴⁹ فيدل من هذا الوجه على أن لها مؤلفاً قاهراً يجمعها بالغلبة والقهر على معنى من الجمع.⁵⁰ فإن زعم أن الصانع والفاعل لهذه الأشياء هي الأفلاك والكواكب قلنا الأفلاك والكواكب يضاد بعضها بعضاً في ذواتها وأفعالها، فهذا حارٌّ وهذا بارد وهذا سعد وهذا نحس والأشياء إذا ضادت بعضها بعضاً لم يكن منها اتفاق ومع هذا فإنها مصنوعة من حيث هي

Theodore Abū Qurrah (around 740-820), al-Hayyāt (around 835-913), an important representative of the Baghdad Mu'tazila and al-Māturīdī (before 873 - about 944), the founder of one of the orthodox Sunni *Kalām* schools, the *Māturīdīya*. I have further included parallels to al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī's encyclopaedia *Kitāb al-Bad' wa-l-tārīḥ*, the *Book on Creation and History* as it was written around 966 at the demand of a Sāmānid minister and thus in a similar learned milieu and at about the same time as al-Ṭabarī lived and worked. On all of these authors, see *s.v.* in *EP*.

⁴⁸ Cf. al-Maqdisī, *Kitāb al-bad' wa-l-tārīḥ*, *Le livre de la création et de l'histoire*, ed. et trad. C. Huart, Leroux, Paris 1899, I, p. 58.7-9 (French tr. p. 52): ... إذ غير مفهوم ولا موهوم أثر من غير مؤثر ولا صنع من غير صانع ولا حركة من غير محرك ...

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 84.4-6 Huart (French tr. p. 76) on one of the different incorrect opinions on the being of God: وقد قال قوم إنه هو الطبائع ومنه حدث العالم وتركبه بالطبائع أشياء متنافرة متضادة مقهورة مجبورة ...

⁵⁰ Cf. Ṭāwḍūrus Abū Qurra, *Maymar fi Wuḡūd al-bāliq wa-l-dīn al-qawim*, ed. I. Dick, Librairie Saint-Paul - PIO, Jounieh - Roma 1982 (Patrimoine Arabe Chrétien, 3), pp. 185.10-186.2: نقول: إنه لا يخفى أن النار والهواء والماء والأرض متضادة في الطبيعة، وتأكل بعضها بعضاً. وما نحن نراها هكذا مجتمعة في هذه الطبائع المركبة على غير طبيعتها، مصطلحة وعداوتها فارة. من أنا نراها هكذا قد علمنا أن هذا الشيء القوي هو الضابط لها بقوته، والقاهر لها في كل شيء Cf. also al-Hayyāt, *Kitāb al-Intisār*, *Livre du Triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique*, ed. H.S. Nyberg, trad. A.N. Nader, Éditions Les lettres orientales, Beyrouth 1957 (Recherches de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, VI), pp. 40.20-41.5 (French tr. pp. 42-3) citing Ibrāhīm al-Nazzām: وجدنا الحرّ مضادا للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ... فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضا على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعها، لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما The passage is cited in English translation by F. Kholeif in the introduction to her edition of al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1986, p. xxii. For a discussion of Theodore's and Nazzām's passages, see H.A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89.2 (1969), pp. 357-91, in part. pp. 373-4. Cf. further al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, p. 18.1-2 Kholeif: المتضادة التي من طبيعتها التنافر لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع، ثبت أن له جامعا، والله الموفق.

الأجسام ومبدعة معلولة من حيث هي متناهية فقد اقتضى من هذا الوجه أن يكون لها علة ومن حيث هي متحركة اقتضت أن يكون لها محرك فإن زعم أن النفس الكلية علة حركة الكواكب وعلة كونها قلنا النفس تامة جسم طبيعي آلي بالقوة أي حي وليست هي فاعلة للأجسام وهي غير تامة من طريق أنها مفتقرة إلى العقل للترتيب والتميز وإدراك الشيء بحقائقها ألا ترى أفضل قوى النفس أنها تلتقط صور الأشياء الموجودة، فأما أن يدركها بحقائقها أو ترتبها فليس ذلك من قواها. ألا ترى أن المجنون وهو ذو نفس إذا فسد عقله يحس ويتحرك ثم لا يميز ولا يرتب لفساد عقله، وإن جميع الحيوان لها نفس وليس لها عقل. فإن زعم أن علة جميع ذلك كلها العقل قلنا العقل مفتقر في معرفة الأشياء وتعريفه إلى النفس ألا ترى أنه لو ولد الإنسان مكفوفاً وهو عاقل كامل العقل لا يمكنك أن تفهمه ما الأسود وما الأحمر وما الأبيض وإن لم يكن له حس المذاق لم يمكنك أن تفهمه ما الحامض وما الحلو وما المر وهو عاقل. فإذا صح ذلك فقد صح أنه مفتقر إلى النفس في معرفة هذه الأشياء التي ذكرناها، فإن كان مفتقر إلى شيء فلا يجوز أن يكون علة ومحرك إلى الفضيلة فإذا صح ذلك وجب بالاضطرار أن يكون لهذه الأشياء كلها صناعاً ومؤلفاً ومرتباً كاملاً غير مفتقر إلى شيء بته، محرك لهذا الأشياء تحريكاً يكون نيتها الفضيلة وهو البارئ تبارك وتعالى. فإن زعم أنكم قلتم إن كل حركة تقتضي محركاً وكل محرك فمتحرك وهذا يمر بغير نهاية، قلنا إن الحركة في الجسم يدل على محرك لأنه حركة لتمام وكل محرك فمتحرك إذا كان غير تمام في الفضيلة وقد بينا أن النهاية في الفضيلة والتمام هو البارئ. وإذا قلنا إنه التمام والنهاية فلا يجوز ورائه تمام ولا نهاية. وإن زعم فقال فما تقول في تحريكه أليس يقتضي أن يكون محركاً قلنا ليس الأمر على ما ذكرتم من جهة أننا قلنا إنه الأتم الأفضل فهو يحرك الأشياء كلها ولا يتحرك، وفي أصناف الحركات يوجد محرك لا يتحرك كحجر المغناطيس فإنه يحرك الحديد ولا يتحرك وكالشعير يحرك الدابة ولا يتحرك وكالطعام يحرك الجائع وفي الحيوان فكالمحبوب يحرك حبيبه من غير أن يتحرك. فكذا تقول إن البارئ يحرك ولا يتحرك وتكون فائدة تحريكه الأشياء كلها...⁵¹ إلى آتم أحوالها وأفضلها لأنه مبدعها والمتفضل بإخراجها من العدم إلى الوجود. ويقال لهذا التحريك تشويق بمعنى أنه لشوق بعضها إلى بعض ليكملها ولا يجوز أن يكون الا واحداً من طريق أن الإثنين أو الثلاثة أو أكثر من ذلك لا يخلو[ا] من أن يكون بعضهم مخالف للبعث مخالفة كلية أو جزئية. فلا يتم أن يكون ما بينهما شيء تام البتة ولا تأليف ولا صنع ثم لا يخلو[ا] إذا وقعت مضادة بعضها بعضاً أن يكون الكلي متساوية في القوة فكل واحد منها يمانع صاحبه بمساواة القوة أو يكون بعضاً أقوى من بعض فيمنع بفضل قوته عن أن يكون شيء⁵² والأشياء كائنة كون تمام منتظمة نظام

⁵¹ Both manuscripts are illegible here. The *Marsb* MS seems to have الاسرها and the *Malik* MS اسوائها

⁵² Cf. al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, p. 21.7-14 Khōleif: يسره. وكذلك الله سبحانه منه ، فإن قدرا جميعا ملك كل واحد منهما تجهيل الآخر ، وفي ذلك زوال الربوبية ، وإن لم يقدر عجز كل واحد منهما ، والعجز يسقط الألوهية ، أو قدرا أحدهما دون الآخر فهو الرب والآخر مربوب ، مع ما كان علم الغيب علم الربوبية ، فمن ليس له فهو مربوب . ثم لا يخلو أيضا من قدرة كل واحد منهما على غيره في منع ما يروم الفعل بغيره ويريده أو لا ، فيكون فيها إمكان خروج كل عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يسقط الربوبية ، أو يقدر الواحد خاصة فيكون فإذا الدلائل: (French tr. pp. 78-79): Cf. also al-Maqdisī, *Kitāb al-bad wa-l-tārīḥ*, I, pp 86.15-88.1 Huart (French tr. pp. 78-79): هو الرب سبحانه على وحدانيته بإذاء [كذا] الدلائل على إثباته وذلك أنه لو كانا الإثنين لم يخل من أن يكونا متساويين في القوة والقدرة والعلم والإرادة والقدم والمشيئة حتى لا يفرق بينهما بصفة من الصفات فإن كانا كذلك فهذه صفة الواحد لا يثبت في العقول غيره أو يكون أحدهما أقدم من الآخر وأقدر فالإله إذا القديم القادر إذ العاجز الحادث لا يستحق الإلهية أو يكونا معا متقامين

حكمة فصانعها إذا واحد وتكون متفقة اتفاقاً كلياً وجزئياً حتى لا يكون بينها البتة خلاف ولا مضادة ولا تغاير فما هذه صورته فهو واحد، وإنما يغلط المخالف في العبارة فإن النار واحد ولو أنها في ألف موضوع وكذلك الماء والهواء والأرض، كل واحد منها وإن كثر وجوده في مواضع مختلفة فإنه واحد وإنما كثر بالعبارة لا بالمعنى ويكون منزلته منزلة الأسماء فإنه يقال لشيء واحد السيف والصمصام والصارم والباتر وهو واحد وكذلك يقول الله والرحمن الرحيم وأسماء آخر كثيرة وهو واحد، فكذاك يكون قول من يقول إن الآلهة كثيرة وهي متفقة في جميع الجهات دالة على معنى واحد في التكوين والإبداع وإنما يغلط في العبارة وهو الواحد لأن الأشياء المتفقة كلها في جميع الجهات شيء واحد. وفي دلائل التوحيد كلام كثير بعضه سهل وهو كلام أهل الشريعة وبعضه صعب وهو كلام الفلاسفة. وهذا الذي اتيناه به متوسط بين الكلامين يسهل على الطبيب معرفته ولو لا حشية الإطناب⁵³ لأثبت بالكلامين جميعاً على استقصاء وهذا المقدار كفاية لمن أراد الله التوفيق والخير. وأظهر وأحسن من تكلم في الثالوجيا وهو الربوبية والتوحيد ارسطوطاليس ثم برقلس وما من فيلسوف إلا وقد تكلم في هذا المعنى بكلام مقنع.

The twenty-seventh Chapter on the Cognition of the Creator and the Oneness of God

It is necessary that the physician believes that the made thing requires necessarily a maker, the composite requires a composer and, by the insight of intellect, that every motion necessarily requires a mover. For if he believes that he is compelled to know that the world is obviously composite, because its bodies, animals and plants are composites of many different parts and of four components. The living beings and the non-living beings are of the four components which are the elements and the fundamentals. The spheres and the planets are arranged in a way that corresponds to the composition, are made according to a wonderful creation and are unique shapes. So, on that account, the world requires having a composer and maker. In respect of motion two of the natural bodies move from the centre towards the outside of the sphere as fire and air and two move from the outside of the circumference towards the centre as water and earth. All the spheres moving in a sideward motion are different from the planets moving on the spot of their motion. So, on that account, the world requires having a mover. If someone claims that the composition existent in the bodies and living beings is caused by the four natures, I mean by the fundamentals, he has to admit that this is an error. For the fundamentals are four which oppose one another and opposites are not brought together by themselves and do not cause conformity so that they would cause generation. So, on that account, there is the indication that they have an overpowering composer who brings them together by power and force according to a notion of assemblage. If someone claims that the maker and doer of all these things are the spheres and the planets we say: the spheres and the planets oppose one another in their essences and actions. For this one is hot and the other one cold, this one brings good fortune and the other one misfortune and when the things oppose one another they do not cause conformity. For they are, in spite of all, made with regard to their bodies and originated and caused with regard to their being finite and so, on that account, they require having a cause. With regard to their being moved they

متضادين فإذا لا يجوز وجود خلق ولا أمر لأنه لو كانا كذلك لم يخلق أحدهما خلقاً إلا أفناه الآخر ولم يحي حياً إلا أماته الآخر فليما وجدنا الأمر بخلافه علمنا أنه واحد قدير وهذا ضمن قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة >إلا الله< لفسدنا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وقال قل لو كان مع آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبلاً [سبلاً م: سبلاً ق] ولو كانا إثنين لكانا قادرين على التمانع والتقاوم أو عاجزين عن ذلك فإن كانا قادرين لم يتصل تدبير ولم يتم وجود خلق وإن كانا عاجزين فوجود الخلق عن العاجز محال أو كان أحدهما عاجزاً والآخر قادراً فهو كما قلناه آنفاً.

⁵³ The Malik MS reads التطويل.

require having a mover. If someone claims that the universal soul is the cause of the motion of the planets and the cause of their generation we say: the soul is the perfection of a natural instrumental body in potentiality that is of a living one, but it is not acting for the bodies being incomplete by needing the intellect for the classification, distinction and truthful perception of the thing. Indeed you consider that the best of the soul's powers is receiving the forms of the existing things. As for perceiving (things) truthfully or classifying them, that is not caused by (the soul's) powers. Indeed you consider that when the fool who possesses a soul loses his mind, he has sense perception and moves, (but) then he does not distinguish nor classify due to the loss of his mind. Even if all living beings have soul, they do not have mind. If someone claims that the cause of all that is the intellect we say: the intellect needs the soul for recognising the things and its getting to know (them). Indeed you consider that if a man is born blind, yet is intelligent and has a perfect intellect, you will not be able to make him understand what black is, what red is and what white is. If he has no sense of taste, you will not be able to make him understand what sour is, what sweet is and what bitter is, while he is intelligent. So if that is correct, it is correct that (the intellect) needs the soul in recognising these things which we have mentioned. And if it needs a thing it not possible that it is its cause and its mover towards excellence. If that is correct, it is absolutely necessary that all these things have a perfect Maker, Composer and Organiser Who needs nothing at all, a mover therefore moving the things in a motion which results in them becoming excellent. He is the Creator, the Blessed and Sublime. If someone claims that you have said that every motion requires a mover, that every mover is thus moved and that this will endlessly go on, we say that the motion in the body indicates a mover. For it is a motion for the imperfect, and every mover is thus moved if it is imperfect in excellence. We have already explained that the end lies in the excellence and perfection which is the Creator. When we say that He is perfection and end, no perfection nor end is possible beyond Him. If someone claims and says that what you say about His moving, does it not require that there is a mover?, we say: the matter is not as you have mentioned it with regard to that we have said that He is the most Perfect and most Excellent and He moves all things, whereas He is not moved. Among the types of movers there is (the type of) a mover which is not moved like the magnet, for it moves iron and does move; like barley moves the beast and is not moved; and like foods moves the hungry. Among the living beings it is like the loved one moving his lover without being moved. Thus in that way you (may) say that the Creator moves and is not moved. The good of His moving all things is ...⁵⁴ towards the best and most excellent of their conditions. For He is their Originator and the (One Who) grants their being brought out from non-existence to existence. This moving is called arousing of longing meaning that it is due to the longing of some of them for another so that (the other) may render them complete. It is not possible that there is not only one in the way that the two or three or more of that would not escape (the fact that) one of them were different from the other either generally or particularly. So it does not happen that between these two there is a perfect thing at all, a composition and a creation. Then, if an opposition between them happens, they would not escape (the fact) that (either) the two were equal in power and each one of them would hinder the other through equality in power or one would be more powerful than the other and would thus hinder (the other) through the superiority of its power from bringing something into being. The things exist in a perfect way of being and are ordered in wise order, so their Maker is then one and they are generally and particularly in conformity so that there is absolutely no difference, opposition and dissimilarity between them. So what is in this way is one. He who differs in expression errs. For fire is one, even if it is in a thousand places and likewise water, air

⁵⁴ Here one or two words are illegible in both MSS.

and earth. Each one of them, even if its existence is multiplied in different places, is one and only many through expression, not through meaning. Its condition is the condition of names. For one single thing is called a sword, a sharp sword, a cutting (sword) and a very sharp (sword), while it is one, and likewise one says God, the Merciful, the Compassionate and many other names, while He is one. Likewise is the saying of him who says that the gods are many, while they are in conformity in all aspects indicating one meaning in creation and origination, he only errs in the expression. He is the One because all things which are in conformity in all aspects are one single thing. On the indications of the oneness of God there are many discourses, some of them easy, namely the discourses of the people of the law, and some of them difficult, namely the discourses of the philosophers. This which we offer to (the reader) is a medium between both (types of) discourses which may make it easier for the physician to recognise it. If it were not for the fear of prolixity I would keep firmly to a thorough examination by means of the two (types of) discourses together. This extent is sufficient from him to whom God may grant success and blessing. It is Aristotle followed by Proclus who speaks most clearly and best about theology, i.e. the Divine and the oneness of God. Only he who talks convincingly about this topic is a philosopher.

The three proofs for the existence of God which al-Ṭabarī provides for the physicians are straightforward: a thing made needs a maker, a composite a composer and a motion a mover. He then sets out to refute all incorrect assumptions of what this maker, composer and mover might be, namely the four elements, the spheres and planets, the universal soul and the intellect. He denies an infinite regress in the causality of motion by stating that only the motions of the bodies need a mover as bodies are imperfect and that there are types of motion which do not require the mover to be moved. Al-Ṭabarī then disproves the assumption of two or more creators as they would be either opposed to each other, then hinder each other in their actions and thus not be the most powerful principle or not be different at all, in which case they were only one. He proves the first assumption wrong by using the known Kalām argument of mutual hindrance (*tamānuʿ*) which is particularly applied by *mutakallimūn* to refute dualists.⁵⁵ Then al-Ṭabarī argues that the elements may occur in many places, but are still one and that many different names may be given to one single thing. However, he shortens the argumentation considerably so that it becomes almost incomprehensible.⁵⁶ Al-Ṭabarī's final claim that he fused the argumentations of the people of the law (*ahl al-ṣarīʿa*) and of the philosophers deserves to be more thoroughly studied than can be done in the present article. Yet, it is interesting to notice that even in this claim and undertaking we may detect al-Kindī's legacy and the "growing tendency to include disciplines of the *'ulūm al-sharʿiyya*" into the system of the sciences among his students' students.⁵⁷ Al-Ṭabarī's chapter on the *tawḥīd* may thus present us with a good example of a philosophically inspired discussion in the spirit of al-Kindī. It even uses the hypothetical dialog style, i.e. "if someone claims ... we say ...", which can be observed in, for example, the *Theology of Aristotle* and the *Sayings of the Greek Sage* which belong to the Arabic version of Plotinus' *Enneads* originating in the circle of al-Kindī. Al-Ṭabarī's references to Aristotle and Proclus at the end are most intriguing. Whereas linking Aristotle to the *tawḥīd* can,

⁵⁵ See D. Gimaret, "Tawḥīd", and G. Monnot, "Thanawiyya", in *EP*, X, p. 389 and pp. 439-441, in part. p. 441.

⁵⁶ Cf., for example, al-Kindī's lengthy discussion of the attribution of unity in which he also takes water as an example, in *Rasāʾil al-Kindī* (quoted above, n. 37) I, pp. 127 and 131 Abū Rīda; and for synonymous names referring to one single thing for which he uses the example of a knife, *ibid.*, p. 155 Abū Rīda.

⁵⁷ Endress, "The Defense of Reason" (quoted above, n. 36), p. 25.

as we have seen, already be traced back to al-Kindī, the name of Proclus does normally not occur in this context, even if the *Fibrist* (I, p. 252.16 Flügel) lists a *Kitāb al-Ṭālūḡiya*, a *Book on Theology* among the Proclean works.⁵⁸

Two further scholars which we may count among the adherents of the Kindian tradition have so far been little more than shadowy figures. There is al-Isfizarī of whom we know, thanks to the testimony of al-Bazdawī, that he wrote a *Kitāb al-Tawḥīd*, a *Book on the Oneness of God*.⁵⁹ It is not known to be extant, yet his preserved *Kitāb fi Masā'il al-Umūr al-ilāhīya*, the *Book of the Questions on Metaphysical Matters* also deals with proving the existence and oneness of God. Al-Isfizarī describes the cognition of the *tawḥīd* even as the final aim of philosophy. Although he makes abundant reference to Aristotle he does not cite him, or any other ancient sage, on the very topic of the oneness of God.⁶⁰

An even later testimony of al-Kindī's philosophical legacy may be found in the *Risāla fi l-Tawḥīd*, the *Treatise on the Oneness of God* by Sa'īd b. Dādhurmuz, who lived in the 11th century and was probably a student of al-Āmirī.⁶¹ He shares a number of sources with al-Kindī and must have been inspired by the latter's *On First Philosophy*. However, he does not refer to a single Greek philosopher by name. Even if he quotes sayings attributed to various ancient authorities in other sources, like al-Āmirī, he only mentions them anonymously.

The metaphysics or first philosophy which the philosopher has to pursue as his highest aim is, according to the understanding of al-Kindī and the scholars in his tradition, “not the popular ethics of the *nawādir al-falāsifa*, but the privilege of a small intellectual élite, representing the ‘class-consciousness’ of al-Kindī's scientific community”.⁶²

The text we will now turn to belongs to this genre of *nawādir al-falāsifa* and the differences in approach to Greek Sages on the *tawḥīd* in it and in the Kindian philosophy are strikingly obvious.

III. Popular Philosophy

Nawādir al-falāsifa, *Most Precious Words* or *Anecdotes of the Philosophers* is the literary genre of collections of words of wisdom attributed to famous men of the past which may be quoted as such or be embedded in a story which provides the context for their uttering. The contents are in most cases ethical, topics range from friendship, dietary advice and virtues to the purification of the soul. The principal aim is to provide moral exhortation for the readership. The *tawḥīd* is a rather unusual topic for a treatise of this genre, yet other characteristics argue for considering the treatise which we will now consider as belonging to it.

III.1. *The Treatise Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwaḥḥidīn wa-l-a'lām al-māḍiyīn*, The Most Precious Words of the Philosophers Professing the Oneness of God and of the Authorities of the Past

The treatise *Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwaḥḥidīn wa-l-a'lām al-māḍiyīn*, *The Most Precious Words of the Philosophers Professing the Oneness of God and of the Authorities of the Past*

⁵⁸ On this and other references of al-Ṭabarī to Proclus, see Wakelnig, “al-Ṭabarī and al-Ṭabarī” (quoted above, n. 46).

⁵⁹ See above, n. 39.

⁶⁰ See D. Gimaret, “Un traité théologique du philosophe musulman Abū Ḥamid al-Isfizarī (IV^e – X^e s.)”, *Mélanges de l'Université Saint-Joséph* 50 (1984), pp. 209-52, in part. p. 220.5.

⁶¹ His treatise has been edited by V. Kaya in this journal, see V. Kaya, “*Kalām* and *Falsafa* Integrated for Divine Unity. Sa'īd b. Dādhurmuz's (5th/11th century) *Risāla fi l-Tawḥīd*”, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), pp. 65-123.

⁶² Endress, “The Circle of al-Kindī” (quoted above, n. 36), p. 67.

is preserved at beginning of a collection of philosophical material in a Tehran manuscript⁶³ and clearly set off as a separate entity from the rest of the collection. The author of the *Most Precious Words* addresses his treatise to his brother in God who has allegedly asked him to pass on to him “the most precious words of the philosophers professing the oneness of God and of the authorities of the past”.⁶⁴ He further states that it is difficult to know the names of those Greek philosophers who have professed the oneness of God due to their having lived a long time ago and the loss of their books in the meantime. However, he continues, there are old Syriac books which preserve some of their sayings. The author gives no further specifics on these books, but we may assume that they have been either entire translations of Greek originals or Syriac compilations of selected and translated excerpts from various Greek sources. It thus remains unclear whether a selection process had already taken place at the stage of the rendering of Greek into Syriac or not. As for the following stage, the author of the *Most Precious Words* explains that he translated directly from Syriac into Arabic and that he chose particular chapters from his sources. It further seems reasonable to allow for some liberty the compiler may have taken with his sources as he explicitly states that he corrected the meaning of what he had translated. The ability to translate from Syriac into Arabic makes it probable that the author was a Christian. The criterion for the selection of particular passages from his sources must have been the request addressed to him and he must thus have extracted remarkable sayings (*nawādir*) which demonstrate that the philosophers who had uttered them had professed the oneness of God (*muwahhidūn*). However, when having a proper look at the material the author of the *Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwahhidīn*, the *Most Precious Words* compiled one does not get the impression that the presented sayings are particularly apt to illustrate a belief in the oneness of God. The first half of the text is devoted to sayings showing that God cannot be known or described as He is, but only through His actions. The second half is more noticeably structured as the compiler uses the Arabic expression *ammā ... fā* (as for ...) for introducing each of the following six topics: indications for the oneness of God, the Divine names, exhortations to do good, the afterlife, moral laws and the prophets. The Greek philosophers and authorities of the past are presented as having held uniform views on these issues. It is striking that the compiler, or his source, always takes a friendly stance on their views and even defends their shortcomings, such as not having believed in the afterlife or not having accepted prophetic revelations.

The philosophers who are cited in the *Most Precious Words* are, at the beginning of the treatise, divided into two groups, the Ancients (*al-mutaqaddimūn*) and the Alexandrians (*al-Iskandarānīyūn*). Whereas the identification of the former, among whom Hermes, Pythagoras, Empedocles,⁶⁵ Socrates and Plato are listed, poses no problem, I have not been able to identify any of the mentioned

⁶³ On which, see below.

⁶⁴ As the treatise has no clearly indicated title, it is from this sentence that I have taken the name to be used for reference.

⁶⁵ Empedocles is the only one among the five mentioned whose name appears in various forms: امورفسس on p. 2 is the most distorted one, whereas امقودقليس on p. 3 and امفودقليس on p. 10 can be easily interpreted as transcriptions of Ἐμπεδοκλῆς. However, these transcriptions are different from the more common Arabic transcription as أنبادقليس.

Alexandrians, whose names may be read as B-x-crates,⁶⁶ Themistius and Demetrius.⁶⁷ While there are no well-known Alexandrian philosophers of these names, it is, of course, possible that these references are to either lesser known philosophers or non-philosophers at all, but, for example, to Christian church fathers.⁶⁸ However, it seems also worth considering that the compiler or his source may have used “Alexandrian” in a less exact sense, simply referring to philosophers who lived after the ancients. In that case Themistius may be the well-known Aristotelian commentator of the fourth century and Demetrius the Cynic philosopher of the first century.⁶⁹ The only other Alexandrian, *ḥngīlāws* who is mentioned later on in the *Most Precious Words* as a transmitter of a Hermetic saying does not help in deciding our question.⁷⁰ The compiler further cites two authorities whom he has not listed in his introductory division, namely Thales and *'ksifūn*. As Thales is mentioned twice, the first time of which in connection with Socrates commenting on him, and as *'ksifūn* is said to be one

⁶⁶ A possible emendation of *بکسقرطیس* might be Nicostratus *نکسقرطیس* or, with more changes to the *rasm*, Philostratus, two Athenian philosophers of the second and third century. There are, however, also the lesser known Nicostratus of Alexandria and Philostratus of Egypt, both around the first century BC. On them all, see Goulet, *DPhA* IV (quoted above, n. 43), pp. 698-701 and Va, pp. 563-76. The name Nicostratus appears also in the *Fihrist* (I, p. 255.16 Flügel), at the end of the section on the Greek philosophers, where Ibn al-Nadīm lists names he found in an ancient manuscript as commentators of Aristotle on either logic or other branches of philosophy. See also the translation of Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm* (quoted above, n. 44) II, p. 614.

⁶⁷ The spelling of the names varies slightly throughout the text, with only the dubious B-x-crates (*بکسقرطیس*) being always spelt identically (p. 2, p. 8). Themistius appears in the following forms: *مسطنوس* on p. 2, *تمسطیوس* on p. 4 and *تمسطیوس* on p. 10, and Demetrius as *دمطرون* on p. 2 and *دمطرونس* on p. 4.

⁶⁸ In the *Dictionnaire des Philosophes Antiques* there are listed three Demetrius of Alexandria of whom all no writings have survived (see Goulet, *DPhA* II [1994] = D 46, D 47, D 47a, p. 624). As for the Christian milieu one may think about the school of Alexandria linked to which there is a bishop Demetrius of Alexandria in the 2nd/3rd century and a deacon Themistius of Alexandria in the 6th century. It is interesting to note that the Byzantine church historian of the early 14th century Nicephorus confounds the philosopher Themistius with the deacon Themistius of Alexandria: see T. Hermann, “Monophysitica”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 32 (1932), pp. 277-93, in part. pp. 292-3. For Themistius’ belief in the unity of God we may, of course, think of his paraphrase of Aristotle’s *Book Lambda*, but even in his orations to Christian emperors he “made extensive use of monotheistic conceptions of divinity” as Sandwell states. See I. Sandwell, “Pagan Conceptions of Monotheism in the Fourth Century: the Example of Libanius and Themistius”, in S. Mitchell - P. van Nuffelen (eds.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Peeters, Leuven - Walpole MA 2010 (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12), pp. 101-26, in part. p. 104.

⁶⁹ It is, of course, also conceivable that the names had immensely suffered during the transmission process of the text, were thus changed beyond recognition and corrected into known Greek names by a later copyist.

⁷⁰ He is mentioned (spelt with *qāf* instead of *ḡayn*) among the seven Alexandrians who had, according to Ibn Buṭlān, put together Galen’s sixteen books. See Ibn Abī Uṣaybi’a’s *Kitāb ‘Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-aṭibbā’*, ed. A. Müller, al-Qāhira - Königsberg 1882, I, p. 103.26-30: قال المختار بن الحسن بن بطلان إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهو أصطفن وجاسيوس وثاودوسيوس وأكيلاوس وانقبلاوس وفلاديوس ويحيى النحوي وكانوا على مذهب المسيح وقيل إن انقلوس الإسكندراني هو كان المقدم على سائر الإسكندرانيين وإنه هو الذي رتب الكتب الستة عشر لجالينوس. He also occurs in this function in the *Fihrist* and in Ibn al-Qifṭī who has a lengthy entry on him. On the possible identification of him with Asclepius, a medical student (*didascalus*) from the circle of Ammonius in the 5th/6th century, see W. Wolska-Conus, “Sources des commentaires de Stéphanos d’Athènes et de Théophile le Prôtospaithaire aux Aphorismes d’Hippocrate”, *Revue des études byzantines* 54 (1996), pp. 5-66. If we accept the correction of *ḥngīlāws* (انغيلأوس) to Asclepius (اسقلابيوس), it might explain the link to Hermes, as Asclepius is presented as Hermes’ disciple in the Greek *Hermetica* and in the Arabic tradition. See K. van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford U.P., Oxford 2009, pp. 127, 158, 161, 185. Or may we have to think of Nicolaus نيقولاوس whose summary of the Ps.-Aristotelian *De Plantis* seems to have reached Shemtov Falaquera with an ascription to the Alexandrians (on which, see H.J. Drossaert Lulofs and E.L.J. Poortman, *Nicolaus Damascenus De Plantis*, North Holland Publishing Co., Amsterdam 1989, pp. 348-52)?

of the seven sages,⁷¹ it seems safe to assume that our compiler understood them as belonging to the Ancients. Having thus mentioned all the Greek philosophers referred to in the *Most Precious Words* it becomes apparent that one major authority is conspicuously absent and that is Aristotle. This is particularly striking as he is often quoted in the rest of the compilation preserved in the manuscript.

A brief summary of the discussed characteristics paints the following picture of the treatise: it is a compilation of philosophical sayings on the (un)knowability of God and related issues drawn from Graeco-Syriac material which the probably Christian compiler rendered directly into Arabic during the composition process. It reads, by and large, like an apology of the Greek philosophers who are divided into the Ancients and the Alexandrians and among whom Pythagoras and Socrates figure most prominently, whereas Aristotle is completely absent.

III.2. Possible Sources of the Most Precious Words

If based on this characterisation we start looking for possible sources in Greek and Syriac, we might think of “a particular genre of early Christian literature” described by Brock as “collections of sayings thought to be prophetic of certain aspects of Christian teachings, culled from the works of Greek pagan philosophes by highly educated converts to Christianity who wished to justify, perhaps to themselves as much as to their friends who still remained pagan, their own action, abandoning the ancestral religion for a *superstitio barbarica*”.⁷² As an early example of this literary genre Brock quotes Clement of Alexandria’s *Stromateis* and infers that “by the 4th century loose collections must have been available for wide circulation, since related groups of sayings turn up in such works as Ps. Justin’s *Cohortatio ad Graecos*, Lactantius’ *Divinae Institutiones*, Didymus’ *De Trinitate*, Theodoret’s *Graecarum affectionum curatio*, and Cyril of Alexandria’s *Contra Julianum*”. As a particularly influential specimen of the genre Brock considers the *Theosophia*, the *Tübingen Theosophie* which was composed, maybe in Alexandria, at the end of the fifth century.⁷³ Its second book has, according to Beatrice, dealt “with the theologies of the Greek and Egyptian sages” and should therefore in his reconstruction of the text lost in its entirety “gather together all the theological sentences currently scattered, with repetitions and variations of different extent, in the Tübingen manuscript and other minor collections of sayings by Greek sages and Hermetic extracts, especially the *Symphonia*”.⁷⁴ The *Theosophia* had the apologetic project of “showing that the oracles of the Greek gods, the theologies of the Greek and Egyptian sages, and the oracles of the Sibyls agree with the Sacred Scriptures about God, the cause and beginning of all things, and about the Trinity in the one Godhead (*Epit.* 1)”.⁷⁵ The same holds true for the entire genre of apologetical oracle-anthologies, which Fowden characterises as follows: “The point of these collections was to convince by pagan revelation pagans who were immune not only to reason but also to Christian revelation that the gospels were true. To this end fraudulent oracles foretelling the Incarnation and so on were attributed to pagan gods, heroes and

⁷¹ *ksīfūn* اكسيفون may be tentatively emended to read (انكسيمونس) *nksīmūn(s)*, i.e. Anaximenes. This emendation is suggested with reference to the *Doxography* of Pseudo-Ammonius who makes Anaximenes one of the seven sages. However, in the *Doxography* the name is transcribed as انكسينمايس *nksīmāys*.

⁷² Brock, “Syriac Collection of Prophecies” (quoted above, n. 8), pp. 203-4.

⁷³ *Ibid.*, p. 204. More recently Beatrice has narrowed the composition date down to around 502/3 and suggested Severus of Antioch as the possible author, see P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001 (Supplements to Vigiliae Christianae, 56), pp. xli and xlv-L.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

⁷⁵ *Ibid.*, p. xx.

sages both ancient (such as Hermes, Solon or Plato) and modern (for example Iamblichus)".⁷⁶ The interesting parallel to our text is that it also uses ancient and modern sages. Interestingly, not only the Christians fabricated such collections, but the pagans as well so that Speyer even speaks of a dispute between the Christian and pagan forgers.⁷⁷

Material of these or similar collections was translated into Syriac, as is well documented by the *Prophecies of the Pagan Philosophers in Abbreviated Form* edited by Brock.⁷⁸ These prophecies form a short work directed at the pagans of Ḥarrān who are prompted to convert to Christianity. As an effort to such a conversion is attested for under the rule of Maurice (582-602), Brock has tentatively linked the *Prophecies* to this event, either as a first non-violent attempt or as a later fictional work justifying having used force after the alleged verbal persuasion had failed.⁷⁹ The anonymous author explains his use of Greek authorities as follows: "Since a person is likely to believe testimonia from his own background rather than anything alien or from outside, we have diligently taken care to introduce, lay before you and show you testimonia from certain wise men and philosophers who belong to the same religion as you; for they too, in no less a manner spoke, as it were in prophecy, about the holy Trinity of the Father, Son and Holy Spirit, about the birth of the Son of God from a virgin, about his passion and his death, and about his resurrection and ascension to heaven. Even the true prophets did not speak in any more informed or distinct way than they did concerning (trinitarian) theology (or) the economy of Christ".⁸⁰ Whereas in this introduction the compiler evidently focuses on the specific Christian topics, some of the passages he quotes also give evidence for God's oneness and thus provide a parallel to our Arabic text. Among the quoted authorities we find Hermes, Pythagoras and Plato as in the *Most Precious Words*, but also Apollo, Orpheus, Sophocles, Plotinus, Porphyry and Amelius. At the end of the *Prophecies* the prophet of the pagans of Ḥarrān, Baba, is cited at length.

There must further have existed a large number of Syriac pseudepigrapha, gnomologia and other collections which either had or did not have a specific topic, most prominently among the former the ones entitled *On the Soul*.⁸¹ These may have been possible sources for the *Most Precious Words*,

⁷⁶ G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton U.P., Princeton New Jersey 1993, pp. 180-1.

⁷⁷ W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Beck, München 1971 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 1. Abt. 2. Teil), pp. 250-1: It "entspann sich auch hier ein regelrechtes Streitgespräch zwischen den christlichen und den heidnischen Fälschern. Den christlichen Orakeln der Sibylle, griechischer Götter und Weisen stehen ähnliche Erfindungen der Heiden gegenüber. Wenngleich die zeitliche Priorität dabei nicht leicht zu bestimmen ist, so darf man jedoch auch hier wieder von Gegenfälschungen sprechen".

⁷⁸ See Brock, "Syriac Collection of Prophecies" (quoted above, n. 8), where he states that "Syriac preserves a number of small collections of sayings of Greek philosophers, though the majority of those hitherto published do not describe themselves as collections of prophecies" (pp. 204-5). Brock further mentions two small collections "which are adduced as 'prophecies'" and which he translated and discussed in his "Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 77-90.

⁷⁹ See Brock, "Syriac Collection of Prophecies" (quoted above, n. 8), p. 209, where he explains (n. 21) that the *post eventum* composition has been suggested to him by A.N. Palmer.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁸¹ On pseudepigrapha and collections, see S. Brock, "Syriac Translations of Greek Popular Philosophy", in P. Bruns (ed.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Borengässer, Bonn 2003 (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22), pp. 9-28, in part. pp. 14-15. On Syriac gnomologia in particular, see N. Zeegers-Vander Vorst, "Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque", *Orientalia Christiana Analecta* 205 (1978) (Symposium Syriacum, 1976), pp. 163-77.

but are unfortunately largely lost today.⁸² Whether they were made by Syriac-speaking Christians or pagans cannot always be determined.⁸³ Evidence that there once existed a pagan Syriac milieu interested in popular philosophy may, for example, be derived from the “Syriac original [of the *Nabatean Agriculture* which] might stem from pagan circles not much earlier than the sixth century and definitely not much later”.⁸⁴ In the *Nabatean Agriculture* the alleged ancestor of the Nabateans, Yanbūšād is even linked to professing the oneness of God (*tawḥīd*).⁸⁵

III.3. *The Intended Readership of the Most Precious Words*

Now turning to the question of what may have been the interest in composing the *Most Precious Words*, Hämeen-Anttila’s characterisation of the milieu in which the *Nabatean Agriculture* was composed could provide a hint as he says “The 9th- and 10th-century interest in pagans, both those of Harran and earlier ones, is abundantly documented in Ibn an-Nadīm’s *Fihrist* (...) The intellectual climate in which Ibn Waḥshiyya worked was full of interest in finding, or forging, traces of ancient wisdom and Late Antique philosophy”.⁸⁶ The *Fihrist* does indeed mention a *Book on the Oneness of God* by Plato, as we have already seen above, and *Chapters on the Oneness of God* by Hermes according to al-Saraḥsī’s report on the Ṣābians (I, p. 320.7-9 Flügel).⁸⁷

وقال الكندي إنه نظر في كتاب يقرّ به هؤلاء القوم وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية من التقانة في التوحيد لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها.

Al-Kindī said that he regarded a book which these people acknowledged. It is the *Chapters of Hermes on the Oneness of God* which he wrote for his son on the oneness of God according to the utmost perfection. No philosopher after having exerting himself will find an alternative to them and the statement in them.

⁸² See Brock, “Syriac Translations” (quoted above, n. 81), p. 9: “an astonishingly large number of translations from Greek into Syriac were made, especially during the three centuries from approximately 400 to 700 AD. Although biblical and patristic texts feature prominently among the texts chosen for translation from Greek into Syriac, there was also a considerable body of secular Greek literature that was translated, chiefly in the areas of philosophy and medicine. What survives today of Syriac translations of Greek secular texts is definitely only a small proportion of what is known to have existed, but which is now lost, apart from quotations”. Among the preserved material Brock (*ibid.*, pp. 11, 14-15) mentions two orations of the fourth-century pagan orator and philosopher Themistius, ps-Platonic and Pythagorean material.

⁸³ See *ibid.*, p. 18. As much of the remaining material is preserved in monastic anthologies which contain Greek philosophical sayings, yet mainly pertaining to spiritual life, i.e. the ideal of silence, the virtues and the vices, the nature of the soul, it may not be surprising that passages of pagan origin on the oneness of God did not survive. On the monastic anthologies and their contents, see *ibid.*, pp. 19-21.

⁸⁴ J. Hämeen-Anttila, *The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture*, Brill, Leiden - Boston 2006, p. 32. The composer of the Arabic *Nabatean Agriculture*, Ibn Waḥšiyya claims in the preface to have been working with Syriac material preserved in manuscripts he had got from the rural population. See *ibid.*, pp. 15-16. For other pagan Syriac/Aramaic texts, see *ibid.*, p. 18, n. 37.

⁸⁵ On Yanbūšād, see *ibid.*, p. 20 and on his monotheism, pp. 141-2. For mentions of the *tawḥīd*, see index of T. Fahd’s edition of *L’agriculture nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Kasādānī connu sous le nom d’Ibn Waḥshiyya (IV/X^e siècle)*, 3 vols, Institut Français de Damas, Damas 1993-1998.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷ See also Van Bladel, *Arabic Hermes* (quoted above, n. 70), pp. 89-90.

Unfortunately it is impossible to know whether al-Kindī may here refer to the same treatise as al-Kaskarī does in the above quoted passage from his *Treatise of the Unity and Trinity of God*.

However, we do know that in the 9th century Hermes was even held at high esteem by the caliph al-Ma'mūn. This becomes clear from the following praise addressed to him by one of his viziers:

O Commander of the Faithful! If we take up medicine as our subject, you are Galen incarnate in your familiarity with it; if astrology, you are Hermes [Trismegistos] in your calculations; or if religious knowledge, you are 'Alī ibn-Abī-Ṭālib (God's prayers upon him) in mastering it.⁸⁸

It is the same caliph al-Ma'mūn to whom Aristotle appears in a dream and with his parting words prompts him to keep to the belief in the *tawhīd*.⁸⁹

In the 11th century Hermes was still known as an advocate of the oneness of God as can be seen from his entry in the *Muḥtār al-Ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*, the *Selection of Wisdom and Good Words* by Mubaššir ibn Fātik.⁹⁰

The choice of the *Most Precious Words* to mention Hermes, Empedocles⁹¹ and Plato thus fits well with the references to them discussing the *tawhīd* which we find in Arabic literature of the 9th and 10th centuries. So it comes as no surprise that someone who may have come across such references would have become interested in reading these texts for himself and asked our compiler to compose a sample for him.⁹²

III.4. Similar Arabic Texts

As I have stressed so far, our text seems to be quite unique in the Arabic literature. However, there are at least two writings which share some similarities. There is the *Kitāb Ammūniyūs fī Ārā' al-falāsifa* <al-mawsūm> *bi-ḥtilāf al-aqāwīl fī l-mabādi'* <wa-> *fī l-bāri'*, Ammonius's *Book on the Opinions of the Philosophers* <entitled> *The Different Teachings about the Principles and the Creator*,⁹³ the so-called *Doxography* of Ps-Ammonius which shares the following characteristics with our text:

⁸⁸ I have cited the passage in Gutas's translation as I have not been able to get hold of the two Arabic texts which cite it, the *Kitāb Baḡdād* by Ṭayfūr and al-Bayhaqī's *al-Maḥāsīn wa-l-masāwī'*. See D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and the Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, London - New York 1998, p. 101.

⁸⁹ On the dream, see Gutas, *ibid.*, pp. 97-100 and Endress, "The Defense of Reason" (quoted above, n. 36), pp. 2-3.

⁹⁰ See Mubaššir ibn Fātik, *Muḥtār al-Ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*, ed. 'A. Badawī, al-Mu'assasa al-'Arabiya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, Bayrūt 1980², p. 9.1-2: *ارميس ... ودعا إلى دين الله والقول بالتوحيد وعبادة الخلق وتخليص النفوس من العذاب*.

⁹¹ A reference to a *Kitāb al-Tawhīd* attributed to Empedocles is found in our manuscript, 40 pages further down than our text, on p. 59.

⁹² The inverse case, namely that the *Most Precious Words* triggered all these references seems highly unlikely, as in that case one would expect the existence of a larger number of manuscripts containing the treatise or at least similar texts.

⁹³ On the title, see U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonius. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLIX, 1), pp. 33, 80, 115-6; and E.K. Rowson, *Al-'Amiri on the Afterlife: A Translation with Commentary of His "Al-Amad 'ala al-Abad"*, Ph.D.-Yale 1982, p. 257.

- a probable origin in the Greek apologetic milieu as Rudolph has established the *Refutatio omnium haeresium* of the Church Father Hippolytus of Rome (d. after 235) as a main source of the *Doxography*⁹⁴
- a similar language
- a number of common authorities (Pythagoras, Empedocles, Socrates, Plato and maybe Anaximenes, one of the seven sages)
- the addition of more recent philosophers than the Presocratics, Socrates and Plato as our text adds the Alexandrians, whereas the *Doxography* adjoins Proclus
- a unifying, monotheistic, Neoplatonic philosophy which is ascribed to the majority of the cited authorities and which most probably is in line with the beliefs of the Arabic compiler of each text⁹⁵
- a tendency to redeem the ancient philosophers either by ascribing to them views which the compiler considered more favourable⁹⁶ or by explaining why they could not have held the opinions the compiler feels they should have⁹⁷
- a not very high esteem of Aristotle which is either shown by completely ignoring him as does the *Most Precious Words* or by describing him less favourable than his predecessors as does the *Doxography*.⁹⁸

This last point is probably closely connected to the first, as it is in particular the Late Antique milieu of the Church Fathers in which Aristotle was distrusted.⁹⁹

A striking difference between the *Doxography* and the *Most Precious Words* occurs in scope, as the former covers topics, among them matter and soul, not discussed in the latter.

The second Arabic text which shows some similarities to the *Most Precious Words* is al-Kaskarī's *Treatise of the Unity and Trinity of God* or rather the underlying doxography which has been assumed as his source. The Greeks quoted by Kaskarī and thus by his source, if we accept the assumption, are Hermes, Pythagoras, Democritus, Plato, Aristotle, Asclepiades, Ptolemy, Galen, Proclus and the Sophists. Instead of the more recent Greek authorities who are cited in the *Most*

⁹⁴ In his edition of the text Rudolph summarises the three different hypotheses which have so far been put forward about the text – “die spätantike, islamische und gnostische Hypothese” –, but concludes that the text was probably composed around 850 in Arabic, using mainly ancient sources, yet also betraying a gnostic origin. See Rudolph, *Doxographie* (quoted above, n. 93), pp. 14-16. For a similar evaluation of the text, see Rowson, *Al-Amiri* (quoted above, n. 93), who speaks of a “Christian, apologetic, half-learned milieu that produced these pseudepigrapha [i.e. Ps-Ammonius, *Proclus Arabus, Theology of Aristotle*] sometime between 600 and 805 [which, acc. to Rudolph, *Doxographie*, p. 15, must read 850] A.D.”. He further assumes “that the author is working under the pressure of monotheistic dogma, probably Christian, and trying to “redeem” Proclus” (pp. 260-1). Neither Rudolph nor Rowson consider any possible Syriac contribution to the text.

⁹⁵ For Ps-Ammonius, see Rudolph, *Doxographie* (quoted above, n. 93), p. 12, who concludes that whereas some philosophers, such as Zarathustra and Epicurus, are shown to hold refutable views, all serious philosophers largely hold the same acceptable view.

⁹⁶ As in the case of Ps-Ammonius who exempts Proclus from believing in the eternity of the sensible world, see Rudolph, *Doxographie* (quoted above, n. 93), p. 13.

⁹⁷ As in the case of the *Most Precious Words*, in which the lack of belief in the afterlife and especially in the prophets is discussed in a rather placable way.

⁹⁸ See Rudolph, *Doxographie* (quoted above, n. 93), p. 72 and 198.

⁹⁹ See R. Arnou, “Platonisme des Pères”, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12.2, Paris 1935, pp. 2258-392, in part. p. 2258: “Aristote, pour eux [la plupart des anciens Pères], est le ‘physicien’, quand il n’est pas l’athée; Platon est le ‘philosophe’, un voyant supérieur chez qui on se plaît à retrouver l’écho des croyances chrétiennes”.

Precious Words, namely the Alexandrians, al-Kaskarī cites groups and persons pertaining to the epoch of Islam as the Ṣabians, the Mu'tazila, Ḥiṣām ibn al-Ḥakam and al-Nāṣī' al-Akbar. The doxographical material in the *Treatise of the Unity and Trinity of God* covers a wide range of topics such as the eternity of the world, matter, the seven planets, twelve zodiacal signs, ten spheres, four elements, the necessary, possible and impossible, the soul and the unity of God in genus, species and person.

There is one other text worth mentioning in this context which is, as al-Kaskarī's treatise, not similar to the *Most Precious Words* in itself, but may have used a source comparable to it. This is the anonymous *Philosophy Reader*, a philosophical compilation from the circle of Miskawayh in which the following passage on the Stoics occurs (passage 20, p. 78 Wakelnig).¹⁰⁰

والفرقة الثانية أصحاب الرواق وهم الرواقيون . فإنهم وافقوهم في التوحيد وخالفوهم في أنه ليس بجسم، وقالوا إنه جسم إلا أنه ليس بشيء من الأجسام الباقية وإنه من اللطافة والرفقة في أقصى الغاية، فهو ينفذ في كل جسم وكل جزء من جسم بلا دافع ولا مانع وهو في كل مكان على هذه الجهة .

The second sect are the people of the porch, who are the Stoics. They agree with them on the *tawḥīd*, but disagree with them on His noncorporeality. They say that He is a body, yet He is not [like] any of the rest of the bodies and that He is of utmost fineness and delicacy. So He permeates every body and every part of the body without resistance or hindrance and in this way He is everywhere.

The indication that the *Philosophy Reader* used a probably doxographical source here is the reference to the Stoics as the second group, although no first group is mentioned. The topic is the *tawḥīd* and the passage may thus derive from a doxographical section on the oneness of God. The Stoics also figure prominently in Ps-Ammonius' *Doxography*, yet with their doctrines on the corporeality of the soul, not of the body.¹⁰¹

III.5. *The Manuscript*

The treatise *Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwahḥidīn*, the *Most Precious Words* is preserved in the philosophical collection of the Tehran manuscript, Kitābhāna-i Markazī-i Dāniṣgāh 2103 which may be tentatively dated to the 13th/14th century.¹⁰² The entire manuscript

¹⁰⁰ See E. Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge U.P., Cambridge 2014. The *Philosophy Reader* also has quotations of Hermes, Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato and Themistius as the *Most Precious Words*.

¹⁰¹ See Rudolph, *Doxographie* (quoted above, n. 93), pp. 60, 99-100.

¹⁰² I have had a reproduction of the entire manuscript in form of scans at my disposal. It is thanks to Dr. Marco Di Branco and Prof. Gerhard Endress that I had obtained this reproduction and I would like to take this opportunity to express my deepest gratitude to them. For a description of the manuscript and a preliminary list of contents, see M.T. Dāniṣpažūh, *Fibrīst-i Kitābhāna-i Markazī-i Dāniṣgāh-i Tihṙān*, vol. 8, Āphāna-i Dāniṣgāh-i Tihṙān, Tihṙān 1339 h.š./1960, pp. 730-33.

is entitled *Rasā'il ḥikmat*,¹⁰³ *Treatises of Wisdom* on the first recto page.¹⁰⁴ However, this title as well as the one page long treatise which follows it may have been added to the manuscript at a later stage as they have been written by a different hand. A second title which thus refers to the entire manuscript except for the first recto page is added on the top of the first verso page (p. 1) in very small script and by yet a different hand. It reads *Nawādir al-falāsifa*, *The Most Precious Sayings of the Philosophers* and could have been derived from the description of our text as *Nawādir min Kalām al-Falāsifa al-Muwahhidin wa-l-ā'lām al-mādiyīn* which occurs several lines below. This title may be the reason why Dānišpažūh lists the manuscript as *Adāb al-falāsifa wa-nawādirhum*, *Aphorisms and Most Precious Sayings of the Philosophers* in his catalogue, ascribes it to Ḥunayn ibn Iṣḥāq and suggests that the latter's son translated the work from Syriac into Arabic.¹⁰⁵ Yet, the contents of the manuscript have only a small number of overlaps with the remnants of Ḥunayn's work surviving in al-Anṣārī's *Ādāb al-falāsifa*, *Aphorisms of the Philosophers* and are in general more philosophical than the latter.¹⁰⁶ The text of the manuscript starts with the *basmala*, then praises God and finally starts with the introduction of the *Most Precious Words*.¹⁰⁷ The treatise covers pp. 1-15 and ends on the upper half of p. 16 with the words "Amen. The treatise has come to an end" and an invocation of God. The next line starts without providing any title or introduction with the words "Pythagoras says". The entire rest of the text is obviously compiled from a number of various sources, but no other section is as clearly marked off as a separate entity with introduction and conclusion as the *Most Precious Words*. The compilation contains philosophical material mainly ascribed to Greek authorities such as Pythagoras, Plato, Aristotle, Euclid, Ptolemy, Galen and Hippocrates. The individual contributions are set off by rubricated introductory phrases, for example "Discourse on knowledge and the known, Aristotle says" and "he says in the treatise of the gold" and "Plato describes the three souls saying". The text ends abruptly and in mid-sentence on p. 167 which indicates that the manuscript is incomplete and missing pages at the end.

In 1974 'A. Badawī published the compilation's passages attributed to Plato in his *Aflātūn fī l-Islām - Platon en pays d'Islam* and announced an edition of the entire text which he entitled *Risāla fī Ārā' al-Ḥukamā' al-Yūnāniyīn*, *Treatise on the Opinions of the Greek Sages* and ascribed to an anonymous author (*mağhbūla al-mu'allif*). As far as I know, Badawī's promised edition has never been published and his reference to the manuscript in his edition of the *Ādāb al-Falāsifa* by Ḥunayn ibn Iṣḥāq, *abridged by Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Muḥammad al-Anṣārī* (1985, p. 10) is caused by a simple confusion with MS Dānišgāh 2165.

¹⁰³ *ḥikma* is not spelt with a *tā' marbuta*, but with an ordinary *tā'* which may hint at a Persian scribe for at least the first page. However, this is not conclusive as the *tā'* is written on a tiny piece of paper glued to the manuscript probably during some later conservation work, and next to this tiny piece two almost erased dots can be made out. These may indicate that the original spelling may have been correct.

¹⁰⁴ The first recto page of the manuscript is unpaginated, as the pagination starts with "1" in Arabic numerals on the first verso page. The pagination is placed in the middle of the top of the page and consistent throughout the manuscript (1-167).

¹⁰⁵ See Dānišpažūh, *Fihrist* (quoted above, n. 102), p. 731.

¹⁰⁶ For Ḥunayn's and al-Anṣārī's philosophical collections, see M. Zakeri, "Ādāb al-falāsifa: The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), pp. 173-90, in part. pp. 175-80.

¹⁰⁷ It is most probable that the *basmala* and the praise of God are integral parts of the treatise and that the compiler of the manuscript did not add any introduction of his own to the entire collection.

III.6. *The Arabic Text of the Most Precious Words presented here with Translation*

The text is copied in clear *nash* and dotted throughout with occasional vocalisation, *šadda* and *hamza*. It is written in monochrome black ink with frequent rubricated phrases to mark of the beginning of a separate passage. Further break markers are one dot, three dots arranged triangularly and final *hā*¹⁰⁸ which all are in most cases rubricated. I have adopted standard *hamza* orthography and indicated the few substantial emendations I have made in footnotes. However, as I plan an edition of the entire manuscript in the near future, I have not specified cases in which words are written above the line or in the margin but with clear indication of where to insert them into the text. I have changed punctuation in proper names in cases in which the correct form was obvious and reproduced it as it appears in the manuscript in case of doubtful reading. As I have rarely changed the punctuation of other words I have proceeded in the same way as for proper names and only indicated the original *rasm* in addition to my changed reading in cases in which the changes seem debateable or the original reading is, for some reason, interesting. Some editorial additions and deletions are marked in the Arabic text using <> and [].

I have added the most striking parallels I have found in other Arabic texts and added them in footnotes to the translation.

¹⁰⁸ These are indicated in the Arabic text as هـ.

[1]

نوادير الفلاسفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن تفرّد بوحده أنبيته في أزل الآزال وتقدّس في صمد أنبيته عن النظائر والأمثال وتعالى عن ادراك الأفهام وتخيل الأوهام وتكليف أهل السلا...محيط فن^١ خلق فلا يعزب عن علمه مثقال. نحمده على ما امدنا من النعم والأفضال ونشكره على ما أولانا من طوله المترادف المتواليه^٥ ونصلي على سيّدنا محمد الذي أنقذنا الله به من ظلمات الكفر ودركات النكال. صلى الله عليه وآله وأصحابه خير صحب وأكرم آل.

سألتنى أيها الأخ في الله أن أمنحك بنوادير من كلام الفلاسفة الموحّدين والأعلام الماضين. فإن من تمرّن بدراسته الحكمة لطف فهمه لمعرفة الإشارات والرموز فضلاً عن الكلام في غوامض الأمور. وأنا أتوصّل إلى إجابتك أدام الله سعادتك بما أرجو[!] أن يكون ذلك مُقنعاً وللحقّ موضحاً وفي^{١٠} العقل كافياً إن شاء الله وبه الثقة هـ

أما أسماء الموحّدين من أعلام فلاسفة اليونانيين فمتعذّر تحصيله بحقه وصدقه^٦ غير أن منهم من انتشر ذكره ونُقِلت [2] كتبه من النوناني إلى السرياني، فدلت على استفادة وشهدت له بإظهار التوحيد والاعتراف بالله عزّ وجل^٣ والإقرار بأنّه علة كل ما يرى وما لا يرى ومبدع الكل ومدبّره مثل هرمس وفيثاغورس وامعورفس وسقراطيس وافلاطن من المتقدمين ومن الإسكندرانيين بكسقراطيس^{١٥} ومسطيوس ودمطرانون وشيعتهم^٤ فإن كل واحد من هؤلاء قد تبعه خلق كثير من أهل عصره من الفلاسفة وغيرهم نسبوا إليهم وتخلّوا بأسمائهم واعتقدوا مذاهبهم مثل الفوثاغورية والسقراطية والافلاطونية وغيرهم قد باد ذكرهم لبعدهم عهدهم وذهاب كتبهم وأما استدلالهم على معرفة البارئ جلّ وعزّ فإنه من لم يعرف الله تبارك وتعالى بدليل العقل <...>^٥ ومشاهدة الحسّ ويعلم أنّه واحد ليس كمثله شيء مبدع الخلق ومدبّره بما نشاهده من الصنعة ونراه من اختلاف الحركات وائتلاف^{٢٠} المتضادات فهو عندي بإفادة حسّ أحقّ منه بإفادة علم هـ

ومع هذا فما أحسن ما استدل فيثاغورس [3] على معرفة البارئ جلّ وعزّ من العقل حيث قال لما رأى العقل حيث إنّه لا يملك ذاته علم أن له صناعاً يملكه، فأدرك معرفة صانعه من إطلاعه على ذاته. سبحان من خصّ هذا الرجل بلطافة الفكر وجودة التمييز حتى بعثه عقله على النطق بمثل هذه الحكمة الجليلة والمعاني الدقيقة.

25

^١ Here some words of the manuscript are illegible.

^٢ These two words (*bi-haqqibi wa-şidqibi*) are partly illegible in the manuscript.

^٣ The eulogy is not completely legible in the manuscript.

^٤ The punctuation of the manuscript reads وسبعتهم.

^٥ To avoid contradiction within the text it has to be assumed that here some text has dropped out.

Anecdotes of the Philosophers

In the name of God the Merciful and Compassionate

Praise be to Him Who alone possesses uniqueness in His being (*annīya*) in the eternity of all eternities, Who is, in His everlasting being, far removed from having equals and likes and Who is exalted above the perception of intelligence, the imagination of mind and the specification of the people ...¹ He has created, no (little) weight escapes His knowledge.² We praise Him for the benefits and favours He provides us with and we thank Him for His consecutive and uninterrupted beneficence which He renders to us and we pray for our lord Muḥammad through whom God rescues us from the afflictions of unbelief and the abodes of punishment in hell. God bless him and his family and his companions who are the best companions and the noblest family.

O brother in God, you have asked me to give you the most precious words of the philosophers professing the oneness of God (*muwahhidūn*) and of the authorities of the past. For the intelligence of him who is accustomed to studying is favourable to the cognition of pointers and allusions, not to speak of the discourse of the subtleties of matters. And I arrive at responding to you, may God cause your good fortune to last, by that which I hope is convincing, expounding the truth and intellectually sufficient, so God will and in Him (we have) trust.

As for the names of those who have professed the oneness of God among the authorities of the Greek philosophers it is difficult to obtain them correctly and completely. However there are some among them whose memory has been spread and [2] whose books have been rendered from the Greek into Syriac. (These books) indicate and give witness that (these some philosophers) have proclaimed the oneness (*tawhīd*) and acknowledgement of God to Whom belong might and majesty and the affirmation of His being the Cause of everything seen and unseen, the Creator and Director of the universe, like Hermes, Pythagoras, Empedocles (?),³ Socrates and Plato among the Ancients and among the Alexandrians Bksqrātīs (?), Themistius (?) and Demetrius (?),⁴ and their adherents. For each of these was followed by a great number of their contemporaries from among the philosophers and others who were linked to them, were given their names and adhered to their doctrines like the Pythagoreans, the Socratics, the Platonists and others. Their memory has perished due to the remoteness of their time and the loss of their books. As for their search for a way towards the cognition of the Creator to Whom belong majesty and might, I am of the following opinion: he who does not recognise God the Blessed and Sublime through intellectual indication <... but through>⁵ sensory observation and knows that He is one, that nothing is like Him and that He is the Originator and Director of creation through the (Divine) work observed, the differing of motions and the harmonisation of opposites we see, is more correct through the benefit of sense perception than he (who does this) through the benefit of knowledge.

How excellent is nevertheless [3] the cognition of the Creator to Whom belong might and majesty which Pythagoras infers from intellect when he says: since the intellect discerns where it does not master its being, it knows that it has a maker who masters it. Thus (Pythagoras) perceives the cognition of his Maker from his examination of his being. How extraordinary is the peculiar distinction of this man by the delicateness of thought and the excellence of discernment so that his intellect incited him to the pronouncement of such clear wisdom and delicate notions as these.

¹ Here at least three Arabic words are not entirely legible.

² Cf. the Koran (tr. M.A.S., Abdel Haleem), 10: 61 “Not even the weight of a speck of dust in the earth or sky escapes your Lord” (وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) and 34: 3 “Not even the weight of a speck of dust in the heavens or earth escapes His knowledge” (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ).

³ The name is undotted and distorted, as it seems to read Amfürfīs. However, the further mentions ascertain the reading Empedocles, see above, n. 65.

⁴ For the problem of identifying these Alexandrians whose names are here at their first occurrence highly distorted, see above, nn. 67-69.

⁵ To avoid a contradiction within the statement of the author we must assume that some text has dropped out.

وقال امقودقليس تلميذه لما كان من الوجب في العقل أن يكون البارئ جلّ وعلا مخالفاً جوهره لجوهر خلقه علّم من ابتداء خلقه وانتهائه وتغيّره وفساده أنه لا ابتداء له ولا انتهاء ولا تغيير ولا فساد. وأمّا ما وصفوا به البارئ جلّ وتعالى فإنّ هرمس وهو أقدم القوم عندهم قال فيما نقله عنه انغيلوس الإسكندراني لا يجوز أن يوصف جوهر البارئ جلّ وعزّ بغير إشارة القلب بأنّه القديم الذي لم يزل. وقال فيثاغورس لا يمكن أن يوصف جوهر البارئ جلّ [وعزّ به] 5 جلاله بغير الهوية كقولنا هو. وقال سقراطيس ليس يمكن وصف جوهر البارئ جلّ ذكره بغير الأزلية كقولنا إنّه لم يزل وهكذا قال افلاطون [4] لا يشار إلى جوهر البارئ جلّ وتعالى بشيء سوى انه [و]هو فإنّ هاتين اللفظتين ليس فيهما تجزئة من الزمان ولا معنى من أقسامه وقال أيضاً في موضع آخر ليس يمكن معرفة جوهر البارئ جلّ وعزّ بما هو به بل بما ليس هو به كقولنا إنّه لا ابتداء له ولا انتهاء ولا أوّل ولا آخر ولا حدّ ولا نهاية ولا زمان ولا مكان ولا كيفية ولا كمية 10 وإنّه غير مائت ولا متحرّك ولا مدرك ولا متناه. وقال تمسطيوس يعرف الله تبارك وتعالى بأنّه جوهر بسيط نوريّ ولا نعلم بعد هذا شيئاً مما هو به. وقال دنمطرتوس الجوهر البسيط الذي لا أوّل له ولا آخر ولا حدّ ولا نهاية هو البارئ تقدّس اسمه وتعالى مبدع الخلق ومصوّره ومنشئ الكل ومدبّره. فهذه الأوصاف أيّدك الله كما ترى متقاربة المعنى ولم يمكن الفلاسفة أن يتوصّلوا بعقولهم إلى معرفة جوهر البارئ جلّ وتعالى ويشيروا إلى وصف ذاته بأكثر من هذا القول لأنّ 15 جميع من عرف الله جلّ وعزّ من المتديّنين والمتفلسفين مجمعون على أنّه لا يجوز معرفة البارئ جلّ [5] ذكره بما هو به. وقد أوضح [صح] سقراطيس الحجّة المنطقية في ذلك فقال معرفة البارئ جلّ وتعالى بما هو به غير ممكنة لأنّ المائية أحد الحدود الأربعة التي يفحص بها عن المخلوقات وهي هل الشيء وما هو وكيف هو ومن أجل أيّ شيء هو. فيقال في الفحص هل الشيء أوّلاً موجوداً^٦ أم لا، فإن كان موجوداً^٧ يشهد به الحواسّ، قيل ما هو فيوصف مائيته وهو ما يشاهد 20 من جوهره. ثم يقال كيف هو فيوصف حينئذ كفيته وهي ما يشاهد من أحواله المعلومة.

^٦ The manuscript reads موحدًا .

^٧ The manuscript reads, with remarkable consistency, موجداً .

Empedocles, his disciple, says: as it is intellectually necessary that the Creator to Whom belong majesty and exaltedness differs in His substance from the substance of His creation, it is known from the beginning, end, change and corruption of His creation that He has neither beginning, nor end, nor change nor corruption. As for their way of describing the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness, Hermes, who is the most ancient amongst their crowd, says in the quotations which ḥnihilāws the Alexandrian⁶ reports from him: it is not permissible to describe the substance of the Creator to Whom belong might and majesty by an allusion of the mind other than that He is the eternally Pre-existent Who will never cease (to exist).⁷ Pythagoras says: it is not possible to describe the substance of the Creator Whose majesty is absolute by anything other than His being Him (*huwīyya*) like we say: He is (He) (*huwa*). Socrates says: it is not possible to describe the substance of the Creator Whose mention is absolute by anything other than eternity like we say that he does not cease (to exist).⁸ Likewise Plato says:⁹ [4] The substance of the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness is not alluded to by something other than that He is (He). For in these two terms there is no division by time and no notion of (time's) parts. He also says somewhere else: cognition of the substance of the Creator to Whom belong majesty and might is not possible by what He is, but only from what He is not, like we say that He has neither beginning nor end nor first nor last nor definition nor limit nor time nor space nor quality nor quantity, and that He is immortal, immovable, imperceptible and indefinite. Themistius says: God the Blessed and Sublime is recognised by that He is a simple, luminous substance¹⁰ and after that we do not know anything else about what He is. Demetrius (?) says: the simple substance which has neither first nor last nor definition nor limit is the Creator Whose Name is blessed, the Sublime, the Originator and Former of the creation and the Producer and Director of the universe. Thus, as you – may God strengthen you – see, these descriptions are approximate in meaning, and it is not possible that the philosophers intellectually arrive at the cognition of the substance of the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness, and allude to the description of His being by saying more than this, because all of the religious (scholars) and philosophers who have recognised God to Whom belong majesty and might agree that no cognition of the Creator [5] Whose mention is absolute is possible by what He is. Already Socrates has displayed the logical argument for that. Thus he says: the cognition of the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness by what He is not possible, because quiddity (*mā'īya*) is one of the four definitions by which one examines the created things, and they are: if the thing is, what it is, how it is and due to what (other) thing it is.¹¹ Thus in the examination it is first stated whether the thing exists or not. If it exists, the senses will attest to it. It is stated what it is, so its quiddity is described and it is the substance which is observed of it. Then it is stated how it is, so at that point its quality is described, that is the factual conditions which are observed of it.

⁶ On this Alexandrian, see above, n. 70.

⁷ Cf. the somewhat similar Hermetic passage which occurs in Ibn Durayd and the *Philosophy Reader* (5). See Wakelnig, *Philosophy Reader* (as quoted above, n. 100), p. 343.

⁸ Cf. a similar passage attributed to Plutarch in Ps-Ammonius' *Doxography*, III, 1, p. 35.5 Rudolph: قال فلوطرخس إنَّ الباريُّ جل وعلا لم يزل بالأزليَّة التي هي أزليَّة الأزلِّيَّات .

⁹ This and the following quotations attributed to Plato have already been edited by Bādawī, *Platon*, pp. 306ff., see above.

¹⁰ Cf. 'Alī b. Rabban al-Ṭabari, *Firdaws al-ḥikma*, ed. M. al-Ṣiddīqī, Berlin 1928, p. 70.17-18, where Pythagoras defines the intellect in exactly the same way: وقد قال فيثاغوروس الفيلسوف إنَّ العقل جوهر بسيط نورِّي محيط بكل شيء .

¹¹ The notion that the four originally Aristotelian types of inquiry into a thing (whether, what, how, why) do not apply to God is Neoplatonic. See Rudolph, *Doxographie*, pp. 120-1 for further discussion and references. Two passages similar to the above are worth quoting. The first is Ps-Amm., *Doxography*, II, 1-4, p. 34.3-6 Rudolph: قال تاليس ... لأنَّ قيل الإبداع إنما هو . وإذا كان إنما هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة بل هو وكيف هو وبما هو وعلى ما هو داخل في هو هو . فقط والصفات كلها في هو هو . The second is Ps-Gāhiz, *Kitāb al-Dalā'il wa-l-ītibār 'alā al-ḥalq wa-l-tadbīr*, ed. M.R. al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabi, al-Maṭba'a al-'ilmīya, Ḥalab 1928, p. 77.5-13: قلنا إنَّ الذي تطلب معرفته من الأشياء أربعة أوجه أولها أن ينظر أوجود هو أم ليس موجودا والثاني أن يعرف ما هو في ذاته وجوهره والثالث أن ينظر كيف هو وما صفته والرابع لماذا ولأية علة فليس في هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق أن يعرفه من الخالق حق معرفته خلا أنه موجود فقط فأما ما هو وكيف هو فيمتنع عليه كنهه وكمال المعرفة به . وأما لماذا فهو ساقط في صفة الخالق لأنه علة كل شيء وليس شيء بعلة . ثم ليس علم الإنسان بأنه موجود وجب له أن يعلم ما هو وكيف هو كما أن علمه بوجود النفس لا يوجب له أن يعلم ما هي وكيف هي وكذلك الأمور الروحانيَّة اللطيفة . For an English translation, see A. Altmann - S.M. Stern, *Isaac Israeli*, London U.P., London 1958, p. 22. In contrast to these texts, in the *Most Precious Words* even the applicability of the first question 'whether' seems to be in doubt, as it is linked to evidence of the senses and the senses do not perceive God, but only His actions.

ثم يقال [ثم] من أجل أي شيء هو فيقال خلق لتكوّن^أ منه ما يوصف بوقف عليه من غاية أمره وتمايه. والبارئ جل وتعالى فلا يجوز أن تدركه الحواس ويحيط به العقول ولأوهام. ولهذه العلة تعذر على الحكماء صفتة إلا من جهة أفعاله. وقد أقام افلاطن أيضا البرهان العقلي على هذا فقال إن كل مخلوق يجمعه حدان الزمان الذي ينبى عن ابتداء كونه والمكان الذي ينبى عن نهايته والمكان منتاه بما أنه محدود من الشيء والشيء محدود به ولا يمكن أن يقع تحت 5 المتناهي إلا متناه [6] ليس له شيء خارج عن حد التناهي. فلما كان كل شيء للمتناهي متناه كانت معرفة الإنسان متناهية هـ ووجب ضرورة ألا يحفظ معرفته إلا بالمتناهيات وما كان غير متناه فإنه يعجز عن علمه فالإنسان على ما أوضحناه متناه ومعرفته متناهية والله جل وعز غير متناه فالإنسان إذن يعجز عن إدراك معرفة البارئ بما هو به ضرورة هـ وفي تفهّم هذا البرهان أسعدك الله كفاية وقد أغنى وضوحه في معناه عمّا سواه لأنه قد شرّحه وأوضحه وبحق فاق أهل 10 عصره وتقدّم على نظرائه. وقال أيضا في موضع آخر لما كان الإنسان جزئيا وكانت معرفته جزئية وإرادته جزئية لم يمكن أن يعرف الكلّيات ولذلك لا يمكن أن يعلم كل شيء يريد يقدر عليه وإلا لم يكن بينه وبين الخالق فرق. وقال فيثاغورس العجب لقوم يعجزون عن معرفة ما يحس ويرى وهم يحاولون معرفة ما لا يحس ولا يرى، يعني بما يحس ويرى الفلك والكواكب وبما لا يحس ولا يرى البارئ جل وتعالى والدليل على أنه أراد بما يحس ويرى الفلك والكواكب قول 15 [7] سقراطيس من العجب أن أهل الأرض لا يكملون لمعرفة أمور الأرض وهم يريدون معرفة علم ما في السماء وبلغه أن تاليس بيما يرصد بعض الكواكب وبمشي بإزائه حتى سقط في بئر فمات، فقال من حاول إدراك ما لا يدرك لم يبصر ما يبصر. ففيثاغورس استعجز من حاول معرفة مائيّة البارئ جل وعز وهو لا يقدر على معرفة علم النجوم ومائيّة الفلك المشاهد بالبصر. وسقراطيس استعجز من حاول إدراك علم النجوم وهو لا يكمل لمعرفة جميع الأرضيات هـ 20 أنظر أعزك الله إلى هولاء القوم ما أبين فضلهم وأعلى درجتهم في الحكمة في اعترافهم بالعجز عما لم يعلموه هذا مع تقدّمهم على نظرائهم وأهل عصرهم في العلم والحكمة هـ وأحدنا إذا نظر في بعض العلوم المدّة اليسيرة ظنّ أنه قد استغنى عن النظر في العلوم السالفة وحقّا أقول الو عاش أضعاف عمره مستفرغا لوسعه في قراءة الكتب ودراسة العلم لما خلا طول مدّته من معرفة مزيدة بفائدة محمودة مجددة. وقال اكسيّفون احد الحكماء السبعة إن الله تبارك وتعالى 25 حجب ما [8] في السموات عن الأبصار ليلا يتعلّق به همم الناس وأفكارهم لأنّه علم أنّه لا يليق بهم معرفته ولا يصلح لجوهرهم مطالعته يعني لعجزهم وضعفهم عن إدراك ما في العالم الأعلى.

^أ The manuscript reads *li-* and a verbal form (ليكون), yet I think the meaning of *li-* must be causal here, so I have changed the form to a verbal noun.

Then it is stated on account of which thing it is, so (its) creation (process) is stated because it generates the utmost of (the created thing's) condition and its completion which are described and applied to it. It is not possible that the senses perceive the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness and that the intellects and minds encompass Him. Therefore it has been too difficult for the sages to describe Him unless they describe Him with regard to His actions. Plato has also already furnished the intellectual proof for this. Thus he says that every created thing is determined by two defining limits, the time which has elapsed since the beginning of its generation and the space which covers the distance to its limit. The space is finite by being defined by the thing and the thing is defined by it. It is not possible to fall under the finite except for something finite [6] which has nothing outside the defining limit of finitude. Thus when everything which belongs to the finite is finite, cognition of man is finite. It is absolutely necessary that he only retains his cognition of finite things, whereas he is unable to know what is infinite. Thus man is, according to what we have shown, finite and his cognition is finite, whereas God to Whom belong majesty and might is infinite. Thus man is consequently by necessity unable to perceive the cognition of God by what He is. May God help you sufficiently in understanding this proof. The clarity he applies in his expression has yet rendered any other thing than that needless, because he has already explained and shown it. He has rightly surpassed his contemporaries and preceded his equals. He has also said somewhere else: since man is particular and his cognition and will are particular, it is not possible that he recognises the universals. Therefore it is not possible that he knows everything he wishes to be able (to know), otherwise there would be no difference between him and the Creator. Pythagoras says: how strange a crowd is that is not able to recognise what is heard and seen, and yet attempts to recognise what is not heard and not seen. He means by that which is heard and seen the sphere and the planets and by what is neither heard nor seen the Creator to Whom belong majesty and supreme exaltedness. It is the (following) saying of Socrates that indicates that he means the sphere and the planets by what is heard and seen: [7] it belongs to the strange things that the inhabitants of the earth are not accomplished for recognising the matters of the earth, yet wish to recognise the knowledge of what is in heaven. It came to his knowledge that while Thales had observed some planets walking facing them, he had fallen into a well and died. Thus he said: he who attempts to perceive the unperceivable, does not even see the visible. Pythagoras deems deficient him who attempts to recognise the quiddity of the Creator to Whom belong majesty and might, while he is unable to recognise the knowledge of the stars and the quiddity of the sphere observable by vision. Socrates deems deficient him who attempts to perceive the knowledge of the stars, while he has not accomplished to recognise all earthly matters.

Look, may God help you, at these ones of the crowd! How obvious is their excellence and how high their rank of wisdom in their acknowledgement of what they are unable to know together with their precedence over their equals and their contemporaries in knowledge and wisdom!¹² When one of us looks into some branches of knowledge for a little while, he assumes that he is already able to dispense with looking into the preceding branches of wisdom. Yet I, in fact, say: even if he lived multiple lifetimes spending all his efforts, due to his ability, on the reading of books and the study of knowledge, no length of a single moment of his (life) would be free from increasing cognition by some praised and extended benefit. 'ksifūn, one of the seven sages¹³ has said that God, the Blessed and Sublime has hidden from sight what is [8] in the heavens so that the ambitions and thoughts of people may not be devoted to it. For He had known that recognising it would not befit them and studying it would not be appropriate for their substance, that is for their inability and weakness to perceive what is in the upper world.¹⁴

¹² Al-Kaskarī reports a similarly favourable evaluation, yet not for the Greek sages in general, but for Plato in particular, passage 49, p. 16.10-11 Holmberg: ... [أما] افلاطون مع شهادة العامة له بزجاجته في فلسفته وإقرارهم له بعلمه درجته في حكمته ...

¹³ Cf. Ps-Ammonius, *Doxography*, XI, 1, p. 45.1 Rudolph where Anaximenes is referred to as *ahadu l-hukamā' al-sab'a* who are called the columns of wisdom (*asāṭin al-ḥikma*), whereas Thales is said to have been *ahadu l-nafar al-sab'a*, XIII, 1, p. 48.17.

¹⁴ Al-Kaskarī uses similar wording (*daḥḥawāṣṣibim ... wa-'ağz 'uqūlibim*) when referring to the knowledge the ancient philosopher in general had of the soul, passage 45, p. 15.5-6 Holmberg.

وقال سقراطيس يظنّ قوم عجزوا عن معرفة الأرضيات أن بالكلام يدركون علم السماويات، وحقاً أقول إنهم يكتشرون الفحص والتفتيش ولا يخرجون بالمعرفة عن الموضوع الذي جعل منتهاهم إليه من تفرّد بمعرفة الكلّ وبالقوة التي يهب بها الخيرات لمن يريد هـ ما أعجب كلام هذا الرجل الفاضل وأوضحه وأشدّ تحصيله وأحسن معرفته بالله جلّ جلاله وبحقّ سمى في عصره معلم الخيرات وأقرأه^٩ افلاطون وهو رئيس دهره في الفلسفة بالأستاذية. وقال ثاليس بنو الأرض لا يمكنهم أن يرتفعوا عن علم الأرضيات ومن أجل هذا خلّقوا من الأرضيات. وقال بكسقراطيس إنّما يدرك الشيء من جهة علته فإذا لم يكن للشيء علة فلا محالة أنه غير مدرك هـ وفيما احتجّوا به في الاعتراف بالعجز عن إدراك معرفة البارئ [9] ووصفه بما هو به كفاية هـ وأكثر ما اتّسع للحكماء الكلام في صفة البارئ جلّ وعزّ من جهة أفعاله التي تشاهدها الحواسّ وتدلّ عليها العقول. وهكذا قال فيثاغورس البارئ جلّ وعزّ بما أنه هو غير موصوف إنّما يوصف من نحو الفعل. وقال هرمس إنّ الله قريب من كلّ بالقدرة بعيد من كلّ بالتشبيه حال في كلّ يعلمه معتزل عن كلّ بعلوه. ذكر سقراطيس هذا الفصل عن هرمس وقال لما ارتفع البارئ عن الأوصاف وُصف من جهتنا عمّا تدركه عقولنا. وقال فيثاغورس سبيل العقل أن يدرك ما أدته الحواسّ الخمس ويميّز كمّيات الأشياء وكيفياتها ويعرف الأشياء بوسائط الحسّ وكلمة عرفه العقل من غير أن تدركه الحواسّ <...>،^{١٠} فمن أفعاله وآثاره التي يشاهدها الحسّ يوصف عرفه ويدرك وجوده ولو أدرك العقل معرفة البارئ بما هو به لكان المدرك أعلى مرتبة من المدرك والله تبارك وتعالى مبدع العقل وصانعه فليس يجوز في الترتيب أن يدركه ويعرفه بغير الإيمان به والاعتراف بربوبيته من وجود [10] صنعته ومشاهدة آثار حكمته فيما أبدع من خلقه. وقال تلميذه امفودقليس صدق الحكيم أنّ الذي لا يقع تحت الحواسّ والحاسة دالة عليه فبدليل الحسّ علم لأنّ البصر أدّى إلى العقل مشاهدته حركات الفلك والأجرام العلوية وقد أجمعنا أن لكلّ حركة محرّك، وقولنا إنهم جماعة محرّكين باطل لأنّه يؤدّي إلى التغير والاضطراب والحركة العلوية في غاية الاستواء والانتظام والقوة والدوام، وقولنا للمحرّك محرّك باطل لأنّه يؤدّي إلى ما لا نهاية له فيبطل، وبقي أن يكون المحرّك واحداً غير متحرّك وهو الله تعالى محرّك الكلّ وممسكه بالقوة التي لا نهاية لها. فقد دلت الحاسة بوجود ما شاهدته وأدته إلى العقل على وجود ما يرتفع عن الوقوع تحت الحواسّ وذلك ما أردنا بيانه. وقال ثمسطيوس اتّسع^{١١} المتضادات بالطبع من التنافر بالفعل دليل على مدبّر جبرها^{١٢} على الائتلاف هو أملك بها من ذاتها^{١٣} وأقدر عليها من طباعها وكذلك من عرف الله جلّ وعزّ من جهة النبوة والكتب الإلهية فليس يمكنه أن يصفه بعد الأزلية والوحدانية [11] بأكثر من اتّسع القدرة وكمال الحكمة والرحمة وما شاكل هذه الأوصاف من الحلم والفضل وأشباهه، وكلّ هذه الأوصاف فمشتقة من أفعاله جلّ وتعالى.

^٩ Here the manuscript reads واقرله.

^{١٠} Here it is necessary to assume that some text has dropped out as the author would otherwise contradict himself.

^{١١} The manuscript seems to have اساع here.

^{١٢} The *rasm* is undotted (حبرها).

^{١٣} The manuscript reading is ذابها.

Socrates says: the crowd who is unable to recognise the earthly matters assumes to perceive the knowledge of the heavenly matters by discourse. Yet I, in fact, say that they multiply the examination and inquiry, but do not lead cognition away from the place which has been made the utmost limit they can reach by Him Who alone possesses the cognition of the universe and the power by which He gives the goods to whom He wishes. How wonderful and how clear is the discourse of this virtuous man, how strong is his perception and how excellent his cognition of God Whose majesty is absolute. He was rightly called the teacher of the goods in his time and he taught it to Plato who was the head in philosophy of his epoch due to mastery. Thales says: the sons of the earth cannot become raised above the knowledge of earthly matters and therefore they are created from earthly matters. Bksqrātīs says: the thing is only perceived from its cause, so if the thing has no cause, it is most certainly imperceptible. This is enough on what they have advanced as arguments for acknowledging the inability of perceiving the cognition of the Creator [9] and His description by what He is.

It is for the most part sufficient for the sages to discuss the description of the Creator to Whom belong majesty and might with regard to His actions which the senses observe and the intellects indicate. In this manner Pythagoras says: as the Creator to Whom belong majesty and might is indescribable He is only described as far as action is concerned. Hermes says that God is near to everything through power, but distant from everything through comparison and present in everything through His knowledge, yet separated from everything through His exaltedness.¹⁵ Socrates mentions the following passage according to Hermes and says: since the Creator is raised above descriptions, He is described from our side according to what our intellects perceive. Pythagoras says: it is the way of intellect to perceive what the five senses convey to it, to distinguish the quantities and qualities of things and to recognise the things by the intermediaries of sense-perception. Whatever the intellect recognises without the senses perceiving it <...>.¹⁶ Thus His existence is described and perceived through His actions and His traces observed by sense-perception.¹⁷ If the intellect perceived the cognition of the Creator by what He is, the perceiver would be higher in rank than the perceived. Yet God, the Blessed and Sublime is the Originator and Maker of intellect. Thus in the rank order it is not possible that it perceives and recognises Him without belief in Him, acknowledgement of His lordship through the existence [10] of His doing and observation of the traces of His wisdom in the creation He has originated. His disciple Empedocles says: the sage has spoken truly that something which does not fall under the senses, yet is sensorily indicated, is known by the indication of sense perception. For vision conveys its observation of the motions of the sphere and the celestial bodies to the intellect. We have already agreed that every motion has a mover, yet our statement that they are a group of movers is false, because it amounts to change and unrest whereas celestial motion is in the utmost steadiness, order, power and permanence. Our statement that the mover has a mover is also false, because it amounts to something infinite and that is untenable. So it remains that the mover is one and unmoved and He is God the Sublime, the Mover of the universe Who holds it with infinite power. Thus through the existence of that which the sense has observed and conveyed to the intellect the sense has already indicated the existence of that which is raised above falling under the senses. That is what we have wished to explain. Themistius says: the abundance of natural opposites due to discordant action indicates a Director Who compels them to concord. He has more mastery over them than their essence and has more power over them than their natures. Likewise he who recognises God to Whom belong majesty and might from prophecy and the divine books, cannot describe Him in addition to eternity and oneness [11] by more than abundance of power, perfection of wisdom and compassion and what resembles these description of clemency, excellence and the like.

¹⁵ The description of God as near and distant also occurs in Ps-Ġāhīz, yet it is explained differently and ascribed to Aristotle, p. 77.16-19 al-Halabī: الطبيعة الذي سماه ما بعد الطبيعة في كتابه الذي سماه ما بعد الطبيعة بهذا القول في الجواب شبيها بهذا القول في كتابه الذي سماه ما بعد الطبيعة. فأنه وصفه بهذه الصفة فقال هو قريب بعيد فأنه من جهة كالأوضح لا يخفى على أحد ومن جهة كالعالم لا يدركه أحد.

¹⁶ Here some text must be missing.

¹⁷ Cf. the following passage on the imperceptibility of God and the traces by which He may be perceived in Ps-Ammonius' *Doxography* which attributes it to Thales, XIII, 22-4, p. 50.6-7 Rudolph: وكان يذكر أن لهذا العنصر مبدعاً لا تدرك صفته ولا تدركه العقول إلا من جهة آثاره فأما من جهة جوهرية هوئته فغير مدرك من جهة من الجهات.

وأما أدلتهم على التوحيد فكثيرة وقد لطف كل واحد منهم بوصف دليل لاح في خاطره. فقال فيثاغورس إن كان الذي لا يملك ذاته كثيرًا <أ> فالذي يملك ذاته واحد <أ>. وقال سقراطيس إن كان البدو إثنين فقد لزمهما الحركة والمكان لأنَّ الفصل بين قد حدَّهما. وقال افلاطون لا يكون إثنان بلا نهاية لأنَّ كل واحد منهما يحدُّ صاحبه لأنَّ هويته نهاية الآخر هـ

5 وأما بأيّ الأسماء سموا البارئ جل وعزَّ فإنَّهم اعترفوا بأنَّه لا اسم له إلا من جهة أفعاله والإشارة بالعقل بأنَّه لم يزل كما هو هو لأنَّ رسم كل اسم عندهم فمن موضوعه أو أفعاله يسمى ، ولذلك سماه هرمس مدبّر الكل وسماه فيثاغورس واهب الحياة وسماه سقراطيس علة العلل هـ ومعنى قول هرمس مدبّر الكل أنه أبداع جميع المخلوقات بتقدير وتدبير فهي جارية على سنن تقديره وتدبيره ماضية على ما سبق من علمه [12] وإرادته . ومعنى قول فيثاغورس واهب الحياة أن حياة كل شيء منه وبه وبقوته هـ ومعنى قول سقراطيس علة العلل أنه العلة الأولى لجميع 10 الكلبيات والجزئيات وأن كانت بينه وبينهما ^{١٤} وسائط . وقد أوضح افلاطون هذا المعنى بقوله إن علة كون الابن الأب إنَّ الله أحقُّ بعلة الكون من الأب لمكان القوة التي زرعهما في طباع الأب يعني قوة النسل فقد تبين أن الله أول علة الابن بوساطة الأب ، وكذلك كل كون فالله جل وعزَّ العلة الأولى في كونه . والفلاسفة تقول إنَّه ما كان في العوالم العالية فبغير واسطة وما كان في العالم الأدنى فبوسائط . وأرجو [1] أن تستغني بما شرحته من كلام هولاء القوم واختصرته من 15 معانيهم عن الزيادة في الإيضاح إن شاء الله .

فأما العلة في حضمهم الناس على فعل الخيرات ورفض الشهوات فإنَّه لما كان العقل عندهم حسناً والعقل قبيحاً وكان كلما استحسن في العقل عندهم حسناً وكلما استقبح في العقل عندهم قبيحاً وكانت الفضائل [13] حسنة في العقل والردائل قبيحة في العقل أمروا الناس باكتساب الفضائل واجتناب الردائل إثارة لما وافق العقل وأظهره ونفى الجهل وابطله هـ وأجمعوا أيضاً أن 20 النفس الحيوانية تولد الشهوات الجسدانية فإذا استعملت تلك الشهوات قويت الأخلاق السبعية من الغضب والظلم والبطش والوثوب وحب الغلبة والانتقام وضعفت النفس العقلية التي تولد الأخلاق الرضية من إثارة العدل والحق والصفح والعفو ، فلهذه العلة أمروا بفعل الخيرات التي تحدث عن أفعال النفس العقلية وتجنّب الشهوات التي تتولد عن النفس الحيوانية هـ

وأما العلة في تركهم الإيمان بمعاد أو ثواب أو عقاب فإنَّ إعادة الأجساد لم يقل بها أحد منهم 25 بتة ولا وضحت في عقولهم .

^{١٤} The manuscript is not entirely clear here, but seems to have بينهما and not بينها.

Each of these descriptions derives from the actions of Him to Whom belong majesty and supreme exaltedness. As for their indications of the oneness of God (*tawhīd*), there are many and each one of (the philosophers) favours describing an indication which has appeared in his own mind. Thus Pythagoras says: if there are many who do not master their (own) essence, then He who masters His essence is one. Socrates says: if the beginning were two, time and place would necessarily belong to these two, because the distinction would already have made clear their two defining limits. Plato says: there are no infinite two, because each one of them would be defined by its other, for its being would be the end of the other.

As for the kind of names by which they name the Creator to Whom belong majesty and might, they acknowledge that He has no name except from His actions and intellect's pointing at that He does not cease to be like He is,¹⁸ as there is (already) a trace of every name among them. So He is named by His attribute or His actions. Therefore Hermes calls Him the Director of the universe,¹⁹ Pythagoras calls Him the Giver of life and Socrates calls Him the Cause of causes.²⁰ The meaning of Hermes saying "the Director of the universe" is that He has originated all created things by ordainment and direction, so they have happened according to the course of His ordainment and direction and proceed according to what is preconceived by His knowledge [12] and His will. The meaning of Pythagoras saying "the Giver of Life" is that the life of everything is from Him and through Him and due to His power. The meaning of Socrates saying "the Cause of causes" is that He is the First Cause for all universals and particulars and that there are intermediaries between Him and them. Already Plato has shown this meaning by his saying: if the cause of the generation of the son is the father, God is more deserving (to be said) to (be) the cause of the generation than the father due to the power which He has planted in the nature of the father, that is the power of procreation. Thus he has been clear that God is the First Cause of the son by the intermediary of the father. Likewise God to Whom belong majesty and might is the First Cause for the generation of every being. The philosophers say that what is in the elevated worlds is without intermediary²¹ and what is in the lower world is through intermediaries. I hope that you are satisfied with the discourse of these people which I have explained and with their views which I have, God willingly, shortened by omitting excessive elucidation.

As for the reason they have incited people to do good and abandon desires, it is as follows: since the intellect is in their opinion good (as well as) bad, (since) whatever is deemed good in respect of the intellect is in their opinion good and whatever is deemed bad in respect of the intellect is in their opinion bad, and (since) the virtues are [13] good in respect of the intellect, whereas the vices are ugly in respect of the intellect, they have ordered the people to obtain virtues and to avoid vices out of preference for what agrees with and manifest intellect and refutes and abolishes ignorance. They also agree that the animal soul engenders the bodily desires. When it makes use of those desires, it strengthens the beastly character like anger, injustice, violence, aggressiveness, love of domination and revenge and weakens the rational soul which engenders the approved character out of preference of justice, truth, forgiveness and kindness. For this reason they have ordered to do good (deeds) which occur due to the actions of the rational soul and ward off the desires which are engendered due to the animal soul.

As for the reason they have neglected the belief in the afterlife, reward or punishment, the resurrection of the bodies has been held by absolutely none of them nor has it appeared in their intellects.

¹⁸ In Ps-Ammonius' *Doxography* the sages are quoted with a similar statement, XVII, 4, p. 61.1-2 Rudolph: وكان رأيهم وقولهم الخالص أنّ الباريّ الأوّل واحد محض وهو هو أنّ فقط.

¹⁹ Cf. the Ps-Ammonius' *Doxography* in which Anaximenes refers to God as the *mudabbir hādā kullihī*, XI, 17, p. 46.4 Rudolph.

²⁰ For the appellation "cause of the causes", cf. al-Kaskarī who mentions that some groups of ancient Greeks called the Maker like that and, a little further down, ascribes it also to Aristotle in his *Theology*, passage 65, p. 20.13-14 Holmberg and passage 76, p. 23.16-20: فقالت طائفة ممن أقرّ به من اليونانيّة القدماء بوجود الصانع إنّ الذي هو علّة علل موجود بالسؤال ... وقال أرسطوطاليس في كتاب تاولوجية إنّ علّة العلل التي كلّ علّة مخترعة منها موجودة بالسؤال خلا الصفتين اللتين أوجبت إحداهما الإقرار له بالابتداع وألزمنا الثانية الاعتراف له بالحكمة وإنّ سلبها عنه يوجب عدمه.

²¹ The concept of the intermediaries between God and His creation following intellect and soul also occurs on various occasions in Ps-Ammonius' *Doxography*, XVII, 4; XIX, 30; XX, 17; XXVI, 25f Rudolph.

وأجمعت هذه الطائفة على رجوع النفس بعد مفارقة هذا الجسد إلى عالمها الأوّل وأنّ الحياة والعلم من ذاتها وغير مفارق لها، وأشار بعضهم إلى مجازاة النفس بما عملت . فقال افلاطون في الإشارة إلى أمر المعاد أنّ العوالم ينظر الرفيع [14] منها إلى ما دونه لأنّ بعضها يؤثّر في بعض . فإذا صارت إلى النشأة الثانية نظر الوضيع إلى الرفيع فبلغت الأنفس غاياتها ووجدت لذاتها واستقرّت في عوالمها ونظرت إلى نور بارئها . فحينئذ يستمدّ العوالم العالية بعضها من بعض النور التام لأنّها 5 تشتغل عن الرذائل بنظرها إلى الفضائل ويستمدّ العالم الأعلى من نور الواحد الأوّل الذي له ملك كل شيء وهو محيط بكل شيء، ويستمدّ كل عالم مما فوقه حتّى يصل النور الأعلى إلى العوالم كلها فتصير نوراً في نور . وقال أيضاً في موضع آخر من صنع الخير في هذا العالم إذا فارق صر إلى جزائر الطوبى فيسكن في نعيم وسرور بلا غم ولا هم . وقال سقراطيس مبدع الكل ومدبّره يسمع ويرى الكل ويحرس الأخيار ويبيد الأشرار وكلّ تحت سلطانه وقبضته، ومن لم يتقرب بفعل الخير 10 لكنه هلك . ولم أقلوا] لغير هذين الرجلين في هذا المعنى شيئاً . ولو كان عندهم للمعاد حقيقة لتكلّموا عليه كما تكلموا على سائر الأشياء .

وأما كيف توجه لهم الكلام على وضع السنن والنواميس فإنّهم [15] اعتمدوا فيه على ما استحسنوه في عقولهم فأمرهم بفعله، وأما ما استقبحوه في عقولهم فأمرهم بالعدول عنه . وكانت عقولهم صافية وأخلاقهم وافية وكان كل واحد منهم يدرس حكمة من تقدّمه ويتدرّب بعلمه وينتج له 15 الفكر وجودة القريحة بما يضعه من الحكمة والسنن والنواميس للعامّة .

وأما امتناعهم من قبول الأنبياء عليهم السلام فإنّه لم يظهر في اليونانية نبيّ سمع بذكره ولا أحد عمل عندهم معجزة إلهية . وكان القوم يدفعون الأخبار بما لا يجوز في العقول ولم يظهر فيهم معجزة فيلزمهم الحجّة بالمشاهدة والمعينة ، فلهذه العلة امتنعوا من قبول الأنبياء عليهم السلام وكتبهم هـ 20

وأما حكاية ما عندي فيما سألته وشرح أقوالهم فيه فإنّي وجدت في كتب قديمة سريانية، قد نقلت من اليونانية من كلامهم أشياء انتزعت^{١٥} منها هذه الفصول ونقلتها إلى العربية، ونسبت كل فصل إلى صاحبه على ما وجدته بعد أن صححت المعاني بأوضح ما قدرت عليه من ألفاظ العربية . وأسألك الله أن يرزقنا وأياك السلامة [16] في الدين والدنيا والخلاص من الإثم والعار والنجاة مع الفائزين الذين عرفوه بقلوبهم وعبدوه بعقولهم بصلوات الأخيار الإبرار آمين هـ تمت 25 الرسالة وحسبنا الله ونعم المعين .

^{١٥} The manuscript reads انتزعت.

However, this group have agreed on the return of the soul to its previous world after the separation from this body,²² on that life and knowledge are of (the soul's) essence and inseparable from it. Some of them have pointed to the recompense of the soul for what it had done. Thus Plato says in pointing to the matter of the afterlife²³ that the high ones [14] among the worlds look at what is below them, because some of them produce effects on others. When they come to the moment of the second creation,²⁴ the low looks at the high, thus the souls reach their ends, exist due to their essence, settle in their worlds and look at the light of their Creator. Thus at that point one elevated world takes the perfect light from another, because they become diverted from the vices by their looking at the virtues and the uppermost world takes from the light of the First One Who has mastery over and Who encompasses everything. Every world takes from what is above it until the uppermost light reaches all the worlds and so they become light in light. He also says somewhere else: he who does good in this world comes, when he separates from it, to the islands of eternal life and thus dwells in felicity and joy without grief and sorrow. Socrates says: the Originator and Director of the universe hears and sees the universe, He protects the good and destroys the bad. Everything is under His reign and His hold and he who does not seek to approach unto God by doing good, he perishes. I have not preserved anything else on this topic by anyone other than these two men. If in their opinion, there had been any truth to the afterlife, they would have spoken about it like they have spoken about the other things.

As for how they faced the discourse about setting up rules and laws, they [15] relied for it upon what they deemed good in their intellects and thus ordered them (i.e. the people for whom they set up rules and laws) to do it. As for what they deemed bad in their intellects, they ordered them to refrain from it. Their intellects were pure and their character perfect. Each one of them would study wisdom from him who had preceded him, become devoted to his knowledge and bring forth, due to him, thinking and the excellent faculty to present the wisdom, rules and laws he set up for the common people.

As for their refusal to accept the prophets, upon them be peace, there appeared no prophet who made his message be heard in Greek, and no one performed a divine miracle amongst them. The crowd would reject the reports of that which was not possible according to the intellects, and no miracle appeared amongst them, so that the evidence would have compelled them to accept it by having observed and seen it with their own eyes. Therefore they refused to accept the prophets, upon them be peace, and their books.

As for the account of what I have available on what you have asked for and the explanation of their sayings therein, I have found it in old Syriac books. Parts of their sayings have already been rendered from Greek from which I extracted these chapters and rendered them into Arabic. I have ascribed each chapter to its author according to what I had found after having corrected the meanings by the clearest Arabic expressions of which I had been capable. I ask God to grant us the means of subsistence and you soundness [16] in religious and worldly (affairs), deliverance from sin and shame and salvation with the blessed who recognise Him with their hearts and serve Him with their intellects through the prayers of the best and pious. Amen. The treatise has come to an end. Our sufficiency is God and the beneficences of the Helper.²⁵

²² The same idea of the soul returning to its world, yet in the context of erring and cleansing is cited in al-Kaskarī under the refutable tag of transmigration which is strikingly absent in the *Most Precious Words*, passage 47, p. 15.14-19 Holmberg: وسائر من قال بالتناسخ يذكر أنها كانت في العالم العقلي فأزيلت عن مرتبتها (...) فألقبت إلى هذه الأجسام (...) رجعت إلى عالمها (...)

²³ Cf. al-Kindī's similar account of the soul's afterlife attributed to Plato and most of the other philosophers in *al-Qawl fī l-Nafs al-muḥtaṣar min kitāb Aristū wa-Falātun wa-sā'ir al-falāsifa*, p. 274.1-5 Abū Rīda. For an English translation and discussion of the passage, see Endress, "The Defense of Reason" (quoted above, n. 36), p. 9. For the concept of several worlds and the light of the Creator, see Ps-Ammonius' *Doxography*, VIII, 5; XI, 11; XIII, 16; XIV, 15; and XXV Rudolph.

²⁴ The same term occurs in the Ps-Ammonius' *Doxography*, XIII, 14 and 21; XX, 13 Rudolph.

²⁵ This research has been conducted within the framework of the ERC Advanced Grant 249431 "Greek into Arabic" led by Prof. C. D'Ancona. I wish to express my gratitude to her for making this fruitful collaboration possible.

How Epicurean was Rāzī?

Lenn E. Goodman*

Abstract

Muḥammad b. Zakariyā' al-Rāzī, a major contributor to the Galenic tradition in medicine, pursued philosophy as well, as Galen had urged physicians to do. Rāzī believes in critical thinking and intellectual progress. He rejects the authority of prophets: They are, at best, impostors, and the exclusivity of claims to revelation breeds bloodshed rather than salvation. God enlightens us, Rāzī argues, through the gift of reason, not the visions of a few: All of us are capable, if we put our minds to it, of thinking for ourselves, well enough in fact for the soul to make her way back to her true home. Creation, Rāzī argues, resulted from the over-ebullience of a soul too eager for embodiment, too spontaneous to control herself without the gift of reason, and too innocent to foresee that her sufferings would inevitably outweigh the peaceful pleasures she would seek in the world her vivacity sets in motion. Rāzī's world did begin. But matter, time, space, and soul, as well as God, are eternal. Space and time, pace Aristotle, are absolute. Atoms are uncreated and indestructible. Rāzī hoped for immortality but had no truck with the tales of physical resurrection. He grounds his ethics chiefly on prudential counsels: The appetites are self-enlarging; the passions, self-aggravating and inevitably frustrate. Pleasures, rightly understood, result from the relief of pain or other dislocation. Their optimum is found not in ever more intense sensation but in the respite that awaits us when we rein in desire. The present paper explores the roots of Rāzī's ethics and cosmology, seeking to understand his affinities with Epicurus and other predecessors including Plato – with Galen frequently the mediator. Rāzī learns from Galen much of what he knows of philosophy. But independence of mind is his most striking philosophical attribute.

Few Muslim thinkers were more outspoken in criticizing the received religion than Muḥammad b. Zakariyā' al-Rāzī (d. ca. 925), physician nonpareil and classic freethinker.¹ This maverick philosopher's views are attested in his surviving writings and in the testimony of typically hostile witnesses. Maimonides, for one, sternly condemns Rāzī's view that evils outweigh goods in this life. Rāzī's nemesis, Abū Ḥātim al-Rāzī,² pillories his thesis that five things are eternal – God, Soul,

* My warm thanks to Y. Tzvi Langermann and to Cristina D'Ancona for their very thoughtful reading of this essay and their most helpful suggestions.

¹ Ibn al-Rāwandī (9th to early 10th century) rivals Rāzī in his distaste for the emerging Islamic orthodoxy. He turned savagely on his sometime Mu'tazilite confreres (who made prophecy an obligation of divine justice) and enters the annals of Islam as the archetypal *zindiq* or heretic. His *K. al-Intiṣār*, translated by A.N. Nader, as *Le Livre du Triomphe*, *Lettres orientales*, Beirut 1957, began as a retort to al-Ġāḥiẓ's encomium on the Mu'tazila but segues into a defense of Shi'ism, which Rāzī himself scored. Claiming reason as his standard, Ibn al-Rāwandī condemns prophecy in general and Muḥammad and the Qur'ān in particular but cloaks his fulminations in the guise of criticisms fathered on the "Brahmans". His work thus becomes a key source of the commonplace among classical Islamic thinkers that the "Brahmans" reject special prophecy. See S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī and Abū Bakr al-Rāzī*, Brill, Leiden 1999 (Islamic Philosophy, Theology, and Science: Texts and Studies, 35).

² Abū Ḥātim al-Rāzī (d. ca. 933) was lieutenant to the Ismā'īlī chief *dā'ī* (missionary) of Rayy, whose successor he ousted in his own favor. Aḥmad b. 'Alī (Amīr at Rayy 916-24) was among his converts, but when the Sāmānids took

time, space, and matter. Horrified at Rāzī's ascribing the world's origins to the over-exuberance of the world Soul, moderated only by God's gift of reason,³ Abū Ḥātim scarcely disguises his glee in reporting Rāzī's charge that all prophets are impostors. Divine inspiration, Rāzī holds, is universal. It comes in the form of human reason, obviating recourse to prophets. Where Epicureans branded religion as impious for misrepresenting divine detachment, and immoral for promoting hideous atrocities, Rāzī denounces prophets for their sectarian appeals, which foment bloodshed and are better thought of as demonic if not fraudulent.⁴

Rāzī's independence of mind, his striking claim that progress and personal salvation depend on independent thinking, his atomism and its corollary, the reality of the void, his insistence that all human beings are capable of thinking for themselves, even his doctrine of spontaneous motions, stunned or outraged contemporaries and later readers. Rāzī wrote against the Mu'tazila,⁵ assailed the Ismā'īlī dogma of the infallible Imām,⁶ and rebutted Iamblichus' apology for pagan piety in the Neoplatonist's *Response to Porphyry's Letter to Anebo*.⁷ Of a piece with Rāzī's iconoclasm was his *Doubts about Galen*, a critique of the teachings of the great philosophical physician of the 2nd

Rayy Abū Ḥātim fled to the Šī'ites in Daylam; when Mardāwīg, the strongman of Daylam, turned on the Ismā'īlīs, he sought protection from Muflīh, a Šī'ite sympathizer and eventual Amīr of Afghanistan: see S. Stern in the *EP*, s.v. "Abū Ḥātim".

³ Rāzī could hardly fail to be inspired by Galen's comment: "Just as man's body is bare of weapons, is his soul destitute of skills. So, to compensate for the nakedness of his body he received hands, and for his soul's lack of skill, reason", Galen, *On the Usefulness of the parts of the Body*, Περὶ χρειαζ μωρίων - *De Usu partium*, trans. from the Greek with an Introduction and Commentary by M.T. May, I-II, Cornell U.P., Ithaca 1968, p. 71. The work was translated into Arabic as *K. fi Manāfi al-ā dā* by Ḥubayš b. Ishāq from a Syriac rendering by his uncle Hunayn b. Ishāq (d. 873 or 877), who then revised the translation. The work was widely known and used from Iran to al-Andalus.

⁴ See *Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Rāzīs) Opera Philosophica Fragmentaque quae supersunt* ed. P. Kraus, Universitatis Fouad I Literarum Facultatis Publicationum, Fasciculum XXII, Cairo 1939, *Pars prior* (all that was published); repr. in F. Sezgin (ed.), *Islamic Philosophy. Vol. 19, Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis). Opera philosophica fragmentaque quae supersunt, Pars prior*, Johann Wolfgang Goethe University - Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt a.M. 1999 (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science), Farsi, p. 177; Arabic, p. 178. Al-Bīrūnī lists two works of Rāzī's that he calls *kufriyyāt*, "infidelities": *Fi l-Nubuwwāt*, *On Prophecy*, or perhaps better, *On Claims to Prophecy*, and *Fi Hiyal al-Mutanabbiyyīn*, *On the Ruses of Prophetic Impostors*, or *Pretenders*. See Abū Rayḥān al-Bīrūnī, *Risālah fī Fibrīst kutub Muḥammad b Zakariyyā al-Rāzī* tr. P. Kraus as *Épître de Beruni contenant le repertoire des œuvres de Muḥammad b. Zakariyyā ar-Razi*, Maisonneuve, Paris 1936. *Nāṣir-i Khusraw*, our source for Rāzī's holding prophets to be demonically inspired, compares that claim to the Harranian pagan belief that the ghosts of evil men haunt the deserts and urge those whom they influence to harm their fellow men. Rāzī's thought that such promptings may be real rather than fanciful resonates with the Epicurean realism about the gods. For to Epicurus what is perceived must be real.

⁵ For Rāzī's critique of the Mu'tazila see Ibn al-Nadīm's *Fibrīst*, tr. B. Dodge, Columbia U.P., New York 1970, p. 705. Rāzī's theological work "became the object of discussion and refutation" in his lifetime. The Mu'tazilite leader al-Balḥī "refuted the second discourse of this book, which caused Rāzī to write a refutation of this refutation": M. Mohaghegh, "Rāzī's *Kitāb al-'Ilm al-Ilāhī* and the *Five Eternals*", *Abr-Nahrain* 13 (1972/3), pp. 16-23, p. 17. We can see Mu'tazilite affinities in Rāzī's concern for animal suffering. But he plainly has no patience with the Mu'tazilite premise of God's obligation to create the Qur'ān. As he makes clear in his debates with Abū Ḥātim, God's obligation to enlighten his creatures is fully met by His imparting reason.

⁶ See Šahrastānī, *Nihāyatu l-Aqdām fī 'ilm al-kalām*, ed. by A. Guillaume, *The Summa philosophiae of al-Shahrastānī. Kitāb Nihāyatu l-Aqdām fī 'ilm al-kalām*, Oxford U.P., Oxford 1931, p. 426.

⁷ See Y.T. Langermann, "Transcriptions of Arabic Treatises into the Hebrew Alphabet: An Underappreciated Mode of Transmission", in the *A.I. Sabra Festschrift*: F.J. Ragep - S.P. Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation. Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Science held at the University of Oklahoma*, Brill, Leiden 1996 (Collection de travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences, 37), pp. 246-60, p. 258.

century, whose works, translated into Arabic, were the mainstay of medical teaching and practice for medieval physicians who could read Arabic.⁸

But Rāzī was no mere debunker.⁹ He was neither cynical nor irreverent where he thought reverence due. Some, he wrote, might judge him harshly for finding weaknesses in so great a physician as Galen; he marked the chinks he saw in Galen's armor not out of disrespect but from a wholesome desire to correct the record and promote the progress of medical knowledge. God knows, Rāzī writes, that he took no pleasure and sought no profit in mounting his critique. He saw it as a duty. It pains him to be censured for faulting a master's teachings, but medicine belongs to philosophy and demands truth, not dogma.¹⁰ Galen himself, he adds, would have welcomed corrections that advance the art, as is clear from his scorn for blind partisanship and from his own critique, in *De Usu partium*, of Hippocrates, Plato, and Aristotle.¹¹ Rāzī's respect for Galen, in fact, ran deep. Even as he opens his account of Galen's shortcomings with a critique of the now lost *De Demonstratione*, he flags it as "the most sublime and useful book" he knows, "outside of holy scripture". But scripture itself, for Rāzī, was not above reproach, as his words about prophecy reveal.

Few of Rāzī's writings survive beyond the medical works, which, in time, would stand alongside the Galenic canon.¹² Two philosophical works survive intact, the *Ṭibb al-Rūḥānī*, *Medicine for the Soul*, an ethical work, translated by A.J. Arberry under the rather quaint title *The Spiritual Physick*;¹³ and a brief memoir, also translated by Arberry, as *Rhazes on the Philosophic Life*,¹⁴ an apologia, in which

⁸ See Rāzī, *K. al-Šukūk 'alā Ġālīnūs*, ed. M. Muḥaqqiq (Mehdi Mohaghegh), Mu'assasa-i Muṭālā'āt Islāmī, Dānišgāh-i Tihṙān, Tehran 1993; S. Pines, "Rāzī critique de Galien", in F.S. Bodenheimer (ed.), *Actes du Septième Congrès International d'Histoire des Sciences, Jérusalem, 4-12 août 1953*, Académie internationale d'histoire des sciences, Paris 1954, pp. 480-7 (repr. in *The Collected Works of Shlomo Pines, II. Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, The Magnes Press, Jerusalem - Leiden 1986, pp. 256-63). Pines calls the work "œuvre capitale". Kraus meant to include it in his second Rāzī volume. *Šukūk* here means not quite 'doubts', but misgivings. As in Pines' paraphrase, the title promises a critique. As Mohaghegh notes, Ibn Abī Uṣaybī'a gives the work's full title as *Doubts and Inconsistencies in the Works of Galen* – in 'Uyūn al-Anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā', ed. N. Riḍā, Dār al-Maktaba al-Ḥayāt, Beirut 1963-65, p. 422.

⁹ Despite rejecting special prophecy, Rāzī remains religiously committed, in his own way. He wrote a work on prayer and opens the *Ṭibb al-Rūḥānī* with more than perfunctory prayers of his own. The *Fibrist* of Ibn al-Nadīm lists a work of his against Šahīd al-Balḥī's polemic and another defending the afterlife; tr. Dodge, p. 706. Epicurus too was committed to religious practices; and Lucretius, famously, opens *De Rerum Natura* with a prayer for peace, longing for Venus to lull her consort Mars and hailing her as "mother of the race of Aeneas". He sees her as the generative principle in nature and moving source of creativity.

¹⁰ Cf. Miskawayh, *Al-Fawz al-aṣḡar* (Beirut 1319 a.h.), p. 68, cited in Mohaghegh, "Notes on the *Spiritual Physic* of al-Rāzī", *Studia Islamica* 26 (1967), pp. 5-22, p. 6 n. 4 (= *Al-Fawz al-aṣḡar li-Miskawayh*, ḥaqqāqahū wa-qaddama laḥū Ṣ. 'Uḍayma, Maison Arabe du Livre, Tunis 1987, p. 95.7-8).

¹¹ Rāzī seems to intend *De Usu partium* I 8, trans. May, pp. 75-8.

¹² Chaucer writes of the Physician in the *Prologue* to the *Canterbury Tales*: "Well he knew the olde Aesculapius,/ And Dioscorides, and eke Rufus;/ Old Hippocras, Hali, and Gallien,/ Serapion, Rhazes, and Avicenn,/ Averroes, Damascene, and Constantine, Bernard, and Gatisden, and Gilbertene". As Mohaghegh remarks, al-Bīrūnī's listing of Rāzī's works catalogues some eighty on philosophy.

¹³ *The Spiritual Physick of Rhazes*, Murray, London 1950; the work is also translated into French by R. Brague as *La Médecine Spirituelle*, Flammarion, Paris 2003. As Mohaghegh points out, "Notes on the *Spiritual Physic* of al-Rāzī", p. 7, Rāzī was not the first physician to write a "Spiritual Physic". A work under that title is also ascribed to al-Kindī; see R.J. McCarthy, *al-Tasānīf al-mansūba ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī*, Maṭba'a al-'Ānī, Baghdad 1962, p. 43. Ibn al-Ġawzī wrote an apparent response to Rāzī's work under the same title and using much the same sequence of topics. The idea of a therapy of the soul, of course, harks back to Plato. See *Sophist* 227 C - 228 A, *Philebus* 46 C, *Timaeus* 86 B.

¹⁴ Arberry's translation appeared in "Rhazes on the Philosophic Life", *Asiatic Review* 45 (1949), pp. 703-13; in Ch. Butterworth, "The Book of the Philosophic Life", *Interpretation* 20 (1993) pp. 227-36; in J. McGinnis and D.C. Reisman (eds.),

Rāzī answers charges that he has not faithfully enough hewed to the asceticism ascribed to Socrates, his “imām”. Lost works like Rāzī’s *Theology* were perhaps a bit too heretical to inspire copying. Even so, the learned labors of Paul Kraus did recover sufficient fragments to let us piece together the elements of Rāzī’s philosophy – and verify the claims of his detractors.¹⁵ Among the fragments Kraus published the *Munāẓarāt bayna al-Rāzīyayn*, *Debates of the two Rāzīs*, Abū Ḥātim’s account of how he bested and bearded “the heretic” at the court of the amīr. Tendentious though they are, the *Munāẓarāt* is a precious document. It’s as though we had before us Socrates’s thoughts, as retold by Callicles.

Years ago, starting in the early 1970s, I published a series of articles noting an Epicurean streak in Rāzī’s thinking. More recently Peter Adamson has argued that Rāzī’s anatomy of pleasure is not Epicurean at all but Platonizing, that Rāzī had no real access to Epicurean ideas, and that the ethics of the *Ṭibb al-Rūḥānī* is inconsistent with Epicureanism.¹⁶ The Platonic roots of Rāzī’s views on pleasure were urged on me by Shlomo Pines even as I was first framing my thoughts on the subject. Pines was right, of course, up to a point.¹⁷ But the story is a bit more complicated. Plato’s account of pleasure stands at the base of his larger project of locating the true object of desire and highest goal of eros beyond the sensory world. Rāzī adopts a similar view, comparable, in fact, to al-Kindī’s intellectualist vision of salvation.¹⁸ Yet what Rāzī seeks in the hereafter is surcease as well as a spiritual homecoming, and his ethical counsels in the *Ṭibb al-Rūḥānī* are strikingly prudential.

What did Rāzī know of Epicurus? Adamson wrote, “it is unclear how al-Rāzī could have been influenced by, or could even have known anything about Epicureanism”.¹⁹ I did mention Galen’s *On the Passions and Errors of the Soul*, as Adamson notes.²⁰ But Adamson did not find there the rich

Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources, Hackett, Indianapolis 2007, pp. 36-44; and along with the *Ṭibb al-Rūḥānī* in E. Tornero, *La Conducta virtuosa del Filósofo*, Trotta, Madrid 2004, pp. 93-104.

¹⁵ See n. 4 above. Only Part I was published. Dorothee Metlizki, Paul Kraus’ widow, told me that she deposited his ms for the intended second volume in the Cairo library, distraught in the aftermath of his suicide, but failed in her later efforts to recover it.

¹⁶ P. Adamson, “Platonic Pleasures in Epicurus and Rāzī”, in P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London and Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2008, pp. 71-94. The surviving fragments of Rāzī’s lost book about pleasure were collected and edited by P. Kraus in *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 139-64. A sampling is translated in F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by E. and J. Marmorstein, Routledge and Kegan Paul, London 1975, pp. 103-6.

¹⁷ Plato denies that all pleasures, even the most sensuous, presuppose a prior pain. His first counterexample are “the pleasures connected with smell. For these, with no antecedent pain suddenly attain an indescribable intensity, and their cessation leaves no pain after them (...). Let us not believe, then, that the riddance of pain is pure pleasure or that of pleasure pain” (*Republic* IX, 584 B 5 - C 1). By specifying suddenly Plato aims to forestall the riposte that all pleasures presume at least a gradual, thus insensible, loss or lack. Plato seems to see a continuum from the sensuous to the spiritual and intellectual, its progress marked by the ladder of love. Hence his reliance on music to attune the soul. In the end, of course, for Plato, it is the soul that must tune the body (*Republic* III, 398 C - 403 D). But in education or the therapy and improvement of the soul, the process would run in both directions.

¹⁸ See al-Kindī’s *Essay on How to Banish Sorrow*, edited by H. Ritter and R. Walzer as “Studi su al-Kindī II. Uno scritto morale inedito di al-Kindī (Ἰερωὶ ἀλυπτίας?)” in “Studi su al-Kindī”, *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Serie VI, vol. 8, fasc. 1 (1938), pp. 5-63. The *risālah* is translated by McGinnis and Reisman in *Classical Arabic Philosophy*, pp. 23-35, as “On the Means of Dispelling Sorrows”; and by P. Adamson and P. Pormann in *The Philosophical Works of al-Kindī*, Oxford U. P., Oxford 2012, pp. 249-66, as “Letter on How to Dispell Sorrows”.

¹⁹ Adamson, “Platonic Pleasures”, p. 71.

²⁰ The reference, crediting a suggestion made by Mehdi Mohaghegh of Tehran in his *Filusuf-i Rayy*, Society for the Protection of National Monuments, Tehran 1970, p. 22, is in my chapter on Rāzī in S.H. Nasr - O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London 1996, p. 214 n. 44, where I saw Epicurean resonances in Galen’s rejection of the

account of pleasure that would meet Rāzī's needs. *Quellenforschung*,²¹ I must confess, was the furthest enterprise from my mind when I first noted Rāzī's affinities to Epicurus – although I could hardly overlook the spontaneity of the world-soul's motion in Rāzī's myth of her fall. Nor was my project one of *Rezeptionsgeschichte*. What engaged me philosophically then and engages me still was the work of comparative philosophy. I saw kindred spirits and was (and remain) less concerned with where Rāzī drew his ideas, or how they were received. After all, so far as reception goes, both Rāzī and Epicurus are marginal survivors textually. Most of their philosophical writings in both cases are lost, and what remains chiefly are fragments and scraps – although Epicurus will be rediscovered by Gassendi and others, and although Rāzī does have a subtle, somewhat suppressed impact on Maimonides (despite Maimonides' loathing for other thoughts of his), as will be duly noted in the commentary to the *Guide to the Perplexed* that will accompany the new translation that my colleague Philip Lieberman and I have in hand. All the same, the kinship that I found so interesting might show up more clearly if a link could be shown between Rāzī and his Epicurean predecessors. Peter Groff nicely sums up some of the affinities – the critique of religion, the atomism (that seems to cut clear of any reliance on substantial forms), the physicalist account of sensation, the “therapeutic arguments against the fear of death based on the absence of sensation” once the body no longer functions as it did during life. These thoughts, as Groff puts it, seem “underdetermined” in purely Platonic terms.²²

Rāzī does call his cosmology more Platonic than Aristotelian. Yet his physiology and the attendant theory of pleasure rest on his atomism, framing the complex that entrains his outspoken claim, so offensive to Maimonides, that evils outweigh goods in this life. And the moral weaknesses targeted in the *Ṭibb al-Rūḥānī*, deficiencies hinted in the medical slant of its title, reflect the Epicurean premise that pleasure finds its optimum not at some imagined peak but in *ἀταραξία*, peace of mind. Rāzī's diatribe against eros is frankly Epicurean, as is his focus on the fear of death among the moral weaknesses that draw his concern. So I still see Epicurean thinking in Rāzī's ethics, an outlook fostered by what Rāzī learned of atomism from Galen's works, if not by sifting and filtering Plato's ethical thoughts to bring them closer to earth, where Rāzī's medical authority had more purchase than in the upper reaches of Plato's vision.

Rāzī's atomism and vigorous defense of the void, the very un-Aristotelian absoluteness of time and space for him, his posit of uncaused motions, and his egalitarian views about insight and education also ring more Epicurean than Platonic.²³ So I should say something here about Rāzī's cosmology and

quest for rank. “The rejection of a political life and the argument that the quest for rank finds no natural or inherent limit”, I argued “are both Epicurean”. For Galen's view, see Galen's *On the Passions and Errors of the Soul*, tr. P.W. Harkins, Ohio State U.P., Columbus 1964.

²¹ That work, I'm glad to say, has now been admirably done by two Israeli scholars: M. Bar-Asher, “Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'œuvre de Galien”, *Studia Islamica* 69/70 (1989), pp. 5-38, 119-48; and Y.T. Langermann, “Islamic Atomism and the Galenic Tradition”, *History of Science* 47 (2009), pp. 277-95.

²² See P. Groff, “Leaving the Garden: Al-Rāzī and Nietzsche as Wayward Epicureans”, *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy* 64 (2014), pp. 983-1017, p. 1004 n. 29.

²³ Plato thought reason a rare gift that needs special cultivation to bring it to full flower. But Rāzī, like the Epicureans, thought of reason not in terms of the arduous disciplines of dialectic and mathematics (he wrote against the penchant of some philosophers to invest excessive energies in mathematics). Reason, on his view, stands closer to common sense and is accessible to all who turn their mind to it. One of Rāzī's lost works was on gauging intelligence. I doubt that he assumed literally all human beings to be equal intellectually, but it is pretty clear that he held all who are of normal mind able to think well enough for themselves to need no dogmatic instruction (*tā līm*) by an Ismā'īlī *dā'ī*, guidance by a Platonic elite, or even formal training in logic. Like Epicurus Rāzī seemed to prefer the seat-of-the-pants logic of street debate. Man's spiritual goal, he held, is accessible with even a modicum of independent thinking. If ordinary folk have not advanced on that

the fall of the soul, then about pleasure and pain and the problem of evil, then about Rāzī's ethics and his handling of immortality.

Notice at the outset, though, that Rāzī's ethics is hardly sybaritic, just as that of Epicurus was studiously non-Cyrenaic. Epicurus rejects the illusion of "peak experiences". Pleasures, on the analysis that Rāzī forwards and that Epicurus develops from his early exposure to Plato's teachings, cannot be amassed and are only foolishly thought to be enhanced at sensory extremes. Rāzī agrees with Plato and Epicurus that pleasurable sensations result from processes of repletion – filling a somatic void, as he sees it. Pleasure finds its optimum in pain's cessation.²⁴ Plato, Epicurus and Rāzī all agree that enlarged desire means enlarged need – and neediness. Wisdom counsels that we maximize our pleasure when we minimize desire. That is a hedonic counsel, although hardly consonant with any vulgar hedonism.

Rāzī's Cosmology

Rāzī held five things to be eternal: God, soul, time, space, and matter. Matter was eternal since atoms are uncompounded and indestructible. Time and space are absolute, not relative to bodies and motion, as Aristotle held.²⁵ The void, permits – even invites – atomic motion. Absolute space, as Aristotle stressed, seems critical to atomists if absolutely solid atoms are to move.²⁶ Just as absolute space allows but does not require the presence of a body, absolute time permits but does not imply the occurrence of motion. Eternal time, for Rāzī, is the medium in which measured time elapses, the relative time marked by Aristotle's celestial timekeepers, the stars and planets.²⁷

Rāzī's atoms are a far cry from the instantly evanescent, dimensionless atoms of the occasionalist kalām. Rāzī perhaps targets the continuous creationism of the kalām when he argues theologically for the eternity of the atoms: If God could create from nothing, He would surely use that simple and direct method consistently. Why, Rāzī asks, would God leave things to develop if He might have made man, say, mature from the start.²⁸

path, it is not for lack of insight but for lack of interest. *Munāẓarāt*, pp. 298-9 Kraus. Indeed, despite Plato's presumption that individuals vary in their access to the fruits of reason, Rāzī credits him with holding that even the most limited human intelligence suffices to bring the soul home to its eternal abode. *Ṭibb al-Rūḥānī*, p. 30 Kraus = p. 32 Arberry.

²⁴ For the Galenic roots of Rāzī's account, see Bar-Asher, "De l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'œuvre de Galien", pp. 133-5.

²⁵ Ibn Ḥazm takes Rāzī to task for not using the terms *zamān* and *makān* in their familiar senses, where time is an interval and place is a location. Rāzī, seeing that those Aristotelian usages beg the question by preloading time and space relativism into the definitions of the terms, uses the Arabic *al-fadā'* for space, rather than "place", and *al-ḥalā'* (standing in for the Greek κενόν or χώρον) for the void. He uses *al-dabr* (or *al-muddah*) to refer to absolute time (the αἰών of the Greeks). Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 171, 241-6 Kraus; cf. pp. 189, 198, 213.

²⁶ Arist., *Phys.* IV 6, 213 b 4-6; Aristotle follows up at 7, 214 a 17-19 by finding the notion of the void incoherent.

²⁷ Rāzī, *Munāẓarāt*, p. 304 Kraus; tr. Goodman, in "Rāzī vs Rāzī – Philosophy in the Majlis", in H. Lazarus-Yafeh - M.R. Cohen - S. Somekh - S. Griffith (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Harrassowitz, Wiesbaden 1999, pp. 84-107, p. 92. Rāzī here applies to absolute time Plato's famous description of time as "the moving image of eternity", *Timaeus* 37 D 6-7, where Plato specifies that the Demiurge made time everlasting. Rāzī echoes Galen's paraphrase of *Timaeus* 38-39, in responding to Abū Ḥātim, stipulating that, "Measured time is relative to the motions of the spheres and the courses of the sun and the stars", See *Galen Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ed. P. Kraus - R. Walzer, Warburg Institute, London 1951 (Plato Arabus, 1), Arabic, pp. 8, 11, Latin, pp. 47, 52. Galen's conspectus of the *Timaeus* was translated by Ḥunayn b. Ishāq (d. 877). The *Timaeus* itself was translated by Yahyā b. Biṭrīq (d. ca. 830); see R. Arnzen, "Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legend - Testimonies - Fragments", in F. Celia - A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa U.P., Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 2), pp. 181-267.

²⁸ See Nāṣir-i Khusraw, *K. Zād al-Musāfirin*, ed. B. al-Ramān, Kawiani, Berlin 1923, pp. 75 ff., 92, 103, quoted in S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, tr. M. Schwarz and edited by Y.T. Langermann, The Magnes Press, Jerusalem 1997, pp. 48-49.

Matter, for Rāzī, is inert, but not without character, causal impact, or stability. Soul gives it motion. In the beginning, Rāzī reasons, were time, space, God, soul, and matter. Soul passionately desired embodiment.²⁹ Matter would be her plaything and playground. Soul, as yet unaided by mind, learns only from experience. So she could hardly know that the body she so longed for would be her prison and medium of torment. Nor could she conceive that all bodily pleasures are preconditioned by pain or lack³⁰ – or that loss and dissolution is their final outcome. Once embodied, soul set matter in motion – but chaotically, until God imparted reason, giving order to matter’s motion. Reason allowed soul to see that this world is not her true home and gave her the intellectual means to regain her rightful place.³¹ Only soul’s innocence could explain the world’s origin. So creation, for Rāzī, was no Neoplatonic allegory of nature’s timeless dependence on divinity but a story of temporal origins, a drama beginning in silence and ending in peace, but tumultuous and fraught with trouble in its second act.

Epicurus, of course, had no cosmic soul to set matter spinning out of control, nor would his gods have deigned to intervene to set any soul aright. But Rāzī’s atomism does bring him closer to Epicurus than to Aristotle or the *kalām*. And his thesis that evils outweigh goods in this life seems to reflect Epicurean assumptions. The peace of mind that is the ultimate aim of all rational desire for Rāzī cannot last in this world. Pain and suffering inevitably overbalance it, giving the Epicurean dilemma its bite. Soul, for Rāzī, is no Epicurean swarm of superfine atoms but a self-subsistent life principle, as it was for Plato. Soul’s plunge into matter, as Rāzī has it, was neither natural nor forced but spontaneous.³² It was not motivated by an Epicurean clinamen. For Rāzī’s soul is not physical. But its spontaneous movement on Rāzī’s account is clearly an exception to Aristotle’s general rule that motions are either natural or constrained.³³

The atomism of Democritus and Epicurus was known in Arabic – scantily, it long seemed, mainly through references “meagre (and mostly inauthentic)” from gnomological traditions, as Dimitri Gutas wrote.³⁴ Pines looked to India for the roots of atomism; van Ess suggested Iran. If Rāzī’s atomism does have ancient precedents, they’re clearly not in the geometric solids from which Plato built the world in the *Timaeus*. Those figures were not really atomic, and they face Aristotle’s formidable objection that one can hardly make a world of solids from figures with no mass that are solid only notionally.³⁵ Aristotle had a parallel objection to the Forms: How could changeless entities serve as causes in a world of change? There’s not much room to squeeze an atom through the doorway flanked by two such sentinels. Plato’s concern was to draw a world from ideas – bodies from figures, figures from numbers, a brilliant piece of prestidigitation, but of little help to Rāzī, for whom atomic matter was eternal.

²⁹ Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 204-5 Kraus.

³⁰ Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 208-9 Kraus; cf. Plato, *Gorgias* 495 E - 497 B.

³¹ Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 203-6 Kraus.

³² Rāzī, *Munāẓarāt*, p. 311 Kraus = p. 99 Goodman.

³³ Arist., *Phys.* V 6, 230 a 18. *De Cael.* III 2, 300 a 23, *De An.* I 3, 406 a 4-5.

³⁴ D. Gutas, “Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): a Review of the Sources”, in W. Haase - H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, De Gruyter, Berlin - New York 1994, II.37, p. 4974-92 (repr. in Id., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Ashgate, Aldershot 2000, same pagination), p. 4958, n. 59; C. Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1982, pp. 25-46.

³⁵ Galen’s epitome of the *Timaeus* survives in Arabic, but, as Langermann observes, it makes no mention of atomism. What interested readers of Arabic was the way in which the work motivated (and even repaired with fresh premises from the lumber yard of Plato’s other works) Plato’s argument for the world’s creation. See Kraus - Walzer (eds.), *Galenii Compendium Timaei Platonis* (cited above, note 27).

No work of Epicurus is known to have been translated into Arabic. And the anecdotal evidence, where it does sprout up, reveals little, unless read with prior knowledge of the facts and the fancies of its authors. One anecdote, for instance, pictures Aristotle, before joining Plato's Academy, as a lad of 17, defending against Epicurus the philosophical value of studying rhetoric and grammar.³⁶ Setting aside the anachronism and read not as history but as midrash, the tale makes some sense. Aristotle did write the *Rhetoric*, which the Arabic canon included in the *Organon*; and the *Categories* does lean on grammar. Aristotle's earliest job in the Academy, reflected in the *Topics* and *De Sophisticis Elenchis*, was to teach the ins and outs of practical logic, as Plato's counterforce to the Sophists – work that led on to Aristotle's founding work in logic. So there is poetic truth in picturing Aristotle as a lad defending rhetoric and grammar against Epicurus' outspoken contempt for dialectic, as if logic were an epistemic rival of the senses.³⁷

But regarding atomism, the evidence on the ground is not quite so sparse as Gutas makes out. "The Galenic tradition", as Langermann notes, "contains substantive discussions of atomism, including specific references to Epicurus in particular"³⁸ – although, in the modern secondary literature, "one hardly ever comes across the name of Galen. Pines limits himself to a few references to Galen's epitome of the *Timaeus*".³⁹ Langermann focuses on Galen's *On the Elements according to Hippocrates*, a text, as he notes, that did not escape the eagle eye of Harry Wolfson, which often surveyed a vast field without missing much detail.⁴⁰

Wolfson pursued the parallels of Galen's thoughts about "elements" to the *Book of the Elements* of Isaac Israeli, the early tenth century centennarian bachelor physician/philosopher of Qairawan, best known and longest remembered for his book on the diagnostic uses of urine.⁴¹ The longest of

³⁶ D. Gutas, "The Spurious and the Authentic in the Arabic Lives of Aristotle", in J. Kraye - W.F. Ryan - C.B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The 'Theology' and Other Texts*, Warburg Institute, London 1986, pp. 15-36 (repr. in *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*), pp. 20-21, citing Siġistānī's *Šiwān al-ḥikmah* etc.

³⁷ Diogenes, X 31; cf. Seneca, *Epistles*, 89.

³⁸ Langermann, "Islamic Atomism" (cited above, n. 21), p. 277. Among Rāzī's successors, Maimonides, who depends on Arabic sources for any detailed knowledge of Greek philosophy and science, knows of the atomism of Epicurus and his rejection of providence. He identifies Epicurus as an atheist, largely because Alexander of Aphrodisias reports that Epicurus recognized no deity who governs the world but relied on the chance collocations of atoms. See *Guide*, I 73, II 32, III 17.

³⁹ Langermann, "Islamic Atomism", p. 278. Adamson quotes two passages from Rāzī's critique of Galen, "Abū Bakr al-Rāzī on Animals", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012) pp. 249-73. Adamson thanks Fritz Zimmermann for calling them to his attention.

⁴⁰ Langermann, "Islamic Atomism" (cited above, n. 21), p. 278. In "An Epitome of Galen's *On the Elements* ascribed to Ḥunayn ibn Ishāq", *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015) pp. 33-78, G. Bos and Y.T. Langermann have now published the Arabic text and an English summary of a version of Galen's work that seems to have been carefully studied by writers in Arabic who were interested in atomism and rival theories of the ultimate composition of physical things. Regrettably, the text of its seventh chapter, dealing with questions of the inertness or sentience, etc. of the elements of things "seems to be hopelessly corrupt", largely as a result of confusion over the presence or absence of negative particles. Regrettably, all that survives of Epicurus or Democritus in the epitome is a curt dismissal of the notion that coming to be and passing away can be accounted for by combination and arrangement (*ta'lif* and *nizām*) rather than mixture and alteration/transformation (*imtizāġ* and *istihāla*). See Bos and Langermann's text, p. 73, English, p. 57.

⁴¹ Israeli's *Book of the Elements* survives in Gerard of Cremona's Latin translation and in the Hebrew of Abraham b. Ḥasday: *Sefer ha-Yesodot. Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters nach dem aus Arabischen ins Hebraische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai* (...) hrsg. von Dr. S. Fried, A.H. Župnik, Drohobycz 1900; Kaufmann, Frankfurt 1900. The Arabic original is lost. Langermann finds the Hebrew translation "obtuse and in some places simply impenetrable". A. Altmann - S. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford U.P., Oxford 1958, pp. 133-45, translates an excursus on philosophy, prophecy and "the Upward Path" (cf. Plato's "second voyage"). In another treatise of similar title, *The Book of Substances* (*Ġawābir*) Israeli adopts the objection

Israeli's surviving writings on philosophy, the *Book of the Elements*, treats of the simple components of bodies and rejects the precedence to the elements of the four qualities (hot and cold, wet and dry). It aims to harmonize Galen's view of the elements with those of Aristotle and Hippocrates and argues at length against Democritean atomism. Wolfson focused on a passage that seemed to link that atomism with the unextended atoms of the *kalām*. For Israeli attributes to Democritus the view that a line is composed of points.⁴² If so, it might seem that all atoms are dimensionless and thus vulnerable to Aristotle's argument that no body can be made of parts without size.⁴³

Rāzī's contemporary, the young Saadia Gaon, reached out to Israeli in distant Qairawan about his philosophical and scientific work, and Rāzī too might have known the work of his learned medical contemporary. But it's far more likely that he saw the same Galenic work that Israeli used. *On the Elements*, "was the first of the sixteen Galenic works that formed the 'core curriculum' for medical students in late Antiquity", as Langermann writes. So a version of it with "significant additions and alterations was included in the so-called 'Alexandrian summaries' or *ḡawāmi'*" – the handbooks from which medical knowledge might be mastered.⁴⁴ There were full commentaries too; and 'Alī b. Riḏwān explains his choosing Galen's *On the Elements* as the first in the Galenic corpus that he would explicate, calling it the logical starting point for anyone seeking perfection in the art of medicine, since it treats the make up of living beings and thus lays the foundation for understanding health and illness.⁴⁵

Despite Galen's hostility to atomism, or perhaps because of it, given Galen's thoroughness, *On the Elements* is "replete with information" on atomistic theories. It "opens with a sustained critique of atomism",⁴⁶ targeting Epicurus and Democritus, among others. Galen later names his *bête noire* Asclepiades (1st century B.C.E.) among those who chime in supporting atomism – for Galen, less a harmony than a cat's chorus. The atoms of Leucippus, Galen writes, have no parts. Those of Epicurus have parts but cannot be divided, being simply too hard. Those of Asclepiades cannot adhere or be conjoined. All three think the atoms infinite in number.⁴⁷

Where Galen speaks of atoms Ḥunayn supplies *aḡzā' allatī lā tataḡazzā'a*, indivisible particles, the rather periphrastic name for atoms in the later literature. In his alchemical *Sirr al-Asrār*, the *Secretum Secretorum*, Rāzī, like his fellow alchemist Ḡābir, calls the atom *habā' lā ḡuz' labu*.⁴⁸ "Fortunately", Langermann writes, "we have an exact definition of *habā'*". They are motes of dust that float in the air, visible when the light strikes them.⁴⁹ So atoms are indivisible motes. One recalls Lucretius' brilliant description of the motes of dust dancing in the still air, their movement revealed

and reply format of the *kalām*. From the fragments translated in Altmann-Stern, the work seems to have dealt with essences and logic *vis-à-vis* divine and natural action, a natural topic for a philosopher facing the challenge of *kalām* metaphysics.

⁴² H.-A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard U.P., Cambridge 1976, pp. 484-5; and his *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge 1979, pp. 162-5.

⁴³ Arist., *Phys.*, VI 1, 231 b 2-5; cf. *De Gen. et corr.* I 2, 316 a 30-34.

⁴⁴ Langermann, "Islamic Atomism" (cited above, n. 21), pp. 278; 284-9.

⁴⁵ Ibn Riḏwān's endorsement is quoted in Langermann, "Islamic Atomism", p. 282, from the Hebrew ms preserved at Munich in the Bayerische Staatsbibliothek, *heb.* 228 f. 60.

⁴⁶ Langermann, "Islamic Atomism" (cited above, n. 21), p. 278.

⁴⁷ Langermann, "Islamic Atomism" (cited above, n. 21), p. 285.

⁴⁸ "According to Ruska, the influence of Rāzī is most apparent in methodological classification, for Rāzī divested alchemy of its superstitions and gave it a strict scientific form". D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale U.P., New Haven 1977, p. 90, citing J. Ruska, *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Springer, Berlin 1937, p. 13.

⁴⁹ See Pines, *Islamic Atomism* (cited above, n. 28), p. 157; P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. II. Jābir et la science grecque*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1942-1943; repr. Les Belles Lettres, Paris 1986 (Sciences et philosophie arabes. Études et reprises), p. 154 n. 6.

by the scintillation in the light⁵⁰ – the Tyndall effect, as we now call it. It was Einstein who showed in 1905 that the impact of atoms suffices to spin such particles suspended in a fluid like air, the so-called Brownian movement – although, as Lucretius stresses, the dancing motes are far larger than atoms. In translating *On Medical Experience*, Ḥubayš calls an atom of Asclepiades *hubayba*, “granule”, explaining, “these being indivisible particles”.

Galen, as Langermann observes, touches on atomism further in *De Placitis*, where he aims to harmonize the views of Plato and Hippocrates. In *On Medical Experience*, his dialogue on medical epistemology,⁵¹ he opens with a brief for theory (λόγος) placed in the mouth of Asclepiades, to be answered from the more empirical standpoint of physicians like Menodotus, Serapion, or Theodosius.⁵² As Galen’s paradigm or parody of the medical theorist, Asclepiades compares the elements of things to the letters of the alphabet and scoffs at the inability of brute empiricism to marshal the infinite variety of nature – or disease.⁵³

In another work from the great body of Galen’s work that was translated into Arabic, *On the Natural Faculties*, we have a rare glimpse of a smoking gun. For, as Langermann observes, Rāzī “chooses to expound his own atomic theory in the course of a critique of that Galenic writing”.⁵⁴ We can hardly have clearer evidence of where Rāzī learned of atomism. We can see him parting company with Galen as to the underlying character of physical reality. Atoms would appeal to Rāzī since they allowed him to sidestep Plato’s problem, of deriving the physical from an utterly non-physical first Cause.

In *On the Natural Faculties* Galen inveighs against the mechanism of the school of Asclepiades: They neglect qualitative changes and thus fail to credit the specific powers (δυνάμεις) of diverse living organs and tissues. Following Aristotle, Galen classes changes as varieties of motion (alteration, growth/diminution, translocation, and generation/destruction).⁵⁵ Alteration is qualitative change, slighted by the mechanists. But Galen acknowledges an apparent hybrid case. Relying on Aristotle and Chrysippus, he calls it “total alteration”. When, say, bread is transformed into living tissue like blood more than accidents are altered.⁵⁶ Yet it hardly seemed proper to call such a change destruction.

Atomists, Galen argues, cannot describe such processes since they treat all changes quantitatively, reducing all causation, in effect, to the aggregation or disaggregation of indivisible parts: “the sophists”, he writes, “when foodstuffs change to blood, although granting that the change is evident to sight, taste, and touch, will not allow that the change is real. Some deem the effect a mere error of the senses shifting over time and variously affected, the substance itself remaining unaltered”. Other theorists, Galen adds, have it that blood, say, was already present in the bread. Its seeming change to flesh only

⁵⁰ Lucretius, *De Rerum Natura* II 113-41.

⁵¹ *De Experientia Medica*, known in Greek from a few quoted passages before its discovery (in Arabic translation) by Ritter in the library at Istanbul, was edited and translated by R. Walzer, *Galen On Medical Experience*, First Edition of the Arabic version with English Trans. and Notes, Oxford U.P., London 1944. The Arabic translation by Ḥubayš was based on Ḥunayn b. Ishāq’s Syriac rendering of the Greek. Michael Frede reprinted Walzer’s English translation in Galen, *Three Treatises on the Nature of Science*, Hackett, Indianapolis 1985, pp. 49-106. Frede Englished the passages surviving from the original that Walzer kept in Greek.

⁵² Galen, *Three Treatises*, p. 51.

⁵³ Galen, *Three Treatises*, pp. 52-53.

⁵⁴ See Galen, *On the Natural Faculties*, ed. and tr. A.J. Brock, Harvard U.P., Cambridge MA - London 1979 (Loeb Classical Library). The work is extant in Ḥunayn b. Ishāq’s Arabic translation, Ms Leiden Or. 433. Langermann calls attention to Galen’s treatment of atomistic theories in this work, “Islamic Atomism”, p. 282. Pines was not yet aware of *Doubts about Galen* when he published his book on atomism. His 1953 paper, “Rāzī Critique de Galien”, (note 7 above) fills that lacuna.

⁵⁵ Cf. Galen, *Meth. Med.*, 1.6.46 Kühn.

⁵⁶ Galen, *On the Natural Faculties*, I 2.5-6, pp. 9-11 Brock.

teased out what was already present. That thought harks back to the ancient speculations of Anaxagoras (and forward too, to theories of transubstantiation!). The atomism of Asclepiades seems to harbor a presocratic discomfort with change, as if fearing some illogic in a thing's becoming what it was not.

The anti-atomist Mu'tazilite al-Nazzām adopted a tactic similar to the doctrine of latency that Galen condemns. His doctrine of *kumūn* may reflect some lingering sense of the Megarian unease with change.⁵⁷ Just as the Stoics, partly in the interest of their monism, turned to the idea of *κρᾶσις*, intermixture, al-Nazzām relied on interpenetration, *mudāḥala*, to explain altered appearances without positing qualitative change: Any traits ever to appear in things were already present. Aristotelians, of course, need no such notion. Substances like foodstuffs are potentially what they are not at present. Their matter does not conceal what they will become. Living organisms have capacities to effectuate the transformations life demands. A prisoner fed only bread, Galen observes, still has blood in his veins.⁵⁸

The atomism of Asclepiades is not the atomism of the *kalām* (although Avicenna does brand *kalām* atomists latter day followers of Epicurus). *Kalām* occasionalism is no mechanistic naturalism like that of Epicurus. It denies horizontal (or natural) causality in deference to God's exclusive power. But Galen has more than pique on his side when he calls the atomism of Asclepiades sophistical. For it dismisses the evidence of the senses.⁵⁹ Like the Epicureans, these atomists eliminate essential forms. That approach could not but appeal to Rāzī, who has God inject reason into the world but does not rely on emanation – or substantial forms.

Democritean atomism was motivated by problems about change. That was its critical point of contact with the atomism of the *kalām*: Reductionism allowed Democritus to explain changes in the (subjective) qualities of things without countenancing any change beyond locomotion. The atomism of the occasionalist *kalām* eliminated any shift or blur in the character of beings (atoms), in favor of their replacement by ever new cohorts of invisible, indivisible, and unchanging particles. Without substantial forms the Muslim occasionalists could render "beings" changeless, ensuring that all agency belonged to God. In a world of atoms and their accidents, where there were no essences, the character of all things would be clearly contingent on God's will. Such anti-naturalism was of little interest to Rāzī. But the elimination of natural forms did have the advantage of freeing science from Plato's quest for the essences of things, leaving a seemingly more commonsensical pursuit of building blocks and their arrangements.

Galen, although no atomist, did view time as absolute. Alexander of Aphrodisias took him to task for it. The *Fihrist* of Ibn al-Nadīm reports that Alexander called Galen "mule head" and credits Alexander with a work against Galen *On Time and Space*.⁶⁰ Although lost in Greek, the work survives in part in Arabic and Latin, under the title *On Time*.⁶¹ One thesis singled out for rebuttal is an

⁵⁷ For the doctrine of *kumūn*, see Pines, *Islamic Atomism* (cited above, n. 28), p. 165. For the afterlife of the doctrine see H. Eichner, "Ibn Rušd's Middle Commentary and Alexander's Commentary in their relationship to the Arab Commentary Tradition on the *De Generatione et Corruptione*", in C. D'Ancona - G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia mediaevalia patavina, 3), pp. 281-97, p. 283.

⁵⁸ Galen, *On the Natural Faculties*, I 2.6, p. 11 Brock.

⁵⁹ *Kalām* occasionalists quantize time and space and rely on God to create new atoms and accidents at every instant rather than allow any atom to move through space or alter its character over time, lest power be vested elsewhere than in God. So Maimonides echoes Galen's charge in addressing the *kalām*. *Guide*, I 73.

⁶⁰ The *Fihrist of al-Nadīm*, tr. Dodge, vol. 2, pp. 608-9.

⁶¹ For the Arabic text, see 'A. Badawī, *Commentaires sur Aristotele perdus en grec et autres épîtres, publiés et annotés*, El Machreq Editeurs, Beyrouth 1971. R.W. Sharples discusses and translates the Latin (with notes by F. Zimmermann on

anti-Aristotelian view that Rāzī shares: Time would continue even if all motion ceased.⁶² From Themistius' commentary on Aristotle's *Physics* we learn that Galen, in *On Demonstration*, branded Aristotle's definition of time circular, for describing time as the measure of motion "in respect to before and after" – and specifying that "before and after" is meant temporally. Aristotle, Galen charged, had defined time, as Themistius put it, "in terms of itself".⁶³ Rāzī was not wrong, then, to see in Galen an opening for his own view that time should not be defined in terms of motion but must be absolute, lest its definition collapse in circularity. Evidently, Rāzī's rejection of time relativism was not unsupported by argument – and precedent.

By calling time inseparable from motion, Galen charged, Aristotle had rendered time subjective, misled by the fact that we observers are changing even when we view some static body.⁶⁴ Alexander countercharged that Galen had made time a substance⁶⁵ – echoing the Aristotelian accusation that exponents of the void had made a being of non-being. Alexander's charge was not unmotivated in Aristotle's terms. For Galenic time had a reality dependent on nothing else. Rāzī did not call time a substance, but time, as he conceived it was real in its own right, and that clearly did sound as if it met a key Aristotelian test for substantiality.⁶⁶

The Fall of the Soul

Matter, Rāzī held, is itself inert. Only soul can set it in motion.⁶⁷ But why would it do that? Soul, as we've seen, longed to be incarnate, knowing nothing of the suffering embodiment would bring.⁶⁸ God knew, of course, but did not restrain her. Like a wise father whose son yearns to enter a lovely garden with no sense of the thorns and stinging vermin it contains, God allowed the soul's impetuous descent, not powerless to stop her but understanding that souls learn only by experience.⁶⁹

the Arabic version) in "Alexander of Aphrodisias on Time", *Phronesis* 27 (1982) pp. 58-81. These texts do not name Galen. But Adamson sees "powerful reasons for thinking Galen is the target".

⁶² Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 195-6 Kraus; Arist., *Phys.*, IV 11, 218 b 21.

⁶³ The Aristotelian response, as Adamson points out, would be that time is an epistemic primitive. That would explain but not erase the circularity.

⁶⁴ Them., *In Phys.*, p. 144.23-25 Schenkl (CAG V.2, Berlin 1900), tr. R.B. Todd, *Themistius on Aristotle's Physics 4*, p. 144.23, Duckworth, London 2003, p. 56. We find Galen's charge echoed by Ibn Bāḡḡah in his commentary on Aristotle's *Physics* and by Ibn Rušd, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venice 1562, repr. Frankfurt 1962, 4.177 M. See P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājjā's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden 1994, p. 382 (Aristoteles Semitico-Latinus, 7); P. Adamson, "Galen and Rāzī on Time", in R. Hansberger - M. Afifi al-Akiti - Ch. Burnett (eds.), *Medieval Arabic Thought: Essays in Honor of Fritz Zimmermann*, Warburg Institute, London 2012, pp. 1-14 (Warburg Institute Studies and Texts, 4). And see Goodman, "Time in Islam", *Asian Philosophy* 2 (1992), pp. 3-19.

⁶⁵ See Ibn Abī Sa'īd al-Mawṣilī's letter to Yahyā b. 'Adī in S. Khalifat, *Yahyā Ibn 'Adī, The Philosophical Treatises*, Jordan University, Amman 1988, pp. 318-19.

⁶⁶ Rāzī knew the Aristotelian criterion of substantiality and cited it in his *Theology*, as is noted by the Christian thinker Ilyā Nasibainī (d. 1049). See Mohaghegh, "Rāzī's *Kitāb al-'Ilm al-Ilāhī* and the *Five Eternals*" (cited above, n. 5), p. 17.

⁶⁷ The *Fihrist* (tr. Dodge, p. 706) credits Rāzī with a work arguing that matter's motion is innate. To be consistent, Rāzī would then have to hold that soul has animated matter since the world began – unless, perhaps the work that al-Nadīm lists reflects a Galenic view that Rāzī modified in developing his famous notion of five eternals.

⁶⁸ Cf. Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), p. 216 Kraus.

⁶⁹ Rāzī, *Munāzarāt*, pp. 309-11 Kraus = pp. 97-98 Goodman. Here is the relevant passage from the Arabic Plotinus: "We say that, although the noble lordly soul has left her high world and descended to this low world, she did so by an aspect of her high ability and power, in order to give form to and to administer the essence that is after her. If she slips away from this world after giving form to it and administering it, and quickly enters her own world, her descent to the evil world hurts

Only through suffering in this world can a soul come to realize that this world is not where she belongs, and only with reason's guidance can she learn her way to her true home.

Soul's fall set matter whirling chaotically, until God imparted reason, giving order to the cosmic dance and insight to the soul. Reason, for Rāzī, was not a sixth eternal. It was of God Himself.⁷⁰ That affinity tells us something about Rāzī's God and helps explain why reason is the only ladder by which soul can learn to retrace her steps. Plato is the source for Rāzī's story:

This is, in the truest sense, the origin of creation and the world, as we should do well to believe on the testimony of wise men. God desired that all things should be good and nothing bad, so far as was attainable. Wherefore also, finding the whole visible sphere not at rest but moving in an irregular and disorderly fashion, out of disorder he brought order... [and finding] that no unreasoning creature could ever be fairer overall than the intelligent, and that intelligence could not be present in anything devoid of soul (...) he put intelligence in soul and soul in body (*Timaeus*, 29 E 3 - 30 B 5).

Plato's Demiurge imparts soul as well as intellect. In Galen's version motion is innate in matter since soul is inherent in it, but both soul and matter were "confused and disordered" until given form by the creator.⁷¹ But for Rāzī reason comes from God, and soul existed on her own, as an eternal being.

Rāzī calls his cosmogonic story the only viable alternative to eternalism and the only workable proof (*ḥu ḡ ḡa*) of creation.⁷² There is an Epicurean lick in the story as Rāzī tells it, but also a bit of theodicy embedded there: The spontaneous motion of the soul, being neither natural nor forced but spontaneous, is no product of plan or agency and so cannot be laid to God's account. Pain and suffering, then, are not God's fault, even on a cosmic plane. That exempts God of responsibility for both natural and humanly wrought evil.

her not at all: indeed she benefits by it, for she derives from this world the knowledge of evil, and learns what its nature is, after expending her powers on it and manifesting her noble deeds and acts, the quiescent, that were within her when she was in the world of mind. Had she not displayed her activities and expended her powers and made them fall under vision, those powers and activities would have been idle in her and the soul would have forgotten the sound and perfect virtues and deeds, if they were hidden and not apparent" (tr. after Lewis, p. 243). Armstrong translates the corresponding passage (*Enn.* IV 8[6], 5.25-34) as follows: "So then the soul, though it is divine and comes from above, enters into the body and, though it is a god of the lowest rank, comes to this world by a spontaneous inclination, its own power and the setting in order of what comes after it being the cause of its descent. If it escapes quickly it takes no harm by acquiring a knowledge of evil and coming to know the nature of wickedness, and manifesting its powers, making apparent works and activities which if they had remained quiescent in the spiritual world would have been of no use because they would never have come into actuality". A bit later in the same treatise (IV 8[6], 7.2-15), Plotinus says, "it is better for the soul to be in the intelligible, but all the same (...) having a common boundary with the perceptible nature, gives something to it of what it has in itself and receives something from it in return (...) especially as it is possible for it to emerge again having acquired the whole story of what is like to be there, and by the comparison of things which are, in a way, opposite, learning, in a way more clearly, better things". In the Arabic this becomes: "We say that although the soul has penetrated into the body she is capable of emerging from it, leaving it behind, and returning to her own upper world of mind and comparing the two worlds, and when she compares the two worlds and their virtues she knows the superiority of that world by experience, so as to have recognized accurately the high and noble virtues and the superiority of that world over this world, for if the knower is weak of nature and has experience of evil and knows it by experience (...) this is better than that he should know evil by knowledge only, not by experience" (tr. after Lewis, p. 247).

⁷⁰ Rāzī, *Opera Philosophica* (cited above, n. 4), pp. 197, 204 Kraus.

⁷¹ Cf. Plat., *Epinomis* 982 A 6 - C 2.

⁷² Rāzī, *Munāẓarāt*, p. 308 ll. 5 ff. Kraus = p. 96 Goodman.

Abū Ḥātim presses Rāzī about spontaneity:

“All philosophers agree”, I said, “that motion is of two kinds: natural and constrained. There is no third”.

“True”, he said, “that is what the ancients said. But I have developed an improved and rather subtle theory, from which I derive completely unprecedented consequences. I say that there are three kinds of motion: natural, constrained, and spontaneous”.

“We are not familiar with this third”, I said. “Tell us how it comes about”.

“I’ll give you an analogy that will help you picture it”, he said, “and at the same time give you the right idea about it”.

Now, these debates between us took place in the home of one of our princes, who was seated in our view arguing some point with the chief justice of the town. Also present at this gathering was the physician known as Abū Bakr Ḥusayn al-Tammār. To illustrate the “spontaneous” motion he had invented, the heretic said: “Do you see the Judge sitting with the Commandant?”

“Yes,” I said.

“Suppose”, he went on, “that he ate gassy foods, and the gasses churned and built up in his gut. He holds on and controls himself, not letting them out, lest they issue with an audible report. But then they get the better of him and spontaneously escape. This motion is neither necessary nor constrained, but spontaneous”.⁷³

We can’t be sure if Abū Ḥātim accurately reports Rāzī’s illustration⁷⁴ – or his choice among those present to single out. So it’s hard to say if Abū Ḥātim’s counterargument, appealing to natural causes, effectively erases Rāzī’s notion of spontaneous motions. Plotinus has a similar thought about the impetuous motion of the soul:

The souls go forth neither under compulsion nor of free will; or, at least, freedom, here, is not to be seen as a deliberate choice but more like such a natural, spontaneous leap, or the passionate natural desire of sexual union,⁷⁵ or as some men are moved, unreasoning, to noble deeds.⁷⁶

Plotinus goes on to meditate on soul’s inevitable descent, decreed by Nous, since the universal “broods close over the particular” (*Enn.* IV 3[27], 13.24-25). Returning to the motives of noble actions, today sometimes called instinctual or automatic, he sees an affinity between the impetuous and the heroic – rushing into a burning building, say, to save a child. The act is unthinking but not irrational. It may spring from habit, practice, even training. Virtue has become implicit. It is not calculated or agonized over but is, just as Galen, in the opening lines of Περὶ ἐθῶν, says an ethical disposition would be. Plotinus can make cosmological use of human spontaneity, because Nous, as he puts it, does brood over the particular: The universal is immanent, over and above the particular it governs, but also within it. The declension of being, accordingly, for Plotinus, if not for the Gnostics

⁷³ Rāzī, *Munāẓarāt*, pp. 311-12 Kraus; tr. Goodman, in “Rāzī vs Rāzī” (cited above, n. 27), pp. 99-100.

⁷⁴ Plotinus spoke of a birthpang, if not a spontaneous act of courtship, or heroism, rather than the unseemly counterpart Abū Ḥātim supplies to Rāzī in the *Munāẓarāt*.

⁷⁵ Here Plotinus begs to differ with Aristotle (*Politics*, I 2, 1252 a 27) for situating the (pro)creative urge perhaps too closely in the lap of nature.

⁷⁶ *Enn.* IV 3[27], 13.18-21. I have fused MacKenna’s poetic rendering here with Armstrong’s, which touches some of the nuances less prominent in MacKenna, despite MacKenna’s splendid diction.

or Rāzī, is a generous act. So the sparking over of providence that gives life and lights up human reason can also reignite in acts of courage or generosity: “the law is given in those on whom it falls. They bear it with them. Let the moment but come, and what it decrees will be brought to act (...)”.⁷⁷

Plotinus, clearly, saw spontaneity as an alternative to the dichotomy of forced and free. For Aristotle, fire’s upward motion and earth’s downward motion would be classed as natural. The motion of a projectile was “forced”. But both sorts of motion would be natural in our terms, by contrast with the Aristotelian alternative of the voluntary. Spontaneous motions are quite distinct from any of these, and that’s where Aristotle might be expected to dig his heels in. He dismissed the notion of uncaused events. Chance was no true cause but just a catchall name for congeries of causes generally incidental to each other and to their observed effects. Spontaneity, similarly, for Aristotle is just a way of speaking of the outcome of no regular or intended cause. Epicurus begged to differ. His ethical agenda demanded freeing the will from the straitjacket in which atomism seemed to bind it. Hence the posit of the clinamen. Mechanistic determinism was not the issue dogging the flanks of Plotinus, but he did confront astrological determinism just as vehemently as Epicurus had spurned what he saw as its Democritean counterpart. For both philosophers, defeating determinism meant opening an avenue to felicity, as each, distinctively, conceived it.

Epicurus, as Armstrong showed, took his point of departure in Plato’s “tripartite division of happenings: into those caused by necessity, those caused by chance, and those within our control”. But “what Epicurus has done, and he seems to have been original in doing it, is to split the traditional conception of Chance-Necessity (...)”. Chance had been aligned with necessity (as it often has been, from Democritus to Monod). But Epicurus made room for “an erratic, capricious principle in the world” – freeing spontaneity from its bondage to causality and making chance (τύχη) “a separate force”, as Bailey put it.⁷⁸ Irrational, perhaps, or even labeled an “element of feminine caprice in the world” (as Rāzī too suggests by using the feminine gender when he speaks of the soul’s passionate desire for embodiment), the clinamen allows Epicurus to speak of creativity as well as freedom in the language of spontaneity.⁷⁹

Spontaneity finds a home in Rāzī’s thinking, alongside atomism – partly, as I’ve suggested, for reasons of theodicy: Had soul chosen her moment it would belong to the annals of rationality. Had she acted under compulsion there would be a cause. But both causes and reasons would lead back to God, making Him responsible for the deficit Rāzī finds in the world’s balance of (hedonic) accounts. For Rāzī has no access to a demiurge, a lesser god, at whose feet to lay the world’s deficiencies, as Plato does in the *Timaeus*. It was Rāzī’s appeal to spontaneity that led my mind back to Epicurus. For until the rise of quantum physics the universe of Epicurus stands out for being driven by tandem forces of law and chance, at the root of order and creativity.

Rāzī’s myth and the tale he tells to motivate it weave together many threads: Gnostic visions – of the soul’s fall, creation as a catastrophe, the world as a crypt – with a Neoplatonic softening of τόλμα, the soul’s impetuosity, and reason as our sole means of escape. Epicureans and Platonists take a dim view of the quality of human life in this world. But Plato’s dismissal of worldly worth,

⁷⁷ *Enn.* IV 3[27], 13.26-30, tr. after MacKenna.

⁷⁸ A.H. Armstrong, “The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus”, *Classical Quarterly* 32 (1938), pp. 190-6, pp. 191-2, citing *Enn.* II 3, Epic., *Letter to Menoecus*, 133-34, Plat., *Leg.* X, 888 E - 89 A, to establish the originality of Epicurus, and C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford U.P., Oxford 1926, p. 341 and F.M. Cornford, *Plato’s Cosmology*, Kegan Paul, Oxford 1937, pp. 165-77.

⁷⁹ See Lucretius, *De Rerum Natura*, II 216-93; Diogenes of Oenoanda, Fr. 33: Cic., *De Finibus*, 1.6.19; C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford U.P., Oxford 1928, pp. 122, 316-27, 433-7.

“For good things with us are far fewer than evil”⁸⁰ takes on a naturalist’s authority when coupled with atomism. Rāzī agrees that this world is not the proper home for souls. But his sense that souls, once given reason, wisely yearn for a better place is seconded by a more worldly objection to the world: Sufferings here outweigh any respite the world can give – on Epicurean grounds: Whatever is composed of atoms will inevitably collapse.

Pleasure, Pain, and the Problem of Evil

Rāzī’s account of pleasure, as he repeatedly reminds his reader, is the linchpin of his ethics. It does have its roots in Plato, most tellingly in Plato’s image of those who live for pleasure trying to carry water in a sieve.⁸¹ Rāzī offers a bit more clinical diagnosis, leaning on the atomism underlying his physiology. But the idea that appetites grow when indulged is a Platonic theme from which both Rāzī and Epicurus profited. For Rāzī, Galen, who clearly had no amateur interest in pain, is a key intermediary here. But as Langermann notes, Galen uses pain in an argument against atomism: If Epicurus or Leucippus were right about atoms, Galen argues, one would never feel pain. For pain presupposes both change and sensation, and atoms have neither. Galen makes his case pointedly, as it were, by turning, characteristically, to an experiment (albeit not a very good one): If we prick the skin with a needle and it touches just a single atom, one would feel no pain, for an atom is without sensation. Likewise if the needle touched multiple atoms (!). But we do feel pain when pricked by a needle. So the body is not composed of atoms.⁸² The argument is a prize case of the fallacy of division, presuming that anything present in a whole must pertain to each of its parts.

Galen, of course, was worlds away from conceiving the actual size of atoms. But even if we think of cells rather than atoms, his example is misplaced. For, while it’s true that the sensitive tissues of the lips or fingers will hardly miss a needle’s prick, in one’s back, where nerve endings are more widely spaced, a needle prick is readily missed. The Mutakallimūn often fell afoul of the fallacies of composition and division, so it’s good to find a Mu‘tazilite, ‘Abd al-Ġabbār, rightly noting that pain, on an atomist account, would result from disruption of the atomic array and need not affect each atom individually. Rāzī’s response is similar, treating pain as a displacement, and relying on the void to support his account of desire.

The idea of pleasure as repletion, as Adamson notes, is clearly present in Plato’s *Gorgias* (493-497) and in the *Republic* (IX, 585 A 1 - B 10), where *κένωσις* and *πλήρωσις* are key terms, and hunger and thirst are models. In both dialogues “impure pleasures” are preconditioned by pain: The pleasure of recovery from illness is really a lessening of pain. But sensory pleasures, for Plato, are shadow images of real pleasure, which is intellectual. For Plato distinguishes the pleasures of the appetitive, spirited, and rational souls (IX, 580 D 7 - 581 B 10). He does call some sensuous pleasures real, but the highest

⁸⁰ Plato couples that remark, *Resp.* II, 379 C 4-5, put into the mouth of Socrates, with the affirmation that only the good should be ascribed to God.

⁸¹ Plat., *Resp.* II, 363 D 7 - E 1. At *Phaed.* 84 A 2-6, playing on thoughts of repletion and depletion, Plato has Socrates compare the pursuit of pleasure to an endless task like Penelope’s, unweaving by night what she weaves by day.

⁸² Galen, *On the Elements according to Hippocrates*, ed. Ph. De Lacy, *Galen De Elementis ex Hippocratis sententia*, Akademie Verlag, Berlin 1996 (CMG VI 1,2). J.S. Wilkie and G.E.R. Lloyd compare the Arabic and Greek texts in “The Arabic Version of Galen’s *De Elementis secundum Hippocratem*”, *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 232-3. The *Epitome of Galen’s On the Elements* preserved in Arabic presses the point about sentience in its fourth chapter, pp. 68-69 of Bos and Langermann’s Arabic text; pp. 53-54 of their English translation. The author of that *Epitome* returns to the issue at the close of his textually vexed Chapter 7 (Arabic, p. 72, English, p. 56) to remark that elements need not be sentient. For minerals are not, and neither for that matter, are the fingernails.

pleasures, he suggests, lie beyond sensation. Pure pleasures, in the *Republic*, would be those unmixed with pain. In the *Gorgias*, once a deficiency is remedied sensations of pleasure and pain cease.⁸³ That would be the thought that matters most to Epicurus, and to Rāzī in his quasi-medical counsel about worldly pleasures.

Rāzī knows the *Timaeus*, where Plato holds that pleasurable or painful sensations are transmitted to the awareness from what the body undergoes (παθήσεις), pleasure being a return to the natural state (64 A 1 - 65 B 3). The repletion idea is prominent in the *Timaeus*, given the work's focus on the body, as Adamson suggests. That physical focus makes the work most relevant to Rāzī, given his medical outlook – and Plato's interest in diseases in the *Timaeus* (82-88). A key passage, quoted by Adamson from Galen's summary, explains that sudden departures from the body's natural state are painful; pleasures are felt when the return to normalcy is swift, but changes can be too gradual to be perceived. Slight or easy changes, the Arabic explains, are neither pleasurable nor painful – nodding one's head, say, or blinking an eye.⁸⁴

“For al-Rāzī”, as Adamson puts it, “the perception of sudden improvement is genuine pleasure. It is just that the genuine pleasure can be had only by first being harmed, even if this harm was not perceived”.⁸⁵ The distinction of harm from painful sensation, as Adamson remarks, puts Rāzī in a good position to point out how easy it is to be mistaken about what is helpful or harmful.⁸⁶ In thinking of pleasure as something to be amassed, or heightened by ever more extreme sensations, the unaware or inattentive are prone to overlook what the physiology of pleasure reveals: that every pleasure is preceded by an equal and opposite departure from the natural state. Pleasures bring no real gain or profit.

Epicurus, once a student of the Platonist Pamphilus (D.L., X 14), was well aware of Plato's critique of hedonism and tellingly adopted his distinction of necessary from unnecessary desires.⁸⁷ Given his belief that “no pleasure in itself is bad” (*KD* 8, *VF* 50), Epicurus, as Adamson notes, did not follow Plato so far as to brand certain pleasures unnecessary. But desires were fair game. Those that are vain or empty (κενά), Adamson reasons, would seem to be dismissed by Epicurus as yielding no real pleasure.⁸⁸ A hedonist ready to endorse Callicles' cormorant pursuit of pleasure might dismiss that argument as invoking what Charles Stevenson called a persuasive definition. But Epicurus can readily rebut, that real pleasures should bring peace of mind (ἄταραξία). Indeed, Epicurus called it “the first step toward salvation” to free oneself from “maddening desires” (*VF* 80). Rāzī follows:

⁸³ See Adamson, “Platonic Pleasures” (cited above, n. 16), pp. 76-7. In the *Philebus* Plato addresses pleasures unconnected with pain – pointing to the life of knowledge and virtue, but awarding the prize to the life of mind and pleasure (21 D 9 - E 2). That Solomonic verdict harks back to the *Protagoras* (357 B 4), where the “art of measurement” is invoked to determine which pleasures are worth choosing. It also points forward to Aristotle's treatment of εὐδαιμονία in inclusive rather than exclusive terms. But for Aristotle it is the moral virtues and the active life that complement the otherwise self-sufficient joys of knowing, making the *summum bonum* a summit rather than an isolate. In the *Philebus* (51 B - E) the pleasures of sight and sound are added to those of smell. But the unchanging objects of *Resp.* IX, 585 C remain topmost in Plato's axiology, as they are in his ontology.

⁸⁴ Galen, *Compendium Timaei*, p. 19 Walzer; for Galen's corresponding account of pain, *Methodus Medendi*, 12.8 and *De Locis Affectis*. Aetius defines pain as a sensation produced by a sudden change in temperament, e.g. from heat to cold, V 100; see Paul of Aegina, *The Seven Books*, edited by F. Adams, The Sydenham Society, London 1847, 1, pp. 296-7; cf. Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, pp. 36-7; Adamson, “Platonic Pleasures” (quoted above, n. 16), p. 83.

⁸⁵ Adamson, “Platonic Pleasures”, p. 85.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Epicurus, *Letter to Menoecus*, 127, echoing Plat., *Resp.* VIII, 558 D - 559 D.

⁸⁸ Adamson, “Platonic Pleasures”, p. 78.

Reason's moral task is to remember what pleasure really is and consistently rely on the critical distinction between mere sensations of repletion and the lasting pleasure of genuine repose.

Epicurus reduced Plato's "art of measurement" (*Prot.*, 357 B 3) from qualitative to quantitative terms (much as Democritus had reduced qualitative to quantitative changes): "If every pleasure could be extended both in time and in effect over the whole of our nature, or its ruling parts, there would be no difference between one pleasure and another" (*KD* 9; cf. *VF* 33). Bentham took the same reductive path, much to Mill's distress. Anatomical and temporal differences will distinguish Epicurean pleasures from one another. That leaves room for the (more lasting) pleasures of "the ruling part" but still allows Epicurus to dismiss intangible goals like glory or sanctity – immortality, of course, or even humane goods, of service or self-sacrifice. Such transcendental goals are illusory (cf. *VF* 32). But Epicurus does maintain that "It is impossible to live pleasurably without living justly, nobly, and wisely" (*KD* 5). The grounds he offers are prudential: The thief or cheat (and perhaps even the free rider) is never free of the fear of detection.⁸⁹ Here Epicurus packs conventional ideas of justice, nobility, and wisdom into his carefully sculpted account of pleasure, doubtless with an eye cocked to respectability, a motive, as I argued long ago, not discordant with Rāzī's aims – or those of any hedonist more interested in a mainstream following than in aping Callicles' shock tactics.

Epicurus greatly simplified Plato's nuanced account of pleasure: "The elimination of all that causes pain is the highest peak of pleasure" (*KD* 3). So the pleasure of repose is real. For Rāzī pleasure is always a sensation of change, and he finds no such sensation in the natural state as such. But does that mean that repose is no hedonic optimum for Rāzī? Granted Rāzī has no term for Epicurean katastemic pleasures. He makes quite a case for (Plato's) thesis that the natural state has no sensation of its own. Was I wrong, then, to speak of our "enjoyment" of that state?⁹⁰ I can't quite banish my grandmother's fine English diction when she spoke of someone's enjoying good health. For health, as Adamson rightly stresses, is Rāzī's base of operations, and health continues when the body remains in its natural state – always a dynamic rather than a static equilibrium in a living being.

We might get some help here from Torquatus, cast by Cicero as the Epicurean in *De Finibus*. For Cicero had sound philosophical intuitions and access to Greek texts no longer extant. Torquatus portrays Epicurean philosophy as a source of courage, since it "makes light of death" (I 49). He also hopes to free his interlocutors of any naive notions they may harbor about the Epicurean brand of hedonism and show them "how serious, temperate, and austere the school is that (too often) is taken to be sensual, lax, and luxurious".⁹¹ He explains:

The pleasure we pursue is not just the kind that directly affects our nature agreeably and is thus perceived as welcome by the senses. Rather, pleasure, according to us, reaches its maximum in the removal of all pain. When freed of pain we enjoy that freedom itself and the absence of any harm (*ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus*). But whatever we enjoy is pleasurable, just as whatever assails us is painful. So any removal of pain is rightly called a pleasure (...) the removal of pain brings pleasure in its stead. Thus Epicurus saw no middle between pleasure and pain. He held what some consider the neutral state, of complete absence of pain, to be a pleasure, indeed, the peak pleasure.⁹²

⁸⁹ Besides *KD* 5, cf. 17, 37; *VF* 12, 13, 56-57, 70.

⁹⁰ Adamson, "Platonic Pleasures", p. 86.

⁹¹ Cic., *De Finibus*, I 37, tr. after H. Rackham, *Cicero. De Finibus bonorum et malorum*, with an English trans. by H. Rackham, Heinemann - Macmillian, London - New York 1914, p. 41 (Loeb Classical Library).

⁹² Cic., *De Finibus*, I 37-38 (cf. trans. Rackham, pp. 41-43).

The displacement preceding every pleasurable sensation on Rāzī's account need hardly cause injury. But some dislocation is inevitable. No pleasure comes without price. In this sense Rāzī has good reason, even without a word for *katastemic*, to treat the natural state as an optimum, not of sensation but of wellbeing. Pain, for Epicurus, functions as a tocsin, warning of actual or potential harm. Both pleasures and pains in Epicurean theory serve as signals, pointing the way to normalcy. It's hard to say, in these terms, that Rāzī does not regard the natural state as the hedonic optimum. For, as Epicurus said, "it is not apparent health but real health we need" (*VF* 54). The mistake Rāzī constantly blames for moral error is the pursuit of ever added, ever greater sensations, when the real optimum is relief from sensation and release from desire. As Epicurus taught: "The flesh would have it that pleasure is unbounded and demands boundless time. But thought, having reasoned out the purpose and limits of the flesh and dispelled fear of the future, gives us life in full; we no longer need boundless time. Reason does not shun pleasure. But when the time comes to take leave of life it does not depart as though anything of the best life were wanting" (*KD* 20; cf. 19, 21).

For Rāzī, as Adamson notes, any pain we suffer that we did not bring upon ourselves results from nature and necessity. The point is Galenic:

Consider well the material of which a thing is made, and cherish no idle hope that you could put together from the catamenia and semen an animal that would be deathless, exempt from pain, endowed with never-ending motion, and as radiantly beautiful as the sun.⁹³

Galen follows Plato here.⁹⁴ Rāzī paraphrases Galen: "One should not disparage man and his makeup, looking to the sun, moon, and stars. For the same wisdom and providential care are shown here on earth. But one must consider the element of which each thing is made and not wish that an animal formed of menstrual blood and semen could be free of pain, death, or illness, like the sun".⁹⁵

On the heels of his paraphrase from *De Usu partium* Rāzī rejects a reading of Galen that he sees as ultimately hedonistic, the claim that the pleasures enjoyed in life can outweigh or even equilibrate the pains one suffers. That view Rāzī takes to be tantamount to hedonism, perhaps because it would seem to undercut the recognition that this world is not the soul's true home and thus to negate the incentive for breaking free of the body. Hedonism, Rāzī argues, is inconsistent with Galen's position in *Περὶ ἐθῶν* (*Fi Ahlāq*).⁹⁶ Plato, he insists, and all the better philosophers reject the notion that pleasures alone are worthy of pursuit for their own sake. Indeed, if pleasure were life's paramount good, the best living beings would be those most suited to it: Beasts would be superior to humans and

⁹³ Galen, *De Usu partium*, III, tr. May, 1, p. 189.

⁹⁴ See *Statesman*, 273 B. The same passage in Plato pictures the transformation of the world from chaos to cosmos in terms that resonate with Rāzī's narrative.

⁹⁵ Rāzī, *K. al-Šukūk 'alā Ġālīmūs*, ed. Muḥaqqiq (cited above, note 7), p. 17.

⁹⁶ As noted by Samuel Stern, the Greek original of Galen's *Περὶ ἐθῶν* is lost, as is Ḥunayn's full Arabic translation, although some fragments are quoted by various authors. But a summary survives, *Muḥtaṣar min K. al-Ahlāq li-Ġālīmūs*, discovered by Paul Kraus, who published his edition in the *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt* 5 (1937), pp. 1-51 (Arabic section). J.N. Mattock translated the text in the Walzer Festschrift edited by S. Stern - A. Hourani - V. Brown, *Islamic Philosophy and the Classic Tradition*, University of South Carolina Press, Columbia 1972, pp. 235-60. Kraus addressed the reception of the work and its fragments in the Arabic introduction to his text, and Stern supplemented that information in "Some Fragments of Galen's *On Dispositions (Peri Ethon)* in Arabic", *The Classical Quarterly* 6 (1956), pp. 91-101. Walzer had discussed it in "New Light on Galen's Moral Philosophy (from a recently discovered Arabic source)", *Classical Quarterly* 1 (1949), pp. 82-96 (repr. in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1962, pp. 142-63).

indeed to the stars and God. Most tellingly, making pleasures the sole ends worthy of choice in their own right would mean giving up the rule of reason, forswearing the soul's escape from the body, and leaving it inextricably entangled in physicality.

Confident that the soul is a primary reality, not reducible to matter, Rāzī battles to keep open a Platonic, intellectualist egress. He accepts Plato's thought that souls which cleave to sensory things will not achieve escape velocity. Reason holds the key to that escape, which begins, even before attachment to any higher truths, with the recognition that pains are an inevitable consequence of our embodiment and will inevitably outweigh pleasures: The Giver of Forms (*al-muṣawwir*) could create only in matter suited to the forms to be imparted. Immunity from pain was not in the cards. But rather than forgo creation altogether, the Formgiver gave us respite, a return to the natural state, as Plato "and other naturalists" taught. Yet pleasures, being only a release from pain, can never overbalance it. The body will inevitably suffer the decay against which pains caution us.

Despite Rāzī's disavowals of hedonism, Maimonides sees an Epicurean cast in his handling of the problem of evil and berates him for holding that evils outweigh goods in this life:

Common people often imagine that evils outnumber goods in the world, so much so that much of the rhetoric and poetry of all nations contains this bias. The wonder is, they say, that time brings any good at all, whereas evils are said to be many and constant. Not just the masses commit this error. So do those who claim to know something. Rāzī wrote a famous book that he called *Theology*,⁹⁷ filled with his ravings and prodigious feats of ignorance, including the claim that evils outstrip the good in the world: If you set a man's repose and the duration of his peaceful pleasures alongside the pains and sufferings, hardships, strokes and chronic diseases, misfortunes, sorrows, and afflictions that beset him, you'd find our existence, human life, an immense evil, a chastisement inflicted on us. He undertakes to vindicate this claim by piling up these woes against all that monotheists affirm as to God's manifest bounty and beneficence, His being pure goodness, and the pure goodness of all that issues from Him.⁹⁸

Maimonides traces the error he condemns to a mix of hedonism and egoism: Vulgar minds, he charges, often seem to assume that all the world exists for their pleasure alone. When they suffer the disabilities inherent in our embodiment, they rush to blame God or fate for not granting them all that their crass hearts desire.⁹⁹ Rhetoric, song, and story play up such feelings. Maimonides does not negate Rāzī's humane sensibilities.¹⁰⁰ Indeed he follows Rāzī (and Galen) in tracing human sufferings to our embodiment and acknowledging that we bring many of our sufferings on ourselves – although many are the work of others. He does not pretend that human sufferings are not real evils or are, somehow, always deserved.¹⁰¹ But he has little patience for those who fail to look to the larger scheme of nature, or for those who leverage human suffering rhetorically so as to impugn God's knowledge, grace, or sovereignty.

In a way Maimonides turns the tables on Rāzī by rejecting the claim that sufferings outweigh life's broader goods. That is the view, on his account, that leans on hedonism since it weighs in hedonic coin the goods and ills of living in the world. To know God, Maimonides holds, is the highest

⁹⁷ This would be the *ʿIlm al-ilāhī* mentioned in the *Fibrīst*, tr. Dodge, p. 706.

⁹⁸ Maimonides, *Guide to the Perplexed*, III, 12, ed. Munk, 3, p. 18a.

⁹⁹ Maimonides, *Guide to the Perplexed*, III, 12, ed. Munk, 3, pp. 18b-22a.

¹⁰⁰ As a physician Rāzī was known for providing comprehensively for his patients including those in need, seeing to their diet, and even providing them with stipends. See al-Nadīm, *Fibrīst*, p. 702 (tr. Dodge).

¹⁰¹ Maimonides, *Guide to the Perplexed*, III, 22-23, ed. Munk, 3, pp. 44b-51b.

human good, and the chance to reach for that goal warrants the vulnerabilities attendant on our embodiment. Rāzī too, of course, had urged the soul's return to her true abode, although he did not quite call the avenue or its goal knowledge of God. Nor is it as clear as might be, despite his disavowal, that he has fully purged the hedonic axiology that Maimonides detects as the mainspring of the Epicurean dilemma, which Rāzī deployed in behalf of his counsels of escape: the thesis Maimonides singles out as the claim that evils outweigh goods in this life.

A Prudential Ethics

Fakhry, Druart, and Adamson have stressed the Platonic roots of Rāzī's ethics. I have seen him marching to a different drummer. Fakhry rightly saw in Rāzī's treatment of the dialectic of pleasure "adumbrated in *Philebus* 31 D and 42 C and *Timaeus* 64 D", an approach "reported by Galen in his compendium of the *Timaeus*, extant only in Arabic".¹⁰² Citing Rāzī's repudiation of hedonism, he calls him "the outstanding Platonist of Islam" – chiefly in recognition of his preference of Plato's views over Aristotle's.¹⁰³ But Rāzī declares that his rejection of subservience to one's appetites and passions is shared not only with Plato but also with "the physical philosophers", who "did not believe the soul exists on its own".¹⁰⁴

Rāzī's hedonic strategy, like that of Epicurus, is not to maximize pleasure by increasing its intensity or duration, nor even by enhancing its quality, but by allowing reason to guide one to a better understanding of the physiology of pleasure. If pleasure is repletion, it finds its optimum not when the senses are reporting processes of resolution but in the resting state, when desire is at a minimum. So we optimize pleasure when we minimize desire and trim it to nature's needs. The reasoning is indeed Platonic at root, as I wrote years ago. It is Plato's case that a life spent in pursuit of pleasure is like trying fill a leaky jar with liquids hard come by and painfully lost.¹⁰⁵

"Passion and instinct", Rāzī writes, are always inciting, urging, and pressing us to pursue present pleasures and to choose them without reflection or deliberation on the possible outcome, even though it may involve later pain and prevent us from attaining a pleasure many times greater".¹⁰⁶ Passion and our animal nature, Rāzī explains, see only the present. That was Plato's reasoning in introducing "the art of measurement" in the *Protagoras*, taken up by Epicurus, without regard to Plato's larger thesis, that reason, ultimately, must measure goods and ills beyond those of pleasure and pain. Rāzī hews to the simpler case: A child with ophthalmia needs to know better than to rub his eyes, eat dates, and play in the sun.¹⁰⁷ As Fakhry explains, "It is because of their ignorance of the genuine nature of pleasure that the incontinent yearn for never-ending enjoyment" – little suspecting, the link of pleasures with prior pain.¹⁰⁸

It was the prudential thrust of Rāzī's moral arguments that led me to relate his ethics to an Epicurean outlook. We can see that thrust quite clearly when Rāzī surveys the vices he aims to

¹⁰² M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Brill, Leiden 1994, pp. 72-3, citing Galen, *Compendium*, p. 19 Kraus-Walzer; cf. al-ʿĀmirī, *K. al-Sāʿādah wa-l-ʾisʿād fi l-sīra al-insāniyya*, ed. M. Minovi, Steiner, Wiesbaden 1957-58, p. 49.

¹⁰³ Ibn al-Qifṭī reports that it was a weak line of thinking on Rāzī's part that provoked his sharp divergence from Aristotle. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, auf Grund der Vorarbeiten A. Müllers hrsg. von J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 171.

¹⁰⁴ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, p. 24 Kraus = p. 26 Arberry.

¹⁰⁵ See L.E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh U.P., Edinburgh 1999, p. 46.

¹⁰⁶ See *Ṭibb al-Rūḥānī*, Chapter 2.

¹⁰⁷ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, p. 22 Kraus = pp. 23-4 Arberry.

¹⁰⁸ Fakhry, *Ethical Theories*, p. 73.

diagnose and treat in the *Ṭibb al-Rūḥānī*. But before reviewing those discussions I should remark that Rāzī's focus on individual moral choice preserves the personalism of the Hellenistic age. Plato, we'll recall, declined to divorce moral from social questions. In his anatomy of the virtues, which became all but canonical for Islamic ethical philosophers,¹⁰⁹ he parses our moral task in terms of an internal politics, reconciling competing interests under reason's guidance. Correspondingly, he regards the work of public policy in moral terms. The pursuit of justice, for Plato, whether in the individual or in the state, is a matter of integrating rival penchants that we know first hand from our experience of the inner conflicts of the soul but, famously, writ large (for purposes of objectifying rival interests) as if they were the overriding demands of diverse classes in a model state. The task of statecraft is to integrate these interests. So public justice is won by the same means an individual must use to attain internal peace. Plato's political focus is visible again when al-Fārābī couches his key thoughts about metaphysics in a book of social theory – its full title: *The Book of the Principles underlying the Beliefs of the People of the Virtuous State*.¹¹⁰ In the *Ṭibb al-Rūḥānī*, as in Epicurus, there is no overt politics.¹¹¹ Rāzī shares the Epicurean (and Galenic) counsel that public offices and honors are best avoided (unless one grows up with natural access to them, he suggests, in effect deferring to an emir like the one for whom he writes). Here's what Rāzī says about “The Quest for Worldly Rank and Station”, as Arberry translates the heading of his chapter on the subject:

One who desires to ornament and elevate himself with such eminence, seeking respite and relief from bondage and imprisonment by the cares and grief that batter and blast him toward a passion whose goal is just the opposite of what he seeks¹¹² should recall and hold firmly in mind: first, what we've gone over as to the superiority of reason and rationality in action, and then what I've said about bridling and curbing desire and its subtle traps and snares.¹¹³

¹⁰⁹ See my discussion of Miskawayh and al-Ġazālī's virtue ethics in *Islamic Humanism*, Oxford U.P., New York 2003, pp. 101-21. Miskawayh, who pioneered virtue ethics in Islamic philosophy was indebted to the Christian philosopher theologian Yaḥyā b. 'Adī, the teacher of his teacher, Ibn al-Ḥammār.

¹¹⁰ The work, *Kitāb Mabādī 'Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, was edited and translated by my teacher Richard Walzer as *Al-Fārābī on the Perfect State*, Oxford U.P., Oxford 1985). As Walzer liked to stress, al-Fārābī was somehow heir and continuator of a tradition of Greek political Platonism lost to many in the Academy – although not, of course, to the profoundly spiritual Plotinus, who still dreamed of founding a Platonopolis.

¹¹¹ There is an implicit political message in Epicureanism, the message of *laissez faire*: One gains ἀταραξία not by engaging in public concerns (as the Stoic ethos of responsibility might counsel), but by avoiding them. A byproduct of that policy, Epicureans might argue, will be discarding meddlesomeness. That, in turn, might be pled to be maximally beneficial even socially. But the claim, *il faut cultiver notre jardin*, is weighed down by legitimate concerns about the ill effects of benign neglect of others' needs, and with serious worries about who or what will maintain social peace and order when those receptive to such advice retire with their friends to their garden.

¹¹² The translation of the passage is mine. The present phrase is not, as Arberry renders it, “diametrically opposed to the purpose of this chapter”. The *bāb* here is not a chapter (a chapter in Rāzī's book is called *fāṣl*). Rāzī's sense here is, “just the opposite of his purpose on this head”. The purpose in question, as Rāzī stipulated at the outset was respite or repose. The ambitious office seeker traps himself into a course whose outcome is quite contrary to what he sought. He has only entangled himself more deeply in the toils of the sort bondage he was hoping to escape. Cf. Epicurus, *VF* 67: “great wealth can scarcely be attained without slavery to crowds or politicians (...)”, cf. *VF* 81. Socrates ascribes his own avoidance of public office to the cautions of his δαίμωνιον, *Apology*, 31 D 1 - 5.

¹¹³ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, p. 85 Kraus. Paul Walker surveyed the remnants of Rāzī's writings in search of a political doctrine; his findings were mainly negative. See his “The Political Implications of al-Rāzī's Philosophy,” in Ch. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge 1992, pp. 61-94.

Lucretius too traces the quest for office to greed and wishful thinking, a sense of confinement, aggravated by another passion that Rāzī too condemns, the fear of death:

Avarice and blind lust for office
 Lead men on to breach the bounds of law,
 To join or aid in crime, by night or in broad day,
 Vying for wealth or power, wounding life itself,
 And feeding those wounds, in no small part,
 By fear of death.
 When harsh need or abject station
 Seem distant from a sweet, calm life,
 And more death's waiting room,
 False fears harry men,
 Who rush for some far, far escape –
 By setting the state on fire, grasping greedily for riches,
 Piling corpse upon corpse.
 Savagely they savor a brother's death,
 Fearing and loathing a kinsman's table,
 Consumed by envy at another's power or fame,
 Seeming, so they whine,
 To lie shrouded in the shadows,
 Or engulfed in mire.
 Some die to win a statue, or a name.
 Some grow so disheartened,
 And hate life and light so deeply,
 As to kill themselves,
 Forgetting that the fear of death
 Was the root of their cares. (*DRN*, III, 59-86)

Reminding his reader of the true character of pleasure, Rāzī explains that we soon take for granted any status we achieve (cf. *KD* 25). His argument against pursuit of office, rank, and circumstance recalls the boundlessness of desire for things unnecessary but hinges on a cost benefit analysis. It is not distaste for crime that makes the case here (lest real princes seem to be indicted or impugned), but the sheer imbalance of long term pains and pleasures.

The quest is onerous, dangerous, unlikely of success, and sure of disappointment even in that rare event:

Barring some rare and surprising accident, one can exchange one's familiar and accustomed station for something grander only by taking on a great burden of effort and exertion (...). One who has grown up unaccustomed to command and the company of escorts fore and aft but strains and strives to reach that state has turned away from reason and toward passion. He will not attain such rank without toil and arduous effort and loading his soul with alarms and dire risks, most leading to destruction. Nor will he win his object without bringing on himself pains many times the pleasure won in reaching it. He has simply been deceived, gulled by the image of his goal and failure to conceive the road to it. (...) And when he finally reaches it and gains what he had hoped for, his joy and satisfaction are soon lost. His status now is just another facet of the usual and familiar, less and less a source of pleasure, and ever

harder and harsher to maintain and defend – although passion will not let him give it up or seek escape. (...) He has lost much and gained nothing.¹¹⁴

Rāzī praises Plato alongside reason, and like Plato he sees in reason our highest hope of return to a world free of the injuries and deceptions toward which our animal passions lure us. Summarizing Plato's view, linked to that of "the divine recluse Socrates", he writes: The soul will attain immortality insofar as it breaks free of the body and does not remain sunk in the material world, where all things disperse and dissolve, but with the help of the ideas proper to it, regains its own world.¹¹⁵ But even a worldly ethics, he continues, offers sound moral advice:

This sums up Plato's view and that of Socrates, the divine recluse who preceded him. But to proceed: No worldly view whatever fails to demand curbing the passions and appetites somewhat, rather than give them free rein. Controlling the passions is an obligation recognized by every rational person and every religion. So an intelligent person should set his mind's eye on that thought and bear it diligently in mind. Even if he does not reach the highest rung described in this book in that regard, he'll at least gain the more modest one of those who counsel reining in the passions enough to avoid doing worldly, temporal harm to himself. And if at first he must swallow some bitterness and discomfort by reining them in, that will be followed soon enough by a sweetness and pleasure he can enjoy (...).¹¹⁶

Habit, Rāzī promises, will render easier one's battle with the passions as one gradually learns self-control and makes discipline part of one's character. That psychological point, about balancing the stabilizing habits of discipline against the destabilizing habits of desire, gives Rāzī his transition from the Platonic heights, toward which he has pointed, to his more worldly strategy, where self control is not the highroad to immortality but a practical safeguard against the tainted fruits sought blindly by ungoverned appetites and passions. It is this lower road, a prudential track, that Rāzī follows in most of his concrete moral advice in the *Ṭibb al-Rūḥānī*.

Self-love, he argues, impedes self-governance. So if one is fortunate enough to have a candid friend and brave enough to encourage him to overcome a natural reticence, one can see one's failings in another's eyes. One can even profit by seeing one's faults in the eyes of a less friendly critic.¹¹⁷ By following Galen's advice about what Bobbie Burns will call the gift to see ourselves as others see us, Rāzī finds a pathway to moral perspective more in keeping with his independent spirit than, say, the guidance on offer from an infallible Ismā'īlī imām. For him the question is not "What would (even) Jesus do?" but "What would you do, if you had the sense to objectify your self-image by seeing

¹¹⁴ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 86-7 Kraus = pp. 95-6 Arberry; cf. Chapter 2, where Rāzī argues that in time all pleasures pall.

¹¹⁵ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 27-30 Kraus = pp. 29-33 Arberry. Rāzī seems to follow the *Phaedo* here. But one must also note the concern he voices about excessive intellectual ambition, the counterpart of the worldly ambitions whose extreme he finds in Alexander the Great – and his claim that even the thickest of men is capable of rising to the spiritual world, if he puts his mind to it. For the Arabic *Phaedo*, see D.N. Hasse, "Plato arabico-latinus: Philosophy - Wisdom Literature - Occult Sciences", in S. Gersh - M.J.F.M. Hoenen (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin 2002, pp. 31-65.

¹¹⁶ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 31-32 Kraus = p. 33 Arberry.

¹¹⁷ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, Chapter 4, citing *Fī Tā'arruf al-raḡul 'uyūb nafsihi* (*How a Man may Recognize his own Faults*) and *Fī anna l-aḥyār yantafi'ūna bi-ā' dā'ihim* (*That the Best Profit from their Enemies*). For the Galenic background and Galen's use of a fable of Aesop to motivate these counsels, see Bar-Asher, "Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī" (cited above, n. 20), pp. 137-8.

yourself in another's eyes". There's an echo here of Plato's thought, in the *Alcibiades*, that we best see ourselves and the divine within us in the pupil of another's eye. But Galen's version, taken up by Rāzī affords not an epiphany but an instrument for self-examination meant for everyday use.

Rāzī's prescription against conceit, as Arberry aptly translates '*aḡab* here, follows up on Galen's advice. The remedy is to recognize the harm done by overweening self-love. For conceit feeds on self-deception and fosters complacency and a failure to find and fix one's weaknesses. The result is diminished success, which Rāzī freely describes in worldly terms: one loses ground vis-à-vis one's peers and rivals.¹¹⁸

Still, it's one thing to desire success and quite another to wish to see others to fail. Envy, as Rāzī diagnoses it, is a product of stinginess and greed – one wants more and balks at sharing, and so resents another's gain, as though life were a zero-sum game. Seeing that envy is akin to malice is the start of a cure, given the contrast with God's generosity. Straightforward reasoning can help: One might ask oneself why one doesn't envy those one's never met – people in China or India, say – but only those near at hand. The question aims to expose the unreason of envy. One has no special right to another's success, Rāzī argues. Besides, there's little if any pleasure in envy; but the anxiety it breeds and the risk of counter-measures are palpable. So the argument turns from an ideal of *imitatio Dei* to earthier considerations. We long for what we lack but soon take for granted what we have, Rāzī reminds his reader. Pleasures eagerly anticipated soon pall, displaced, as al-Kindī had argued, by the fear of loss. Rāzī's brief has turned prudential.¹¹⁹

We can see Galen's fingerprints on Rāzī's account of anger when he retells Galen's story of his mother's growing so frustrated by a lock that she bit it. Uncontrolled anger, Rāzī finds, is often more hurtful to the angered than to the object or butt of his anger. Ungoverned fury can even lead to death, as Rāzī can testify from his own observation. Given the harm anger can do to one's health and other interests, anger is a prime witness in support of Rāzī's rather clinical case for the need to keep reason in charge of one's emotions.¹²⁰

Mendacity, too, is rejected on prudential grounds: The liar is sure to be found out ultimately: "When a person loves being big and taking charge everywhere, in every way, he loves to be the one who teaches and informs since that sets him above those who are taught (...)"¹²¹ Yet lying inevitably backfires. Glitches and contradictions expose the liar, and he forfeits the esteem and dominance he sought. Any pleasure lying may bring, Rāzī cautions, is sure to be outweighed by fear of discovery.¹²² In the same way any Epicurean can argue that the thief and philanderer never know peace of mind.

Rāzī's case against gluttony is again prudential. Unbridled appetites know no limits – and are thus, inevitably, frustrate, as Plato explained and Rāzī's own observations confirm. Epicurus drove home the point: "It is not the stomach that is insatiable, as people say, but the false belief in the stomach's infinite capacity" (*VF* 59). Gluttony, Rāzī argues, harvests only contempt. Reputation and anxiety are hardly irrelevant to the medical posture he adopts in framing his counsels to those he often speaks of as though they were his patients. For this clinic is *rūḥānī*, that is psychic, and even for an individualist the opinions of others matter, materially if not more deeply. An Aristotelian

¹¹⁸ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 6.

¹¹⁹ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 7.

¹²⁰ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 8; and see Bar-Asher, "Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī", pp. 138–40.

¹²¹ There's a taste here of Rāzī's principled resistance, in the name of human equality, of the claim that his adversary Abū Ḥātim harped on in their encounters, the idea that humanity is inevitably divided into the teachers and the taught – the former class, presumptively, composed of prophets and Ismā'īlī imāms.

¹²² Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 9.

would explain this by the fact that we humans are social animals. But Rāzī, who is hardly an egoist, independent minded though he is, does care what others think of him, viewing his reputation, like his work, as an extension of his identity.

Pointing out that overeating brings illness and indigestion, Rāzī notes, can be a more effective remedy than philosophical appeals to the primacy of reason. He quotes a philosopher on the difference between eating to live and living to eat. But not everyone will take the point. One who finds neither religious nor intellectual grounds for self-restraint can still be held back if reminded that overeating brings more pain and suffering than self-control: Where one is held back neither by doctrine (*madhabibi*) nor outlook (*ra'yibi*) a prudential tack often proves more effective.¹²³ That thought makes explicit Rāzī's dialectical reason, in most of his discussions in the *Tibb al-Rūḥānī*, for appealing to the balance of pleasures.

Alcoholism is readily seen to be ruinous. In classing it as a disease, Rāzī does not aim, as today's medicalizers often do, to exempt it from moral judgment. He catalogues the clinical impact but adds disgrace, immodesty, indiscretion, and loss of control, among the more immediate deficits of drunkenness. Appetites and passions intensify, and reason is enslaved by drink. Rāzī mentions no doctrinal grounds for abstention but permits the occasional drink if taken not for pleasure but, as needed, say, to allay anxiety. Alcohol proves a prime witness in support of Rāzī's Platonizing claim that indulgence breeds ever further indulgence.¹²⁴

Miserliness can stem from prudence, he allows. But when it springs from a passion for keeping and having, it must be fought. Sometimes reason can quell it simply by noting its excess. But the red line between reason and passion, where possession is concerned, is need. Rāzī traces that line in individual and secular terms, not those of charity or saintly asceticism.¹²⁵

Virtue itself (*al-faḍl*) can be harmful, he argues, if one worries too much or thinks too hard. Scrupulosity was the medieval moralist's term for the moral (and ritual) part of the weakness Rāzī pinions here in reason itself. He cautions against an excessive love of learning, which can lead to melancholia (he transliterates the Greek word, the physician's classic name for what is now called depression).¹²⁶ Other symptoms are insomnia, wasting away, and delusions (Arberry's apt rendering in this context of the Arabic *waswās*). Most of these disabilities are bodily. But the delusions (one might have said dementia) afflict reason itself and are typical of the irony Rāzī finds at the heart of the weaknesses his "physick" aims to combat: the self-defeating dialectic of passion. An avidity for wisdom, in this case, taken to excess, yields just the opposite of the goal pursued.¹²⁷

Grief, Rāzī holds, must be overcome insofar as it partakes of passion and subverts reason's rule, harming both body and soul. Rāzī draws a bright line once again between reason and passion: Reason urges only a course that will yield profit. Grief, insofar as it remains a passion, can make no such promise. One can forestall it, he advises, by not giving hostages to fortune. Facing the claim that self-isolation only advances the loss it meant to avert, Rāzī answers that loneliness is far less painful than loss: Losing a child hurts much worse than having none. It's highly debatable, of course, whether it's better never to have loved than to have loved and lost. Rāzī defends his judgment by pointing to the

¹²³ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 13.

¹²⁴ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 14.

¹²⁵ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 10.

¹²⁶ For the symptoms of melancholia, see the passage from Rufus of Ephesus, translated from the Arabic fragments in Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (cited above, n. 16), pp. 198-201.

¹²⁷ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 11.

natural joy of attachment, pressing his paradigm case, love of one's children. But he undercuts his plea by demeaning the joys whose natural strength he has just stressed.

The argument remains prudential, in keeping with Rāzī's announced intent to make his ethical case in worldly terms. In the manner typical of *consolatio* literature and well preceded in al-Kindī's essay *On How to Banish Sorrow*, he adds the advice that one should remind oneself that his losses are not unique and that no attachment can last forever: Constantly think of your loved ones as already lost – or, failing of that, spread your potential losses by acquiring multiple objects of love, and reminding yourself that any of them is soon replaced. There's not much room here for love as a window on transcendence, as Plato paints it in the *Symposium*, nor for notions of mutuality (caring for the other for that person's sake, as in Aristotle's ideal of friendship), nor for individuality in what one cares for in one's loved ones – considerations that might raise earthly love above purely selfish self-regard.¹²⁸

Rāzī drives home his rejection of pleasure as the be-all and end-all of life with a dismissive treatment of *'iṣq*, "carnal love", as Arberry renders the term. Where Plato (and many a Sufi in his wake¹²⁹) presented eros as the gateway to more supernal planes of the soul's realization, Rāzī, like Lucretius, sees it as dehumanizing:

The pleasure imagined by lovers, and others infatuated or obsessed by something (power or possessions, or anything that so dominates and overwhelms the soul of some that they crave nothing else and suppose life empty without it) is pictured by them as grand beyond measure – but only because they fancy attaining the object of their desire, getting whatever was so hugely precious to them, with no thought of the costs, the road to be traveled before reaching their goal. If they reflected and considered how rough and rocky that road is, how hard and dangerous, how steep and full of pitfalls, even fatal, the sweetness would turn bitter in their mouths. What seemed small would loom large, given the stress and the hardships required (...).

Lovers are worse than beasts in failing to control their unbridled passion. Not content to sate it sexually where they may – although it is the vilest passion, the foulest to the rational soul that is the real man – they want just one particular object; so they heap passion upon passion, compounding lust with lust, led captive, increasingly abject, ever more slaves to their own concupiscence. A beast does not go so far. It gratifies the urge in the measure nature asks, to ease the oppressive pain of excitation, but no further; then it rests from all such exertions. Yet they, not content with a beast's subservience to nature, call reason to passion's aid. Reason, the gift of God that sets us above the beasts by showing us the ills of passions and teaching us to master and control them! They use it to mount to ever subtler and rarer desires, ever more exquisite and perverse, yet remain, inevitably, agitated and unsated. And it serves them right. Tormented by their many unrequited urges, ruing all that they've missed, never satisfied and happy with what they have, always in pursuit of something more – and that, without limit.¹³⁰

Rāzī's passionate rejection of passion is more redolent of Lucretius than of Plato¹³¹ – even to the point of offering indiscriminate erotic access as a salve in lieu of obsessive attachment:

¹²⁸ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, Chapter 12.

¹²⁹ See Goodman, *Islamic Humanism* (cited above, n. 109), pp. 60-4.

¹³⁰ Rāzī, *Tibb al-Rūḥānī*, pp. 38-39 Kraus = pp. 40-41 Arberry; cf. Epicurus, *VF* 63.

¹³¹ One can't help thinking of Lucretius' mockery of the fondness that turns figure faults and other defects into pet-names and endearments (IV, 1153-70), or recalling how he calls love's goal a mirage within a dream (IV, 1097-1100) and mocks lovers' fruitlessly seeming to desire to possess or be possessed by one another, as if the fire scorching them might be slaked by what ignites it (IV, 1080-96).

If your love is away, yet her image is near,
 Her sweet name is still heard.
 Best flee those visions –
 Drive them off!
 They only feed your ardor.
 Turn your thoughts elsewhere,
 Cast your seed where you may.
 Don't save it all for one.
 All you'll surely save
 Is pain and heartache.
 For wounds will only fester when they're fed.
 You'll grow madder by the day,
 Weighed down by agony.
 Old wounds are eased by new ones
 That heal while still fresh.
 Slake your wanton passion anywhere.
 There's safety in numbers, as they say.¹³²

To continue in prose: You needn't miss all that Venus offers if you abandon passionate love and a single beloved. That will free you from the pain of loss. There are plenty more where she came from. Didn't you do fine before you met her? She's no different from the rest in anything she does – be they ever so homely (IV, 1073-74). Lucretius adds that last with an unkindness of the sort that may have prompted Jerome to see the bitterness of personal disappointment in the diatribe.

Rāzī doubtless read no Latin. So the claim is not that Lucretius influenced him. But he knew his Galen well and saw ample detail in his clinical practice. His diagnosis of erotic obsession paints no prurient picture, no glimpses through the keyhole that would only feed the fires he urges one to damper. His object is not “literary” in that sense. He skirts moralism too, with only a glancing charge that coition is vile in reason's eyes. Like the Iḥwān al-ṣafā', he compares human sexuality with animal mating – to the disadvantage of the sybarite, and the romantic.¹³³ But, like an Epicurean, he rests his case on the inevitable frustration of those who ignore reason's counsels: that pleasure has a natural

¹³² Lucretius, *De Rerum natura*, IV, 1061-72. The translation is my own, but I've stolen the thought of that last line from R. Humphries, *Lucretius, The Way Things Are*, Indiana U.P., Bloomington 1968, p. 150. Like Lucretius, Rāzī aims his critique not just at eros itself but at the literary celebration of the erotic. In the Islamic case that tradition was promoted by Ḥanbalites, perhaps, as I've suggested, as a counterforce to often overheated Sufi tendencies to map mystic ecstasies and their *hulūlī* excesses onto erotic experience, and indeed, with sometimes antinomian exuberance, to confuse the two sorts of ecstasy. See L.A. Giffen, *The Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, New York U.P., New York 1971; J.N. Bell, *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, SUNY Press, Albany 1979; Goodman, *Islamic Humanism* (cited above, n. 109), pp. 60-66. Jalal Abd Alghani of the University of Haifa has identified the targets of Rāzī's critique as Ibn Dawūd al-Zāhirī (d. 909), the founder of the Arabic courtly love tradition and al-Waššā' (d. 937), an *afficionado* of *adab* and refinement (*ẓarf*). See his “Medieval Arabic Love Theory between Dissonance and Consonance: Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī and his Argument against 'Ishq", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67 (2014), pp. 273-87.

¹³³ Contrasting human sexuality with its animal counterpart, a bird remarks in *The Case of the Animals vs Man before the King of the Jinn*, the fable of the Iḥwān al-ṣafā': “All this is foreign to us. We are roused to mount but once a year, and not with overmastering passion or at pleasure's call but for the survival of our race”, tr. L.E. Goodman - R. McGregor, Oxford U.P., Oxford 2009, p. 257.

downside and natural limits, a fact neglected by lovers and other obsessives, to their cost. Rāzī, like Epicurus, treats sexual desire as an itch to be scratched.¹³⁴ It is no portal to immortality, but just a sore that grows and worsens when rubbed and fretted, like those other passions, lust for power or possessions. For they too are obsessions, self-aggravating, and self-frustrating.

Addressing coitus, as distinguished from passionate love, Rāzī's case is clinical, and again prudential: Sexual congress "weakens one's vision, ruins and wastes the body, hastens senility, decrepitude, dessication and debility. It harms the brain and nerves, saps one's strength, and promotes diseases too numerous to mention".¹³⁵ Like other appetites, sexual desire is self-enlarging – only more so, given our recall of its intense pleasures – and the effects of indulgence on the genitals.

Like Plato in the *Timaeus* (86 D-E) Rāzī traces sexual incontinence to an excess of semen; and, like Plato, he finds control of desire to be in our interest, for the body's sake as well as the soul's. Again like the *Timaeus*, he inclines to medicalize the condition rather than focus on its moral dimensions. Restraint reduces the demand and can restore or preserve youthful vigor and impede the advance of aging. Nothing is said here of the ethical impact of promiscuity (or abstinence!) on one's partner(s), nor of the moral burden of favoring sensuality above more spiritual or intellectual use of one's energies, but only that excessive recourse to concubines (*sarārīy*) seeks to fill an ever-enlarging, inevitably frustrate, demand, and that sexual activity, unlike eating or drinking, is not a necessity of life but a shameful, mindless, animal-like indulgence, rightly reviled by most human beings.¹³⁶

Epicurus inclines more than Plato to invoke social stigma, perhaps because Plato is chastened by thoughts of the vilification of Socrates. But in freely making repute a concern, Epicurus tacks away from the deontological and toward the prudential. "Let nothing be done in your life," he says, "that you would fear to be known by your neighbor" (*VF* 70). The neighbor here, rather than any deity, becomes the "ideal observer" who tests our moral failings – as Galen hoped a candid friend would do. Rāzī, like many a homilist, hews to the prudential. The permission he offers ("if you must...") is grudging but hardly puritanical. The appeal to reason is not Plato's invitation to broader and loftier prospects but to the basic claim that sensuous indulgence is vile, disgraceful, ultimately self-defeating. The axiology remains hedonic, although repose rather than intensity is seen as pleasure's highest, stablest goal.

Rāzī devotes a separate chapter to three weaknesses, *wala'*, *'abat*, and *madhab*, that Arberry translates as "Excessive fondness, Trifling, and Ritual". The first term seems to mean what we call infatuation. Rāzī does not deal with it at length. He covered it well enough under *'iṣq* and will soon be generalizing, when he likens lust for rank and office to other passions like avarice. As for *'abat*, this fraught term bears connotations more of triviality than of "trifling". As Arberry explains in a note and as Rāzī himself makes clear by his examples, he means habits like fidgeting or playing with one's beard. One might mention pacing and perhaps some more troubling habits like nail biting.

"Ritual", however, seems a weak rendering of what Rāzī means by *madhab*. His examples – excessive hand washing and inordinate concern, with, say, purity in one's food – suggest what we would call obsessive-compulsive behavior and thus verge toward properly psychiatric concerns. Allowing for the

¹³⁴ Plato himself modeled the satisfaction of desire on the scratching an itch, to underscore the inseparability of at least certain pleasures from pain; see *Philebus* 46 A-B.

¹³⁵ Rāzī, *Tibb al-Rūhānī*, p. 75 Kraus.

¹³⁶ Rāzī, *Tibb al-Rūhānī*, pp. 76-7 Kraus = pp. 82-5 Arberry. Cf. Epicurus: "Of bodily desires, those that are avidly pursued although they cause no pain if unfulfilled are those that arise from a vacuous belief. It is not because of their own nature that they are not dispelled but because of human delusions", *KD* 30; cf. 26. "Nothing is enough for one to whom enough is too little", *VF* 68; cf. *VF* 69.

non-existence of germ theory in Rāzī's day, one might guess that some of what he observed had more warrant than he presumes. But insofar as the excess that draws his interest is indeed compulsive, it's not clear that merely labeling it irrational or embarrassing will be quite as effective as he hopes. Obsessives and compulsives (kleptomaniacs, say) are rarely as open to the sort of reasoning Rāzī recommends, or as readily shamed out of behaviors they cannot control. That's one difference between their situation and that of someone who thoughtlessly cracks his knuckles or toys with a pencil or a button.

Turning to getting and spending, Rāzī's case is again prudential.¹³⁷ He does not use the Epicurean thesis that pursuit of wealth is a disguised expression of a fear of death. But neither does he dismiss worldly endeavors as chasing illusory goods. The grasping workaholic and the prodigal wastrel alike, failing to limit their desires or rein in their passions, rob themselves of the peace of mind reason recommends. The mean in terms of worldly goods lies at what Arberry nicely terms a "modest sufficiency", "modest adequacy", or "modest competence".¹³⁸ The thought resonates with Epicurus' words: "The wealth nature requires is finite and readily gotten. That demanded by vain notions knows no bound".¹³⁹ In al-Kindī's manner, Rāzī adds a word about the risks of losing material goods, contrasting the permanence of intellectual possessions. But even here, in keeping with the economic focus of his chapter, he cites intellectual goods not for their intrinsic worth, nor as passports to immortality, as he, like al-Kindī, hoped they would prove, but as marketable commodities, less perishable than a merchant's stock in trade.¹⁴⁰

Like Galen, Rāzī values work. He urges finding a useful and honorable profession. Working too hard is the personal fault he regrets in the *Sirab*. But leisure is hardly his ideal. Reason, he argues, allows humans, unlike other animals, to improve our circumstances by dividing our labors and specializing in our skills: "Since human life is bettered and brought to its fullest only through cooperation and collaboration, each of us must engage in this way and contribute as best he can, careful to avoid the extremes of excess and deficiency. For the one extreme, deficiency, is vile and base since it reduces one to a pauper, dependent on others, whereas the other brings only toil without respite and unmitigated slavery".¹⁴¹ The ultimate goal remains repose. But Rāzī is confident that one will reach that end soon enough.

Rāzī closes his clinical survey of vices with a topic dear to both Plato and Epicurus, the fear of death. Lucretius eloquently exposes the disguises and denials of that fear:

So when you see someone angrily proclaim
That after death he'll rot,
Or be consumed by flames or beasts,
You know his words do not ring true.
Some secret pang still lodges in his heart,
How ever much he may deny
Supposing that in death he'll feel sensations.
No. He does not, I think,

¹³⁷ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, Chapters 17-18.

¹³⁸ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 88, 90 Kraus = pp. 96, 99 Arberry.

¹³⁹ KD 15; cf. 20, 21, 25; *VF* 35. "A free life", Epicurus adds, "cannot contain much wealth. For it is not readily gotten without servility to monarchs or mobs (...)", *VF* 67.

¹⁴⁰ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, Chapter 17.

¹⁴¹ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 80-2 Kraus.

Quite credit what he claims,
 Or recognize its grounds –
 That he'll be utterly turned out of life.
 Thoughtlessly he thinks
 That even then he will live on,
 Mourning himself as beasts and birds gnaw the carcass
 He still pictures as his own,
 While he stands by, mingling his grief
 With its imagined pain. (*DRN* III, 870-87)

Unlike an Epicurean, Rāzī is clearly interested in immortality. Just as Plato pictures Socrates calling philosophy a preparation for death, which frees the soul from the body and its demands, Rāzī harbors Platonizing hopes that intellectual engagement will free the soul from the distress embodiment has brought. As Socrates urges in the *Phaedo*:

There is one way in which a man can be free of all anxiety about the fate of his soul – if in life he has abandoned bodily pleasures and adornments as foreign to his purpose and likely to do more harm than good, and has devoted himself to the pleasures of acquiring knowledge, and so by decking his soul not with a borrowed beauty but with its own – with self-control, and goodness, and courage, and liberality, and truth – has fitted himself to await his journey... (114 D 8 - 115 A 1).

Rāzī has not forsaken that ideal; and, like al-Kindī, he sees the path to immortality in Platonic terms: The soul's return home will be won only by thinking. The goal is still a repose, release from the turmoil attendant on embodiment. In the apologetic context of the *Sīrah* Rāzī confidently affirms, in terms at once Platonic and Mu'tazilite, that one's state after death will be "admirable or reprehensible" (as Arberry renders the Arabic, *ḥamīdah aw ḍamīmah*) "in keeping with our course of life while our souls were with our bodies". Rāzī freely acknowledges God's justice toward his servants,¹⁴² a Mu'tazilite article of faith. But he does not seem loath to treat such language as a trope: One's future state will reflect the life he's lived, as Plato held, since souls will gravitate toward matter or ideas, depending on their prior attachments.

The hopes for immortality Rāzī voices are generic, and he mounts no full dress argument in their behalf. He plainly has no interest in physical resurrection, nor any taste for traditionalist dogmas like the torment of the tomb,¹⁴³ holding fast to the view that after death there is no sensation. The hopes for immortality advanced in his debates with Abū Ḥātim are Platonic and intellectualist; like al-Kindī's, they pin themselves on thinking. For Rāzī that means independent thinking. He is not a philosopher to nail his every thought to a text, and those who wish to understand his reasoning would do well to learn from him in that regard.

Yet, although Rāzī's highest hopes are Platonic, his moral counsels do not rest on those hopes alone. He knows that not every reader, or patient, will share an expectation of spiritual immortality with the confidence urged in the Qur'ān for expectations of bodily resurrection, judgment, and

¹⁴² Rāzī, *Sīrah*, p. 108.4-9 Kraus.

¹⁴³ For the interrogation and torment in the tomb, see Qur'ān 6:93, 47:29, 8:52, 9:102, 23:21, 52:47; *Fiqh Akbar* I (mid-eighth century) § 10; *Waṣīyyat Abī Ḥanīfah* (ditto) §§ 18-19; *Fiqh Akbar* II (mid-ninth century) § 23. See A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge U.P., Cambridge 1932 (repr. Cass, London 1965).

retribution. Rāzī himself may stand uncertain of his more sublimated hopes. So it is not the *Phaedo* that he echoes at the close of the *Ṭibb al-Rūḥānī* but another concluding passage from Plato, Socrates' disjunction at the end of the *Apology*: "Death is one of two things. Either it is annihilation, and the dead have no consciousness of anything or, as we are told, it is really a change – a migration of the soul from this place to another" (40 C 5-9) – and then, challenging those who voted for his execution, Socrates presses the disjunction: "Now it is the time that we were going, I to die and you to live, but which of us has the happier prospect is unknown to anyone but to God" (42 A 1-5). Rāzī reflects on the Socratic disjunction in the final chapter of the *Ṭibb al-Rūḥānī*, calling the fear of death, "an affection that cannot be wholly dispelled from the soul unless she is content that after death she will pass to a better state" –

That is a topic demanding a very extended argument, if proof rather than report is sought.¹⁴⁴ And there is no basis at all for such a discussion – least of all in this book. It would be too broad, too long, and too elevated for this book's scope, as I've mentioned already. It would demand investigation of every religion and school of thought that maintains or implies an afterlife for man, and then a judgment as to which are true and which false. It is not hard to see how elevated, and how dangerous, that would be, and what extended talk it would require about things unknown. So I'll let that go and try to satisfy those who hold to the belief and conviction that the soul perishes with the body. For as long as one remains in fear of death he will incline away from reason and toward the passions.¹⁴⁵

Pursuing the second alternative, Rāzī argues that death is not to be feared since only the living feel pain. In death there is no desire or yearning, no sense of loss or regret over pleasures foregone. Since pain is pleasure's precondition, no pleasure comes without prior cost and ultimate loss. So reason can conclude that "Death is better than life"¹⁴⁶ – if not because death takes us to a better world then on the alternative Socratic grounds, that death is a dreamless sleep.

For Rāzī, as the *Ṭibb al-Rūḥānī* shows, prudential considerations clearly seemed an adequate guide to life for worldlings – and more than adequate compared to the notions of those who "sit in mosques all day".¹⁴⁷ He does not ground his moral counsels in the Qur'ān or the *ḥadīth*. He has little regard for the authority of prophets, or any who claim privileged knowledge about the good for man. Prudence is the rule of reason, the best ruler of the soul. Reason, he insists, never knowingly urges a disadvantageous course. It reins in the appetites and passions, confining them to their proper ends, in the limits set by nature, recruiting passion itself to its aid in restraining the demands of unruly appetite and recognizing the need to limit even its own ambitions lest excess render them destructive.

Relying on Rāzī's moral realism and the philosopher's confidence in God's justice, Adamson writes, "we know by reason and not by revelation that God would not inflict harm on us needlessly". From this Adamson infers that "there is no tension between an ethics of rationality and an ethics of godlikeness. Rather, these two ideals turn out to be identical".¹⁴⁸ Identity seems a bit strong here. A reasoned confidence that God is inseparable from His justice does not warrant the belief that reason is a sufficient guide to life – let alone our sole safe guide and carriage to the hereafter. Rāzī anticipates

¹⁴⁴ Note the echo of Socrates' "as we are told". Rāzī here places *ḥadīth* and philosophical tradition side by side, treating both as hearsay. Neither is to be accepted without argument.

¹⁴⁵ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, pp. 92-93 Kraus = p. 103 Arberry.

¹⁴⁶ Rāzī, *Ṭibb al-Rūḥānī*, p. 93 Kraus = p. 103 Arberry.

¹⁴⁷ Rāzī, *Sīrah*, p. 106 Kraus = p. 708 Arberry.

¹⁴⁸ Adamson, "Abū Bakr al-Rāzī on Animals", p. 272.

the Enlightenment in his faith that reason suffices in both roles. It diminishes his radical independence to equate his confidence in God's justice with the practical and soteriological sufficiency of reason. It was for making just so bold an inference that Descartes was accused of Pelagianism. Contrast Ḡazālī's claim that only by God's grace will one find the strait path commended in the opening Surah of the Qur'ān (1:6).¹⁴⁹ Reason, for Rāzī, is the vehicle of that grace. Neither the Mu'tazilites nor the Mu'tazilite influenced Shī'ites with whom Rāzī interacted shared such confidence in reason. Even a philosopher like al-Kindī, who more than leaned in that direction, would hardly have made that claim quite so outspokenly.

In the *Sīrah* Rāzī identified as the goals of human life the pursuit of knowledge and practice of justice.¹⁵⁰ He boldly finds in that practice and pursuit the end that Plato prescribed: to become as like to God as humanly possible. He presses the point by urging that we emulate God's justice and mercy in our treatment of animals¹⁵¹ and adds an excursion excoriating the hunt, perhaps a barb directed at the courtier class, for whom the chase was a secular pleasure par excellence. We see Mu'tazilite affinities here in the claim that God cares about the suffering of animals, but also an Epicurean tenor, in grounding an ethical concern not solely in the fate of the immortal human soul but in the broader issue of the suffering of sentient beings, the cynosure of any hedonically grounded ethics, as Bentham clearly recognized, and Peter Singer among our own contemporaries.¹⁵²

Following up on a suggestion of his teacher, Shlomo Pines, Meir Bar-Asher notes a change of tone and thrust in the *Sīrah* from the counsels of the *Ṭibb al-Rūḥānī* and ascribes it to a change in outlook. He recognizes the apologetic motive in the writing of the *Sīrah*. For Rāzī is quite clear that the little work was written in response to pointed criticisms of his way of life: his failure to emulate the presumed asceticism of Socrates, his "imām". Like Galen, Bar-Asher reasons, Rāzī was a skeptical Platonist when he wrote his ethical handbook; but he has grown more spiritual in the *Sīrah* and is now a convinced Socratic, committed to immortality and *imitatio Dei*.¹⁵³

Balancing this view, Bar-Asher notes, as I did years ago, that the hedonic counsels of the *Ṭibb al-Rūḥānī* lean in an ascetic direction, whereas the lifestyle commended in the *Sīrah* endorses moderate enjoyment of reasonable pleasures, tempered only by the discipline needed to toughen oneself against future times of stress or crisis. Rāzī still refers readers to the detailed prescriptions of the *Ṭibb al-Rūḥānī*. So he, at least, does not seem to see a sharp discontinuity in his views. The *Sīrah*, as Bar-Asher notes, firmly rejects the cloistered life of monks and what Rāzī brands as the corresponding

¹⁴⁹ See my discussion in *Islamic Humanism* (cited above, n. 109), p. 114.

¹⁵⁰ Rāzī, *Sīrah*, p. 101 Kraus = p. 705 Arberry.

¹⁵¹ Rāzī, *Sīrah*, pp. 103-5, 108 Kraus = pp. 707-8, 710 Arberry, quoting Plato, *Theaet.* 176 B 1. Bar-Asher traces Rāzī's use of Plato's words to his Galenic source; see "Quelques aspects de l'éthique d'Abū-Bakr al-Rāzī", pp. 126-8.

¹⁵² Compare *The Case of the Animals vs Man*, esp. ad fin., Arabic pp. 275-80, English pp. 311-16.

¹⁵³ Thérèse Druart explains the differences Bar-Asher observes rather differently in her piece, "The Ethics of al-Rāzī", *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), pp. 47-71: "Since *The Spiritual Medicine* is intended for beginners, its tone is pedagogical, introducing themes gradually (...)", p. 59. "(...)The Philosophic Life provides the ultimate justification for the basic principles of *The Spiritual Medicine* (...)", p. 53. "Since character reformation, or at least a fair amount of it, must precede philosophical training, al-Rāzī is at pains to provide for his argument a fairly neutral or minimalist philosophical framework which does not take a stance on difficult issues such as the nature of the soul and its immortality or God's attributes and causation. Some arguments in fact rest simply on fairly obvious self-interest and on the superiority of human beings over animals; they do not seem philosophical at all. Other somewhat more sophisticated arguments use the philosophical position that 'pleasure is simply return to nature and a respite from pain', a view attributed to the 'natural' philosophers. Most of the arguments derive in some way from a conception of the soul 'provisionally' accepted and deemed to be Platonic. Though al-Rāzī calls Plato the leading philosopher, he refuses to discuss the validity of his conception of the soul (...)", p. 50.

extremes of Muslim ascetics, which Rāzī calculatedly links to Christian celibacy by using the term ‘monkish’, so as to echo the celebrated *ḥadīth*: “no monkery (*rahbaniyyah*) in Islam” (cf. Qur’ān 57:27).¹⁵⁴ Rāzī’s repugnance for “religion”, as Bar-Asher puts it, persists. The need to defend his lifestyle has not softened his hostility to what he finds lacking or misleading in religion as he knows it.

I find it revealing that when Rāzī begs off from offering a full dress discussion of the hereafter in the *Ṭibb al-Rūḥānī*, he pleads not just that such an inquiry would demand far too extended a survey of the world’s religions and schools of thought but also that he judges such a survey to be too dangerous. The fate of Ibn Kammūna suggests that Rāzī is hardly overcautious on that score.¹⁵⁵ Coming from as outspoken an Islamic heretic as he, the admission, could only gratify Pines’ collaborator Leo Strauss. The *Sīrah* plainly strives to accommodate religious views, at least insofar as Rāzī’s good conscience and commitment to truth permit. But it does not move on from spiritual immortality to physical resurrection – a detriment no less serious in the eyes of the orthodox than is the eternalism that Rāzī eschews.

Allowing for the apologetic framing of the *Sīrah*, I do not see a sharp departure from the *Ṭibb al-Rūḥānī*. It’s true the handbook does advance more worldly guidelines than the ambitiously spiritual polestar of the *Sīrah*. But I don’t see a change of mind about the matter or the means of ethics: In both works Rāzī acknowledges a higher, Platonic, road alongside what he is not ashamed to commend in more worldly terms. He does not hate the body and is not averse to meeting its needs and serving its appetites and desires, so long as they do not turn destructive or addictive. The duality here is not that of two different phases of the author’s life but the plainer difference between the claims and needs of body and soul. Rāzī’s prescription for accommodating that duality is the classic Greek one of moderation. For asceticism in its excess can breed vices just as well as pleasure does, as Rāzī notes in the *Sīrah*, and as his Jewish contemporary Saadia Gaon spelled out more fully.¹⁵⁶

Reason, as Rāzī understands it, will curb puritanical or ascetic extremes just as it rules out dogmas of the sort that his Aš‘arite contemporaries were pressing even as he wrote. Prudence of the worldly sort, on which he rests his case in the *Ṭibb al-Rūḥānī*, does not dismiss the higher claims of Platonic intellectualism. Indeed, it endorses them since they point the way to a fuller respite and higher peace than souls will find in this embodied life. And reason does more than point. For thinking, as Rāzī understands it, is more than a guide in practical decision making. It is also the link by which souls can lift themselves above the world’s turbidity and return to their true home. Recourse to a Platonic immortality offers Rāzī a more welcoming if less assured haven for his hopes than worldliness can – let alone the worldly sort of piety that too often passes for devotion. It offers a requital of his pursuit of truth and intellectual excellence, and a respite from the fear of death far more in character for him than any that Epicurus or Muḥammad had to offer.

¹⁵⁴ Rāzī, *Sīrah*, pp. 105-6 Kraus = p. 708 Arberry.

¹⁵⁵ See Ibn Kammūna, *Tanqīḥ al-abḥāt li-l-mīlāl al-ṭalāt*, ed. M. Perlman, *Sa’d b. Mansūr ibn Kammūna’s Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-century Essay in Comparative Religion*, University of California Press, Berkeley 1967 (Near Eastern Studies, 6), and Perlman’s translation, as Ibn Kammūna’s *Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-century Essay in the Comparative Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1971; cf. my review in *Philosophy East and West* 22 (1972), pp. 487-8.

¹⁵⁶ See my discussion of Saadia’s stance in *God of Abraham*, Oxford U.P., New York 1996, pp. 143-4.

De l'ὑπόκρισις (*hypokrisis*) au أخذ بالوجه (*ahd bi-l-wuġūh*).

L'interprétation de l'action oratoire par Averroès dans le Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote.

Frédérique Woerther*

Abstract

The notion of ὑπόκρισις (*hypokrisis*) was employed for the first time with the meaning of “rhetorical delivery” in Aristotle’s *Rhetoric*, where it is the target of a short and highly critical analysis. A practice borrowed directly from the theatre, and apparently resistant to any form of technicisation that might give it a legitimate place alongside the other means of rhetorical persuasion, ὑπόκρισις (*hypokrisis*) was nevertheless extremely effective – as Aristotle acknowledged with undisguised irritation. In the face of Aristotle’s ambivalence, and torn between a purist and idealist conception of rhetoric on the one hand, and the contemporary reality of speech, which required him to recognise a practice of which he could not approve, on the other, what was Averroes’ attitude in his Middle Commentary on the *Rhetoric*? Dependent on the Arabic version of the *Rhetoric* where the term ὑπόκρισις (*hypokrisis*) was – with one exception – translated by the expression أخذ بالوجه (*ahd bi-l-wuġūh*) – “the taking of faces” –, has Averroes followed Aristotle in his hesitations and reticences? Or has he instead chosen to legitimise the use of *hypokrisis* in rhetorical technique? The analysis of the Rushdian interpretation of the ‘taking of faces’ will allow a better understanding of Averroes’ exegetical method, and grasp of what it meant, to him, to be faithful to the First Master.

L’“action oratoire” (gr. ὑπόκρισις, lat. *pronuntiatio, actio*) est l’énonciation effective d’un discours et constitue la dernière étape dans la “tradition sophistico-rhétorique des traités construits selon les tâches de l’orateur”.¹ Elle comprend généralement deux éléments: la prononciation, qui met en œuvre les ressources de la voix, et la gestuelle de celui qui va tenir – ou interpréter – le discours.² Réellement théorisée et développée à partir de Cicéron et Quintilien, l’action oratoire

* Je tiens à remercier mes collègues de Cambridge, Oxford et Leeds pour leurs invitations à présenter une première version de cette contribution, ainsi que pour les remarques qu’ils ont pu me formuler à cette occasion – notamment MM. John Marenbon, Tobias Reinhardt et Malcolm Heath.

¹ Je suis ici la distinction établie par Michel Patillon, dans l’introduction à son édition de l’*Art du discours politique* de l’Anonyme de Séguier (Les Belles Lettres, Paris 2005 [CUF]), entre les “traités ‘coraxiens’” et les “traités sophistico-rhétoriques”. “Le modèle le plus ancien que nous connaissons” pour les premiers “est fourni par la troisième partie de la *Rhétorique à Alexandre*, chap. 29-37. Dans cette tradition les règles et la matière du discours sont proposées à l’occasion d’une théorie successive des parties du discours, essentiellement au nombre de quatre: exorde, narration, argumentation, péroraison” (p. v). Les traités appartenant à la “tradition sophistico-rhétorique” sont, eux, “construits selon les tâches de l’orateur, essentiellement au nombre de quatre: invention, disposition, élocution, action” (p. v-vi).

² Voir H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, zweite Auflage*, Franz Steiner Verlag, München 1973, vol. 1, p. 527, § 1091, s.v. “Pronuntiatio”: “Die *pronuntiatio* (Quint. 11, 3, 1; Her. 3, 11, 19; Cic. *inv.* 1, 7, 9) oder *actio* (Cic. *de or.* 3, 56, 513) ist die Realisierung der Rede durch Sprechen und begleitende Gesten. Die Behandlung der *pronuntiatio* umfaßt also zwei Teile: *vox* und *corpus*. Vgl. Cic. *inv.* 1, 7, 9 *pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio* – Hierüber handeln: Quint. 11, 3, 1-184; Cic. *de or.* 3, 56, 213-3, 61,

correspondrait en grec à la notion d'ὑπόκρισις, qui aurait été employée pour la première fois avec ce sens dans la *Rhétorique* d'Aristote. Renvoyant originellement au jeu de l'acteur, le terme d'ὑπόκρισις apparaît à trois reprises dans la *Rhétorique*. Dans le livre II, où il est convoqué dans un développement consacré à la pitié, ainsi que dans les chapitres 1 et 12 du livre III appartenant à l'examen du style, il semble chaque fois résister foncièrement à toute technicisation qui légitimerait son usage au sein d'une technique rhétorique. Pourtant, dans ces mêmes passages, Aristote reconnaît, avec un dépit non dissimulé, l'efficacité redoutable de cette même pratique. Si l'on connaît bien les doctrines et les développements ultérieurs de l'action oratoire dans la rhétorique latine, on peut en revanche se poser la question de la réception de ces courts exposés aristotéliens dans le monde arabe, et notamment dans le Commentaire moyen à la *Rhétorique* (abrégé par la suite en *CmRbét*) composé par Averroès en 1175. Comment le Cordouan a-t-il en effet réagi devant l'ambivalence du Stagirite, déchiré entre une conception puriste de la rhétorique qui exclurait l'ὑπόκρισις, exogène et irréductible à tout statut technique d'une part, et la réalité des discours de son temps qui l'oblige à entériner le recours à cette pratique d'autre part ? Dépendant d'une traduction arabe, par ailleurs assez obscure, qui a rendu la notion d'ὑπόκρισις par l'expression أخذ بالوجوه ("saisie des visages"), Averroès a-t-il suivi Aristote dans ses hésitations et ses réticences, ou a-t-il au contraire choisi de légitimer l'usage de cet outil dans la technique rhétorique ? L'analyse de l'interprétation qu'Averroès propose ainsi du أخذ بالوجوه permettra, en dernier lieu, de définir avec plus de précision le but qu'il entend poursuivre dans son Commentaire moyen, et la valeur qu'il accorde à ce type d'exégèse.

1. L'ὑπόκρισις en contexte dans la *Rhétorique* d'Aristote

La notion d'ὑπόκρισις est convoquée, dans la *Rhétorique* d'Aristote, à l'occasion de trois développements.

1.1. La première mention se situe dans un passage qu'Aristote consacre à la pitié, et qui fait partie de la longue analyse des passions de *Rhet.* II, 2-11. C'est plus précisément à propos des objets qui sont susceptibles d'inspirer la pitié, comme les malheurs (τὰ πάθη), qu'Aristote mentionne des éléments qui relèvent, dit-il, de l'ὑπόκρισις – qu'il convient ici d'entendre non pas dans son sens technique d'"action oratoire", mais dans son sens plus général de "pratique théâtrale":

Ἐπεὶ δ' ἐγγύς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεεινά ἐστι, τὰ δὲ μυριστόν ἔτος γεγόμενα ἢ ἐσόμενα οὐτ' ἐλπίζοντες οὔτε μεμνημένοι ἢ ὅλως οὐκ ἐλεοῦσιν ἢ οὐχ ὁμοίως, ἀνάγκη τοὺς συναπεργαζομένους σήμασι καὶ φωναῖς καὶ ἐσθῆτι καὶ ὅλως ἐν ὑποκρίσει ἐλεεινοτέρους εἶναι (ἐγγύς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὰ κακὸν πρὸ ὁμμάτων ποιοῦντες, ἢ ὡς μέλλον ἢ ὡς γεγονός).

Puisque les malheurs excitent la pitié quand ils paraissent proches, que l'attente ou le souvenir de ceux qui sont arrivés il y a dix mille ans ou qui arriveront dans dix mille ans n'inspirent pas la pitié ou pas au même degré, force est que ceux qui parachèvent l'effet de leur propos par des gestes, la voix ou le

227; Cic. *r.* 17, 54-18, 60; Her. 3, 11, 19-3, 16, 28; Fortun. 3, 15-23; Vict. 24; Mart. Cap. 43, 540 bis 544; Longin. *techn.* I p. 194-20-197, 18 (περὶ ὑποκρίσεως); Anon. *techn.* I p. 210, 26-211, 12 (ἢ ὑπόκρισις). – Auf eine detaillierte Behandlung der *pronuntiatio* muß in vorliegendem Handbuch der literarischen Rhetorik verzichtet werden. Als ars in *agendo posita* (s. § 10, 2) hat die *pronuntiatio* der Rhetorik ihre literarische Entsprechung im Vortrag der Epen (Ar. *poet.* 26, 6: ῥαψωδεῖν), der Lyrik (Ar. *poet.* 26, 6: διᾶδειν), des Dramas (Ar. *poet.* 26, 6: ἢ ὑποκριτική).

vêtement, bref à l'aide des procédés du théâtre, réussissent mieux à exciter la pitié (car, en le mettant sous les yeux, ils font paraître proche le malheur dans l'avenir ou dans le passé).³

S'il est vrai, dit Aristote, que les malheurs suscitent d'autant plus de pitié qu'ils sont proches de nous, les malheurs que l'on aura sous les yeux, c'est-à-dire ceux dont nous pourrions considérer les traces, les indices ou les expressions, seront encore plus propres à inspirer la pitié, puisqu'ils sont immédiatement perceptibles. Outre le lien étroit entre une passion (la pitié) et l'ὑπόκρισις, il convient de noter qu'Aristote traite ici les gestes, la voix, le vêtement – trois modes à travers lesquels le jeu de l'acteur de théâtre transmet et partage une signification d'une manière non discursive – comme des auxiliaires au discours de l'orateur qui sera susceptible de provoquer la pitié des auditeurs. En ce sens, ils sont alors exclus de la rhétorique entendue comme technique: la passion en question n'est en effet pas envisagée comme un moyen de persuasion fourni par le discours, mais comme une preuve existant préalablement à l'élaboration du discours par l'orateur, c'est-à-dire comme un moyen de persuasion non technique (πίστις ἄτεχνος), au même titre que les témoins ou les dépositions obtenues sous la torture.⁴

1.2. La deuxième mention de l'ὑπόκρισις apparaît dans le chapitre liminaire du livre III, où la notion est présentée, définie et évaluée par Aristote, qui examine la possibilité d'une transposition du jeu de l'acteur au domaine de la technique rhétorique.

Ce chapitre s'ouvre sur un premier développement synthétique, qui est censé affirmer et assurer la cohésion des trois livres du traité de la *Rhétorique* et dont la facture pourrait être postérieure au Stagirite.⁵ Affirmant que la rhétorique comprend trois éléments – premièrement, les sources d'où l'on tire les moyens de persuasion, deuxièmement, le style (λέξις) et troisièmement, l'ordre dans lequel les parties du discours doivent être disposées (τάξις) –, ces premières lignes rappellent d'abord les acquis des analyses antérieures des livres I et II, pour aborder dans un second temps, et immédiatement après, la question du style.

³ Arist., *Rhet.* II 8, 1386 a 29-34. Le texte grec de la *Rhétorique* est citée dans l'édition de R. Kassel, *Aristotelis Ars Rhetorica*, De Gruyter, Berlin - New York 1976. La traduction française est – sauf mention contraire – celle de P. Chiron, Aristote, *Rhétorique*, Flammarion Paris 2007, qui conserve ici la leçon ἐσθῆτι de F, contre la leçon αἰσθήσεις de A, éditée par Kassel.

⁴ Cf. Arist., *Rhet.* I 2, 1355 b 35-1356 a 1: "Parmi les moyens de persuasion, les uns sont non techniques, les autres techniques. J'appelle non technique tout ce qui n'est pas fourni par nous, mais existait préalablement, comme les témoins, les dépositions obtenues sous la torture, les engagements écrits, etc.; est technique tout ce qu'il est possible d'élaborer par la méthode et par nous-mêmes. Aussi, parmi ces moyens, les uns sont-ils à utiliser, les autres à découvrir". Voir aussi la définition qu'Aristote fournit de la passion entendue dans son sens technique, c'est-à-dire comme l'un des trois moyens de persuasion, aux côtés du caractère et de la démonstration, en *Rhet.* I 2, 1356 a 14-15: "Il y a persuasion par les auditeurs quand ces derniers sont amenés, par le discours (ὑπὸ τοῦ λόγου), à éprouver une certaine passion".

⁵ Compte tenu, premièrement, du fait que le livre III n'appartenait probablement pas au plan primitif de la *Rhétorique* et qu'il a été joint aux deux livres de la *Rhétorique* originale entre le III^e s. et le I^{er} s. av. J.-C. Voir F. Woerther, *L'ethos aristotélicien*, Vrin, Paris 2007 (Textes et traditions, 14), p. 202-3. Deuxièmement, ce premier développement synthétique, énumérant les trois éléments que sont 1° les sources des moyens de persuasion, 2° le style et 3° l'ordonnement du discours, se distingue des trois points importants qu'Aristote recense un peu plus loin (cf. III 1, 1403 b 15-22): 1° "ce qui donne aux faits eux-mêmes la capacité de persuader", 2° la "disposition stylistique des faits", et 3° "ce qui relève du jeu". Fortenbaugh estime également que les deux introductions n'ont pas été rédigées à la même époque, mais les attribue toutes deux au Stagirite. Cf. W.W. Fortenbaugh, "Aristotle's Platonic Attitude toward Delivery", *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986), p. 42-254, part. p. 247-8.

La façon dont Aristote introduit la notion d'ὑπόκρισις frappe, de prime abord et de façon générale, par son caractère paradoxal. Comme s'il souhaitait en effet passer sous silence une pratique qu'il désapprouve mais dont il ne peut, dans le même temps, ignorer l'efficacité, Aristote convoque l'ὑπόκρισις de façon presque incidente et accessoire – sans l'avoir, en tout cas, annoncée auparavant – au moment même où il s'apprête à examiner le style:

Περὶ δὲ τῆς λέξεως ἐχόμενον ἐστὶν εἰπεῖν· οὐ γὰρ ἀπόκριη τὸ ἔχειν ἃ δεῖ λέγειν, ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὡς δεῖ εἰπεῖν, καὶ συμβάλλεται πολλὰ πρὸς τὸ φανῆναι ποιόν τινα τὸν λόγον. Τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἐζητήθη κατὰ φύσιν, ὅπερ πέφυκε πρῶτον, αὐτὰ τὰ πράγματα ἐκ τίνων ἔχει τὸ πιθανόν· δεύτερον δὲ τὸ ταῦτα τῇ λέξει διαθέσθαι· τρίτον δὲ τούτων, ὃ δύναμιν μὲν ἔχει μεγίστην, οὐπω δ' ἐπιχειρήσεται, τὰ περὶ τῆν ὑπόκρισιν.

On peut donc passer dans la foulée au style. Car il ne suffit pas d'avoir quelque chose à dire, il est nécessaire aussi de le dire comme il faut – ce qui influe fortement sur l'image qu'offrira le discours. La recherche a donc porté d'abord, comme il est naturel, sur ce qui vient naturellement d'abord, à savoir sur ce qui donne aux faits eux-mêmes la capacité de persuader. Vient en deuxième lieu la disposition stylistique des faits. Le troisième de ces facteurs est d'une efficacité extrême, mais n'a pas encore été abordé à ce jour, c'est ce qui relève du jeu.⁶

Contrairement à Pierre Chiron, j'ai préféré ici traduire l'expression τὰ περὶ τῆν ὑπόκρισιν de la manière la plus indéterminée possible ("ce qui relève du jeu" vs "ce qui relève de l'action oratoire"), car la fonction du développement qui va suivre consiste précisément, à mes yeux, à soulever la question d'une adaptation possible de l'ὑπόκρισις – entendue comme jeu de l'acteur dans les domaines de la tragédie, de la rhapsodie ou de la poésie – dans le domaine de la rhétorique: autrement dit, à examiner si l'ὑπόκρισις entendue comme "action oratoire" peut tenir une place légitime dans la technique rhétorique. Aussi, quand Aristote évoque ici l'"efficacité extrême" de l'ὑπόκρισις, cela signifie qu'il reconnaît les effets que cette ὑπόκρισις produit dans la pratique réelle des discours (et pour laquelle, on le verra plus loin, il nourrit une certaine aversion).

Empruntant la forme d'une analyse historique, Aristote présente ensuite bien davantage qu'un simple ancrage chronologique de la notion d'ὑπόκρισις:

Καὶ γὰρ εἰς τῆν τραγικὴν καὶ ῥαψωδίαν ὅσπερ παρῆλθεν· ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον.

En effet, en matière de tragédie et de rhapsodie, cette préoccupation est intervenue tardivement, car les poètes, au départ, jouaient eux-mêmes leurs tragédies.⁷

Cette remarque souligne en effet l'idée qu'il n'y aurait d'ὑπόκρισις, dans le domaine de la tragédie et de la rhapsodie (c'est-à-dire la poésie épique et le dithyrambe)⁸ qu'à partir du moment où une disjonction est instaurée entre celui qui compose le propos (le poète) et celui qui le tient (l'acteur). Transposée dans le domaine de la rhétorique, cette considération ne peut être maintenue. Dans la perspective de la *Rhétorique* en effet – et comme c'est le cas, généralement, dans le monde grec, à l'exception de la pratique de la logographie qui ne fait par ailleurs que

⁶ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 15-22 (trad. Chiron très légèrement modifiée).

⁷ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 22-24.

⁸ Voir Chiron, Aristote, *Rhétorique*, p. 426, n. 2.

l'objet de rares mentions, plutôt négatives, dans le traité d'Aristote⁹ –, l'orateur est censé tenir son propre discours.¹⁰

A partir de cet ancrage poétique et tragique de l'ὑπόκρισις, Aristote se propose d'explorer l'équivalent de cette pratique (cf. τὸ τοιοῦτον) dans le domaine de la rhétorique:

Δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ τὴν ῥητορικὴν ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ποιητικὴν· ὅπερ ἕτεροὶ τινες ἐπραγματεύθησαν καὶ Γλαύκων ὁ Τηέος.

Il est donc clair que, dans la rhétorique aussi, il y a un <procédé> tel que celui qui existe aussi dans la poétique, et dont certains ont d'ailleurs traité, comme Glaucon de Téos.¹¹

Ce passage pose en effet l'existence, réelle et factuelle, d'une ὑπόκρισις poétique, à partir de laquelle une ὑπόκρισις rhétorique serait éventuellement envisageable.¹²

S'ensuit la description, célèbre, du contenu de l'ὑπόκρισις, qui est réduite ici à un seul facteur, la voix, censée subir des modulations en fonction des sentiments. La voix de l'interprète est envisagée à partir des trois éléments qui la constituent, le volume (voix forte, voix faible, voix moyenne), l'harmonie (ton aigu, ton grave, ton intermédiaire) et le rythme:

Ἔστι δὲ αὐτὴ μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτῇ δεῖ χρῆσθαι πρὸς ἕκαστον πάθος, οἷον πότε μεγάλη καὶ πότε μικρὰ καὶ μέση, καὶ πῶς τοῖς τόνοις, οἷον ὀξεῖα καὶ βαρεῖα καὶ μέση, καὶ ῥυθμοῖς τίσι πρὸς ἕκαστα. Τρία γὰρ ἐστὶ περὶ ἃ σκοποῦσιν· ταῦτα δ' ἐστὶ μέγεθος ἁρμονία ῥυθμός.

Le <jeu> réside dans l'usage de la voix en fonction de chaque sentiment, et consiste à savoir, par exemple, quand user d'une voix forte, quand user d'une voix faible, quand d'une voix moyenne, et comment se servir des tons, par exemple du ton aigu, du ton grave ou intermédiaire, et à quels rythmes recourir dans chaque cas. Car ce sont trois objectifs qu'ils visent: volume, harmonie, rythme.¹³

⁹ Les trois mentions du terme grec λογογράφος dans la *Rhétorique* ne font pas nécessairement référence à la pratique de la logographie, laquelle consiste pour un auteur à rédiger un discours judiciaire pour le compte d'autrui, et contre rémunération. En *Rhet.* II 11, 1388 b 21, Aristote évoque, parmi les gens qui suscitent l'émulation "ceux dont les éloges et les louanges sont prononcés par des poètes ou des logographes" – où le terme, comme l'indique Pierre Chiron (Aristote, *Rhétorique*, p. 326-7, n. 11), renvoie aux "auteurs de littérature épictictique en prose", et est "souvent péjoratif (ces logographes se préoccupent peu de la vérité)" – on note d'ailleurs leur mention aux côtés des poètes. En *Rhet.* III 7, 1408 a 34, Aristote évoque un trait dont "usent et abusent les logographes", consistant à employer les expressions "qui ne sait", "tout le monde sait bien". La dernière mention, en *Rhet.* III 12, 1413 b 13, évoque la figure du logographe, comparée à celle du poète Chérémon. Même si ces deux dernières occurrences peuvent aussi renvoyer à la pratique de la logographie, il importe de noter qu'elles la font apparaître en tout cas sous un mauvais jour.

¹⁰ Contrairement à ce qui se passe dans le monde romain, où l'avocat joue un rôle majeur. Voir notamment les modifications qu'entraîne ce changement de perspective dans la conception de l'ἦθος comme moyen de persuasion, dans C. Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I^{er} s. av. J.-C.*, 2 vol., Vrin, Paris 2009 (Textes et traditions, 18) et 2011 (Textes et traditions, 21).

¹¹ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 24-27 (trad. Woerther).

¹² En d'autres termes, je considère que περὶ τὴν ῥητορικὴν et περὶ τὴν ποιητικὴν ne sont pas sur le même plan, mais que la première est comparée à la seconde et dépend d'elle. Je me rapproche ainsi de l'interprétation de M. Dufour et A. Wartelle: "Il est donc clair qu'il y a aussi pour la rhétorique un art tel que celui qui s'applique à la poétique, et dont certains auteurs ont traité, entre autres Glaucon de Téos", contre celle de Pierre Chiron: "Or il est clair qu'une telle dimension intéresse la rhétorique tout comme la poétique – d'autres que moi en ont d'ailleurs traité, notamment Glaucon de Téos".

¹³ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 27-32 (trad. Chiron très légèrement modifiée).

Au rebours d'une interprétation généralement admise,¹⁴ l'usage de la voix et de ses modulations décrits ici semblent relever de l'ὑπόκρισις poétique, non de l'ὑπόκρισις rhétorique:

1° Ce passage intervient en effet directement après la mention de Glaucon, dont l'identification reste certes encore incertaine,¹⁵ mais dont on affirme qu'il aurait traité sous forme d'ouvrages (si l'on accorde ce sens au verbe *πραγματεύομαι* employé ici) de l'ὑπόκρισις poétique;

2° Aristote a rappelé plus haut qu'une technique de l'ὑπόκρισις "n'a pas encore été abordée" (cf. III 1, 1403 b 21-22: οὐπω δ' ἐπικεχρίρηται)¹⁶ au moment où il rédige sa *Rhétorique*;

3° Enfin, il conclut que c'est cet usage de la voix qui permet précisément de remporter les prix dans les concours – remarque qui indique sans ambiguïté qu'il a en vue la pratique des poètes, non celle des orateurs:

Τὰ μὲν οὖν ἄθλα σχεδὸν ἐκ τῶν ἀγώνων οὗτοι λαμβάνουσιν (...).

C'est avec cela (sc. l'usage de l'ὑπόκρισις poétique, employant les modulations de la voix), ou quasiment, qu'on remporte les prix dans les concours (...).¹⁷

C'est donc à partir d'une pratique et d'un art déjà constitués (dans le domaine de la poésie, de la tragédie) qu'Aristote explore la possibilité de ce que serait l'analogue "rhétorique" de l'ὑπόκρισις poétique. Ce faisant, il dirige ses regards sur la pratique des discours rhétoriques – c'est-à-dire, politiques – de son temps, et condamne sans appel l'usage d'une ὑπόκρισις que les orateurs emprunteraient directement à la poésie:

Τὰ μὲν οὖν ἄθλα σχεδὸν ἐκ τῶν ἀγώνων οὗτοι λαμβάνουσιν, καὶ καθάπερ ἐκεῖ μετίζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταί, καὶ κατὰ τοὺς πολιτικούς ἀγῶνας διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτειῶν.

C'est avec cela, ou quasiment, qu'on remporte les prix dans les concours et de même que les acteurs, dans ces concours, ont un plus grand pouvoir que les poètes, de même on s'impose dans les joutes entre citoyens, à cause de la médiocrité de la vie politique.¹⁸

Ce qu'Aristote dénonce ici, c'est l'usage par les orateurs d'une ὑπόκρισις qui ne relève pas de leur champ propre. Dans ces conditions, serait-il alors possible de définir plus strictement une ὑπόκρισις qui serait proprement rhétorique, c'est-à-dire technique? Autrement dit, serait-il envisageable de faire subir à l'ὑπόκρισις poétique ce que j'ai appelé ailleurs une "rhétoricisation"?¹⁹ La réponse n'est pas immédiate, et requiert la distinction de plusieurs moments.

¹⁴ Par ex. Fortenbaugh, "Aristotle's Platonic Attitude toward Delivery", p. 243, plus récemment Ch. Rapp, Aristoteles, *Rhetorik. Übersetzung und Kommentar*, in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, C.H. Beck Verlag, Berlin 2002, p. 810-12, et V. Schulz, *Die Stimme in der antiken Rhetorik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, p. 94-5. P. Chiron note, au contraire: "Aristote évoque ici, sauf erreur, la doctrine de ceux qui, tel Glaucon, ont traité d'action poétique" (Aristote, *Rhétorique* p. 426, n. 5).

¹⁵ Comme l'indique P. Chiron: "On a rapproché ce personnage d'un Glaucon sans ethnique, soit un rhapsode nommé dans l'*Ion* de Platon (530 d), soit un critique cité dans la *Poétique* (1461 b 1)" (*ibid.*, p. 426, n. 3).

¹⁶ Voir aussi Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 35-36: Οὐπω δὲ σύγκριται τέχνη περὶ αὐτῶν (Mais on ne dispose pas d'une technique au point sur ces questions).

¹⁷ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 32-33.

¹⁸ Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 32-35 (trad. Chiron très légèrement modifiée).

¹⁹ J'ai en effet appelé "rhétoricisation", à propos de la notion rhétorique d'ἦθος, la démarche qu'Aristote adopte lorsque, héritant de la tradition rhétorique et de la pratique contemporaine des discours, il refor-

1° Tout d'abord, une technique de l'ὑπόκρισις n'est pas possible car, en dépit des tentatives qui ont été proposées d'en traiter techniquement, Aristote affirme qu'il s'agit en réalité d'un don de nature, et qu'il est par conséquent inenvisageable de l'acquérir si on ne la détient pas dès l'origine:

Ἐγκεχειρήμασι δὲ ἐπ' ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινες, οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς ἐλέοις· καὶ ἔστι φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον, περὶ δὲ τὴν λέξιν ἔντεχρον. Διὸ καὶ τοῖς τοῦτο δυναμένοις γίγνεται πάλιν ἄθλα, καθάπερ καὶ τοῖς κατὰ τὴν ὑπόκρισιν ῥήτορσιν.

Certains auteurs ont commencé à en parler un peu (*sc.* de l'ὑπόκρισις), comme Thrasymaque dans ses *Compassions*. Être un bon acteur est affaire de nature, et pas tellement de technique, mais ce qui touche au style est technique. C'est pourquoi ceux qui ont des capacités dans ce domaine remportent aussi des prix, tout comme les orateurs compétents en matière d'action.²⁰

Il ajoute que, même si le traitement technique de l'ὑπόκρισις était envisageable,²¹ la chose reste vulgaire:

Οὐπω δὲ σύγκειται τέχνη περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὴν λέξιν ὀψὲ προῆλθεν· καὶ δοκεῖ φορτικὸν εἶναι, καλῶς ὑπολαμβανόμενον.

Mais on ne dispose pas d'une technique au point sur ces questions (puisque la préoccupation du style elle-même est intervenue tardivement), et cela paraît, à le bien prendre, quelque chose de vulgaire.²²

2° Une technique de l'ὑπόκρισις rhétorique n'est pas non plus souhaitable, parce que son usage restera toujours l'indice d'une vie politique médiocre, où le spectacle prend le pas sur les débats de fond. En dépit de ce constat, il faut pourtant se rendre à l'évidence, et accepter le réel pour composer avec lui. Aristote entérine donc un usage de l'ὑπόκρισις, qui ne relève pas de la technique rhétorique, mais auquel les orateurs ont effectivement recours:

Ἄλλ' ὅλης οὐσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικὴν, οὐκ ὀρθῶς ἔχοντος ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον, ἐπεὶ τό γε δίκαιον μὴδὲν πλειὸν ζητεῖ περὶ τὸν λόγον ἢ ὡς μῆτε λυπεῖν μῆτ' εὐφραίνειν· δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, ὥστε τᾶλλα ἔξω τοῦ ἀποδεῖξαι περιεργά ἐστιν· ἀλλ' ὅμως μέγα δύναται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν.

Toutefois, dans la mesure où la doctrine rhétorique est tout entière orientée vers l'opinion, il faut accorder ses soins à l'action, non que ce soit une bonne chose, mais parce qu'on ne peut faire autrement. Car ce qui est juste, assurément, s'agissant du discours, c'est qu'il ne soit ni rebutant ni charmant, ce qui est juste, c'est de débattre avec les faits eux-mêmes, de sorte que tout ce qui s'écarte de la démonstration

mule le statut de la preuve éthique, désormais discursive, ainsi que son contenu et ses usages, pour l'intégrer au sein d'une technique rhétorique. Cf. Woerther, *L'éthos aristotélicien*, p. 205-304. Voir la thèse identique à propos de la notion dialectique de τόπος, empruntée aux *Topiques*, puis réinterprétée dans le corps de la *Rhétorique*, dans C. Rambourg, *Topos. Les premières méthodes d'argumentation dans la Rhétorique grecque des V^e-IV^e siècles*, Paris, à paraître en 2014.

²⁰ Arist., *Rhet.* III 1, 1404 a 13-18.

²¹ Voir aussi Arist., *Rhet.* III 1, 1404 a 12-13: ἐκείνη μὲν οὖν ὅταν ἔλθῃ ταῦτό ποιήσῃ τῆ ὑποκριτικῆ (en tout cas, quand cette technique apparaîtra, elle produira des effets analogues à l'art de l'acteur).

²² Arist., *Rhet.* III 1, 1403 b 35 - 1404 a 1.

est superflu. Mais il n'empêche que cette dimension est puissante, comme on l'a dit, en raison de la médiocrité de l'auditeur.²³

Aristote présente dans ce passage une conception puriste du discours rhétorique (c'est-à-dire politique), proche de celle qu'il défend dans *Rhet.* I 1. Le discours est en effet censé ne débattre que des faits eux-mêmes: il doit éviter d'incorporer des éléments qui seraient extérieurs à la technique, parce que leur intervention est susceptible d'altérer la signification du propos, lequel doit être délivré au moyen de la seule démonstration. Or, dans cette perspective, une *ὑπόκρισις* rhétorique, c'est-à-dire technique, serait une contradiction dans les termes, puisque le discours n'a précisément pas besoin d'être interprété, ou "joué", pour réaliser sa finalité propre. La situation est quelque peu analogue à ce qu'Aristote affirme, de façon très paradoxale, dans le livre 6 de la *Poétique*, où il énumère les parties de la tragédie:

Ἡ δὲ ὄψις ψυχαγωγικὸν μὲν, ἀτεχνότατον δὲ καὶ ἤμιστα οἰκεῖον τῆς ποιητικῆς· ἡ γὰρ τῆς τραγωδίας δύναμις καὶ ἄνευ ἀγωνοῦ καὶ ὑποκριτῶν ἐστίν.

Quant au spectacle, qui exerce la plus grande séduction, il est totalement étranger à l'art et n'a rien à voir avec la poétique, car la tragédie réalise sa finalité même sans concours et sans acteurs.²⁴

Néanmoins, s'il est encore envisageable de lire une tragédie sans assister à sa mise en scène (son "spectacle", ὄψις), un discours rhétorique, qui est par définition l'adresse à une communauté politique, ne peut éviter d'être tenu par un orateur et, par conséquent, d'être prononcé.

3° Par conséquent, la seule *ὑπόκρισις* qu'Aristote accepterait serait celle, technique, qui est appliquée au style:

Καὶ ἔστι φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον, περὶ δὲ τὴν λέξιν ἔντεχνον.

Être un bon acteur est affaire de nature, et pas tellement de technique, mais ce qui touche au style est technique.²⁵

Autrement dit, l'"action oratoire", si elle existe – si elle doit exister – est déjà inscrite dans la lettre du discours (et c'est ce que l'analyse du style des débats dans *Rhet.* III 12 montrera, en signalant qu'il se caractérise essentiellement par les répétitions et les asyndètes): elle ne se surajoute pas à lui, elle ne le prolonge pas, elle ne l'imite pas, mais elle se borne à exprimer, à prononcer un discours composé selon un certain style.

1.3. La troisième et dernière mention de l'*ὑπόκρισις* dans la *Rhétorique* apparaît de fait dans le chapitre III 12, où la notion n'est convoquée plus que de façon indirecte, puisqu'Aristote consacre son examen à la notion de style (λέξις), et plus précisément au style oral ou style des débats (*ἀγωνιστική*), lequel est opposé au style écrit (*γραφική*) – l'*ὑπόκρισις* étant liée au style oral. Le style des débats, dit en effet Aristote, est "le plus proche de l'action théâtrale" (*ἡ ὑποκριτικωτάτη*) et comporte deux espèces: le style éthique et le style pathétique;²⁶ il se caractérise essentiellement par l'usage de répétitions

²³ Arist., *Rhet.* III 1, 1404 a 1-8.

²⁴ Arist., *Poet.*, 6, 1450 b 16-19 (trad. Lallot, Dupont-Roc 1980).

²⁵ Arist., *Rhet.* III 1, 1404 a 15-16.

²⁶ Arist., *Rhet.* III 12, 1413 b 9-10.

et d'asyndètes. Par ailleurs, Aristote introduit, à l'intérieur du style des débats (ἀγωνιστική), une distinction entre le style des assemblées (δημηγορικὴ) et celui des tribunaux (δικανικὴ).

Sans entrer dans le détail de ces développements, deux points doivent ici attirer l'attention, qui sont étroitement liés à ce qui a été auparavant noté à propos de l'attitude d'Aristote face à l'usage de l'ὑπόκρισις dans le domaine de la rhétorique.

1° D'une part, lorsqu'il évoque le style des débats et sa nécessaire relation avec l'ὑπόκρισις, Aristote tire la totalité de ses exemples du théâtre et de la poésie.²⁷ La mention des acteurs (οἱ ὑποκριταί), à l'instar de Philémon, et des poètes (οἱ ποιηταί) comme Chérémon et Licymnios, ainsi que celle des pièces d'Anaxandride – *La Folie du Vieillard*, *Les Dévôts* – indique bien que la pratique qu'Aristote a en tête est exclusivement l'ὑπόκρισις théâtrale et poétique, et que la pratique correspondante dans le champ de la rhétorique n'existe pas, ou n'a en tout cas pas droit de cité dans la rhétorique telle que la conçoit Aristote.

2° D'autre part, le développement consacré au style des discours d'assemblée et au style des discours judiciaires²⁸ indique que ces derniers doivent éviter d'être trop précis, exacts et détaillés: cette caractéristique est difficilement compatible avec la démonstration – quand bien même elle serait simplement rhétorique, c'est-à-dire qu'elle ne serait qu'une démonstration au sens faible du terme, fondée sur l'enthymème qui n'a pas la valeur contraignante du syllogisme des *Analytiques*. Une telle pratique des discours, qui exclut la discussion des faits, c'est-à-dire leur argumentation, pour ne plus se concentrer que sur le jeu, et notamment sur la voix, de l'orateur, parachève la description d'un usage des discours qui s'éloigne de la conception puriste de la rhétorique telle qu'Aristote entend la défendre.

Conclusion

Si l'on s'en tient donc aux déclarations d'Aristote, il semble que l'existence d'une ὑπόκρισις spécifiquement rhétorique ne soit pas légitime. Cette pratique, empruntée à des domaines étrangers (le théâtre, la poésie) suppose en effet une disjonction entre l'auteur d'un discours et la personne qui l'"interprète" – disjonction qui correspondrait, en rhétorique, à la pratique de la logographie, qu'Aristote tient en piètre estime. Dans la *Rhétorique*, l'orateur est en effet toujours envisagé comme l'auteur du discours qu'il tient. Le caractère illégitime de l'usage de l'ὑπόκρισις en rhétorique tient également au fait que, loin de pouvoir être "rhétorifiable", elle contrevient à ce qui fonde, aux yeux d'Aristote, le statut véritablement rhétorique du discours, à savoir, d'une part, son caractère technique – par opposition aux moyens de persuasion non techniques, qui préexistent à l'élaboration du discours – et, d'autre part, l'usage de la démonstration. Réduisant désormais le discours politique à un spectacle, l'ὑπόκρισις telle qu'elle est mise en œuvre par les orateurs contemporains du Stagirite, tient les auditeurs éloignés de tout débat de fond. Dans ces conditions, il n'y aurait pas, pour Aristote, d'action oratoire, au sens où elle serait l'analogie, dans le domaine de la rhétorique, de l'ὑπόκρισις théâtrale ou poétique.

2. L'interprétation de l'ὑπόκρισις / أخذ بالوجه par Averroès dans le CmRhét

Le caractère profondément ambigu et complexe du traitement réservé par Aristote à l'ὑπόκρισις, oscillant entre le rejet d'un procédé non technique et l'entérinement d'une pratique efficace, soulève avec d'autant plus d'acuité la question de son interprétation par Averroès, et ce pour au moins trois raisons.

²⁷ Arist., *Rhet.* III 12, 1413 b 10-27.

²⁸ Arist., *Rhet.* III 12, 1414 a 7-17.

1° Averroès commente la *Rhétorique* d'Aristote à partir d'une traduction arabe²⁹ dont l'obscurité l'a parfois conduit à s'éloigner du sens original du texte.³⁰ Le terme grec d'ὑπόκρισις a été traduit en arabe par l'expression بأخذ بالوجوه, la "saisie des visages"³¹ ou "saisie des apparences" – que l'on rencontre également dans la traduction arabe de la *Poétique* d'Aristote par Abū Bišr Mattā ibn Yunūs³² –, et qui a été reprise par Averroès dans son Commentaire. Cette expression, qui frappe par son opacité, peut s'entendre au moins de deux façons: non seulement comme l'art que développerait l'orateur pour faire tourner le visage de ses auditeurs dans sa direction (ce sera l'interprétation d'Averroès), mais aussi comme l'art de saisir différentes expressions du visage, c'est-à-dire comme la technique qui consisterait à emprunter des mimiques qui accompagnent le discours de l'orateur.

2° L'emprunt de la notion d'ὑπόκρισις au domaine du théâtre, qui fonde d'une certaine façon le rejet par Aristote de cette pratique en rhétorique, ne se révèle plus opératoire, puisque cette réalité culturelle n'a désormais plus aucune correspondance dans le monde arabo-musulman – comme en témoignent non seulement la traduction arabe de la *Poétique* d'Aristote, mais aussi la lecture qu'en ont proposée Avicenne et Averroès.³³

²⁹ Sur la version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote, qui est une ancienne traduction datant du VIII^e s., voir M. Aouad, "La *Rhétorique*. Tradition syriaque et arabe", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (abrégé par la suite en *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 1989, A 414 = I [1989], p. 455-72; J.W. Watt, "La *Rhétorique*. Tradition syriaque", *DPhA*, A 414 = *Suppl.* [2003], p. 219, et M. Aouad, "La *Rhétorique*. Tradition arabe", *DPhA* A 414 = *Suppl.* [2003], p. 219-23; U. Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Brill, Leiden 2008 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 76).

³⁰ Voir notamment les quelques exemples que fournit Pierre Chiron dans son compte rendu à "M. Aouad (édition, traduction, commentaire), Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote* (3 vol., Vrin, Paris 2002)", *Revue des Études Grecques* 117 (2004), p. 341-9.

³¹ Conformément à la traduction française de Marouf Aouad qui a rendu l'expression en fonction de ce qu'Averroès a compris et non en fonction du texte grec sous-jacent, cette expression arabe sera ici traduite par "saisie des visages".

³² Voir 'A. Badawī (éd.), *Aristūṭālīs, Fann as-šī'r*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1953 (repr. Dār al-Taḳāfa, Beirut 1973), p. 125.11, traduisant *Poet.* 1456 b 10. Sur cet usage dans les traductions gréco-arabes, voir G. Endress - D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, Brill, Leiden - Boston Mass. 1995 (Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East, 11), fasc. 1, p. 85-6, s.v. 11": أخذ. in expr. *al-ahḍ bi-l-wuḡūb*. 11.1. ὑποκρίνομαι (to play a part, to act): ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον *Arist. Rhet.* III 1, 1403b23 = *wa-qad kānū yasta'milūna l-ahḍa bi-l-wuḡūbi fi l-tarāḡūdiyyātī, a'nī l-fuyū'itī fi tilka l-ūlā* 172.4. 11.2. ὑπόκρισις (playing a part), ὑποκριτής (actor), ὑποκριτική (dramatic art), τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι (to perform as an actor): καὶ καθάπερ ἐκεῖ μεῖζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταὶ *Arist. Rhet.* III 1, 1403 b 34 = *fā-mahmā kānū hunālika aqwā wa-aqdara ka-dālika yakūnūna hāhunā a'nī dawū* (sic pro *dawī* ed.) *l-ahḍi bi-l-wuḡūbi mina l-fuyū'itīyyīna* 172.16*; ἐκείνη μὲν (sc. ἡ ὑπόκρισις) οὖν ὅταν ἔλθῃ τοῦτο (τοῦτο Arab.; v. Lyons *ad loc.* p. 364: ταῦτό ed.) ποιήσει τῇ ὑποκριτικῇ 1404 a 13* = *tilka l-hīlatu idā waradat fa-inmahā sa-tafalu hādā bi-l-ahḍi bi-l-wuḡūbi* 173.12; ἔστι φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι 1404 a 15 = *al-ahḍu bi-l-wuḡūbi ṭabi'iyun* 173.14; τοῖς κατὰ τὴν ὑπόκρισιν ῥήτορσιν 1404 a 18 = *hā'ulā'i l-rīṭūriyyūna lladīna yasta'milūna l-ahḍa bi-l-wuḡūbi* 173.18". Voir également Ch. Butterworth (tr.), *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Saint Augustine's Press, South Bend (IN) 1999 2nd ed., p. 74, n. 9: "The term is *al-akhḍ bi al-wujūb* and means literally 'the taking of faces' or 'the taking of appearances', but it is consistently used in the old Arabic translations of Aristotle's treatises and in Averroes' commentaries on them to render the Greek *hupokrisis* ('delivery' or 'elocution'). It is clear that the Arabic *al-akhḍ bi al-wujūb* preserves more the nuance of *hupokrisis* than the English term 'delivery' and 'elocution'".

³³ Sur la version arabe de la *Poétique* et la transmission de ce texte, voir D. Gutas, "The *Poetics* in Syriac and Arabic Transmission", in D. Gutas - L. Tarán (éd., introd., comm.), *Aristotle, Poetics*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Mnemosyne, Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, 338), p. 76-106; voir aussi H. Hugonnard-Roche, "La *Poétique*. Tradition syriaque et arabe", dans Goulet (éd.), *DPhA* A 414 = *Suppl.* [2003], p. 208-18.

3° La méthode exégétique qu'Averroès met en œuvre dans le *CmRhét*³⁴ vise à réduire au maximum les apparentes contradictions que recèle le texte du Stagirite – dont la version arabe suit fidèlement la version grecque ou syriaque à partir de laquelle elle a été réalisée³⁵ –, de façon à en fournir une lecture la plus cohérente et la plus harmonieuse possible. Comment, dès lors, a-t-il réagi face aux hésitations et aux doutes dont les développements d'Aristote se font l'écho?

2.1. Le passage de *CmRhét* correspondant à *Rhet.* II 8, qui évoquait les procédés du théâtre mis en œuvre pour susciter la pitié des auditeurs, n'a pas conservé la trace du terme ὑπόκρισις originellement employé dans le texte grec. C'est qu'Averroès dépend de la version arabe de la *Rhétorique*, qui n'a pas recouru ici à l'expression "saisie des visages", mais a plutôt convoqué l'idée d'imagination:

ثمّ قد يهتّمون أو يحزنون لا محالة للذين يراءون أو يخيلون بالتشكّل في الأصوات والإحساس، لأنهم يرون الشرّ كأنه قريب ويجعلونه نصب العين أو كأنه قد وقع.

Ensuite, on éprouve de la préoccupation ou de l'affliction, inévitablement, pour ceux qui font voir ou font imaginer au moyen de la conformation de leur voix ou de leur <disposition> sensible, parce qu'ils font voir le mal comme s'il était proche, et le mettent sous les yeux ou comme s'il venait d'arriver.³⁶

Averroès reste donc proche de la version arabe d'Aristote, non seulement lorsqu'il substitue à la notion de "pitié" (ἔλεος) du texte grec celle de "préoccupation" (cf. يهتّمون / يهتّم) et qu'il mentionne dans son Commentaire les "dispositions sensibles" (cf. الإحساس / هيئاتهم الحسوسة) – reflétant par ailleurs la présence du mot αἰσθησις dans le texte grec dont le traducteur arabe a dépendu (contre le leçon ἐσθησις de F) –, mais également lorsqu'il écrit:

قال: وقد يهتّم الإنسان للناس الذين يخيلون بأصواتهم وهيئاتهم الحسوسة أنه قد نزل بهم شرّ أو قد قارب أن ينزل لأنه بما يخيلون من ذلك يجعلون الشرّ بحيث يُتخيّل أنه قرب ويجعلون نصب العين أو كأنه قد وقع.

<Aristote> a dit. L'homme se préoccupe parfois des gens qui font imaginer, par leurs voix et leurs dispositions sensibles, qu'un mal vient de s'abattre sur eux ou qu'il est sur le point de s'abattre sur eux, car, par ce moyen, ils font imaginer que le mal est proche, ils le mettent devant nos yeux ou font comme s'il venait d'arriver.³⁷

Pour éloignés qu'ils soient d'Aristote, la traduction arabe de la *Rhétorique* et le Commentaire d'Averroès établissent toutefois un lien que l'on retrouvera dans la tradition des Commentaires arabes à l'*Organon*: celui qui associe la *Poétique* (l'ὑπόκρισις faisant précisément référence au jeu

³⁴ Sur la méthode de ce Commentaire, voir M. Aouad (intr.), Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 1, p. 10-20. Sur la signification de la notion de *talhīs* comme mode opératoire dont le but consiste à exposer explicitement quelque chose, voir D. Gutas, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", in 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, 23), p. 29-76, part. p. 38-43.

³⁵ Sur cette question, voir Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East*, p. 62-180.

³⁶ M.C. Lyons (éd.), *Aristotle's Ars Rhetorica. The Arabic Version, A New Edition with Commentary and Glossary*, 2 vol., Pembroke Arabic Texts, Cambridge 1982, p. 111.16-19. Notons que la version arabe parle ici de "préoccupation" ou d'"affliction", là où Aristote mentionnait la pitié, et, dans un autre ordre d'idée, que la leçon الإحساس indique la présence, dans le texte grec qui a servi à la traduction arabe, de αἰσθησις, contre la leçon ἐσθησις de F (cf. *supra*, n. 3).

³⁷ Averroès, *CmRhét*, 2.8.17 Aouad. Le *CmRhét* est cité dans l'édition et la traduction de M. Aouad (Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, 3 vol., Vrin, Paris 2002 [Textes et traditions 5]).

des acteurs) et l'imagination (تخييل),³⁸ lien qui sera également convoqué dans le Commentaire d'Averroès au livre III de la *Rhétorique*.

2.2. Les passages correspondant au chapitre liminaire du livre III de la *Rhétorique* présentent, de façon générale, des écarts considérables par rapport au texte d'Aristote.

2.2.1. Tout d'abord, Averroès accorde à la "saisie des visages" un véritable statut au sein de l'organisation des moyens de persuasion de la *Rhétorique*. Avant d'aborder l'étude du style, il écrit en effet:

وقبل أن نقول في الألفاظ فينبغي أن نقول في الأمور المستعملة مع الألفاظ على جهة المعونة في جودة الإفهام وإيقاع التصديق في بلوغ الغرض المقصود. وهي التي جرت عادة القدماء أن يُسمّوها الأخذ بالوجوه.

Mais avant de parler des mots, il faut que nous parlions des choses utilisées avec les mots comme auxiliaires aidant à bien faire comprendre et à bien produire la conviction pour atteindre le but recherché. Ces choses sont celles que les anciens avaient l'habitude d'appeler "la saisie des visages".³⁹

Tandis que l'ὑπόκρισις constituait, dans la version grecque d'Aristote, un élément exogène, emprunté à des arts étrangers – la poésie, le théâtre –, la "saisie des visages" se voit ici reconnaître un véritable statut au sein de la hiérarchie des moyens de persuasion établie par Averroès: celui d'"auxiliaire" (المعونة). Fondant ses analyses sur la distinction fondamentale entre l'élite (الخاصّة) et le peuple (الجمهور) ou le commun (العامة), et assimilant l'auditoire de la rhétorique au peuple, dont la conviction tend vers le vrai sans pour autant se réaliser complètement puisqu'il s'en tient au vraisemblable, Averroès distingue en effet dans l'économie des moyens de persuasion rhétoriques, d'une part, un élément nécessaire, technique, qui induit proprement la conviction rhétorique, et qui est l'enthymème, et, d'autre part, les "choses extérieures à la conviction", qui:

"ne sont pas préparées en premier et par essence" pour l'objet, mais sont seulement des "auxiliaires", servant à "incliner les juges et les contradicteurs", à aplanir le terrain. En d'autres termes, les "choses extérieures à la conviction" ne la produisent pas, mais lèvent certains obstacles à son admission et attirent l'attention sur les procédés objectifs, qui sont seuls à la produire. Le recours aux passions est un exemple de ce qui relève de la partie non nécessaire.⁴⁰

Outre les passions, un autre exemple de cette partie non nécessaire est cette "saisie des visages" qui vient étayer l'usage de l'enthymème.⁴¹

³⁸ Dans la tradition arabe, la poétique est en effet envisagée comme un art syllogistique – elle met en œuvre une méthode discursive, syllogistique –, visant non pas l'assentiment de l'intellect à ses conclusions (comme la rhétorique), mais la production d'un acte de la faculté imaginative (تخييل). Voir notamment W. Heinrichs, "Die antike Verknüpfung von *phantasia* und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (= *ZDMG*) 128 (1978), p. 269-78; G. Schoeler, "Der praktische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der logischen Poetik der Araber", *ZDMG* 133 (1983), p. 43-89; D.L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden 1990 (Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies, 7), p. 181-246. Plus généralement, voir les éléments fournis par Aouad, "La Poétique. Tradition arabe", p. 449, et Hugonnard-Roche, "La Poétique. Tradition syriaque et arabe".

³⁹ Averroès, *CmRhét*, 3.1.6 Aouad.

⁴⁰ Aouad (intr.), Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 1, p. 55.

⁴¹ Voir également Averroès, *CmRhét*, 3.7.2 Aouad: فقط وبالجملة فينبغي ألا يقتصر من الألفاظ على أن تكون مزينة بالنغم فقط (d'une façon générale, il ne faut pas se borner à orner les mots

2.2.2. Légitimentement inscrite ainsi dans l'économie des moyens de persuasion, la "saisie des visages" est définie, et sa dénomination justifiée:

وذلك أنّ هذه الأشياء لما كان من شأنها أن تُميل السامعين إلى الإصغاء والإستماع والإقبال على المتكلم بالوجه وتفريغ النفس لما يورده استعير لها هذا الاسم.

En effet, puisqu'il est de la nature de ces choses d'incliner les auditeurs à prêter l'oreille, à écouter, à tourner leur visage vers le locuteur et à libérer leur âme pour qu'elle s'occupe de ce qu'il allègue, on a emprunté pour elles ce nom.⁴²

La référence au théâtre et au jeu de l'acteur a disparu, pour laisser place à l'idée d'une pratique qui incite les auditeurs à tourner leur visage vers l'orateur.

Approfondissant le matériau qui lui est fourni par la version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote, Averroès propose une analyse fine de la "saisie des visages", utilisée dans les "discours récités à haute voix et avec modulation" (Averroès ajoute qu'elle est généralement peu employée par les Arabes), et qui sont tenus sur le mode de la contestation – genre où l'on se doit de recourir à toutes les formes de moyens de persuasion pour s'assurer la victoire.⁴³

Elle comprend d'une part les "gestes" (أشكال), d'autre part les "sons et intonations" (أصوات), se rattachant ainsi au passage (dans sa version arabe) de *Rhet.* II 8, où étaient mentionnés "(les) voix et (les) dispositions sensibles" des orateurs (أصواتهم وهيأتهم الحسوسة).

1° Les gestes se divisent à leur tour en "gestes du corps dans sa totalité", et "gestes des parties du corps, comme les mains, le visage et la tête". Cette dichotomie, qui provient peut-être de Théophraste,⁴⁴ renvoie à deux types d'allocation différents, selon que l'on s'adresse à un grand nombre de personnes, qui ne peuvent en effet percevoir que l'attitude générale de l'orateur, ou selon que l'on s'adresse à un interlocuteur unique, qui est alors suffisamment proche de celui qui tient le discours pour en remarquer les mouvements et la gestuelle. Averroès assigne aux gestes deux fonctions.

– Tout d'abord "faire comprendre la signification et la faire imaginer de façon à produire la conviction" (إمّا تفهيم المعنى وتخييله الموقع للتصديق). Si Averroès ne précise pas la méthode selon laquelle les gestes sont censés exprimer la signification du discours, l'exemple qu'il donne du Prophète montre toutefois que le geste n'est pas redondant par rapport au propos:

par les intonations seulement ou par les autres choses extérieures, connues < sous le nom de > saisie des visages...).

⁴² Averroès, *CmRhét.*, 3.1.6 Aouad.

⁴³ Voir Averroès, *CmRhét.*, 3.1.10 Aouad, où sont également fournis les exemples des discours échangés entre 'Alī et Mu'āviya, et des poèmes échangés entre Ġarīr et al-Farazdaq.

⁴⁴ Voir Theophr., Frgt 712 (= Athanasius, *Prolegomena in Hermogenis De Statibus*, RbGr t. 14, p. 177.3-8 Rabe): πλὴν καὶ Θεόφραστος ὁ φιλόσοφος ὁμοίως φησὶ μέγιστον εἶναι ῥήτορι πρὸς τὸ πεῖσαι τὴν ὑπόκρισιν, εἰς τὰς ἀρχὰς ἀναφέρων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὴν κατανόησιν τούτων, ὡς καὶ τῆ ὀλη ἐπιστήμη σύμφωνον εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σώματος καὶ τὸν τόνον τῆς φωνῆς ("Toutefois, le philosophe Théophraste dit de la même façon [sc. que Démosthène, interrogé sur ce qu'est la rhétorique, et qui a répondu 'l'action oratoire'] que l'action oratoire est l'élément décisif pour persuader, se rapportant aux principes et aux passions de l'âme et à la connaissance de ces dernières, de façon que le mouvement du corps et le ton de la voix soient en harmonie avec la totalité de la science"). Voir le commentaire à ce fragment dans W.W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus, Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary*, vol. 8. *Sources on Rhetoric and Poetics* (Texts 666-713), Brill, Leiden-Boston 2005 (Philosophia Antiqua, 103), p. 399-409.

كما رُوي عن النبيّ، صلّح الله عليه وسلّم، أنّه قال في أحد خطبه: « بُعثت أنا والساعة كهتّين وأشار بإصبعته يقرنهما. »

Ainsi, on rapporte que le Prophète, que Dieu le bénisse et lui donne le salut, a dit dans l'un de ses sermons: "J'ai été envoyé, moi et l'heure suprême, comme ces deux-ci" et qu'il fit signe avec ses deux doigts en les joignant l'un à l'autre.⁴⁵

Le propos du Prophète, rapporté ici par Averroès (et qui emploie un déictique, كهتّين), ne peut être en effet compris qu'en rapport avec le geste qu'il exécute, et qui est indispensable à la compréhension du message qu'il souhaite délivrer. Le geste ne vient pas prolonger le propos, il ne l'imite pas, ni ne le représente, mais le vient le compléter. Sans le geste, le propos est incompréhensible.

– La seconde fonction des gestes consiste à "faire imaginer une certaine passion ou un certain caractère" (وإمّا تخييل لانفعال ما أو خلق ما). Il s'agit, continue-t-il, de la passion et du caractère qui peuvent renvoyer à trois instances distinctes:

- a) le locuteur, qui devra ainsi "jouer" le rôle qu'il souhaite se donner face à ses interlocuteurs, interprétant, à l'instar d'un acteur de théâtre la peur, l'intelligence (...);⁴⁶
- b) la personne que le locuteur évoque et qu'il veut "représenter sous la forme du peureux ou de l'intelligent";
- c) l'auditeur, dans l'âme duquel il est censé induire passions et caractères afin qu'il "devienne, de ce fait, apte à la conviction issue de cette passion ou de ce caractère qui en découle".

Là où Aristote restait en effet relativement évasif sur la façon dont on doit utiliser les développements de *Rhet.* II 2-17 sur les passions et les caractères,⁴⁷ Averroès explore et explicite toutes les possibilités que le texte d'Aristote peut offrir et développe ainsi, à partir d'un propos évasif et dont les sutures sont parfois incertaines, une doctrine rhétorique inédite, mais qui possède toutefois des échos dans le contexte culturel du Cordouan.

2° C'est cette démarche méthodique qui mène également Averroès à examiner le second pan de la "saisie des visages" que sont les "intonations" (النغم). On les utilise dans trois cas, qu'Averroès passe en revue, même s'ils ne s'appliquent pas nécessairement tous au contexte arabo-musulman qui est le sien:

– Tout d'abord, les intonations doivent "faire imaginer les passions ou le caractère" (لتخييل الانفعالات أو الخلق). Trois cas sont à distinguer, comme auparavant, selon la personne à laquelle se rapportent ces passions et ce caractère, respectivement le locuteur, l'auditeur et la personne dont on parle:

- a) Le locuteur fait imaginer aux auditeurs qu'il a lui-même telle passion ou tel caractère, en empruntant des modulations qui sont l'expression habituelle – naturelle – de telle affection ou de telle disposition.⁴⁸

⁴⁵ Averroès, *CmRhét*, 3.1.6 Aouad.

⁴⁶ Cf. Averroès, *CmRhét*, 3.1.6 Aouad: "Par exemple, si, voulant raconter qu'il a peur, il parle en ayant le visage pâle et en étant affecté de la passion de la peur ou s'il parle avec une lenteur faisant estimer qu'il est intelligent".

⁴⁷ Voir, sur les possibles fonctions de Arist., *Rhet.* II 12-17, Woerther, *L'èthos aristotélicien*, p. 268-80.

⁴⁸ Cf. Averroès, *CmRhét*, 3.1.7 Aouad: "Par exemple, lorsqu'il veut qu'on s' imagine qu'il a pitié, il adoucit sa voix; et il en va de même pour les caractères".

La remarque subséquente, formulée par Averroès, selon laquelle “il n’en est ainsi que parce que ces sons sont par nature issus de ceux qui sont affectés par de telles passions”⁴⁹ laisse supposer l’absence d’une technique proprement dite des expressions vocales des dispositions humaines.

b) Le locuteur “a pour intention de mouvoir les auditeurs vers une certaine passion ou un certain caractère, afin que vienne d’eux la conviction issue de cette passion ou de ce caractère ou qu’ils fassent l’acte qui en découle”. Cette deuxième option établit très clairement le lien entre l’utilisation technique de la “saisie des visages” et les moyens de persuasion relatifs au caractère et aux passions d’autre part.⁵⁰

c) Le locuteur raconte “quelque chose rapportée par d’autres en les décrivant dans cette passion ou ce caractère”.

– Ensuite, les intonations sont également employées dans le domaine du rythme du propos rhétorique. Averroès s’empresse d’ajouter que “cette sorte d’intonation est nécessaire aux rythmes des vers des nations qui ont précédé à l’exception des Arabes. En effet, les nations qui ont précédé rythmaient leurs vers au moyen des intonations et des pauses, alors que les Arabes ne les rythment que par les pauses”.⁵¹

– Enfin, les intonations sont employées lorsqu’on utilise les vers dans le prologue ou l’épilogue d’un discours rhétorique.

Tandis qu’Aristote introduisait la notion d’ὑπόκρισις en la présentant systématiquement comme une activité essentiellement venue de la poésie ou du théâtre, donc toujours et indiscutablement étrangère à la technique rhétorique à laquelle elle ne peut être intégrée, Averroès défend – à partir du matériau qui lui est fourni par la version arabe du texte d’Aristote, dont l’arrière-plan est irréductible à celui du texte grec – une position plus nuancée. Mentionnant à plusieurs moments de son analyse de la “saisie des visages” la notion d’imagination (تخييل), centrale dans la tradition des commentaires à la *Poétique* d’Aristote, il indique en effet que la “saisie des visages”, fondée davantage sur la perception habituelle d’une expression naturelle des gestes et des intonations en rapport avec des passions et des caractères plus que sur une technique proprement dite, est employée dans les deux arts que sont la poésie et la rhétorique, où elle tient une place légitime et reconnue. Toutefois, loin d’être obligatoire, son statut en rhétorique est simplement celle d’un “auxiliaire”, puisqu’elle n’est destinée qu’à étayer l’enthymème, véritable “pilier” de la conviction.⁵²

2.3. Le dernier développement correspondant à l’analyse aristotélicienne de l’ὑπόκρισις se situe dans le chapitre 12 du livre III. On peut, ici aussi, noter quelques variantes par rapport au texte du Stagirite.

Là où Aristote établissait un lien entre le style des débats et l’ὑπόκρισις, Averroès évoque plus précisément l’emploi de la “saisie des visages” dans “la contestation et la controverse” (المنازعة والمشاجرة), où elle est destinée à entraîner une passion ou un caractère dans l’auditeur. Deux des trois possibles usages de la “saisie des visages” sont désormais ici laissés de côté – la représentation des

⁴⁹ Averroès, *ibid.*

⁵⁰ Voir également F. Woerther, “Le ‘style éthique’ chez Aristote et Averroès”, in P. Chiron - C. Lévy (éd.), *Les noms du style dans l’Antiquité gréco-latine*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole (Mass.) 2010 (Bibliothèque d’Études Classiques, 57), p. 357-69, où, contrairement à ce qui se passe chez Aristote, Averroès établit, avec clarté et un esprit de cohérence admirable, un lien entre la preuve éthique de *Rhet.* I-II et le style éthique.

⁵¹ Averroès, *CmRhét.*, 3.1.8 Aouad.

⁵² Cf. Averroès, *CmRhét.*, 3.1.10 Aouad: “C’est pourquoi l’art de la poésie utilise comme gestes et comme intonations dans la recherche de l’imitation ce qui, s’il était utilisé en rhétorique, reviendrait à sortir du domaine de l’obligatoire”.

passions et caractères du locuteur, et la représentation des passions et caractères de la personne que mentionne le propos de l'orateur – pour ne se concentrer que sur la personne de l'auditeur:

والمنازعة والمشاجرة أحوج إلى الأخذ بالوجوه وهي بها أخص، يعينى الانفعالي والخلقي لأن الأخذ بالوجوه نوعان أحدهما يوجب انفعالا ما من السامع والآخر خلقا ما .

La contestation et la controverse ont plus besoin de la saisie des visages et lui sont plus propres; <Aristote> veut parler de celle qui est d'ordre passionnel et de celle qui est d'ordre éthique, car la saisie des visages est de deux espèces: l'une entraîne nécessairement une certaine passion dans l'auditeur, et l'autre un certain caractère.⁵³

Averroès réaffirme l'emploi de la "saisie des visages" à la fois par les rhéteurs et par les poètes, là où Aristote ne cessait de souligner le caractère poétique et théâtral de l'ὑπόκρισις, au point de ne citer que des exemples tirés du théâtre.⁵⁴

Est également réaffirmée la division de la "saisie des visages" en gestes et intonations,⁵⁵ principalement dans le cas des discours de litiges (الخصومات), là où Aristote se contentait simplement d'évoquer la catégorie plus vague de discours destiné à l'action. Averroès évoque également le caractère très persuasif de l'utilisation de la "saisie des visages" avec le changement des mots, expliquant que la seule utilisation du discours pourrait donner l'impression d'une persuasion par la contrainte, tandis que la "saisie des visages" aplanit le terrain au propos changé, "fait avancer par degré et permet donc d'atteindre le maximum de ce qu'on peut atteindre grâce au changement",⁵⁶ en égarant la pensée discursive:

والأخذ بالوجوه إذا خالطه التغيير اللفظي كان شديد التضليل للفكر والإقناع. وذلك أن الأخذ بالوجوه يتنزل من القول المغير منزلة الموطىء والمستدرج، والمستعمل للأخذ بالوجوه هو الذي يقدر أن يبلغ بالتغيير من الإقناع أقصى ما في طباعه أن يبلغ به لأن الأخذ بالوجوه يحدث استعمالا واستعطافا وأما الذي لا يستعمل الأخذ بالوجوه فكأنه إنما يسوق إلى الإقناع قسرا .

Lorsqu'à la saisie des visages se mêle le changement des mots, elle égare fortement la pensée discursive et devient très persuasive. En effet, la saisie des visages tient, relativement au propos changé, le rang de ce qui aplanit le terrain et fait avancer par degré et celui qui utilise la saisie des visages est celui qui est capable d'atteindre, par le changement, dans le domaine de la persuasion, le degré le plus éloigné que la nature de celle-ci permet d'atteindre par le changement. C'est que la saisie des visages engendre une inclination et rend bienveillant alors que celui qui n'utilise pas la saisie des visages ne mène, pour ainsi dire, à la persuasion que par la contrainte.⁵⁷

⁵³ Averroès, *CmRhét*, 3.12.3 Aouad.

⁵⁴ Cf. Averroès, *CmRhét*, 3.12.4 Aouad: "<Aristote> a dit. Ceux qui se sont habitués à cette espèce de persuasion recherchent plus les livres où sont établies les espèces de la saisie des visages que les livres où sont établies les espèces de significations et de mots. Or cette espèce de persuasion existe pour l'une et l'autre sorte, je veux dire les poètes et les rhéteurs". À comparer avec Arist., *Rhet.* III 1413 b 10 sq. (cf. *supra*).

⁵⁵ Averroès, *CmRhét*, 3.12.6 Aouad.

⁵⁶ Aouad, (intr.), Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 1, p. 179.

⁵⁷ Averroès, *CmRhét*, 3.12.7 Aouad.

Conclusion

La comparaison des développements qu'Aristote consacre à la notion d'ὑπόκρισις dans la *Rhétorique* avec ceux d'Averroès dans son Commentaire moyen appelle plusieurs remarques.

Averroès dépend de la traduction arabe de la *Rhétorique*, où le terme d'ὑπόκρισις, qui en grec faisait clairement référence à la pratique théâtrale, a été rendu par l'expression "saisie des visages" (أخذ بالوجه), laquelle souligne désormais l'idée d'une activité où le locuteur enjoint les auditeurs à tourner leur visage vers lui. L'ὑπόκρισις, dont le caractère était foncièrement exogène chez Aristote fait donc place, dans le Commentaire d'Averroès, à une pratique dont l'origine n'est pas particulièrement identifiable, et qui est employée tant en rhétorique que dans le domaine de la poétique.

Utilisée en rhétorique, la "saisie des visages" se voit donc reconnaître un statut légitime dans l'économie des moyens de persuasion: au même titre que les passions ou le caractère, elle joue le rôle d'"auxiliaire", destiné à étayer la preuve rhétorique par excellence qu'est l'enthymème. Si elle n'est pas obligatoire, elle contribue fortement à la conviction rhétorique, notamment dans les discours de contestation et de controverse, ainsi que dans les litiges. Utilisée dans le domaine poétique, la "saisie des visages" est étroitement liée à la notion d'imagination, qui est par ailleurs étudiée dans les Commentaires arabes à la *Poétique*. L'une de ces fonctions proprement poétiques, consistant à faire imaginer des passions et des caractères, se retrouve employée dans le domaine de la *Rhétorique*. La "saisie des visages" se révèle être ainsi, pour Averroès, un outil poético-rhétorique, qui n'est pas cantonné à un genre particulier, mais qui circule entre divers champs et dont les domaines d'utilisation sont poreux. C'est ce qui la rend d'une certaine façon technique – même si l'expression vocale et corporelle des caractères et des passions qui la définit relève de la nature, non d'un art très développé.

Suivant le court passage de *Rhet.* II 8, Averroès divise en effet la "saisie des visages" en deux moments: les gestes d'une part, et les intonations d'autre part. Il se livre à une analyse souvent très fine, agrémentée d'illustrations tirées du contexte arabo-musulman, où les distinctions permettent de saisir les différents types d'auditoire qu'Averroès prend en compte (une foule vs un seul juge) dans le domaine de la rhétorique, ainsi que les multiples fonctions que l'on peut reconnaître à la "saisie des visages", qui consiste soit à représenter, en les exprimant physiquement, les passions et caractères du locuteur ou ceux de la personne évoquée par le propos rhétorique, soit à induire, chez les auditeurs, les passions ou les caractères qui leur permettront de mieux accueillir le propos du locuteur et de se laisser ainsi convaincre plus facilement par lui. Dans ce dernier cas, Averroès établit des liens très forts entre ces passages, extraits du livre III, et les chapitres consacrés aux passions et aux caractères dans le livre II, dont la véritable fonction a souvent laissé la critique dans l'embarras.

C'est qu'il cherche en effet, dans son activité de commentateur, et principalement dans la rédaction d'un "Commentaire moyen" (تلخيص),⁵⁸ à expliciter chaque élément constitutif d'un texte, à souligner les liaisons qui unissent ces éléments et que le Stagirite laisse trop souvent sous-entendus, et à donner aux traités commentés une unité et une cohérence qu'ils ne possédaient pas à l'origine. Dans le cas des passages consacrés à l'ὑπόκρισις, cette attitude rushdienne est exemplaire, à deux titres. Averroès fournit en effet, sur un mode assertif, des éléments de doctrine, là où Aristote restait incrédule et défiant vis-à-vis d'une pratique à laquelle il refusait tout statut technique, mais dans laquelle il voyait aussi – et en dépit de son efficacité – la marque d'une pratique viciée de la

⁵⁸ Sur la notion de تلخيص, voir Gutas, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works" (voir *supra*, n. 34).

politique. De plus, sa recherche de cohérence dépasse les limites de la *Rhétorique*, puisqu'il établit des liens entre ce traité et celui de la Poétique, qui font tous deux un usage de cet l'outil qu'est la "saisie des visages".

Si donc, comme le rappelle Helmut Gätje,⁵⁹ Averroès cherche à fournir d'Aristote la véritable compréhension ("das richtige Verständnis") – c'est-à-dire une compréhension objective de sa philosophie –, suivant l'idée que le Stagirite serait le modèle ultime de la pensée, force est de se demander si cette activité exégétique a réellement atteint son objectif. Quand bien même l'on choisirait d'ignorer pour un moment les problèmes liés à la transmission et à la traduction des textes d'Aristote, Averroès peut-il être considéré comme un commentateur fidèle, lorsqu'il envisage la philosophie du Stagirite comme un système définitif, indépassable, clos sur lui-même? Autrement dit, refuser les apories, écarter les antinomies, ignorer les contradictions et les hésitations d'Aristote, est-ce encore être aristotélicien? Le cas de l'ὑπόκρισις – où Aristote récupère un matériau non rhétorique, questionne les pratiques poétiques et théâtrales, tente de déterminer les contours d'une technique spécifiquement rhétorique, réfute, exclut ou intègre, observe et critique l'activité des poètes, des acteurs et des orateurs de son temps – permet à cet égard d'affiner le rapport d'Averroès à une certaine conception de l'aristotélisme.

⁵⁹ H. Gätje, "Averroes als Aristoteleskommentator", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 114 (1964), p. 59-65.

La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes šī'ites de l'Iran safavide (XI^e/XVII^e siècle)

Mathieu Terrier

Abstract

This article analyzes the references to Pythagoras, Empedocles, Socrates, Plato, Aristotle, and Diogenes in the works of the Šī'i philosophers of Safavid Iran Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā, and Quṭb al-Dīn Aṣkevarī. Despite their lacunar knowledge of the aforementioned philosophers, these Persian thinkers saw ancient philosophy – labelled “wisdom” (*ḥikma*) – both as a speech of truth and as a way of life, a position that is at times reminiscent of Pierre Hadot's approach to ancient philosophy as a whole. This “wisdom” was part and parcel of their own philosophical project. In their eyes the representation of Greek wisdom is grounded on a historiography connecting the Greek sages to the “niche of the prophetic lights” (*miškāt anwār al-nubuwwa*). This representation includes, in its theoretical dimension, a pedagogy, a theology, an onto-cosmology, a psychology, and an eschatology. In its practical dimension, it conjugates asceticism with a position of compromise with intra-mundane life. On all these topics, the Šī'i philosophers try to conciliate the views of the Greek philosophers with the *ḥadīths* of the Imāms.

Les acteurs du renouveau de la philosophie islamique advenu en Iran au XI^e/XVII^e siècle, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā en tête, ignoraient tout de leurs contemporains Descartes, Galilée ou Spinoza, mais se réclamaient volontiers de Pythagore, de Platon ou d'Aristote. Ces philosophes étaient de foi šī'ite duodécimaine, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à cette branche de l'islam qui vénère, outre le prophète Muḥammad, une lignée de douze imāms à partir de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), cousin et gendre du Prophète, imāms ayant dispensé un enseignement considérable, consigné à l'écrit dans de volumineux recueils.¹ Le šī'isme imāmite se caractérise par une herméneutique spirituelle du Coran, une discipline du secret, une sacralisation de la Science et de ses détenteurs, une conception de l'homme divin ou de Dieu manifesté dans l'homme. C'est cet enseignement que les penseurs iraniens du XI^e/XVII^e siècle s'efforçaient de corréliser avec un certain héritage de la sagesse grecque antique. Ils connaissaient la pensée des Anciens par le prisme des œuvres des *falāsifa* (al-Fārābī, Avicenne) et des ouvrages d'histoire de la sagesse qui jalonnèrent l'histoire de la philosophie en Islam, d'une connaissance à la fois lacunaire et chargée de textes apocryphes. Mais ils se faisaient aussi et surtout une représentation, une image de la sagesse antique, à travers laquelle ils se représentaient aussi leur propre activité philosophique.

D'un point de vue historique, ces philosophes apparaissent comme les intellectuels tantôt organiques et tantôt critiques de l'État safavide, un véritable État moderne ayant fait du šī'isme imāmite la religion officielle.² Mīr Dāmād (m. 1040/1631), maître de philosophie et de théologie

¹ Sur les sources scripturaires imāmites et leur autorité, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Verdier, Paris 1992, rééd. 2007 (abrégé en: *Guide divin*), p. 48-71.

² Sur l'Iran safavide et ses intellectuels, voir S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1984, p. 105-201; A.J. Newman, “Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Šayḥ Bahā al-Dīn and the Role of the Safavid 'Ulamā'”, dans D. Hermann - F. Speziale (éds.), *Muslim*

à Ispahan, était un homme de cour et même un homme d'État, jouant un rôle important auprès du shāh.³ Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640), dont l'œuvre éclipsa celle de Mīr Dāmād qui fut d'abord son maître, eut maille à partir avec les juristes-théologiens (*fuqahā*) qui formaient alors le clergé šī'ite naissant.⁴ Quṭb al-Dīn Aṣkevarī (m. entre 1088/1677 et 1095/1684), qui fut aussi élève de Mīr Dāmād et composa une histoire monumentale de la sagesse faisant une large place aux anciens Grecs, était un clerc de second rang dans la province en partie incontrôlée du Ġilān.⁵ Mais d'un point de vue philosophique et transhistorique, ces penseurs eux-mêmes se voyaient comme les héritiers des sages grecs de l'Antiquité et les vrais dépositaires de l'enseignement des imāms. D'où leur souci constant d'accorder ou d'harmoniser les sentences reçues des anciens et les *ḥadīṡ*s transmis des imāms; d'où leur volonté de présenter ces anciens comme des disciples des prophètes et des précurseurs des imāms, voire comme des hommes divins eux-mêmes.

L'analyse des références aux anciens dans les ouvrages des philosophes précités montre que ceux-ci, en raison même de leur orientation spirituelle, ont compris la philosophie antique comme étant à la fois un discours et un mode de vie, une vision du monde et un choix existentiel. Or, c'est bien là ce que les travaux de Pierre Hadot nous ont fait reconnaître par une étude systématique des textes et de l'histoire sociale des Grecs.⁶ Nous n'entendons pas montrer que les philosophes šī'ites du XVII^e siècle avaient la compréhension vraie de la philosophie antique, mais qu'ils s'en faisaient une idée assez juste et particulièrement féconde pour leur propre pratique de la philosophie. Afin de présenter leur représentation de la philosophie antique et leur usage de celle-ci, nous partirons de l'historiographie reprise par ces modernes à des sources médiévales. Suivra une analyse de l'enseignement théorique attribué aux Anciens et de la façon dont nos philosophes le rapprochent de l'enseignement spirituel attribué aux imāms šī'ites. En dernier lieu, nous examinerons la représentation de la philosophie antique comme mode de vie chez ces philosophes šī'ites de la modernité.

I. Une historiographie imaginaire de la sagesse

On sait qu'un certain courant philosophique d'inspiration hellénistique en Islam se nomma *falsafa*, transcription arabe du grec φιλοσοφία. Mais la philosophie grecque antique elle-même fut plutôt désignée par le nom de *ḥikma*, terme coranique désignant la sagesse comme attribut de Dieu et don de Dieu à certains hommes⁷. Justifiant cette appellation, l'épître de Mullā Ṣadrā "Sur l'advenue

Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2010 (Islamkundliche Untersuchungen, 290), p. 83-121; Id., *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris, London 2006.

³ Les éléments sur la biographie de Mīr Dāmād demeurent assez sommaires. Voir M. Ḥāmene'ī, *Mīr Dāmād*, Entešārāt-e bonyād-e ḥekmat-e eslāmi-ye Ṣadrā, Téhéran 1383 h.š./2004, p. 3-21; 'A. Owğabī, *Mīr Dāmād*, Ketābhāne-ye mūze va markaz-e ostād-e majles-e šurā-ye eslāmī, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 17-40; Ğ. Ğāhānbağš, *Mo'alleme-e tūlet. Zandegīnāme-ye Mīr Dāmād*, Asāṡīr, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 15-121; S.H. Aqāğeri, *Moqaddeme-ī bar monāsebāt-e dīn o dowlāt dar Īrān-e 'aṣr-e ṣafavī*, Ṭarḥ-e now, Téhéran 1389 h.š./2010, p. 290-4.

⁴ Sur la biographie de Mullā Ṣadrā, voir S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shirāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 2007.

⁵ Quṭb al-Dīn Aṣkevarī, *Mahbūb al-qulūb, al-maqālat al-ūlā*, éd. I. al-Dībāğī et Ḥ. Şidqī, Mīrāṡ-e maktūb, Téhéran 1378 h.š./1999 (abrégé par la suite en: *Mahbūb I*). Sur cet auteur, voir M. Terrier, "Quṭb al-Dīn Aṣkevarī, un philosophe discret de la Renaissance safavide", *Studia Iranica* 40 (2011), p. 171-210; Id., *Histoire de la sagesse et philosophie shī'ite: Présentation, traduction et commentaire du livre I du Mahbūb al-qulūb de Quṭb al-Dīn Aṣkevarī*, thèse de doctorat soutenue à l'École Pratique des Hautes Études sous la direction de M. M.A. Amir-Moezzi, décembre 2014.

⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; Id., *Discours et mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, Paris 2014.

⁷ A.-M. Goichon, "Ḥikma", *ET*, III, p. 389-90.

du monde” (*fī ḥudūt al-‘ālam*) et l’histoire de la sagesse de Quṭb al-Dīn Aškevarī rapportent un même récit de l’histoire de la philosophie antique inscrivant celle-ci dans l’histoire universelle de la sagesse depuis Adam. Ce récit est connu d’après le *Kitāb al-Amad ‘alā l-abad* du philosophe Muḥammad b. Yūsuf al-‘Āmirī (m. 381/992), cité dans le *Kitāb Šiwān al-ḥikma* attribué à Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siġistānī (m. 374/985); mais il pourrait provenir plus en amont de la *Doxographie* du Pseudo-Ammonios rédigée au III^e/IX^e siècle, dont il ne nous reste plus qu’un épitomé.⁸ Il est parvenu à nos philosophes par deux principaux canaux: le *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* d’al-Šahrastānī (composé en 521/1127), adversaire d’Avicenne et des *falāsifa*, dont l’affiliation secrète au šī'isme ismā'īlien pourrait expliquer la relative bienveillance à l’égard des Grecs; les œuvres de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 587/1191), le “maître de l’illumination” (*šayḥ al-išrāq*), et de ses disciples *išrāqī*, dont Šahrazūrī, auteur de l’histoire de la sagesse intitulée *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ* (composée en 687/1288).⁹ D’après ce récit traditionnel, Empédocle, Pythagore, Thalès et Anaximène puisèrent leur sagesse à la “niche aux lumières de la prophétie” (*miškāt anwār al-nubuwwa*), une allusion au verset coranique XXIV, 35. Empédocle, le premier, fut en Syrie le disciple de Luqman, doté de la sagesse par Dieu d’après le verset XXXI, 12.¹⁰ Après lui, Pythagore rencontra les compagnons de Salomon en Égypte, d’où il rapporta la géométrie et la “science de la religion” (*ilm al-dīn*).¹¹ C’est d’Égypte également que Thalès rapporta la science de la nature.¹² Disciple de Pythagore, Socrate professa le plus strict monothéisme

⁸ E. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series, 70), abrégé par la suite en: *‘Āmirī’s K. al-Amad*. Abū Sulaymān al-Siġistānī, *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*, éd. ‘A. Badawī, Bonyād-e farhangī-ye Īrān, Téhéran 1974 (abrégé par la suite en: *MŠH* (B)); autre édition par D.M. Dunlop, Mouton, The Hague 1979 (abrégé par la suite en: *MŠH* (D)). Pour l’hypothèse du Pseudo-Ammonios comme source primaire de cette tradition, voir D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten, Bruxelles 1998, p. 28-33 et 48-50. Cet ouvrage fut édité, traduit et commenté par U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur Neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner, Wiesbaden 1989 (abrégé par la suite en: *Pseudo-Ammonios*).

⁹ Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī, *K. al-Milal wa-l-niḥal*, éd. M.F.A. Badrān, 2 vol., Maktabat al-anġlū l-miṣriyya, Le Caire, 1366/1947, 1375/1955 (abrégé par la suite: *Milal*); traduction française *Livre des religions et des sectes*, tome I, trad., introduction et notes D. Gimaret et G. Monnot, Peeters/UNESCO, Louvain 1986; tome II, trad., introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Peeters/UNESCO, Louvain 1993. Muḥammad b. Maḥmūd Šams al-Dīn al-Šahrazūrī, *Tārīḥ al-ḥukamā qabla zuhūr al-islām wa-bā’ dahu* (*Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ*), éd. ‘A Abū Šuwayrib, réimpression Dar Byblion, Paris 2007 (abrégé par la suite en: *Nuzha*).

¹⁰ Rowson, *‘Āmirī’s K. al-Amad*, p. 70, trad. p. 71; tradition également présente dans Siġistānī, *MŠH*, p. 83 (B), 5 (D); la source directe de nos philosophes est surtout *Nuzha*, p. 45-46 Abū Šuwayrib.

¹¹ Rowson, *‘Āmirī’s K. al-Amad*, p. 70, trad. p. 71; *MŠH*, p. 83 (B), 5 (D); tradition également présente dans l’ouvrage de Qādī Šā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. L. Cheikho, Imprimerie catholique, Beyrouth 1912; trad. fr. et introduction R. Blachère, *Livre des catégories des nations*, Larose, Paris 1935; repris ensemble dans F. Sezgin (éd.), *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1999 (abrégé en: *Ṭabaqāt*), p. 22 du texte arabe, p. 60 de la traduction. Diogène Laërce évoque le voyage de Pythagore en Égypte, mais aussi en Chaldée et en Perse, et son initiation aux doctrines secrètes relatives aux dieux; voir *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1999, VIII, 3, p. 941-2. Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore*, § 6, évoque une initiation auprès des Égyptiens, des Chaldéens et des Phéniciens; voir dans J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, Paris 1991, p. 118. Enfin, Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson et A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2011 (CUF), § 13-19, p. 12-15, donne un récit détaillé du voyage de Pythagore en Phénicie, en Égypte puis à Babylone, durant lequel il fut initié à toutes les sciences mathématiques.

¹² La tradition du voyage en Égypte de Thalès est déjà mentionnée dans les *Placita philosophorum* du Pseudo-Plutarque, traduits en arabe dans le cercle d’al-Kindī: voir H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Franz Steiner, Wiesbaden 1980 (abrégé en: *Aetius arabus*), I, 3, 1, p. 96; ‘A. Badawī, *Aristūṭālīs. Fī l-naḥs*, Wikālat al-maṭbū’āt, Dār al-qalam, Kuwayt - Beyrouth 1980 (abrégé en: *Aristūṭālīs*), p. 97. Elle se trouve ensuite dans Siġistānī, *MŠH*, p. 78 (B), 26

et fut condamné à mort pour s'être opposé au culte des idoles.¹³ Platon reprit le flambeau de la sagesse prophétique, conjuguant les enseignements de Pythagore et de Socrate,¹⁴ et le passa à Aristote, en qui il reconnut "l'Intellect" (*al-'aql*) en personne.¹⁵ Sur le nombre des "piliers de la sagesse" (*asāṭīn al-ḥikma*), nos auteurs hésitent entre cinq – Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote¹⁶ –; sept, suivant Šahraṣṭānī qui élimine Aristote pour ajouter Thalès, Anaxagore et Anaximène; et huit, en réintégrant Aristote à la liste de Šahraṣṭānī, comme nous le verrons bientôt.

Il est donc admis que les Anciens reçurent leur sagesse de la "niche aux lumières de la prophétie". Mais une conception fondamentale du šī'isme, comme aussi du soufisme, veut que la prophétie (*nubuwwa*) n'aille jamais sans une mission sacrée appelée *walāya*, que l'on peut traduire selon les cas par "amitié" (de Dieu/pour Dieu), "autorité" (de Dieu/par Dieu), "alliance" (avec Dieu/au nom de Dieu); elle est le sens ésotérique, la substance ou le τέλος de la prophétie, et l'apanage des imāms pour les šī'ites.¹⁷ Pour des philosophes de conviction šī'ite, dire que les sages grecs ont puisé à la "niche aux lumières de la prophétie", c'est dire qu'ils ont puisé à la source même de la Science sacrée des imāms. C'est ce qu'exprime Aškevarī dans un passage de son *Mahbūb al-qulūb*, en ajoutant à l'expression classique de "niche aux lumières de la prophétie" la référence à la *walāya*:

Ensuite, il est évident que la connaissance des causes et des conséquences des choses est une science obscure et absconse, que ne peuvent apprendre et atteindre que les héritiers et lieutenants des prophètes, ceux qui occupent leur position selon le Vrai, puis ceux qui sont exercés aux sciences divines et aux sagesse, prenant les lumières de la sagesse à la niche [aux lumières] de la Prophétie et de l'Ami-tié divine (*miskāt al-nubuwwa wa-l-walāya*). Ce sont eux les philosophes véritables dont les actions sont fermes, les œuvres solides, les paroles sincères, les mœurs belles, les opinions vraies, les actes vertueux et les sciences véritables.¹⁸

Ce récit a deux conséquences majeures sur la représentation de la sagesse grecque antique par nos philosophes. La première, c'est que la vision que ces sages ont de l'être, de Dieu et du monde, ne saurait être contraire à la révélation, donc à l'herméneutique du Coran enseignée par les imāms. La seconde, c'est que leurs visions du monde ne sauraient se contredire entre elles. Ainsi Mullā Šadrā écrit-il:

(D); et dans Šahrazūri, *Nuzha*, p. 42 Abū Šuwayrib. La précision sur les sciences naturelles provient de l'histoire de la sagesse d'Ibn al-Qifī, *Ihbār al-'ulamā' bi-ahbār al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Dietrich, Leipzig 1903 (abrégé en: *Ihbār*), p. 107.

¹³ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 70, trad. p. 71; Siġistānī, *MŠH*, p. 82-3 (B), 5-6 (D); Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, p. 23 Cheikho; Ibn al-Qifī, *Ihbār*, p. 197-8 Lippert; Šahraṣṭānī, *Milal*, II, p. 89 Badrān; Šahrazūri, *Nuzha*, p. 45-6 et 107 Abū Šuwayrib; également dans Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. M.B. ʿUyūn al-Sūd, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1419/1998 (abrégé en: *ʿUyūn*), p. 59, qui est une source directe d'Aškevarī.

¹⁴ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 72, trad. p. 73; Siġistānī, *MŠH*, p. 84 (B), 6 (D); Šahrazūri, *Nuzha*, p. 46 Abū Šuwayrib; aussi Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn*, p. 68-69 ʿUyūn al-Sūd. Ces informations se trouvent déjà dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, III, 6-8, p. 396-8.

¹⁵ Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 74, trad. p. 75; Siġistānī, *MŠH*, p. 85 (B), 6-7 (D); reprise par Mubaššir ibn Fātik, *Muḥṭār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kilām (Los Bocados de oro)*, éd. ʿA. Badawī, Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Madrid 1958, rééd. Beyrouth 1980 (abrégé en: *Muḥṭār*), p. 180-1; Šahrazūri, *Nuzha*, p. 46-7 Abū Šuwayrib; Ibn Abī Ušaybī'a, *ʿUyūn*, p. 77 ʿUyūn al-Sūd.

¹⁶ Aškevarī, *Mahbūb I*, p. 205-6 al-Dibāġi-Šidqī.

¹⁷ M.A. Amir-Moezzi, "Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)", *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), p. 722-41, repris dans *La religion discrète. Croyanances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Vrin, Paris 2006 (Textes et traditions, 12), p. 177-207.

¹⁸ Aškevarī, *Mahbūb I*, p. 99 al-Dibāġi-Šidqī. La première phrase, à l'exception de la référence à la *walāya*, est dans Rowson, *ʿAmirī's K. al-Amad* (cité à la n. 8), p. 70, trad. p. 71; Šahraṣṭānī, *Milal*, II, p. 64 Badrān, et Šahrazūri, *Nuzha*, p. 41 Abū Šuwayrib. La suite provient des *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, s.n., Dār Šādir, Beyrouth 1957, rééd. 2006, 4 volumes, III, p. 345.

Nous évoquerons, d'entre les paroles de ces huit piliers – les trois Milésiens [Thalès, Anaxagore et Anaximène] et les cinq Ioniens [Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote] –, ce qui concerne l'advenue du monde et les choses qui en dépendent. En effet, ils sont comme les origines et les fondements de la sagesse, et les autres sont comme leurs enfants, car ils ont tiré la lumière de la sagesse de la niche aux lumières de la Prophétie. Il n'y a aucun désaccord entre [les huit piliers de la sagesse], ni entre ceux qui suivent leur voie, sur les fondements des connaissances. Leur discours en philosophie portait d'abord sur l'unicité du Créateur. Sur la manière dont Il enveloppe par Sa science les êtres engendrés, [ils se demandaient]: comment cela se fait-il? Sur l'instauration et la génération du monde, comme sur les premiers principes, [ils se demandaient]: que sont-ils et combien sont-ils? Sur le terme final, [ils se demandaient]: quel est-il et quand viendra-t-il? [Ils se demandaient aussi]: comment l'âme reviendra-t-elle au jour de la Résurrection? Quant à la thèse de l'éternité du monde, elle n'advint qu'après eux, en raison de la falsification de la sagesse, de l'oubli de leur mode de vie, de la courte méditation de leurs discours et de la faible compréhension de leurs intentions.¹⁹

Voilà présenté le système de la philosophie grecque antique au miroir de la philosophie šī'ite moderne, avec sa théologie, son onto-cosmologie et son eschatologie; un système censé être identique dans son contenu comme dans sa forme chez tous les sages anciens. Mais pour nos philosophes, qui pensent sous le schème néoplatonicien de l'émanation, les lumières puisées à la niche de la prophétie s'affaiblissent à mesure qu'elles s'éloignent de leur source: l'histoire de la sagesse préislamique n'est pas un progrès mais une déperdition. C'est pourquoi Mullā Šadrā affirme que la thèse de l'éternité du monde, tenue pour contraire à la révélation, n'apparut qu'après Aristote, le dernier des piliers de la sagesse. Il est remarquable que parmi les causes de cette innovation blâmable figure l'oubli du mode de vie des sages anciens, comme si la philosophie perdait sa vérité théorique en oubliant sa vocation pratique. Dans le même sens va un récit attribué à al-Fārābī et repris par Aškevarī: après la mort d'Aristote, sa philosophie aurait été répandue dans tout l'empire romain par Auguste; mais la montée en puissance du christianisme l'aurait ensuite éradiquée de Rome, ne laissant subsister à Alexandrie que sa seule dimension exotérique, l'enseignement des catégories.²⁰

La façon dont Aškevarī chronique la transmission de la pensée grecque de l'Antiquité tardive à l'Islam des premiers siècles est caractéristique d'une historiographie šī'ite. C'est que le "transfert des études" (*translatio studiorum*) est contemporain du conflit politico-religieux dont les šī'ites ont été les grands perdants et qu'ils n'ont jamais oublié. Le dernier sage préislamique renseigné par Aškevarī est Jean Philopon, appelé Jean le Grammairien (Yaḥyā al-naḥwī). Considéré par de nombreux historiens comme le dernier philosophe de tradition grecque pour avoir sauvé l'école d'Alexandrie après l'édit de Justinien et la fermeture de l'école d'Athènes en 529, il est situé un siècle plus tard par la tradition arabe depuis Ibn al-Nadīm, qui en fait un témoin de la conquête musulmane de l'Égypte. Aškevarī rapporte comment Jean le Grammairien comprit l'absurdité de la notion chrétienne de Trinité grâce aux livres de philosophie et fut excommunié par les évêques après les avoir réfutés. Puis il relate que suite à la conquête musulmane d'Alexandrie, Jean pria le gouverneur de lui rendre les livres de philosophie, mais que le deuxième calife 'Umar, personnage honni des šī'ites, rejeta cette demande et ordonna d'incendier toute la bibliothèque.²¹ Enfin, il rapporte une histoire au

¹⁹ Mullā Šadrā, *Risāla ḥudūt al-'ālam*, éd. M. Ḥwāgāvi avec trad. pers., Mowlā, Téhéran 1363 h.š./1984-1985 (abrégé en: *Ḥudūt al-'ālam*), p. 274.

²⁰ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 127-8 al-Dibāgī-Šidqī, d'après Ibn Abī Ušaybī'a, *Uyūn*, p. 558-9 'Uyūn al-Sūd.

²¹ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 384-5 al-Dibāgī-Šidqī, d'après Ibn al-Qiftī, *Iḥbār*, p. 354-6 Lippert. Sur la figure intellec-

sujet d'un autre "Jean le Grammairien", Jean le Daylamite, auquel est curieusement attribuée la réfutation d'Aristote qui est de Philopon lui-même.²² "L'agent de notre maître le Prince des croyants (*amīr al-mu'minīn*), 'Alī b. Abī Ṭālib, voulut chasser [Jean le Daylamite] du Fars et détruire son monastère. Jean écrivit alors son histoire à ['Alī] et lui demanda la protection. C'est Muḥammad b. al-Ḥanafīyya qui lui écrivit cet ordre de protection (*amān*) sur ordre de son père".²³ Nous sommes là dans le cadre d'une double controverse religieuse, de l'islam contre le christianisme et de l'islam šī'ite contre l'islam sunnite, avec l'opposition des qualités respectives de 'Alī et de 'Umar. À travers le personnage conceptuel dédoublé de Jean le Grammairien, le philosophe šī'ite fait comme d'une pierre trois coups: établir l'incompatibilité du christianisme officiel avec la philosophie (dans la première anecdote), démontrer la misologie foncière du sunnisme (dans la deuxième) et indiquer l'affinité originelle du šī'isme avec la philosophie (dans la troisième). Dans la suite de son histoire, Aškevarī occulte le rôle précurseur de Ḥālid b. Yazīd, fils du commanditaire du massacre de l'imām Ḥusayn et des siens à Karbalā' (61/680), dans le mouvement de traduction des sciences grecques en arabe, un rôle pourtant attesté par les ouvrages lui servant de sources; quant à l'initiative décisive du calife al-Ma'mūn, autre ennemi juré des šī'ites, Aškevarī en attribue tout le mérite à deux apparitions miraculeusement advenues au prince: l'une du mystérieux al-Ḥaḍīr et l'autre d'Aristote en personne.²⁴

Pour les philosophes šī'ites du XVII^e siècle, la sagesse grecque plonge donc ses racines dans la nuit des temps de la prophétie. Elle étend aussi ses rameaux dans tout le cours de la pensée en Islam. Mīr Dāmād, premier grand maître de philosophie à Ispahan, n'oublie jamais de rappeler la continuité historique entre les sages (*ḥukamā*) de l'Antiquité, les philosophes (*falāsifa*) de l'Islam et lui-même. Il appelle al-Fārābī "[son] prédécesseur dans le professorat" (*sābiqunā fi l-ta'līm*), Fārābī étant connu comme "le deuxième professeur" (*al-mu'allim al-tānī*) après Aristote "le premier professeur" (*al-mu'allim al-awwal*), et Mīr Dāmād lui-même étant désigné par ses élèves comme "le troisième professeur" (*al-mu'allim al-tālīt*).²⁵ Il appelle Avicenne "le professeur de la sagesse péripatéticienne" (*mu'allim al-ḥikma al-maššā'iyya*), quand il ne l'appelle pas "[son] homologue dans la régence" (*šārikunā fi l-riyāsa*), Avicenne étant connu comme "le maître régent" (*al-šaykh al-rā'is*).²⁶ Enfin, il appelle Suhrawardī (m. 587/1191) "le revivificateur des œuvres des stoïciens" (*muḥyi ātār al-*

tuelle de Jean Philopon et son devenir dans la littérature de l'islam médiéval, voir A. Abel, "La légende de Jean Philopon chez les Arabes", *Correspondances d'Orient 10 – Acta Orientalia Belgica 1* (1963-64), p. 251-80, repris dans F. Sezgin (éd.), *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science - Islamic Philosophy*, vol. 110, Frankfurt a.M. 2000, p. 325-54, voir p. 326-7 et notes 2-10, p. 344-5.

²² A. de Libera, *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris 1993, p. 21-2.

²³ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 388 al-Dībāḡi-Šidqī. La source nous est restée inconnue mais il s'agit certainement d'un ouvrage šī'ite.

²⁴ Aškevarī, *Mahbūb al-qulūb, al-maqāla al-tāniya*, éd. I. al-Dībāḡi et H. Šidqī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1382 h.š./2003 (abrégé en *Mahbūb* II), p. 3-8, dont la source est Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 55 Abū Šuwayrib, d'après Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. Y.A. Ṭawīl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1422/2002, p. 396-7. Sur le personnage d'al-Ḥaḍīr, voir É. Geoffroy, "Khadrir 'le verdoyant'", dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007 (abrégé en: DC), p. 467-71. Sur le récit du rêve aristotélicien d'al-Ma'mūn, probablement fabriqué dans l'entourage de celui-ci, voir D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, trad. A. Cheddadi, Aubier, Paris 2005, p. 153-65. Les šī'ites accusent al-Ma'mūn d'avoir empoisonné le huitième imām al-Riḍā après l'avoir proclamé comme le futur héritier de son trône.

²⁵ Mīr Dāmād, *Ḥudūt al-'ālam*, dans *Mušannafāt Mīr Dāmād*, éd. A. Nūrāni, vol. 1, Anḡoman-e ātār-e va mafāḥere-ye farhangī, Téhéran 1381 h.š./2003 (abrégé en: *Mušannafāt*), p. 514.

²⁶ Mīr Dāmād, *Al-Īqādāt*, dans *Mušannafāt*, p. 212 Nūrāni.

riwāqiyya) ou “le maître des disciples des Stoïciens” (*šayḥ atbā' al-riwāqiyya*),²⁷ ces “disciples des stoïciens” n’étant autres que les *isrāqiyūn* que Henry Corbin appellera les “platoniciens de Perse”, un titre qui convient aussi à nos philosophes du XVII^e siècle.

Un autre héritage de la sagesse grecque, attesté par le même Suhrawardī, semble être considéré comme plus authentique par Aškevarī. Dans son *Kitāb al-Talwihāt*, le *šayḥ al-isrāq* raconte qu’Aristote lui apparut en songe ou en vision et lui révéla que les dignes héritiers de Platon, les “vrais philosophes”, n’étaient pas les *falāsifa* péripatéticiens – ses élèves autoproclamés – mais “les maîtres spirituels du soufisme attestant de l’unicité divine (*mašā'ih al-šūfiyya al-muwahhida*), comme Abū Yazīd al-Baštāmī, Sahl al-Tustarī et leurs semblables”.²⁸ Pour Aškevarī, ce récit onirique fonctionne comme un véritable argument d’autorité, la véracité du songeur Suhrawardī étant aussi certaine que celle du songé Aristote.²⁹ Les maîtres évoqués sont des soufis iraniens des premiers siècles, antérieurs à la formation des confréries; et Aškevarī rapporte, d’après toute une tradition historiographique šī'ite, que des soufis de cette période, à commencer par Baštāmī, furent les disciples et compagnons de certains imāms šī'ites.³⁰ D’où l’on peut penser que si ces soufis sont les vrais héritiers des sages de l’Antiquité, c’est parce qu’ils ont été les disciples des imāms qui sont les vrais héritiers du Prophète.

Les deux héritages de la sagesse grecque conjointement attestés, la *falsafa* et le soufisme, nous semblent refléter les deux dimensions indissociables de la philosophie antique: l’idéal de perfection théorétique et l’idéal de perfection éthique. C’est sous ces deux aspects complémentaires que se présente la sagesse grecque chez les philosophes de l’Iran safavide.

II. La sagesse antique comme discours

La pédagogie des anciens

Voyons d’abord comment les philosophes šī'ites se représentaient la pédagogie des anciens sages. Pour nos philosophes, un aspect essentiel de cette pédagogie était l’expression par symboles, formules énigmatiques nécessitant un travail herméneutique. Ce sont les σύμβολα des pythagoriciens qui ont circulé des bio-doxographies antiques (Diogène Laërce, Porphyre, Jamblique) aux philosophes du XVII^e siècle à travers toute l’histoire de l’histoire de la sagesse en Islam; des σύμβολα attribués non seulement à Pythagore, mais aussi à Socrate et à Platon. Aškevarī rappelle, d’après Suhrawardī, que l’emploi de ce mode d’expression relève d’une “discipline de l’arcane” visant à dissimuler les secrets de la sagesse à celui qui n’en est pas digne tout en les divulguant à ceux qui en sont dignes. Il rapporte que Platon blāma Aristote pour avoir exposé publiquement la philosophie (*li-izhār al-falsafa*) et qu’Aristote lui répondit: “Certes, je l’ai exposée et découverte publiquement, mais j’y ai semé tant

²⁷ Mīr Dāmād, *Tā'liqā' alā Hikmat al-isrāq*, dans *Mušannafāt*, p. 524 Nūrānī; *Al-Ufuq al-mubīn*, éd. H.N. Ešfahānī, Mīrāt maktūb, Téhéran 2013, p. 517 et 593.

²⁸ Shihāboddīn Yaḥiā Sohravardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, éd. H. Corbin, Institut d’Études et de Recherches Culturelles, t. 1, Téhéran-Paris 1976, rééd. 2001, p. 73-4. Sur ce récit, voir C. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris 2011, p. 112-14.

²⁹ Aškevarī, *Mahbūb* II, p. 485-6 al-Dībāḡī-Šidqī.

³⁰ Aškevarī, *Mahbūb* II, p. 499-510 al-Dībāḡī-Šidqī (Ma'rūf al-Karḥī, disciple du huitième imām); p. 511 (Bišr al-Hāfi, disciple du septième imām), p. 516-18 (Abū Yazīd al-Baštāmī, disciple du sixième imām). Cette tradition est représentée par Ḥaydar Āmolī au VIII^e/XIV^e siècle, Ibn Abī Ġumhūr à la fin du IX^e/XV^e et Nūr Allāh Šuštārī à la fin du X^e/XVI^e siècle. Voir à ce sujet K.M. Šaybī, *Al-šila bayn al-tašawwuf wa-l-tašayyū'*, Bagdad 1966 (rééd. Manšūrāt al-ğamal, Beyrouth - Bagdad 2011), 2 vol., voir en particulier I, p. 234-45; S.Ḥ. Našr, “Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques”, dans T. Fahd (éd.), *Le shī'isme imāmīte. Actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, P.U.F., Paris 1979, p. 215-33.

d'abîmes et d'obscurités que nul ne pourra la connaître sinon l'esseulé parmi les sages (*al-farīd min al-ḥukamā*)". Le philosophe šī'ite ajoute ce commentaire (en persan): "Il est évident que cette manière n'est pas particulière aux sages philosophes (*ḥokamā-ye falāsife*), mais que la tradition des porteurs du Trône de la Prophétie et de la Mission législatrice (*ḥāmelān-e erš-e nobovvat va resālat*), tout comme le caractère des trésoriers de la Seigneurie et de la Divinité (*ḥāzenān-e asrār-e robūbiyat va olūhiyat*), ont suivi le même usage".³¹

Le rapport sur la pédagogie des anciens fait donc état d'un différend entre Platon et Aristote. Ce différend ne porte apparemment que sur la stratégie ésotérique, non sur le bien-fondé de l'ésotérisme ni sur le contenu de l'enseignement, et la réponse d'Aristote semble suffire à résoudre le malentendu. La fonction rhétorique du récit est évidente. Il en va de même pour une anecdote concernant les deux grands maîtres du XVII^e siècle iranien, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā, anecdote souvent rapportée par l'historiographie moderne. Mullā Ṣadrā, voyant en songe son ancien maître après sa mort, lui demande pourquoi, leurs doctrines étant identiques, les *fuqahā* jettent sur lui-même l'anathème alors qu'ils ne l'ont pas fait contre son maître. Mīr Dāmād lui répond: "C'est que j'ai exposé les questions philosophiques de telle sorte que les juristes et les théologiens officiels sont incapables d'y rien entendre. Nul autre que les sages théosophes n'est en mesure de les comprendre (...)"³² La similitude des deux récits est si grande que l'on peut supposer une influence du premier sur le second. Entre les deux, le disciple et le maître ont échangé leurs rôles, le reproche s'est changé en interrogation, mais la leçon est foncièrement identique: l'enseignement exotérique, dans sa difficulté, peut encore respecter la discipline ésotérique. Le second récit semble aussi avoir pour but d'attester que les enseignements de Mullā Ṣadrā et de Mīr Dāmād sont foncièrement identiques, ce qui n'est pas plus évident que dans le cas de Platon et Aristote, et avoir eu pour effet d'éloigner l'intérêt des chercheurs de l'œuvre absconse de Mīr Dāmād pour le diriger vers celle de Mullā Ṣadrā, supposée plus explicite.

Mais revenons au discours des philosophes antiques et à son commentaire chez nos philosophes šī'ites. Quel est le contenu de ce discours ésotérique, destiné non moins à former qu'à informer? Comme Mullā Ṣadrā nous l'a déjà annoncé, il porte d'abord sur les questions fondamentales de la théologie.

La théologie

Si tous les sages grecs reconnus sont censés avoir professé un strict monothéisme, c'est Pythagore qui est la référence ultime sur les questions de théologie fondamentale. Les philosophes du XVII^e siècle recueillent un Pythagore construit dans les croyances et les spéculations de ses disciples et admirateurs posthumes, comme les néoplatoniciens tardifs Porphyre (m. v. 305 EC) et Jamblique (m. 325 EC), mais aussi, nous l'avons vu, un Pythagore connecté à la "niche aux lumières de la prophétie". Ce Pythagore, nos philosophes se l'approprient d'une façon toute particulière en vue de réaliser leur

³¹ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 124 al-Dībāgi-Šidqī, reprenant et augmentant des sources *išrāqī*: Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 47-48 Abū Šuwayrib; le même Šams al-Dīn Šahrazūrī, *Šarḥ Hikmat al-išrāq*, éd. H. Dīyā'i Torbatī, Pažūhešgāh-e 'olūm-e ensānī va moṭāle'āt-e farhangī, Téhéran 1372 h.s./1993, p. 22. Voir aussi le commentaire par Quṭb al-Dīn Šīrāzī du *Prologue* du *K. Hikmat al-išrāq* de Suhrawardī, dans Shihaboddīn Yaḥya Sohravardī, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. fr. H. Corbin, éd. C. Jambet, Verdier, Paris 1986, rééd. Gallimard 2003, p. 243-4. L'ensemble est sans doute inspiré d'Ibn Sīnā (Avicenne), *Iṭbāt al-nubuwwāt*, éd. M.E. Marmura, Dār al-nahar, Beyrouth 1968 (*Al-dirāsāt wa-l-nuṣūṣ al-falsafīyya*, 2), p. 48.

³² Mīrzā Muḥammad b. Sulaymān al-Tunkābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, éd. S.M. A'lām al-Hudā, Ketābforūšī-i 'elmiye-ye eslāmiye, Téhéran 1304 h.s./1925-1926, p. 254; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vol., Cambridge U.P., Cambridge 1920-1924 (réimpr. 1969), IV, p. 429; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Gallimard, Paris 1971-1972, IV, p. 20, dont nous reprenons ici la traduction.

programme: fonder une véritable théologie philosophique.³³ Deux thèmes fondamentaux de la théologie islamique en général et šī'ite en particulier sont les lieux de rapprochement de la sagesse pythagoricienne et de l'enseignement des imāms: le *tawhīd* ou l'attestation de l'unicité de Dieu; le *tanzīh* ou l'attestation de l'incognoscibilité de Dieu.

Ce long extrait de la notice consacrée par Aškevarī à Pythagore est représentatif de cette appropriation du Pythagore métaphysicien par les philosophes šī'ites du XVII^e siècle:

En matière de théologie (*fi l-ilāhiyyāt*) [Pythagore] déclara: "Le Créateur est un, mais non pas comme les unités [numériques], car Il n'entre pas dans le nombre".³⁴ Je dis qu'en déclarant que le Très-Haut est un, mais non pas comme les unités, car Il n'entre pas dans le nombre, il a peut-être voulu dire que le Très-Haut est un, mais non comme l'un des nombres, car ce qui n'a pas de deuxième n'entre pas dans le chapitre des nombres. De même [le *šayḥ*] al-Šadūq rapporta dans son livre *Ma'ānī l-aḥbār* (...): "Le jour de [la bataille] du chameau, un bédouin se présenta devant le Prince des croyants – le salut de Dieu soit sur lui – et lui dit: "Ô Prince des croyants, soutiens-tu que Dieu est un?" Il dit: "Les gens l'attaquèrent et lui dirent: "Ô bédouin! Ne vois-tu pas combien le Prince des croyants a le cœur déchiré?" Le Prince des croyants leur dit: "Laissez-le tranquille! Ce que veut le bédouin [de moi], c'est ce que nous-mêmes voulons du peuple". Puis il dit: "Ô bédouin! La parole: "Dieu est un" peut se dire en quatre sens. Deux ne sont pas permis et deux sont attestés à Son sujet. Les deux sens qui ne sont pas permis sont les suivants. D'abord, la parole de celui qui, par l'un, a en vue quelque chose du chapitre des nombres. Ceci n'est pas permis, car ce qui n'a pas de deuxième n'entre pas dans le chapitre des nombres. Ne vois-tu pas qu'il fut impie, celui qui dit: "Le troisième de trois?" Ensuite, la parole de celui qui dit: "Il est le premier des hommes (*al-nās*)", en voulant dire l'espèce au sein du genre. Dire ceci n'est pas permis car il s'agit d'anthropomorphisme (*tašbīh*), et notre Seigneur est bien au-dessus de cela. Les deux sens attestés à Son sujet sont les suivants. D'abord, la parole de celui qui dit: "Il est l'Unique" en voulant dire qu'Il est ce qui n'a pas de semblable parmi les choses, comme est en effet notre Seigneur. Ensuite, la parole de celui qui dit: "Lui, le Très-Haut, est Un" en voulant dire qu'Il a une signification unique (*aḥadī l-mā'nā*), c'est-à-dire qu'Il ne se divise ni dans l'existence, ni dans l'intelligence, ni dans l'imagination (*wahm*), comme est en effet notre Seigneur".³⁵ Puis nous disons que dans cette parole de la Révélation: "Il n'est conciliabule à trois, où Il ne soit le quatrième, – à cinq, où Il ne soit le sixième" (LVIII, 7), il ne faut pas s'imaginer qu'il est question du quatrième des trois et du sixième des cinq selon le nombre; mais seulement de ce que l'école de la gnose a jugé licite dans son commentaire, à savoir que Dieu est le quatrième de tout trois et le sixième de tout cinq par l'Enveloppement (*iḥāt*) et l'Être-avec enveloppant (*al-mā'iyyat al-iḥāṭiyya*), comme il apparaît clairement dans Sa parole explicite: "– à moins ou à plus [de trois ou de cinq], où Il ne soit avec [eux], où qu'ils soient" (LVIII, 7). Et ce qui se trouve dans le saint livre *al-Šahīfat al-saḡḡādiyya*: "Ô Dieu, à Toi est l'unité du nombre (*wahdāniyyat al-'adad*)"

³³ Sur "la vocation de la philosophie à devenir l'authentique théologie" chez les deux grands maîtres de l'époque safavide, Mīr Dāmād et Mullā Šadrā, voir Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique* (cité à la n. 28), chap. X, "La théologie philosophique intégrale", p. 357-401.

³⁴ La source d'Aškevarī est Šahrastānī, *Milal*, II, p. 78 Badrān, et/ou Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 95 Abū Šuwayrib.

³⁵ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 224-5 al-Dibāḡī-Šidqī; tradition présente dans la grande encyclopédie de traditions imāmites de l'illustre contemporain d'Aškevarī, Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, Mu'assasat al-wafā', 111 vol., Beyrouth 1403/1983 (abrégé en: *Bihār*), III, *bāb* 6, p. 206-7, d'après Ibn Bābūya, *K. al-Tawhīd*, s.n., Dār al-aḍwā', Beyrouth 1430/2009, *Bāb mā'nā al-wāḥid*, h. 3, p. 42-3. La référence au *Ma'ānī l-aḥbār* du même Ibn Bābūya semble être une erreur d'Aškevarī. Cette tradition est également rapportée par Mīr Dāmād dans *al-Ġadawāt wa-l-mawāqīt*, éd. 'A. Owḡabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1380 h.s./2001 (abrégé en: *Ġadawāt*), p. 45-6.

Sa signification est conforme à ce qu'a expliqué l'un de nos éminents savants [Mīr Dāmād]: l'unité numérique est une ombre de Son unité véritable et réelle, pure et providente (*al-qayyūmiyya*), un effet de Son effectivité absolue et de Son activité instauratrice (*fa' "āliyyatibi l-ibdā'iyya*). Ainsi dans la parole [de l'imām] 'à Toi', le sens du 'à' est le même que dans la parole [de Dieu]: "À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre" (IV, 171).³⁶

La citation doxographique à l'origine de ce développement, tirée du livre de Šahrastānī, renvoie à une métaphysique de l'Un ou de la Monade attribuée de longue date à Pythagore. La doxographie du Pseudo-Plutarque ou du Pseudo-Aétius mentionnait déjà que "parmi les principes, Pythagore pose la Monade en tant que Dieu et Bien, elle qui est la nature de l'Un et l'Esprit lui-même, et la dyade inachevée en tant que démon et mal, par laquelle il existe une quantité matérielle".³⁷ Aškevarī homologue cet apophtegme à un *ḥadīth* du premier imām, 'Alī b. Abī Ṭālib, prononcé le jour de la bataille du Chameau (36/656) qui le vit affronter en tant que calife d'autres musulmans. La tradition témoigne non seulement de l'enseignement théologique du premier imām, mais aussi de son action politique et du lien indissociable entre les deux dimensions de la *walāya*. Aškevarī poursuit en citant le commentaire néo-pythagoricien du verset coranique LVIII, 7 par Mīr Dāmād. Ce verset est fréquemment commenté par le philosophe d'Ispahan à l'appui du concept d' "être-avec enveloppant" (*al-ma'iyyat al-iḥātiyya*), un concept de sa création, exprimant la manière dont Dieu peut être dit "avec" les créatures tout en les transcendant absolument. Cette coprésence du Créateur à la création est une relation de ce qui est absolument un à ce qui est multiple et participe de l'unité numérique; de ce qui est absolument atemporel à ce qui est temporel; une relation qui n'est donc ni éternelle à proprement parler, ni non plus temporelle, mais méta-temporelle ou infra-éternelle. Puis Aškevarī greffe un autre enseignement de son ancien maître, tiré du *Taqwīm al-imān*, portant sur l'unité de l'Être nécessaire par soi (*wahdat al-wāğib bi-l-dāt*). Il commence par une citation du livre attribué au quatrième imām šī'ite, *al-Šahīfa al-sağğādiyya*, citation brève et soigneusement choisie puisque ce livre n'est pas un traité de théologie mais un psautier, un recueil de prières et de supplications. La thèse selon laquelle "l'un numérique n'est que l'ombre de l'Unité véritable [de Dieu]", que l'on retrouve en plusieurs lieux de l'œuvre du maître d'Ispahan, traduit le penchant platonicien de celui-ci. L'unité numérique relève du niveau du *dahr*, intermédiaire entre l'Unité absolue de Dieu, dont elle est l'ombre, et la multiplicité numérique, dont elle est le principe.

Une autre idée attribuée à Pythagore est reprise par Mīr Dāmād dans deux de ses œuvres et consignée par Aškevarī dans sa notice bio-doxographique. Il s'agit d'une idée typiquement néoplatonicienne, une hiérarchie des degrés de l'unité correspondant à la hiérarchie plotinienne des hypostases:

Le sage Pythagore disait parfois: "L'unité dans l'absolu se divise en une unité antérieure à l'éternité (*dahr*), une unité coprésente à l'éternité (*ma'a l-dahr*), une unité postérieure à l'éternité et antérieure au temps, une unité coprésente au temps. L'unité antérieure à l'éternité est l'unité du Créateur; l'unité coprésente à l'éternité et antérieure au temps est l'unité de l'Intellect premier; l'unité postérieure à

³⁶ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 224-5 al-Dibāğī-Šidqī. Pour le début, Mīr Dāmād, *Taqwīm al-imān*, éd. 'A. Owğabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1382 h.š./2003, p. 289; puis 'Alī Zayn al-'Ābidīn b. al-Ḥusayn, *Al-Šahīfa al-sağğādiyya*, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth 1423/2003, *du'ā* 28, p. 135, cité par Mīr Dāmād dans *Taqwīm al-imān*, p. 287 Owğabī. La thèse: "l'unité numérique est une ombre de l'unité véritable et réelle [de Dieu]" apparaît dans Mīr Dāmād, *Ğadawāt*, p. 165, 170, 180 et 215 Owğabī, et *Taqwīm al-imān*, p. 280-1 Owğabī.

³⁷ *Doxographie* d'Aétius, I, VII, 18, dans Plutarque, *Résumé*, I, 7, cité et traduit par I. Gobry, *Pythagore*, Éditions Universitaires, Paris 1992, p. 135; Daiber, *Aetius Arabus*, I, 7, 18, p. 118; Badawī, *Aristūtālīs*, p. 113.

l'éternité et antérieure au temps est l'unité de l'Âme; l'unité coprésente au temps est l'unité des éléments et des composés.³⁸

Ce schéma est sans doute dérivé des *Éléments de théologie* de Proclus, distinguant l'Être vrai antérieur à l'éternité, l'Être vrai dans l'éternité et l'Être vrai participant de l'éternité, par le biais du *Liber de Causis*.³⁹ Mais Mīr Dāmād substitue ici une hénologie, une "science de l'un", à l'ontologie, la science de l'être en tant qu'être. Le maître d'Ispahan développe dans toute son œuvre la distinction entre une éternité imparticipable ou sur-éternité, appelée *sarmad*, et une éternité participée ou méta-temps, appelée *dahr*, un vieux terme arabe notoirement chargé de connotations païennes. Le *sarmad* est le niveau du *tawhīd* absolu, de l'Un au-delà de l'Être; le *dahr* est le niveau de l'unité participée dans l'être et la multiplicité. C'est ainsi que Mīr Dāmād appelle aussi *ma'īyya dabriyya*, "être-avec méta-temporel", cet "être-avec enveloppant" qu'il tient pour le sens vrai du verset LVIII, 7.

Dans son livre en persan intitulé *Ġadawāt wa-mawāqīt*, la référence au pythagorisme permet à Mīr Dāmād d'articuler cette théologie rationnelle ramenée à une hénologie avec une cabalistique associant à chaque lettre arabe une valeur numérique, ce qui n'est pas l'aspect le moins abscons de son œuvre.⁴⁰ On retrouve également chez Mullā Šadrā un important développement sur la distinction et l'analogie entre l'Un du Réel divin et l'un numérique de l'arithmologie pythagoricienne.⁴¹

Aux sages grecs est également prêtée une thèse constante sur l'un des problèmes les plus discutés de la théologie islamique: la relation de Dieu à Ses attributs. On sait que la théologie mu'tazilite professait une théologie apophatique, celle de la *via negationis*, niant l'existence des attributs divins, et qu'il revient à la théologie aš'arite d'avoir réhabilité ces attributs contre le mu'tazilisme.⁴² La théologie šī'ite, quant à elle, s'efforça de concilier un tel apophatisme avec le théophanisme de l'Homme divin

³⁸ Šahrastānī, *Milal*, II, p. 79 Badrān; Šahrāzūrī, *Nuzha*, p. 95 Abū Šuwayrib; repris par Mīr Dāmād dans *Ġadawāt*, p. 46-47 et 177 Owġabī, et *Taqwīm al-imān*, p. 286 Owġabī; Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 229 al-Dibāġī-Šidqī.

³⁹ Proclus, *The Elements of Theology*, éd. et trad. ang. E.R. Dodds, Clarendon, Oxford, 1963, réimpr. 2003, prop. 88, p. 80-81, et prop. 106, p. 94-95. Cf. *Liber de Causis*, prop. 2, dans 'A. Badawī (éd.), *al-Aflātūniyya al-muḥdaṭa 'inda l'arab – Neoplatonici apud Arabes*, Maktabat al-nahḍat al-miṣriyya, Le Caire 1955, rééd. Wikālat al-maṭbū'āt, Kuwayt 1977 (abrégé en *Aflātūniyyat muḥdaṭa*), trad. française inédite de M.M. Anawati O.P., Institut d'Études Médiévales, Montréal 1950 (*pro manuscripto*), p. 4-5: "Tout être véritable est ou bien au-dessus de l'éternité et avant elle; ou bien avec l'éternité; ou bien après l'éternité et au-dessus du temps. L'Être qui est avant l'éternité, c'est la cause première parce qu'elle est sa cause. L'Être qui est avec l'éternité, c'est l'Intelligence, parce qu'elle est le second être. Quant à l'être qui est après l'éternité et au-dessus du temps, c'est l'Âme, parce qu'elle est à l'horizon de l'éternité par en bas, et au-dessus du temps. La preuve que la cause première est avant l'éternité elle-même c'est que l'être en celle-ci est acquis. Et nous disons que toute éternité est être, mais non que tout être est éternité. L'être est donc plus étendu que l'éternité. La cause première est au-dessus de l'éternité parce que l'éternité est causée par elle. L'Intelligence est à parité avec l'éternité parce qu'elle s'étend avec elle; elle ne change pas, elle ne se transforme pas. L'Âme est attachée à l'éternité par en bas parce qu'elle est plus influençable que l'Intelligence. Et elle est au-dessus du temps parce qu'elle est cause du temps".

⁴⁰ Mīr Dāmād, *Ġadawāt*, p. 179 Owġabī, attribue aux pythagoriciens la conception des lettres comme entités incorporelles, analogues aux nombres ainsi qu'au point et à la ligne, et développe sa cabalistique dans toute la suite de l'ouvrage.

⁴¹ Mullā Šadrā, *Mafātīḥ al-ġayb*, éd. N. Ḥabībī, 2 vol., Entesārāt-e bonyād-e hekmat-e eslāmī-ye Šadrā, Téhéran 1386 h.š./2007, I, p. 404-405. Nos remerciements vont à Christian Jambet pour nous avoir fait découvrir ce texte dans son séminaire de "Philosophie en islam" lors de l'année 2013-2014 à l'EPHE, consacré à "La question du fondement de l'étant: du Raffermissement de la croyance (*Taqwīm al-imān*) de Mīr Dāmād aux *Clés de l'Invisible* (*Mafātīḥ al-ġayb*) de Mullā Šadrā".

⁴² I. Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'Islam*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1920, rééd. L'éclat et Geuthner, Paris 2005, p. 88-95; L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris 1948, rééd. 2013 (Études de philosophie médiévale), p. 47-49 et 56-58; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hishbra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, De Gruyter, Berlin - New York 1991-1997.

qu'est l'Imâm. Or Aškevarī, dans son histoire de la sagesse, rapporte de Pythagore, Thalès et Platon une même thèse que l'on pourrait qualifier de crypto-mu'tazilite:

Le sage Pythagore dit: “[Le Créateur] n'est saisi ni du côté de l'Intellect, ni du côté de l'Âme; la réflexion intellectuelle ne peut le percevoir et le langage de l'âme ne peut le décrire. Il est au-dessus des attributs spirituels, insaisissable dans Son essence mais saisissable seulement à travers Ses effets, Ses productions et Ses actions. (...) Chacun Le décrit du point de vue de sa propre essence et Le sanctifie à partir des propriétés de ses propres attributs”.⁴³ [Thalès] dit: “Le monde a un Instaurateur dont les intelligences ne saisissent pas l'attribut sous l'aspect de Son identité à Soi (*huwīyyatibi*), mais qu'elles saisissent seulement sous l'aspect de Ses effets, de Ses opérations, de Son instauration ou de Sa génération des choses. Nous ne saisissons donc pas Ses noms du point de vue de Son essence, mais du point de vue de notre essence”.⁴⁴ [Platon] évoqua que Dieu Très-Haut ne peut être connu que par la négation, c'est-à-dire qu'Il n'a ni semblance ni image (*mitāl*).⁴⁵

Et Aškevarī d'associer aux paroles de Pythagore et de Thalès ce *ḥadīṭ* du cinquième imâm:

Toutes les fois que vous distinguez [Dieu] par vos imaginations (*bi-awḥāmikum*) dans Ses significations intelligibles les plus subtiles, Il devient un être créé et produit tout comme vous, rapporté à vous-mêmes. Les petites fourmis s'imaginent peut-être que Dieu Très-Haut a deux antennes, car telle est leur perfection et l'absence [d'antennes] est [pour elles] un défaut chez celui qui n'en est pas doté. La condition des hommes intelligents, dans ce qu'ils attribuent à Dieu Très-Haut, est identique.⁴⁶

Si les sages grecs s'exprimaient déjà comme des théologiens musulmans, c'est l'imâm qui s'exprime ici comme un sage grec. Ce *ḥadīṭ*, en effet, rappelle immanquablement la parole de Xénophane: “Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient dessiner avec leurs mains et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux dessineraient les formes des dieux pareilles aux chevaux, les bœufs pareilles aux bœufs, et ils feraient leur corps tel que celui de chacun d'eux”.⁴⁷ Cet apophtegme étant absent, à notre connaissance, des histoires de la sagesse arabes, il vaut mieux supposer une coïncidence des esprits qu'une transmission directe ou indirecte de Xénophane à l'imâm.

Tous nos philosophes šī'ites se font l'écho de la *via negationis* des Grecs et rapportent le même *ḥadīṭ* du cinquième imâm.⁴⁸ Mais ils ont également le souci de ne pas tomber dans l'agnosticisme

⁴³ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 227 al-Dībāgī-Šidqī, qui l'emprunte à Šahrastānī, *Milal*, II p. 78-79 Badrān et/ou Šahrazūrī, *Nuzḥa*, p. 95 Abū Šuwayrib, et/ou Mīr Dāmād, *Ġadāwāt*, p. 46 Owğabī. La source de cette citation est *Pseudo-Ammonios*, XIV, 4-6, p. 51 Rudolph.

⁴⁴ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 348 al-Dībāgī-Šidqī, sans doute d'après Šahrastānī, *Milal*, II, p. 66 Badrān. La source de celui-ci est *Pseudo-Ammonios*, XIII, 22-25, p. 50 Rudolph.

⁴⁵ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 273 al-Dībāgī-Šidqī, d'après Šahrastānī, *Milal*, II, p. 100 Badrān. La source de celui-ci est Siğistānī, *MŠH*, p. 89-90 (B), 9 (D).

⁴⁶ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 227 et 348-9 al-Dībāgī-Šidqī; Mağlisī, *Biḥār*, LXVI, *bāb* 37, h. 23, p. 292-3.

⁴⁷ Xénophane de Colophon, fragment 15, dans *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, trad. fr., intro et notes J. Voilquin, Garnier Frères, Paris 1964 (abrégé en: *Penseurs grecs avant Socrate*), p. 64; voir aussi G.E.R. Lloyd, *Origines et développements de la science grecque*, trad. fr. J. Carlier et F. Regnot, Flammarion, Paris 1990, p. 27.

⁴⁸ On trouve cette tradition citée dans Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqeq et T. Izutsu, Mo'assese-ye entešārāt o čap-e dānešgāh-e Tehrān, Téhéran 1977, p. 343; Id., *al-Rawāših al-samāwiyya fī šarḥ al-aḥādīṭ al-imāmiyya*, Maktabat al-Mar'asī al-Nağafī, Qumm 1405/1984-1986, p. 133; Mullā Šadrā, *al-Ḥikma al-mutā'āliyya fī l-asfār al-arba'a*, éd. M. 'Aqil, 3 vol., Dār al-maḥağğa al-baydā', 1432/2011 (abrégé en: *Asfār*), II, p. 661-2; Šayḥ Bahā'ī, *al-Arba'ūn ḥadīṭan*,

(*ta'īl*), l'invalidation de tout discours sur Dieu.⁴⁹ Ainsi Šayḥ Bahā'ī (m. 1030/1621), congénère de Mīr Dāmād, commente-t-il le *ḥadīṭ* précédemment cité en faisant de l'impératif philosophique de la connaissance de soi la seule voie d'accès à la connaissance, sinon complète, du moins lucide du Créateur. Le texte est rapporté par Aškevarī dans sa notice sur Thalès:

Le secret de [ce *ḥadīṭ*], c'est que l'obligation (*taklīf*) porte seulement sur la connaissance de Dieu qui est à la mesure de la capacité et de l'aptitude [de chacun]. [Les créatures] ne sont obligées de Le connaître que par les attributs qui leur sont familiers et qu'elles observent en elles-mêmes, avec la négation des défauts contraires (*naqā'id*) entraînés par cette attribution à elles-mêmes. Comme l'homme est nécessité [à être] par un autre que lui, qu'il est savant, puissant, vivant, parlant, entendant et voyant, il est obligé de croire que ces attributs se trouvent dans la Réalité du Très-Haut, avec la négation des défauts contraires engendrés par leur attribution à l'homme. [Il est donc obligé] de croire que [Le Très-Haut] est nécessaire par Sa propre essence, non par un autre, qu'Il est savant de toute chose connue, puissant sur tous les possibles, et de même pour tous les attributs. Nous ne sommes donc pas obligés de croire en un attribut du Très-Haut dont il ne se trouverait absolument aucun exemple en nous, [car] si nous y étions obligés, nous serions incapables de l'intelliger en vérité. C'est l'une des significations de la parole de notre maître le Prince des croyants: "Qui se connaît lui-même connaît son Seigneur".⁵⁰

C'est ainsi que la théologie apophatique attribuée à Pythagore débouche sur l'impératif socratique de la connaissance de soi, compris comme un impératif théologique. On voit ici comment les philosophes šī'ites du XI^e/XVII^e siècle s'approprient le discours des Anciens pour formuler leur propre théologie.

L'onto-cosmologie

Passons maintenant à ce que nous appelons l'onto-cosmologie des sages grecs selon les philosophes šī'ites: la théorie de l'avènement du monde et des étants. Les deux grands maîtres de philosophie de l'Iran safavide, Mīr Dāmād et Mullā Šadrā, s'essaient à résoudre le problème de l'advenue ou de l'éternité du monde physique, cette "antinomie de la raison" évacuée par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Ils entendent prouver l'accord de la sagesse des anciens avec la révélation coranique, et d'abord résoudre la contradiction entre le Platon du *Timée* et l'Aristote du *Traité du Ciel*, en dépassant l'essai de conciliation d'al-Fārābī, ou du Pseudo-Fārābī, dans son *Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* (*Kitāb al-ğam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*).⁵¹ Celui-ci attribuait à Aristote une thèse créationniste sur la foi de sa *Théologie* apocryphe – mixte du Plotin et du Proclus arabes. Mīr Dāmād tire de son concept de *dahr*, éternité seconde ou méta-temps,

Mu'assasat al-našr al-islāmī, Qumm 1431/2009-2010 (abrégé en: *Arba'ūn*), p. 80-81; ou encore Muḥsin Fayḍ Kāšānī, *Anwār al-ḥikma*, éd. M. Bīdārfar, Entešārāt-e Bīdār, Qumm 1425/1383 h.š./1984-1985, p. 44. Le premier auteur imāmīte à avoir rapporté ce *ḥadīṭ* serait Ḥāğeh Našīr al-Dīn Ṭūsī, *Risāla Šarḥ ma'salat al-'ilm*.

⁴⁹ Sur ce point, voir H. Corbin, "Imāmologie et philosophie", dans Fahd (éd.), *Le shī'isme imāmīte* (cité à la n. 30), p. 149-54; Id., *En Islam iranien* (cité à la n. 31), I, p. 55; III, p. 57-64, et *passim* (voir index à *ta'īl* et *tašbīḥ*). Mīr Dāmād traite ce problème en s'inspirant d'Ibn 'Arabī dans *Nibrās al-dīyā wa-taswā' al-sawā' fī šarḥ bāb al-badā' wa-iṭbāt ḡadwā al-du'ā*, éd. H.N. Ešfahānī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1374 h.š./1995, p. 61-63.

⁵⁰ Aškevarī, *Mahbūb* I, p. 228 al-Dībāğī-Šidqī; Šayḥ Bahā'ī, *Arba'ūn*, p. 81; le texte de Šayḥ Bahā'ī est également cité par Mağlīsī, *Bihār*, LXVI, bāb 37, h. 23, p. 292-3.

⁵¹ Sur l'attribution problématique de ce livre à Fārābī, voir M. Rashed, "On the Authorship of the *Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī", *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009), p. 43-82.

une théorie de l'advenue éternelle ou méta-temporelle du monde (*ḥudūt dabrī*). Il établit l'accord de Platon et d'Aristote sur l'éternité temporelle (*qidam zamānī*) et l'advenue méta-temporelle (*ḥudūt dabrī*) du monde. Son élève Mullā Ṣadrā résout le problème en un sens manifestement divergent, celui de la création temporelle du monde, conformément à la lettre du Coran.⁵²

Sur la hiérarchie des hypostases émanées de Dieu-Un, une autre dissension, interne au néoplatonisme arabe, est référée à des sources présocratiques. Récurrente dans les histoires de la sagesse, notamment dans le *K. al-milal wa-l-niḥal* de Ṣāhrastānī, elle a été étudiée par Jean Jolivet dans un important article.⁵³ Aṣkevarī se fait l'écho de ce problème dans tout son *Mahbūb al-qulūb* en attribuant aux Anciens deux doctrines apparemment antinomiques. La première, attribuée à Pythagore, fait de l'Intellect la première hypostase, de l'Âme la deuxième, de la Nature la troisième et de la Matière prime (*al-hayūlā*) la quatrième.⁵⁴ La seconde doctrine, attribuée à Empédocle et surtout à Thalès, fait de l'Élément (*unṣur*) la première hypostase, de l'Intellect la deuxième, de l'Âme la troisième et de la Matière prime la quatrième.⁵⁵

La première thèse est apparemment la plus orthodoxe, tant du point de vue philosophique néoplatonicien – étant le schéma même de Plotin – que du point de vue religieux šī'ite. D'après Aṣkevarī, “les philosophes (*al-falāsifa*) désignent par [l'Intellect] le premier existant qu'a produit le Créateur, exalté soit-Il: une substance simple et d'essence spirituelle, enveloppant toutes choses d'un enveloppement spirituel”. À l'appui de cette thèse, Mīr Dāmād et Aṣkevarī citent plusieurs traditions prophétiques: “Ce que Dieu créa en premier, c'est l'Intellect”; “Ce que Dieu créa en premier, c'est ma Lumière”; “Alī et moi sommes issus d'une même Lumière”.⁵⁶ L'Intellect est alors identifié à la Lumière de la *nubuwwa* et de la *walāya*. Mais l'autre thèse, sans doute plus proche de la pensée des physiologues ioniens comme Thalès, trouve aussi sa confirmation religieuse. Dans le livre de Ṣāhrastānī, la doctrine de Thalès est déjà homologuée à un passage du “premier livre de la Torah”, la Genèse, évoquant la création primordiale d'une mystérieuse substance se changeant d'abord en eau,

⁵² Sayyid Aḥmad al-ʿAlawī, *Ṣarḥ kitāb al-qabasāt*, éd. H.N. Eṣfahānī, Moʿassese-ye motāleʿāt-e eṣlāmī, Téhéran 1376 h.š./1998, p. 173; Mīr Dāmād, *al-Ṣirāt al-mustaḥim fi rabṭ al-ḥādīṯ bi-l-qadīm*, éd. ʿA. Owḡabī, Mīrāt maktūb, Téhéran 1381 h.š./2002, p. 205-14; Mullā Ṣadrā, *Hudūt al-ʿālam*, p. 273. Pour un développement sur ce sujet, voir notre article “De la nouveauté ou de l'éternité du monde: parcours d'un problème philosophique d'Athènes à Ispahan”, *Journal Asiatique* 299.2 (2011), p. 369-421.

⁵³ J. Jolivet, “La ‘Matière d'en haut’”, *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Annuaire* 96 (1987-1988), p. 28-48, repris dans *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris 1995 (Études de philosophie médiévale, 73), p. 90-110 (plus pagination d'origine), voir p. 28-29.

⁵⁴ Aṣkevarī en emprunte le rapport aux Iḥwān al-ṣafāʾ, *Rasāʾil*, III, p. 181. Sur tout ce texte, Y. Marquet, *Les “Frères de la pureté” pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḥwān al-Ṣafāʾ*, S.É.H.A./Edidit, Paris 2006, p. 220-4.

⁵⁵ Pour Empédocle, Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 207 al-Dībāḡī-Ṣidqī; Ṣāhrastānī, *Milal*, II, p. 194 Badrān, dont la source est *Pseudo-Ammonios*, V, 8-12, p. 38 Rudolph. Voir aussi Ṣāhrastānī, *Nuzḥa*, p. 83 Abū Ṣuwayrib. Sur ce passage, voir M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispanomusulmana*, Imprenta ibérica, Madrid 1914, in Asin Palacios, *Obras escogidas*, vol. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1946, p. 1-216, repris dans F. Sezgin (éd.), *(Pseudo)Empedocles in the Arabic Tradition. Texts and Studies*, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, vol. 109, Frankfurt a.M. 2000, p. 101-318 (plus pagination d'origine), p. 63-4. Pour Thalès, Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 350 al-Dībāḡī-Ṣidqī, d'après Ṣāhrastānī, *Milal*, II, p. 67 Badrān.

⁵⁶ Mīr Dāmād, *Ġadawāt*, p. 189-90 Owḡabī; Aṣkevarī, *Mahbūb*, I, p. 84 al-Dībāḡī-Ṣidqī. Pour les deux premières traditions citées, voir Maḡlisī, *Bihār*, I, *bāb* 2, h. 7 et 8, p. 97, toutes deux d'après Ibn Abī Ġumhūr, *Ġawālī al-layālī*; pour la troisième, Maḡlisī, *Bihār*, XXXV, *bāb* 1, h. 33, p. 34, d'après Ṣayḡ Ṣadūq, *Uyūn aḥbār al-Riḍā* et *al-Āmālī*, et *passim*, qui donne “Dieu m'a créé avec ʿAlī (b. Abī Ṭālib) d'une seule lumière” (*ḥalaqānī anā wa-ʿAlī min nūr wāḥid*, et pas seulement *anā wa-ʿAlī min nūr wāḥid*).

puis en vapeur, puis en terre.⁵⁷ Aškevarī en conclut, forçant le texte lui servant de source, que “Thalès de Milet n'avait reçu la sagesse qui était la sienne que de cette niche aux lumières prophétique”.⁵⁸ Il reprend aussi l'homologation, formulée par Šahrastānī après le Pseudo-Ammonios, entre le premier Élément, source des formes, et la “Table bien gardée” (*al-lawḥ al-mahfūz*) évoquée dans le Coran, ainsi qu'entre l'eau, premier élément du monde physique, et l'eau sur laquelle se tient le Trône de Dieu d'après le verset coranique XI, 7.⁵⁹

Cette thèse matérialiste n'est pas non plus sans trouver un écho dans certaines traditions imāmītes faisant état d'une mystérieuse matière prééternelle, ou plutôt de deux matières ontologiquement opposées: une argile créée de terre douce imprégnée d'eau douce, ayant accepté la *walāya* des Gens de la sainte Famille (*ahl al-bayt*), matière dont Dieu fit les Imāms; une argile faite de terre infecte imprégnée d'eau saumâtre, ayant refusé la *walāya* de 'Alī, matière dont Dieu fit les guides de l'impiété (*a'immat al-kufr*); et de ces deux argiles mélangées avec un dosage variable, Dieu fit toutes les autres créatures. Dans une autre tradition, ces deux argiles sont désignées comme celles du *'Illiyūn* et du *Siğ'gin*, termes coraniques (LXXXIII, 7-9 et 18-21) interprétés par les šī'ites comme signifiant le paradis et l'enfer. Ces traditions sont notamment rapportées par Muḥsin Fayḍ Kāšānī, le plus proche disciple de Mullā Šadrā, dans ses *Kalimāt maknūna*, ouvrage où il s'emploie à harmoniser les spéculations philosophiques avec l'ésotérisme šī'ite.⁶⁰ Cette tendance matérialiste du šī'isme ésotérique n'est sans doute pas étrangère au bon accueil que fait Aškevarī à la thèse de l'Élément primordial. Ce n'est toutefois pas au chapitre de la cosmologie que ce matérialisme ésotérique šī'ite se voit associé à la sagesse grecque, mais au chapitre que nous abordons maintenant, celui de la psychologie et de l'eschatologie.

Psychologie et eschatologie

Le problème de l'âme humaine, de son rapport au corps, de sa préexistence et de sa surexistence, est commun à la philosophie antique et à la religion šī'ite imāmīte. Mais en philosophie šī'ite, la psychologie est inséparable de l'eschatologie, d'une théorie de l'origine et du terme final de l'âme (*al-mabda' wa-l-mā'ād*). Concernant l'origine, le thème de la préexistence des âmes, aux racines probablement pythagoriciennes, est développé par Platon dans le *Phédon*. La doctrine en est attribuée à Socrate par les historiens arabo-musulmans de la sagesse comme Šahrastānī, auquel Aškevarī emprunte son rapport doxographique, commenté en un sens typiquement imāmīte:

[Socrate dit:] “Les âmes humaines existaient avant l'existence des corps, sous un certain mode d'existence, ou bien jointes à leur universel (*muttašila bi-kulliyatihā*), ou bien distinctes les unes

⁵⁷ Gen. I, 1-10, donne le même ordre de création: Mers, Cieux, Terre, mais sans mention de la première substance créée. Voir la remarque de J. Jolivet dans Šahrastānī, *Le Livre des religions et des sectes*, II, p. 184, n. 12.

⁵⁸ Aškevarī, *Mahbūb*, I, p. 351 al-Dībāğī-Šidqī; Šahrastānī, *Milal*, II, p. 68 Badrān, dit seulement: “Tout se passe comme si Thalès de Milet n'avait reçu sa sagesse que de cette niche aux lumières prophétique” (*ka-anna Tālīt...*), Aškevarī escamote la particule modale *ka* pour en faire une affirmation sans réserve.

⁵⁹ Aškevarī, *Mahbūb*, I, p. 351-2 al-Dībāğī-Šidqī; Šahrastānī, *Milal*, II, p. 68 Badrān. La citation du Pseudo-Thalès provient de *Pseudo-Ammonios*, XIII, 15-21, p. 50 Rudolph.

⁶⁰ Muḥsin Fayḍ Kāšānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'A. 'Alizādeh, Āyat-e eshrāq, Qumm 1390 h.š./2011, voir p. 85 (chap. 30) et 180 (chap. 78). La première tradition est aussi rapportée par Mağlisī dans *Bihār*, V, p. 320 et LXIV, p. 105; la seconde est tirée d'al-Kulaynī, *Uṣūl al-kāfi*, K. *al-īmān wa-l-kufr*, *bāb ṭīnat al-mu'min wa-l-kāfir*, *ḥadīṭ 1*, Mu'assasat al-A'lamī li-l-maḥbū'āt, Beyrouth 1426/2005, p. 330-1. Sur le *'Illiyūn* et le *Siğ'gin*, Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 1), p. 96-101; De Smet, “*'Illiyūn* et *Sijjīn*”, dans *DC* (cité à la n. 24), p. 413-15.

des autres en vertu de leurs essences et de leurs propriétés. Puis elles se joignirent aux corps pour se perfectionner et se perpétuer. Les corps sont leurs réceptacles (*qawālibuhā*) et leurs instruments. Puis les corps sont anéantis et les âmes retournent à leur universel”.⁶¹ Son propos pourrait signifier l’inégalité des âmes. Celles qui sont jointes à leur universel sont comme les âmes saintes des Prophètes et des Amis de Dieu [les Imāms]. (...) Ces âmes étaient [auparavant] des intelligences parfaites en acte, sans aucune perfection en puissance dont l’actualisation aurait nécessité la relation corporelle. [Elles se joignirent aux corps] à fin de médiation et d’ambassade, car la Sagesse et la Providence de Dieu exigent l’existence d’un médiateur, d’un ambassadeur, d’un guide et d’un professeur pour l’homme. [...] À l’appui de cela, ce qu’ont rapporté les traditionnistes dignes de foi de notre maître le Prince des croyants, le Guide des assurés (*imām al-muttaqīn*), ‘Alī b. Abī Ṭālib: “Hommes! Nous, gens de la Sainte Famille, notre argile fut pétrie par la main de la Providence, dans le pétrin de la Providence et de la Protection, après avoir été aspergée par l’effusion de la Guidance. Puis elle fermenta au levain de la Prophétie (*taḥmīr al-nubuwwa*), fut humectée par la Révélation, et de l’Esprit de Dieu y fut insufflé. Ainsi nos pas ne trébuchent pas, nos regards ne dévient pas, nos lumières ne faiblissent pas. Si nous venions à nous égarer, qui montrerait la voie aux hommes? Les gens sont issus d’arbres variés. L’arbre de la Prophétie, Muḥammad l’Envoyé de Dieu en est la racine, j’en suis moi-même le tronc, Fāṭima la lumineuse en est le fruit, al-Ḥasan et al-Ḥusayn en sont les branches, nos partisans en sont les feuilles. Sa racine est lumière, son tronc est lumière, son fruit est lumière, sa branche est lumière, ‘dont l’huile est près d’éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière!’ (Coran, XXIV, 35)”.⁶²

Dans cette parole, la préexistence des imāms n’apparaît pas comme purement spirituelle; bien au contraire, leur création primordiale est décrite comme matérielle, de cette matière pure et substantiellement bonne décrite dans les traditions résumées plus haut. Ce qui intéresse le philosophe šī’ite dans la théorie platonicienne de l’âme semble être moins son dualisme âme/corps, tout à fait subverti ici, que l’inégalité foncière qu’elle permet de poser entre les âmes humaines. La psychologie socratique est ainsi accordée à la doctrine šī’ite professant une inégalité ontologique radicale entre les imāms ou amis de Dieu (*awliyā*), le commun des croyants et les ennemis de Dieu.

Au chapitre de l’eschatologie proprement dite, soit la doctrine du destin final de l’âme, les philosophes šī’ites font rarement référence aux Grecs. Nous ne rapporterons qu’une étonnante référence à Socrate sur l’attestation des lieux du paradis et de l’enfer, faite par Mullā Ṣadrā dans plusieurs de ses œuvres, notamment celle qu’il consacra aux questions eschatologiques, *al-Mabda’ wa-l-ma’ād*:

À la semblance [des] informations rapportées de la Révélation, se trouvent des paroles des anciens piliers de la sagesse et des plus éminents philosophes; je ne parle pas des philosophes modernes qui se satisfont de la voie spéculative sans pratiquer l’autodédification (*ta’alluh*) et sans revenir au porteur de la Révélation et du Livre. Socrate, le maître du divin Platon, déclara: “Les hommes qui commettent les péchés capitaux sont jetés dans le Tartare (*tartārus*), d’où jamais ils ne sortent. Ceux qui ont regretté

⁶¹ Šahrastānī, *Milal*, II, p. 91 Badrān; Šahrazūrī, *Nuzha*, p. 142-3 Abū Šuwayrib, avec des différences. Aškevarī suit le texte du premier. Sur la préexistence des âmes chez Platon, voir *Phédon*, 72, dans Platon, *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008-2011, sous la dir. de L. Brisson, trad. M. Dixsaut, p. 1188-9.

⁶² Aškevarī, *Maḥbūb*, I, p. 253-4 al-Dibāgī-Šidqī. Des versions alternatives de cette tradition se trouvent dans l’un des plus anciens recueils de traditions imāmites ésotériques, composé par Muḥammad b. Ḥasan Šaffār al-Qummī, *Bašā’ir al-darağāt fi ‘ulūm Muḥammad*, éd. A. Zakīzādeh Ranānī, Vuṭūq, 2 vol., Qumm 1390 h.š./2011, section II, *bāb* 1 et 2, I, p. 239-53, reprises par Mağlisī dans *Bihār*, notamment XXIV, *bāb* 44, p. 137 et XXXVII, *bāb* 50, p. 76; XV, *bāb* 1, p. 20; XXIII, *bāb* 13, p. 230.

leurs crimes toute leur vie, et dont les péchés sont d'un rang inférieur à celui-là, sont jetés dans le Tartare une année entière pour y être châtiés. Puis le flot les rejette en un lieu d'où ils appellent leurs ennemis, leur demandant de se présenter pour exercer [contre eux] la loi du talion, afin d'être sauvés de leurs maux. S'ils y agrément, [les voilà sauvés]; sinon, ils retournent dans le Tartare, et recommencent ainsi jusqu'à ce que leurs ennemis agrément [à leur demande]. Enfin, ceux dont la vie a été vertueuse sont délivrés de ces lieux d'entre cette terre, relâchés de ces prisons, et habitent la terre pure (*al-ard al-naqiyya*)". Le traducteur dit que le Tartare est une grande fissure ou un gouffre dans lequel se déversent des fleuves. Pourtant, il le décrit en des termes indiquant que s'y embrasent des feux. C'est comme s'il voulait dire par là la mer ou l'océan quand s'y trouve un tourbillon (*durdūr*)".⁶³

On aura reconnu une citation du *Phédon*, 113 E -114 C,⁶⁴ absente des grandes histoires de la sagesse arabes, que Mullā Šadrā tire vraisemblablement d'al-Bīrūnī.⁶⁵ Cette citation du sage Socrate est congruente avec une idée défendue ailleurs par le philosophe, celle d'un enfer provisoire prenant la fonction de purgatoire, où les pécheurs se purifient par le feu. Cette idée vient d'Ibn 'Arabī qui la formule ainsi dans ses *Fuṣūṣ al-ḥikam*: "Les hôtes de l'enfer (*ahl al-nār*) ont leur terme final dans la faveur [divine] (*al-na'im*), mais en enfer. Car au terme de la durée du châtement, la forme du feu (*nār*) deviendra nécessairement fraîcheur et paix pour ceux qui s'y trouvent, et ce sera là leur faveur".⁶⁶ C'est une idée des plus hétérodoxes en théologie islamique en général et šī'ite en particulier, de nombreuses traditions imāmītes insistant sur l'éternité de la rétribution, récompense ou châtement. Cela n'empêche pas Aškevarī et Muḥsin Fayḍ Kāšānī de reprendre, après Mullā Šadrā, l'idée et la formule d'Ibn 'Arabī à leur compte, Fayḍ Kāšānī s'efforçant même de confirmer cette thèse par des *ḥadīṭs* imāmītes.⁶⁷

III. La sagesse antique comme mode de vie

La psychologie et l'eschatologie sont évidemment indissociables d'une éthique, laquelle est la formulation du mode de vie philosophique ou de la philosophie comme mode de vie. Sur ce plan-là aussi, les sages grecs évoqués par nos auteurs se présentent d'abord sous un jour uniforme. Tous étaient "des sages et des ascètes, pieux et semblables au divin, rejetant la vie d'ici-bas et accueillant la vie dernière".⁶⁸ À la différence des *falāsifa* qui se sont cantonnés à la recherche spéculative, tous les sages ont pratiqué l'autodéification (*ta'alluh*), appliquant le mot d'ordre de Socrate dans le *Théétète* (176 A): "se rendre semblable au divin autant qu'il est possible". Ce mode de vie pieux et

⁶³ Mullā Šadrā, *K. al-Mabda' wa-l-mā'ād*, éd. M. Ḍabiḥī et Ğ. Šāh Naẓarī, Entešārāt-e bonyād-e ḥekmat-e eslāmī-ye Šadrā, Téhéran 1381 h.š./2002-2003 (abrégé en: *Mabda'*), p. 753. Cette citation se trouve aussi dans *al-Šawāhid al-rubūbiyya fī l-manāḥi ḡ al-sulūkiyya*, dans Ḥāḡḡ Mullā Ḥādī Sabziwārī, *al-Šawāhid al-rubūbiyya*, éd. Ğ. Aštīyānī, Mu'assasat al-ta'riḥ al-'arabī, Beyrouth 1425/2004, p. 280; *Asfār*, vol. 9, III, p. 609 et 714 'Aqīl.

⁶⁴ "Mais ceux qui sont jugés incurables en raison de l'énormité de leur faute (...) – ceux-là, le lot qui leur convient est d'être jetés au Tartare, d'où jamais ils ne sortent (...) Mais assurément, ceux dont on estime qu'ils ont vécu une vie exceptionnellement pieuse, ceux-là sont délivrés, arrachés à ces lieux souterrains comme à une prison, ils arrivent là-haut, dans un séjour pur, et s'établissent à la surface de la Terre", trad. M. Dixsaut, dans Platon, *Œuvres complètes*, p. 1235-6.

⁶⁵ Abū Riḥān al-Bīrūnī, *Tahqīq mā li-l-Hind*, 'Ālam al-kutub, Beyrouth 1403/1982-1983, p. 50, qui mentionne le *Phédon*.

⁶⁶ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Fuṣūṣ ḥikma naḥsiyya fī kalima yūnusiyya*, éd. A. 'Afīfī, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth 1423/2002 (1^{ère} éd. 1946), p. 129.

⁶⁷ Mullā Šadrā, *al-Šawāhid al-rubūbiyya*, p. 313-319 Aštīyānī; Aškevarī, *Maḥbūb* II, p. 550-1 al-Dībāḡī-Šidqī; Kāšānī, *Anwār al-ḥikma*, p. 409-14 Bīdārfar.

⁶⁸ Mullā Šadrā, *Ḥudūt al-'ālam*, p. 274.

ascétique est indissociable de leur conception de l'âme et de son destin. Dans un chapitre d'*al-Mabda' wa-l-ma'ād*, Mullā Ṣadrā soutient que des sages comme Pythagore et Socrate ont non seulement soutenu la thèse de la subsistance de l'âme individuelle après la destruction des corps, mais l'ont démontrée par les actes en acceptant la mort, à l'instar des prophètes et des imāms. Nous traduisons ici un long extrait de ce chapitre dans lequel Mullā Ṣadrā établit le parallèle entre les grandes figures de la philosophie antique et celles de l'histoire sainte:

Parmi ce qui montre la subsistance de l'âme et son intégrité avec la ruine du corps, l'action de Moïse, de Jésus et d'autres prophètes. Moïse dit à ses compagnons: "Alors, repentez-vous envers votre Créateur! Alors, donnez-vous la mort!" (Coran, II, 54), voulant signifier: [donnez la mort] à ces corps par l'épée, car la substance de l'âme, elle, n'est pas atteinte par le fer. Jésus, lui, dit aux apôtres: "Quand je me serai séparé de ce corps (*ḥaykal*), je me tiendrai au ciel à la droite du Trône, entre les mains de mon père, votre père, intercédant pour vous. Alors allez voir les rois dans les contrées, appelez-les à Dieu Très-Haut et ne les craignez pas. Je serai avec vous où que vous alliez, en vous soutenant et en vous assistant pour la Victoire".⁶⁹ [...] Parmi ce qui montre que les hommes de la Maison de notre Prophète [les imāms] étaient convaincus par cette vue, il y a la soumission volontaire de leurs corps au meurtre à Karbalā', par libre choix et consentement. Comme ils ne consentaient pas à tomber sous le joug de Yazīd et d'Ibn Ziyād – maudits soient-ils jusqu'au Jour de la Résurrection –, ils ont supporté les lances, les coups et la soif jusqu'à ce que leurs âmes se séparent de leurs corps, montent au ciel angélique (*malakūt al-samā*) et retrouvent leurs pères purifiés, Muḥammad et 'Alī, ainsi que Ḥamza, Ġa'far, les émigrés et les auxiliaires qui les avaient suivis à l'heure de l'épreuve. Parmi ce qui montre que les philosophes sages partagent cette vue et en sont convaincus, il y a la manière dont Socrate a soumis son corps à la destruction, sa prise volontaire du poison. Il en est un long récit fameux dans le livre du *Phédon*. Alors que les philosophes et les sages pleuraient d'affliction autour de lui, il leur dit: "Ne pleurez pas! Si je vous quitte, frères sages et vertueux, c'est pour retrouver d'autres de nos frères vertueux, nobles et divins, parmi ceux qui nous ont précédés, Untel et Untel", et d'énumérer tous les philosophes avant lui. Parmi ce qui le montre aussi, cette maxime sapientiale du divin Platon: "Si nous n'avions pas de terme final dont nous espérons le bien, cette vie serait l'occasion de tous les méfaits". Il dit aussi: "Nous sommes ici des étrangers dans la captivité de la nature et le voisinage des démons. Nous avons été expulsés (*ubriġnā*) de notre monde à cause d'une faute commise par notre père Adam – que la paix soit sur lui!" (...) Parmi ce qui montre qu'Aristote, le maître de la logique, partageait cette vue et en était convaincu, son propos dans l'épître connue sous le titre de la *Pomme*, ce qu'il déclara quand se présenta à lui l'heure du trépas, la manière dont il argua l'excellence de la philosophie (*falsafā*), soutenant que le philosophe se voit récompensé pour sa philosophie une fois son âme séparée de son corps. Cette épître est actuellement en notre possession. Parmi ce qui montre que Pythagore, le maître du nombre – et parmi les plus éminents philosophes –, partageait cette vue, son propos dans l'épître connue sous le titre du *Testament d'or* (*al-waṣāyā al-ḍahabiyya*), également en notre possession. Dans sa recommandation à Diogène, il déclare à la fin: "Quand tu auras quitté ce corps pour te retirer dans l'air, tu seras alors itinérant, sans retour à l'humanité, et tu ne seras plus passible de la mort".⁷⁰

⁶⁹ Cette citation provient de *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, IV, p. 58.

⁷⁰ Mullā Ṣadrā, *Mabda'*, p. 528-32 Ḍabīḥī -Naẓarī. Les quatre citations précédentes proviennent de *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, IV, p. 35-6. Les deux seules "authentiques" sont la première et la dernière. La parole attribuée à Socrate est absente de la fin du *Phédon*, mais la référence aux sages et aux justes que Socrate espère retrouver dans l'Hadès pourrait être un écho de *Phédon*, 63 B - C ou *Apologie de Socrate*, 41 A - C. Pour la citation de Pythagore, voir *Penseurs grecs avant Socrate*, p. 43:

Toutes ces citations sont empruntées à deux épîtres des Iḥwān al-ṣafā'. Mullā Ṣadrā procède ici par sélection et collage de textes pour développer sa pensée personnelle, un art d'écrire mêlant audace et prudence qui est aussi celui d'Aṣkevarī dans son histoire de la sagesse. Le parallèle entre Socrate, Jésus et l'imām Ḥusayn, le "prince des martyrs" (*sayyid al-ṣuhadā'*) des šī'ites, est à la fois évident et inattendu chez un auteur imāmite. Au-delà de la ressemblance extérieure, spectaculaire, le martyr de ces trois hommes divins a pour le philosophe une même signification métaphysique: l'intégrité indestructible de l'âme; et une même signification éthique: le refus de se soumettre aux hommes de l'iniquité ici-bas, le ferme espoir de rejoindre les êtres aimés dans l'au-delà, avant même le jour de la Résurrection. Aristote se voit attribuer la même doctrine d'après son épître apocryphe de la *Pomme*, et pour cause: celle-ci n'est autre qu'une paraphrase du *Phédon* et le passage suggéré fait immédiatement suite à la citation relative au Tartare rapportée plus haut!⁷¹ Avec la parole de Pythagore, tirée de l'apocryphe classique des *Vers d'or*, interprété comme un ensemble de recommandations testamentaires (*waṣāyā*), et l'étonnante citation apocryphe de Platon mentionnant la faute d'Adam, Mullā Ṣadrā établit l'unanimité des principaux piliers de la sagesse sur une éthique de la philosophie comme apprentissage de la mort, conformément à l'enseignement du *Phédon* (64 A). Il évoquera pourtant, comme nous le verrons, une fausse note dans cette symphonie des sages.

Mentionnons d'abord une autre attitude face à la mort et à la vie d'ici-bas, attribuée par Aṣkevarī aux sages grecs et homologuée à des traditions imāmites. Cette attitude est représentée par Diogène le cynique sous une forme explicitement qualifiée de "voie du blâme"; et par Platon sous une forme qui pourrait l'être de "blâme du blâme".

Dans les histoires de la sagesse arabo-musulmanes, Diogène est d'abord connu pour avoir soutenu le libre-arbitre de l'homme et la non responsabilité du Créateur dans le mal, à la manière des théologiens mu'tazilites.⁷² Il est aussi présenté comme le maître du "vieillard grec" (*al-ṣayḥ al-yūnānī*), l'un des masques du Plotin arabe.⁷³ Mais les auteurs arabo-musulmans ont aussi connu le Diogène cynique (appelé *al-kalbī*, "le canin", équivalent du grec *κυνικός*), prônant la franchise et l'anticonformisme.⁷⁴ Aṣkevarī rapporte ainsi de l'historien Ibn al-Qifṭī que Diogène avait exercé son âme et celles de ses compagnons à une discipline par laquelle ils se séparaient de la convention des hommes civilisés (*iṣṭilāḥ ahl al-mudun*); que Diogène justifiait les conduites scandaleuses, notamment sexuelles, par le rejet de la convention arbitraire, du νόμος; que les gens de son époque trouvèrent que de telles

"Si tu négliges ton corps pour t'envoler jusqu'aux hauteurs libres de l'éther, tu seras un dieu immortel incorruptible et tu cesseras d'être exposé à la mort".

⁷¹ Platon, *Phédon*, 114 C: "Parmi [ceux qui arrivent là-haut, dans un séjour pur...], ceux qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut par la philosophie vivent, pour tout le temps à venir, absolument sans corps", *Œuvres complètes*, p. 1236. Sur l'*Épître de la Pomme*, mentionnée par les Iḥwān al-ṣafā', voir 'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968, rééd., 1987, p. 102-3; M. Aouad, "Le De Pomo", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, CNRS-Editions, Paris 1989, p. 539-41.

⁷² Šahrastānī, *Milal*, II, p. 150 Badrān. Sur cette question, J. Jolivet, "Diogène le cynique dans la doxographie arabe", dans *Medievalia et arabica*, Vrin, Paris 2013 (Études de philosophie médiévale), p. 279-91, voir p. 290-91.

⁷³ F. Rosenthal, "Aṣ-Ṣayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia* 21 (1952), p. 461-92; 22 (1953), p. 370-400; 24 (1955), p. 42-66, repris dans Id., *Greek Philosophy in the Arab World*, Variorum, Aldershot 1990. Sur l'identification de Plotin au *ṣayḥ* grec, voir en particulier p. 461-72.

⁷⁴ L'ensemble des fragments attribués en arabe à Diogène est de beaucoup supérieur au corpus diogénique dans les doxographies grecques. Voir D. Gutas, "Sayings by Diogenes preserved in Arabic", dans M.-O. Goulet-Cazé - R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, P.U.F., Paris 1993, p. 475-518, voir p. 475-80; Jolivet, "Diogène le cynique dans la doxographie arabe" (cité à la n. 72), p. 279.

actions ressemblaient à celles des chiens et appelèrent ainsi Diogène et ses compagnons. Ibn al-Qifṭī ajoute qu'à son époque (VII^e/XIII^e siècle) existait un groupe d'hommes oisifs (*al-baṭṭālīn*) agissant de la sorte, appelés "compagnons du blâme" (*aṣḥāb al-malāma*) parce qu'ils commettaient toute action transgressant la convention et attirant le blâme.⁷⁵ Alors que l'historien sunnite réproouve de tels comportements, Aṣkevarī retourne la dénonciation en une apologie en trouvant dans sa culture personnelle des homologues de ces "compagnons du blâme":

Tout se passe comme si ce groupe [les cyniques] était celui des "gens du blâme" (*al-malāmiyya*) parmi les groupes soufis (*min firaq al-sūfiyya*). Leur intention, en commettant des actions hideuses selon la convention, est sans doute que les gens les blâment, les rejettent et refusent leur compagnie, afin de se garder à l'abri de la fréquentation des créatures et de la compromission avec les fils du temps, comme l'indiqua ainsi quelque gnostique: "Fuis les gens comme tu fuirais le lion".⁷⁶

Le gnostique (*ʿarif*) en question est le maître soufi Dāwūd al-Ṭāʿī (m. 165/782), à qui Aṣkevarī consacre plus loin une notice dans la série des "maîtres soufis attestant l'unicité divine", ceux que la vision d'Aristote par Suhrawardī a consacrés comme les vrais héritiers de Platon. Il y donne la version complète de la sentence: "Fais ton jeûne de ce monde et de la mort, ta rupture du jeûne. Fuis les hommes comme tu fuirais le lion"; et la rapproche d'un *ḥadīṭ* du onzième imām: "Qui est intime avec Dieu recherche la solitude à l'égard des hommes. Le signe de l'intimité avec Dieu, c'est la solitude à l'égard des hommes".⁷⁷

L'apologie des soufis aux tendances antinomistes est un exercice délicat pour un auteur šīʿite de l'époque safavide. Le fait est d'autant plus étonnant, d'un point de vue historique, qu'Aṣkevarī était lui-même "maître de l'islam" du district de Lāhīgān et, à ce titre, défenseur de l'orthodoxie comme de l'orthopraxie.⁷⁸ Pour justifier une forme de soufisme particulièrement problématique, Aṣkevarī mobilise l'autorité conjointe d'un sage grec et d'un imām. Il donne au mode de vie provocateur des derviches antinomistes, analogue à celui des cyniques grecs, le sens spirituel d'une ascèse sociale. Puis il trace le continuum de cette voie du blâme anticonformiste avec une autre "voie du blâme", celle de la discrétion et de l'anonymat, de la pieuse dissimulation des états spirituels, autrement dit de la "discipline de l'arcane", louée par les imāms eux-mêmes. Et de citer ce *ḥadīṭ* du sixième imām: "Bienheureux soit le fidèle inaperçu (*nūma*) qui connaît les hommes, les accompagne avec son corps mais ne les accompagne pas avec son cœur dans leurs actions. Ils le connaissent de l'extérieur, il les [connaît] à l'intérieur".⁷⁹

Congruente avec cette dernière attitude est celle qu'Aṣkevarī prête à Platon, d'après un ouvrage apocryphe dont il détient un manuscrit de la plume d'un célèbre soufi. Il s'agit de *La réprobation de l'âme* (*Mu'āḍalat al-naḥs*), un ouvrage publié par 'A. Badawī dans ses *Neoplatonici apud Arabes*.

⁷⁵ Ibn al-Qifṭī, *Iḥbār*, p. 182-3 Lippert. Plusieurs échos possibles de Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, VI, sur Antisthène et autres.

⁷⁶ Aṣkevarī, *Mahbūb* I, p. 323 al-Dībāgī-Ṣidqī.

⁷⁷ Aṣkevarī, *Mahbūb* II, p. 512-13 al-Dībāgī-Ṣidqī; la source de la sentence de Dāwūd al-Ṭāʿī est al-Quṣayrī, *Risālat al-quṣayrīyya*, éd. N. al-Ġarrāh, Dār Ṣādir, Beyrouth 1427/2006, p. 282. Pour le *ḥadīṭ*, voir Maḡlisī, *Bihār*, LXXV, *bāb* 29, h. 3, p. 379; Aṣkevarī le cite d'après l'ouvrage traditionnel titré *Idat al-dāʿī*.

⁷⁸ Sur cet aspect original de l'œuvre d'Aṣkevarī, notre article "Apologie du soufisme par un philosophe šīʿite de l'Iran safavide. Nouvelles remarques sur le *Mahbūb* al-qulūb d'Ashkevarī", *Studia Islamica* 109 (2014), p. 240-73.

⁷⁹ Nous corrigeons le texte d'après sa source: Ṣayḥ Ṣādūq Ibn Bābūya, *Mā'ānī l-aḥbār*, Mu'assasat al-ʿAlamī li-l-maṭbūʿāt, Beyrouth 1410/1990, p. 380-1: *ʿarafahum* au lieu de *ʿazalahum*. Voir aussi Maḡlisī, *Bihār*, LXXII, *bāb* 45, h. 8, p. 70.

Attribué par un manuscrit à Platon et par d'autres à Hermès, il aurait été composé, d'après l'éditeur égyptien, à l'époque hellénistique tardive, entre le III^e et le V^e siècle, par un écrivain pétri de néoplatonisme et de gnosticisme, pas nécessairement chrétien.⁸⁰ Le texte cité par Aškevarī développe une position conciliante à l'égard de l'ici-bas et dénonce le ressentiment de celui qui blâme cette vie. Le tour de force de notre auteur šī'ite est de montrer la correspondance de cette épître de Platon avec un prône attribué à l'imām 'Alī:

Platon dit: "Ô âme, ne blâme pas la vie d'ici-bas! Ne dis pas: 'C'est la demeure de la tromperie, le piège de l'illusion!' Car il n'en est pas ainsi, sinon pour les hommes d'intelligence défectueuse, frappés d'ignorance et d'oubli. Si [la vie d'ici-bas] était réellement trompeuse, l'homme n'y recevrait, du jour de son apparition au moment de son départ, que profit, plaisir et joie; puis le destin (*masāra*) lui adviendrait par surprise pour lui retirer ce profit et changer tout ce qui s'y trouvait en son contraire. Mais les choses ne vont pas ainsi: l'homme naît ici-bas et grandit à travers différents états dénués d'ordre, un jour malheureux, un jour heureux, un jour agréable, un jour souffrant et douloureux (...)"⁸¹ Sur ce chapitre, la porte de la cité de la Science, notre maître le Prince des croyants [l'imām 'Alī], déclara à un homme qui blâmait cette vie en sa présence: "La vie d'ici-bas est une demeure sincère pour qui est sincère avec elle, une demeure de commerce pour qui la comprend, une demeure de richesse pour qui s'y approvisionne. Elle est le lieu où descend la révélation de Dieu, l'oratoire de Ses anges, la mosquée de Ses prophètes, le commerce de Ses amis (*maṭṭar awliyā'ihī*). C'est là qu'ils espèrent la Miséricorde et obtiennent le paradis. Qui est-il donc, celui qui blâme [cette vie], alors qu'elle a déjà prévenu qu'elle le quitterait, annoncé qu'elle se séparerait de lui? Elle s'est décrite elle-même en représentant [la joie] par ses joies et l'épreuve par son épreuve, en guise d'encouragement et d'intimidation [...] [L'imām 'Alī] alors qu'il entendait un homme blâmer cette vie, dit aussi: "Ô censeur de cette vie! Tu t'es leurré en cette vie et tu la blâmes?! Est-ce elle qui a commis un crime contre toi ou toi qui as commis un crime contre elle? Quand t'a-t-elle captivé? Quand t'a-t-elle leurré?"⁸² Il est rapporté de notre seigneur l'Envoyé de Dieu qu'il déclara ceci: "Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui abandonne cette vie pour la vie dernière, ni celui qui abandonne la vie dernière pour cette vie; le meilleur d'entre vous est celui qui prend de celle-ci pour l'autre".⁸³

L'oscillation entre la déprise radicale et la conciliation avec la vie d'ici-bas se retrouve encore chez Mullā Šadrā, dans le chapitre déjà cité d'*al-Mabda' wa-l-mā'ād*. Elle concerne cette fois la question éthique de la vie politique, de la participation ou de la non-participation aux affaires de l'État, une question que les philosophes šī'ites de l'Iran safavide s'abstiennent généralement de traiter. Or, sur cette question, Mullā Šadrā rapporte un nouveau désaccord obvie entre Platon et Aristote, le troisième que nous rencontrons. Après avoir établi que tous les sages soutenaient en théorie la

⁸⁰ *Kitāb Mu'ādalāt al-nafs*, dans Badawī (éd.), *Aflātūniyyat muḥdaṭa* (cité à la n. 39), p. 51-116. Sur cet ouvrage, voir aussi Badawī, *Transmission*, p. 39-40. Aškevarī déclare le détenir de la plume du *šayb* 'Alā' al-Dawla al-Simnāni (m. 736/1336), un maître spirituel du soufisme.

⁸¹ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 265 al-Dibāḡi-Šidqī; Badawī, *Aflātūniyyat muḥdaṭa* (cité à la n. 39), p. 59-60.

⁸² 'Alī b. Abī Ṭālib (attribué à), *Nahḡ al-balāḡa*, éd. H. al-A'lamī, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth 1413/1993, *al-ḥikam*, 132, p. 655-7. La tradition est ici ordonnée autrement, la seconde partie précédant la première. Maḡlisī, *Bihār*, LXX, *bāb* 122, h. 136, p. 129; LXXIV, *bāb* 15, h. 40, p. 418.

⁸³ Aškevarī, *Maḥbūb* I, p. 266-7 al-Dibāḡi-Šidqī. D'après Goldziher, *Le dogme et la loi* (cité à la n. 42), p. 115-16, la version originelle du dernier *ḥadīth* est "qui prend de celle-ci et de celle-là" (*hādīhi wa-hādīhi et non hādīhi li-hādīhi*), d'après Ibn Qutayba, *Uyūn al-abbār*.

surexistence de l'âme, en pratique la voie de l'ascèse (*zuhd*), de la piété (*taqwā*), du rejet du bas-monde et de l'ouverture à l'au-delà, le philosophe écrit:

S'agissant d'Aristote, son occupation au ministère d'Alexandre et son accumulation de richesses avaient pour but l'avantage politique (*li-maṣlaḥa siyāsa*) qu'il voyait à la dispersion de la sagesse, à la diffusion de la connaissance, à la profusion des bienfaits. Malgré cela, son professeur le divin Platon – chez qui prédominaient les préceptes de la solitude, de la purification (*taqaddus*), de la retraite (*al-ḥalwa*) auprès de Dieu et du détachement total à l'égard du monde sensible – considérait cette attitude de sa part comme une honte et une tache.⁸⁴

Aucun rapprochement avec une autorité prophétique ou imāmite n'est effectué ici par Mullā Ṣadrā. Il faut dire qu'en la matière, la tradition religieuse présente un contraste, sinon une contradiction, qui laisse le problème béant: tandis que le prophète Muḥammad et le premier imām, à une période de leur vie, ont été des chefs politiques, tous les imāms postérieurs à al-Ḥusayn se sont tenus loin de l'activité politique, condamnant même explicitement la quête du pouvoir.⁸⁵ Tout comme le désaccord d'Aristote et de Platon sur la discipline ésotérique, cette dissension sur la vie politique pourrait aussi trouver son reflet ou sa réplique dans une différence apparente, exotérique, constatable entre les deux maîtres de la philosophie ṣī'ite du XI^e/XVII^e siècle, Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā: le premier exerça une sorte de ministère philosophique auprès du shāh, le second opta pour une longue retraite à l'écart du centre du pouvoir, dans le village de Kahak, avant de retrouver la société et l'enseignement à Chirāz. Ce qui est en jeu ici n'est pas l'existence d'une philosophie politique, introuvable chez nos auteurs, mais la conception de la philosophie comme mode de vie ou de l'éthique philosophique, laquelle ne peut manquer de prendre position par rapport aux affaires de la société et de l'État.

En conclusion, les philosophes ṣī'ites du XVII^e siècle se faisaient une représentation assez complète de la philosophie grecque ancienne, sous le nom de sagesse et sous l'égide de la révélation: une philosophie comme discours, comprenant une pédagogie, une théologie, une onto-cosmologie et une psychologie articulée à une eschatologie; une philosophie comme mode de vie, consistant en un apprentissage de la mort volontaire, conformément à la leçon du *Phédon*, mais aussi en un art d'accommoder l'ici-bas aux besoins de l'au-delà. Dans cette représentation, l'unanimité des sages anciens, tant sur le mode de vie que sur la conception du monde, n'est que de façade et semble bien n'être pour ces philosophes ṣī'ites qu'un mythe utile. C'est en cela aussi que ce tableau moderne de la sagesse antique est plus fidèle à son modèle qu'on pourrait le croire de prime abord. Et c'est en cela aussi que ce portrait de la philosophie grecque antique représente un autoportrait de la philosophie ṣī'ite moderne.

⁸⁴ Mullā Ṣadrā, *Mabdā'*, p. 528-32 Ḍabīḥī -Nazarī. L'édition, p. 324, donne *li-maṣlaḥa siyāsa*: "dans l'intérêt d'une politique qu'il voyait (...)"

⁸⁵ Voir à ce sujet Amir-Moezzi, *Guide divin* (cité à la n. 1), p. 155-73.

Pragmatic Markers from Greek into Arabic

A Case Study on Translations by Ishāq ibn Hunayn

Kerstin Eksell*

Abstract

Classical Greek is known for its abundant use of particles and connectives for organising the textual discourse. In Arabic, on the other hand, such markers are much less frequent, which causes problems in translating from Greek into Arabic. The aim of this study is to examine the transfer of Greek particles into Classical Arabic texts. The material consists of short text samples from the *Physics* by Aristotle and the *Elements* by Euclid, both of which were translated by the well-established translator Ishāq ibn Hunayn. The translator seems to have followed a consistent regime of strategies, with the general aim to translate as closely and accurately as possible, while avoiding direct borrowing from Greek. The *taxis* of the source text was used as a model for the target text, which is characterised by its syntactic iconicity in relation to the source text. It is suggested that a special generic style became established for expressing a scholarly identity of mixed Greek and Arabic origin, different from other stylistic developments of literature within the Arabo-Islamic space.

The Problem

A salient characteristic of Classical Greek is its abundant use of particles and connectives for organising the textual discourse. Most other languages have more restricted lexical resources in this respect. Consequently, a variety of strategies is needed for adequate translations of Greek discourse into other languages, and contrastive analyses of the phenomenon are motivated.

The aim of this study is to examine the transfer of Greek particles into Classical Arabic texts in a selected material from different aspects, both linguistic and socio-cultural. The findings will contribute to the understanding of the practical influence of the Greek scientific texts, as well as of the role played by the Arabic translator in the formation of the scholarly Arabic discourse.

The problem will be viewed against the background of research on pragmatic markers in a general perspective.

I. Pragmatic Markers: An Overview

In the perspective of universal grammar, Greek particles obviously belong to the field of discourse or pragmatic markers, which has been a rapidly expanding field of investigation since around 1970.

The relation between Greek particles in particular and discourse markers globally is an obvious one. As Karin Aijmer and Anne-Marie Simon-Vandenberg¹ point out, John Dewar Denniston's

* This article was first presented at the *Johannes Pedersen Seminar for Arabic Language and Literature I*, Copenhagen 2012.

¹ K. Aijmer - A.-M. Simon-Vandenberg, "Pragmatic Markers", in J.-O. Östman - J. Verschueren (eds.), *Handbook of Pragmatics 2009 installment*, in collaboration with E. Versluys, J.B. Publishing Co., Amsterdam 2009 (*Handbook of Pragmatics*, 13) and online 2012, pp. 1-29, esp. p. 2.

*The Greek Particles*² from 1934 is a pioneer work in the study of pragmatic markers in general, a forerunner, which is still an authority on the subject.

The theoretical and methodological areas have grown increasingly complex over time, as has the number of separate studies. The markers may be defined in several ways depending on occurrence, function, etymology etc. In this context, it will suffice to make a general survey of the most basic and recognized entities within the spectrum.

Already the variety of terms used to denote the spectrum is considerable and reflects the various angles of perspective. The older term ‘particle’ refers to most of the most common specimina being difficult to define with regard to word class. The term ‘marker’ signals that the specimina fulfil some kind of function in their textual setting. Discourse marker emphasizes that the particles in question operate within the process of speech (spoken or written), whereas ‘pragmatic marker’ is often used in a wider sense, including both purely discourse influencing markers as well as any marker organising the text. The latter term, in its umbrella function, has been chosen in this study so as not to exclude possibly interesting markers, but there are fluctuating limits between the two, and few substantial criteria to distinguish one instead of the other.

The basic definition of a pragmatic marker is that it is a syntagm that a) helps organising the speech process, and b) does not affect the propositional content of the utterance. Its function is to indicate the relation of the parts of speech to another or to the actors involved. In particular, it operates with a view to guiding the listener/reader in his interpretation of the message communicated. It is a combination of text organising and speaker/listener oriented functions. The pragmatic marker may be called ‘deictic’ and meta-lingual, and it creates cohesion in the text. Usually, it organises the speech above the sentence level and thus belongs to macrosyntax. It is usually sentence-initial. It is often difficult to define it with regard to syntactic property and it has little meaning lexically. It tends to be multifunctional, but on the other hand it may have quite specific functions.

With regard to lexical and syntactic properties, those examples represent a variety of categories. Aijmers and Simon-Vandenberg³ list the following: connectives, modal particles, interjections, routines (“how are you”), feedback signals, vocatives, disjuncts (“frankly, fortunately”), pragmatic use of conjunctions, approximators (hedges), reformulation markers.

Note that cohesion, text organisation and listening guidance may be achieved by other syntactic and stylistic devices, apart from prosody in oral discourse, typically by word order, emphasis, repetition, paralleling and contrasting etc.

Greek Particles into Arabic – State of the Art

The difficulties of rendering the Greek particles into Arabic have long been recognised, and their correspondence in Arabic translations has been commented upon by a few researchers.

Strangely, no one of those has connected the particles with the global phenomenon of discourse particles; no one tries to view the particles as related to a global linguistic phenomenon, perhaps because this field of study has only developed within the last few decades. Nevertheless, some important observations have been made in the case of Arabic.

Hans Daiber⁴ emphasises the tendency of the Arabic translators to leave the Greek particles out of the translation: These particles which modify sentences or sentence parts “gedanklich”, and give

² J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Clarendon Press, Oxford 1934 (1954²).

³ Aijmer - Simon-Vandenberg, “Pragmatic Markers” (online ed. 2012), p. 10.

⁴ H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Steiner, Wiesbaden 1980 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 33), p. 36f.

the Greek language “ein besonders lebendiges Gepräge” may “vielfach vernachlässigt werden”. A variety of examples of omissions are given. There are understandable reasons for these omissions, according to Daiber: the particles may have seemed pleonastic, or their effect, generally emphatic or more specific, may emerge from the context alone. Also, the Arabic language is poor with regard to particles in comparison with Greek. Finally, Daiber quotes Denniston, who notes that Greek particles quite often cannot be translated into a modern language [either], but must be marked by “inflections of the voice in speaking or by italics (...)”.

Discussing Byzantine language varieties, which ought to have influenced the Arabic translators, Daiber furthermore explains that in these linguistic stages, particles were not as frequent as in classical Greek, and when they do occur, they may be pleonastic more often than in classical Greek.⁵

To this analysis may be added the lexical enumeration by Gerhard Endress in his *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*.⁶ Here,⁷ the author makes an extensive list of Arabic particles and adverbs, which may be characterised as stylistic or rhetoric means, thus corresponding to many of the Greek particles. Contrary to the enumeration by Daiber, we are presented with many examples of how Greek particles are in fact translated. Endress does not, however, characterise the treatment of the particles in general.

Hans-Jochen Ruland⁸ presents a similar enumeration, although shorter.

A welcome completion of the type of careful lexical correspondences is undertaken by Dimitri Gutas in his edition of Theophrastus' *On First Principles*.⁹ Here, Gutas provides a very extensive Greek-Arabic glossary, in which every Arabic rendering of every Greek particle and adverb is listed, included the cases in which the translation is simply omitted, or the meaning is expressed by the syntactic context. Although no survey is provided, the reader is given access to the material and is able to get a clear and differentiated picture of the treatment of the particles. Also very valuable is the Greek-Arabic dictionary *GALex* in the process of being published by Endress and Gutas, in which a similar system has been applied.

Already the plentiful material provided by Gutas and Endress suggests that the Greek particles are in fact quite often translated, or at least somehow taken into account in the translation. This is also borne out by the investigation by Uwe Vagelpohl,¹⁰ which is the single most extensive study on the subject so far. Vagelpohl, aware of the importance of the particles in Greek, devotes one part of his study to the rendering of four selected particles: the connectives μέν, δέ, and γάρ, and the phoric adverb οὖν as appearing in a text derived from the *Rhetorics*. Vagelpohl is able to show convincingly that those particles are usually translated, but according to a differentiated scale. From the results it

⁵ On late Greek particles *et. sim.* cf. *ibid.*, pp. 39-62, esp. p. 52f. (plenty of notes to p. 36f.: notes 233-261, p. 300f. Extensive use of *mubtada'* + *habar* word order: p. 7.

⁶ G. Endress, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Caelo*, Diss. Frankfurt am M. 1966, p.37f. generally on particles; pp. 63-72 particles and other cohesion devices treated as stylistics (“Phraseologie”); syntax pp. 73-86 (“Übersetzungstechnik”), obs. “Konjunktionen”, p. 85f.

⁷ *Ibid.*, pp. 63; esp. p. 85.

⁸ H.-J. Ruland, *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Göttingen 1978: cf. coordinated conjunctions p. 200; adverbs p. 198f.; interrogative and demonstrative pronouns p. 197f.; particles p. 200.

⁹ D. Gutas, *Theophrastus 'On First principles' (Known as His 'Metaphysics': Greek Text and Medieval Arabic Translation as well as the Medieval Latin Text, with Introduction, Commentaries and Glossaries*, Brill, Leiden - Boston 2010 (Philosophia Antiqua, 119).

¹⁰ U. Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition*, Brill, Leiden - Boston 2008 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 76).

may furthermore be possible to deduce that a particle carrying a heavy load of significance is usually translated (here γάρ), whereas a particle with a vague load of significance, such as οὖν, is likely to be omitted in the translation.

This short survey explains why further study of the transfer of Greek particles into Arabic, is called for. We need to map out the occurrences in more detail, look for systemic lines, and adapt the study to the on-going study on this type of phenomena on the global level.

Description Model adapted for the purpose

Out of several possible classification models, the investigation in this study follows the primary distinction suggested by Michael Halliday¹¹ and especially by Laurel J. Brinton.¹² They divide pragmatic markers into two main groups: a) textual markers and b) interpersonal markers. Textual or continuative markers, to speak with Halliday¹³ “signal a move in the discourse: a response, in dialogue, or a new move to the next point if the same speaker is continuing” (examples: yes, well, now). Thus, the textual markers typically signal discourse boundaries or topic shifts. Interpersonal markers, on the other hand, express the attitude of the speaker/writer; they function as subjective comments, thereby emphasising the speaker’s own view of perspective on the communication delivered for the listener (examples: certainly, frankly). Obviously, both types of markers may belong to different word classes or syntactic categories. For the purpose of this study, I have tentatively chosen the following rough classification grid:

Textual – continuative categories:

A. Modal particles – phoric adverbs

Examples in English: now, then, here, there

This type of expressions may be considered the core of pragmatic markers. They fulfil all criteria for the group and were earlier often left out of the textual analyses as being mere fillers. In Greek, this type occurs abundantly.

B. Modal particles - argumentative adverbs

Examples in English: thus, therefore, also, moreover, already, still, yet

Those adverbs modify one or more syntagms, relating the concept modified to the others in the proposition, without radically changing the main content of the proposition, and may thus be included among pragmatic markers. However, they tend to be more monofunctional in comparison with phoric adverbs, with a recurrent lexical meaning.

The types A and B stand out as a typical characteristic of any Greek classical text, usually called simply “particles”, and described and analysed in depth by Denniston.¹⁴

C. Connectives

Examples in English: so, because, since, and, but, or

¹¹ M.A.K. Halliday - Ch. Mathiessen, *An Introduction to Functional Grammar*, Arnold/Oxford U.P., New York - London 2004³, Routledge, 2014⁴.

¹² L.J. Brinton, *Pragmatic Markers in English*, De Gruyter, Berlin 1996 (Topics in English Linguistics [TiEL], 19).

¹³ Halliday - Mathiessen, *An Introduction to Functional Grammar*, p. 81.

¹⁴ Cf. Denniston, *The Greek Particles*.

Connectives are not always considered to be pragmatic markers, and their classification as such is at least partly dependent on the contextual discourse situation. In contrast to phoric adverbs, they tend to have quite a definite syntactic function, organising the relation between sentences in a specific way. However, they have certain properties in common with pragmatic markers: They are outside the propositional content of the single sentence, they do not relate clearly to any etymological word class, and they are used to organise the text for the benefit of the listener/reader. In Greek, they are usually mentioned along with phoric particles.

D. Word order

To emphasize a concept in the sentence by topicalising, or by marking its syntactic position in other ways, is a pragmatic function, where the order itself is the marker. It should be mentioned here because it has significant bearing on parts of the translation process from Greek into Arabic, as will be apparent below.

Interpersonal

E. Comment clauses, modal comment adverbs

Examples in English: you know, I mean, frankly, necessarily

Those expressions obviously represent the speaker's attitude. He uses them to break his own discourse, making the discourse livelier and more engaging to the listener. The expressions certainly have a pragmatic and meta-lingual function, even if they are easily defined linguistically as isolated syntagms.

Register and Genre

The core types of pragmatic markers are usually considered a property of informal or even vulgar speech. Words such as 'well', 'like', 'you know', typically abound in natural discourse. New modal particles seem to originate here, possibly to become grammaticalised over a period of time. The increase of recorded material over the last decades have made it possible to study the appearance of pragmatic markers in natural discourse, thereby revealing a number of functional pragmatic characteristics.

However, information to the contrary is also evident. Cleveland Kepler states that cohesion is typically more often overtly signalled in written than in oral discourse.¹⁵ The distance between the writer and the reader calls for more guidance on part of the writer. The writer must be explicit in showing the organisation of his text by means of written markers, since he cannot rely on prosody, body language, and other interactivity with the listener as in oral discourse. The humming and hesitancy will certainly disappear in writing, as will spontaneous utterances from the vulgar register. On the other hand, other markers organising the text, for example connectives organising the sentences hierarchically, or argumentative markers distributing emphasis between single syntagms of the sentence, may be very helpful to the writer, giving increased transparency to the propositions of the text.

Pragmatic markers may be of special importance in any written text which is argumentative. Didactic texts, for example, will benefit from markers that signal not only the proposition as such, but which emphasise the order of the propositions and highlight single components of an argument. Not

¹⁵ An article with extensive lists of "extensive markers", a term used in a somewhat wider sense than "pragmatic markers" here. See www.extensionmarkers.blogspot.dk (=Kepler 2010).

only textual markers but interpersonal ones interspersed in the text will underline the argumentative emphasis. By borrowing a characteristic of the oral discourse (“you know”; “I think”...), the writer will bring about an effect of direct communication with the reader and strengthen his persuasive force. Consider for example the following passage of a didactic text by Bertrand Russell (1912, reprinted in 1998):

Thus (phoric adverb) it is our particular thoughts and feelings that have primitive certainty. **And** (emphatic connective) this applies to dreams and hallucinations as well as to normal perceptions: when we dream or see a ghost, we **certainly** (argumentative adverb) do have the sensations we think we have, but for various reasons it is held that no physical object corresponds to these sensations. **Thus** (phoric adverb) the certainty of our knowledge of our own experiences does not have to be limited in any way to allow for exceptional cases. Here, **therefore** (phoric adverb), we have, **for what it is worth** (interpersonal comment), a solid basis from which to begin our pursuit of knowledge.¹⁶

The Importance of Pragmatic Markers for Graeco-Arabic studies

The propositional content of a text may be its kernel or main message. However, the number of pragmatic markers of all kinds is surprisingly high. The propositions of any text will be presented wrapped up in, or spiced with, a number of additional pragmatic words, particles, or whole phrases, which somehow serve to bring out the meaning of the text, making it clearer, better defined, nuanced and modified etc. Since the use of pragmatic markers tends to be optional and subjective, dependent on the aims of communication on behalf of the speaker/ writer, the study of their occurrence and distribution will obviously be of great importance for understanding a text in all its aspects.

In contrastive and translation studies, the use of pragmatic markers offers a wide field of investigation. Although pragmatic markers occur in most languages, correspondence between particles in different languages is only partial. There are common properties and partly overlapping semantic and syntactic areas, but there are also variations and grey zones, which may relate to the linguistic structures of each language, but which is also dependent on the multifunctionality of pragmatic markers in general.

Contrastive comparison between languages is a self-evident part of translational studies and necessary for any practical translation work. Translators deal with pragmatic markers in an ad hoc way, as indeed they must. Any translation will show that some markers are simply not translated at all, while others may reappear as some sort of compensation in the word structure, and some, finally, more or less directly translated. The context will be a governing factor for choice of translation strategy even in languages akin in structure and culture, as for example English and Swedish. With regard to Greek, its extensive use of pragmatic particles is idiomatic and it is usually not fully mirrored in any translation. Omitting pragmatic particles is actually an ordinary strategy in any translation; it does not mean that the translation is somehow deficient (contrary to a common misunderstanding among laymen not familiar with translation).

In addition to the investigation of formal text linguistic properties, register and genre will be important for the choice of translational strategy. Since the use of pragmatic particles tends to be more optional than the propositional kernel of the speech, the translator may choose to vary those particles according to which specific effects he wants to emphasise in a given context in terms of

¹⁶ B. Russell, *Problems of Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 1959 (Galaxy book, 21), repr. 1971-1972. Ed. in hypertext by Andrew Chrucky 1998 [URL: < www.ditext.com/russell/russell.html >], Ch. II, p. 16.

register or genre. In view of the wide spectrum of options, the devices chosen by the translator will yield a lot of information about the translated text and its context on different levels.

The present study will take special notice of the Arabic translator's attitude towards his work: What are his intentions with the translation? What are his global translation strategies? Is he mainly interested in transferring the propositional content? How literal does he want his translation to be? How close does he want to be to the source and its author?

Related to these questions are those concerning the attitude of the receiving culture in general.

What are the intentions behind the transfer of material from Greek culture? Is it consciously adapted to the target culture? Any translation will by definition show some kind of loyalty towards its source. How far does it go and which other influences are at play?

If it is the basic presumption here that Graeco-Arabic transfer usually involves factors of cross-pollination and inculturation, in which way may this study throw light on the process?

II. The Case Study

The Material

The material used for a close reading analysis consists of a) a text from the *Physics* by Aristotle,¹⁷ and b) two texts from the *Elements* by Euclid, *Book I*, proposition 1, and *Book VI*, proposition 1.¹⁸

General Characteristics of each Text

The Aristotle text

In this part of the *Physics*, Aristotle is concerned with the nature of time. It is a subject which he himself finds difficult. He ponders upon it, tries different angles, points out the illusive and partly contradictory nature of time and of the past, the present and the future as properties thereof, and discusses how to define time in an objective way. The style reflects his argumentative and lively reasoning. It is subjective and didactic:

Since (connective), then (phoric adverb), we are not aware of time when (connective) we do not distinguish any change (...), whereas if (connective) we perceive and distinguish changes, then (phoric adverb) we say that time has elapsed, it is clear (interpersonal comment) that time cannot be disconnected from motion and change. – Plainly (interpersonal comment), then (phoric adverb), time is neither (connective) identical with movement nor (connective) capable of being separated from it (*Phys.* IV 11, 281 b 11ff).

Aristotle wants to get the attention of the reader, directing it among the many logical windings of the discourse. Pragmatic markers are indeed called for to help in guiding the reader. Sometimes the discourse is difficult to follow, with a complicated syntax. The translator simplifies but is on the

¹⁷ Aristotle, *The Physics, Books I-IV*, P.H. Wicksteed - F.M. Cornford, Harvard U.P. - Heinemann, Cambridge Mass. - London 1957 revised edition (Loeb Classical Library, 228), pp. 372-84.

¹⁸ This case study has included an analysis of the Theophrastus text edited by Dimitri Gutas (cf. *Theophrastus 'On First principles'*, IV, pp. 14-15; Greek section pp. 128-35), including ca. 30 examples. Gutas attributes the Arabic translation to Iṣḥāq ibn Ḥunayn, the Theophrastus text is, as Gutas calls it in his *Introduction*, "convoluted" and has obviously caused the Arabic translator great problems. Paraphrases, omissions and perhaps misunderstandings abound, and a direct comparison is complicated. On the other hand, the edited Greek and Arabic texts with the careful commentary and word list supplied by Gutas are a valuable complement to the present study, serving to corroborate and verify the findings.

whole surprisingly close to the original. A few misunderstandings do not blur this general picture: here, of course, we are dependent on the edition by Badawī and unable to say whether deviations from the source as known to us depend on alternative text versions or on mistakes in the edition. It has often been noted though that Aristotle's texts, as they have been preserved, are often rather intricate and unclear, consisting primarily of pragmatic teaching material.

The Euclid text

The first Greek text translated, Proposition I from *Book I*, deals with how to construct a triangle of equal sides on a straight line by letting the latter form the *ratio* of a circle. The second text, Proposition 1 from *Book VI*, demonstrates how triangles and parallelograms of the same height have the same proportion to each other as the proportion between their bases. Both texts are written in a very clear and concise style. Every sentence contains a factual proposition, and the statements are all ordered in an argumentative chain, relating each proposition to the next. All propositions are logically explained, but no elaborations are used. In spite of their economy, these texts, too, are obviously didactic and make extensive use of pragmatic markers:

In fact (argumentative adverb), since (connective) it was shown that as (connective) base BC (is) to CD, so (connective) triangle ABC (is) to triangle ACD, and as (connective) triangle ABC (is) to triangle ACD, so (connective) parallelogram EC (is) to parallelogram CF, thus (phoric adverb), also (argumentative adverb), as (connective) base BC (is) to base CD, so (connective) parallelogram EC (is) also (argumentative adverb) to parallelogram FC (*Elements*, VI, 1).

The *Elements*, in different languages, is one of the world's most extensively used handbooks in teaching, from antiquity unto the last century. Part of its popularity is probably due to its pedagogical preciseness and lucidity.

Method and limitations

The analysis is purely qualitative. Since the markers in question occur with a high density in any Greek text, the focus of the investigation has been on qualitative evaluation of the markers within their macro-syntactic context, and no attempt has been made to add a quantitative estimation to the results thus achieved.

The material is somewhat arbitrarily chosen, yet, I believe it shares such sufficient similarities and variables as could reasonably be expected for an article of this scope. The two texts have some characteristics in common, mainly that they are scientific texts on secular learning – philosophy and mathematics – and that stylistically they may be expected to be generically didactic.

Two different authors have been at work. Euclid is considerably later than Aristotle, but on the other hand, the source as transmitted to us, and already to the Arabs, has always been central in the mathematical curriculum and may have become normalised in the course of pedagogical appropriation.

A significant common denominator for both texts is their attribution to the translator Ishāq ibn Ḥunayn. For the *Elements*, the text given in Nayrīzī's commentary has been used too. It is traditionally supposed to reflect the translation of the *Elements* by al-Ḥaḡḡāḡ.¹⁹

¹⁹ See more below, note 20.

Iṣḥāq ibn Ḥunayn is a well-known and professional translator. He is a representative of the translating tradition which had already developed standard strategies and had great experience, and being familiar with the particular difficulties of translating: the need for balancing between conveying the message and expressing it in an understandable form.

In this study, it is not assumed that Iṣḥāq ibn Ḥunayn has an individual way of expressing pragmatic markers, differing from other Arabic translators; rather on the contrary, the findings, as far as can be ascertained at this stage, are believed to be consistent in a general sense with material produced by other translators. An illustration of this may be seen already in this analysis when the parallel text of the *Elements* by Nayrīzī is compared. However, a short comparative survey has been added after the textual analysis.

The scientific status of the Arabic studied texts is somewhat uncertain. The text from Euclid by Iṣḥāq ibn Ḥunayn is in fact not edited at all, but is presented here as an ad hoc version from a couple of selected manuscripts.²⁰ The main source has been the well-known manuscript MS Madrid Escorial Derenbourg 907, which is part of the tradition of manuscripts ascribed to the translation of Iṣḥāq ibn Ḥunayn.²¹ This text has been compared with the parallel paragraphs in MS Uppsala O. Vet. 20.²² The actual sections show only few and marginal variants without relevance to the present discussion.²³

In addition, I have compared the corresponding texts as presented in the Heiberg edition of Nayrīzī's commentary, usually considered as deriving from the translation by al-Ḥaḡḡāḡ²⁴ (although this attribution is not unambiguous). Generally, the Nayrīzī text, although often similar or even identical to that of the manuscripts of the Iṣḥāq ibn Ḥunayn tradition, also shows some obvious variants, some of them in regard to the choice of pragmatic markers.²⁵ Consequently, it is probable that the text material

²⁰ The Arabic transfer of the *Elements* was a highly complex and intriguing process, all the turnings of which are still surprisingly little known. The main authority on this problem, Sonja Brentjes, has written a series of articles, which outline the problem and brings the state of research as far as seems possible for the moment. For a recent survey of the difficulties facing the researcher and of the enquiries made so far, see also S. Brentjes, "Observations on Hermann of Carinthia's version of the *Elements* and its relation to the Arabic transmission", *Science in Context* 14/1-2 (2001), pp. 39-84; Ead., "Problems with the Arabic translation of Euclid's *Elements*", paper delivered at the Workshop "From Alexandria to Toledo" (May 12th, Copenhagen 2011), in press [www.greekarabictransfer.com/workingpapers]. Here, a very brief summary will have to suffice. According to Arabic sources (the *Fibrist*), the first translation was made by al-Ḥaḡḡāḡ around 800 Later, al-Ḥaḡḡāḡ made a second translation, or a revision of the first one. None of these texts survive in complete copies: however, there are manuscripts which seem to continue a Ḥaḡḡāḡ tradition, at least partly preserving phrasings and terminology which have been identified as typical of al-Ḥaḡḡāḡ. Later during the 9th cent., a new translation of the *Elements* was undertaken by Iṣḥāq ibn Ḥunayn, with the help of Ṭābit ibn Qurrah (also according to the *Fibrist*). The relation between the two translations, as well as the extent of the contribution by Ṭābit ibn Qurrah, remains uncertain. However, the translation by Iṣḥāq ibn Ḥunayn served as the basis for most of the (hundreds of) manuscripts produced later. Quite often, the preserved manuscripts appear to be somehow mixed, dominantly following Iṣḥāq ibn Ḥunayn's version but with some passages flavoured by al-Ḥaḡḡāḡ also featuring. Due to the intricate state of the existent manuscripts, no complete edition exists of the *Elements*. However, since the manuscripts recorded have been carefully catalogued and classified, it is possible to use them, although with cautiousness, for specific and limited purposes, for example for this study.

²¹ Received by courtesy of the Escorial Library. It belongs to the A family of manuscripts, the Andalusian section, from the 13th century. It is well written in large Magrebin letters.

²² MS Uppsala O. Vet. 20, f. 3, f. 58v. This manuscript belongs to the B family, also the Iṣḥāq ibn Ḥunayn tradition, and is believed to be much earlier, probably from 1042-1043.

²³ The Escorial manuscript is generally the more elaborate than the Uppsala one.

²⁴ 13th century. No complete evaluation of the Nayrīzī text has been undertaken, but it has been noted that it does show Ḥaḡḡāḡian characteristics.

²⁵ Both texts are remarkably faithful to the Greek original, as we know today, so there is hardly any reason to believe that different Greek sources have been at play, even if this may have been the case in some places. The differences between the Nayrīzī text and the Escorial text (and its sister version, the Uppsala manuscript) call for further explanation. The

contains errors caused by faulty manuscripts or by the actual editors. However, for the purpose of the present study, such shortcomings may be temporarily disregarded. The intention is to find systemic structures and operative principles for the rendering of pragmatic particles, and I believe that some significant conclusions on this may be drawn in spite of the relative uncertainty of the actual texts.

Distribution of the Examples

Aristotle: The Physics - al-Ṭabī'a (=Physicae Auscultationes; Samā' al-ṭabī'i)

Greek: Aristotle, *The Physics, Books I-IV*, P.H. Wicksteed - F.M. Cornford, Harvard U.P./Heinemann, Cambridge Mass. - London 1957 revised edition (Loeb Classical Library, 228).

Arabic: Aristūṭālīs, *al-Ṭabī'a, tarġamat Iṣḥāq ibn Ḥunayn, al-ġuz' al-awwal*, ed. 'A. Badawī, al-Qāhira 1384/1964.

Greek text, ed. Loeb 1957		Arabic text, ed. Badawi 1964	
Examples		Examples	
Ar 1-6	p. 372 <i>supra</i>	Ar 1-6	p. 404
Ar 7-14	p. 372 <i>infra</i>	Ar 7-19	p. 405
Ar 15-23	p. 374 <i>supra</i>	Ar 20-29	p. 406
Ar 24-31	p. 374 <i>infra</i>	Ar 30-31	p. 407
Ar 32-38	p. 376 <i>supra</i>	Ar 32-38	p. 411
Ar 39-46	p. 376 <i>infra</i>	Ar 39-49	p. 412
Ar 47-53	p. 378 <i>supra</i>	Ar 50-52	p. 413
Ar 54-58	p. 382 <i>supra</i>	Ar 53-59	p. 414
Ar 59-63	p. 382 <i>infra</i>	Ar 60-69	p. 415
Ar 64-69	p. 384 <i>supra</i>		

The Elements – al-Uṣūl (=Elementa), Book I, Prop. 1; Book VI, Prop. 1.

Greek: *Euclidis Elementa*, ed. J.L. Heiberg, Teubner, Leipzig 1883-1885; Engl. transl. by R. Fitzpatrick, 2007 (online).

Arabic: MS Madrid Escorial Derenbourg 907; MS Uppsala O. Vet. 20 (see Table 1-2); *Codex Leidensis 339, 1: Euclidis Elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum Commentarus Al-Narizii*, ed. R.O. Besthorn - J.L. Heiberg, Havnia 1893-1910 (repr. Kessinger Publ. 2010).

Abbreviations:

Ar. = Aristotle, *The Physics, Books I-IV*, P.H. Wicksteed - F.M. Cornford, Harvard U.P./Heinemann, Cambridge Mass. - London 1957 revised edition (Loeb Classical Library, 228).

Euc. = Euclid, *The Elements* (Greek and Arabic texts: Greek ed. and Engl. transl Heiberg/Fitzpatrick;

Arabic = MS Madrid Escorial Derenbourg 907).

Na. = Nayrīzī (Arabic text: ed. Besthorn-Heiberg).

The categorising is not identical with the one undertaken by Denniston for particles and connectives²⁶ but also includes argumentative adverbs and interpersonal comments, in accordance

analysis undertaken here will thus also shed some light on the relations between the three Euclidean texts used.

²⁶ For a complete list, see Denniston, *The Greek Particles*, pp. XII-XXV.

with modern systemisation of pragmatic particles, conforming to the intention expressed above in this study to show the translator's strategies for expressing text cohesion in a total perspective.

On the other hand, it should be noted that the number of particles is quite small in the text samples considered here, compared with the total amount treated by Denniston, who covers Greek literature over a very long period of time, including geographical areas and different genre (both prose and poetry).

The items occurring in the present text samples as separate entities are presented below in their most ordinary or basic meanings. Some of the most frequent particles have a vague semantic load and may be interpreted according to a wide semantic spectrum depending on the context. Unclear examples, very complex ones, or very simple ones, have not been included in the presentation below.

*Textual Analysis*²⁷

A. Categories

Phoric adverbs

According to Denniston's definition, they have only "intensive" and "determinative" function:²⁸ they signal emphasis on a neighbouring syntagms or phrase, or a shift of focus in the line of discourse, but carry no specific semantic load in addition to those functions. It is the abundance of these particles which is specifically typical of the Greek language.²⁹

ἄρα	(Attic)(= οὖν), then, therefore, so then;
γε	(enclitic) at least, well then, and indeed, too;
δή	now, already, then, (belonging to preceding word), (with other particles) adds explicitness; just so, inasmuch as;
μήν	indeed, verily;
οὖν	then, therefore, accordingly, consequently.

Argumentative adverbs

These have little semantic load, yet signify something more than emphasis or focus shift, because they contain an additional sememe, e.g. a restrictive or on adversative one (they are not included in Denniston's lists).

ἐντεῦθεν	hence, thence; henceforth, thenceforth, afterwards, thereupon;
ἔτι	yet, as yet, still, besides, moreover;
καθάπερ	even as, just as;
ὥσπερ	even as, just as, as soon as, as if, as it were;
μηδέν	not at all, by no means;
πάλιν	again

Preparatory – corresponsive particles μὲν... δέ

Denniston³⁰ lists a few preparatory particles, and also some corresponsive ones. In this study, only the two most ordinary ones of these categories will be treated, i.e. preparatory μέν and its most

²⁷ I am grateful to Prof. Karin Blomqvist for advice on the writing of Greek accents.

²⁸ See Denniston, *The Greek Particles*, p. XXXVIII.

²⁹ The meanings have been checked with Liddell & Scott 1987.

³⁰ See Denniston, *The Greek Particles*, p. XLII.

frequent corresponsive particle *δέ*. Their specific connective function is vague, but they certainly serve to organise sentences. They are considered typical of Greek (but not of other languages).

The introductory *μέν* signals that after the *μέν* phrase, another phrase will follow, which is coupled to the first one, somehow balancing its message. This second phrase is introduced by *δέ*. Often, the *δέ* phrase is adversative or restrictive towards the *μέν* phrase: “it is true that”... “but”, “on the other hand”. *μέν* often does not need to be explicitly translated, and the same goes for *δέ* to a certain extent. The construction may also occur as a simple coupling of two ideas without contradiction, in which case *δέ* is translated as “and”.

Connectives

<i>δέ</i>	and, further
<i>γάρ</i>	for, since, as
<i>ἀλλά</i>	but, yet
<i>εἴπερ</i>	if at all events; if indeed
<i>καί</i>	and, also (sometimes with emphatic force)
<i>πότερον...ἢ</i>	whether... or
<i>ὥς</i>	that, so that, in order that; ὥς dem. adv. so, thus; rel. adv. as
<i>ὥστε</i>	so that; (adv. as)
<i>ὡς...οὕτως</i>	as... as

There may be some vacillation between adverbs and connectives, or adverbs and particles.

Interpersonal comments

These expressions are not included in Denniston’s treatment, since they are neither particles nor connectives. They are often complete verbal phrases and add a subjective nuance to the discourse.

<i>ἀνάγκη</i>	it is necessary
<i>λέγω (ὅτι)</i>	I say (that)
<i>φαίνεται</i>	it is apparent
<i>φανερὸν</i>	manifest, evident

Composite syntagms

Particles and connectives often combine with each other or with others, thus forming syntagms with a partially new meaning and function. Some of these combinations are so ordinary as to have become lexicalised, e.g.:

<i>καί τοι, καίτοι</i>	(conj. + enclit. part.) and indeed; and yet, although
<i>μέν οὖν</i>	indeed, rather, nay rather, so too
<i>ἀλλὰ γάρ</i>	but really, certainly

The present texts samples contain many other (common) combinations, which are dealt with beneath under appropriate groupings.

B. Greek-Arabic Correspondences³¹Interpersonal comments³²

φανερὸν ὅτι	Ar 61 (it is clear that)	<i>zābirun annabu</i> ³³
	Ar 51 (evident)	<i>zāhira</i>
φαίνεται	Ar 18 (appears to)	<i>yazharu</i>
πρῶτον δὲ καλῶς	Ar 2 (it will be well to)	<i>wa-mā ba'san (an nadkura) awwalan</i>
ὥστε ἢτοι... ἢ	Ar 57 (so time must be either... or)	<i>fa-yağibu min dālīka an yakūna immā...</i>
		<i>wa-immā</i>
ἀνάγκη	Ar 11, Ar 68 (must)	<i>wāğibun darūratan</i>
λέγω, ὅτι	Euc VI, 2	<i>aqūlu inna</i>

Argumentative adverbs

ἐντεῦθεν	Ar 62 (therefore).	<i>fa-l-</i>
ἔτι δέ	Ar 17 (nor), Ar 38 (moreover), Ar 47 (and further)	<i>wa-ayḍan</i>
καθάπερ	Ar 55 (anymore than)	<i>ka-hālin (alladīna)</i>
ὥσπερ οὖν	Ar 57... ἄλλὰ (so just as...but)	<i>fa-kamā (annabu)... bal</i>
...οὕτως ἐπεὶ	Ar 58 (in the same way)	<i>...ka-dālīka</i>
μηδὲν δέ	Ar 52 (nor)	<i>wa-lā</i>
καὶ πάλιν	Euc I, 3 (and again)	<i>wa- ... ayḍan</i>
		Na. <i>wa-tumma</i>
πάλιν, ἐπεὶ	Euc I, 7 (Again, since)	<i>wa-ayḍan li-anna</i>
		Na. <i>wa-ayḍan fa-li-anna</i>

Connectives

πότερον...ἢ	Ar 3 (as to... or)	<i>(fa-nanzuru) hal huwa... aw</i>
δέ according to context with several variants:		
	Ar 1, 26 (0)	<i>wa-</i>
	Ar 7, 8 (and)	<i>wa-</i>
	Ar 12 (now)	<i>wa-</i>
	Ar 13 (0)	<i>wa-ammā... fā</i>
	Ar 15 (but)	<i>wa-</i>
	Ar 21 (but)	<i>fa-inna</i>
	Ar 30 (but)	<i>lākinna</i>
	Ar 40 (0)	<i>wa- (hādā)</i>

Comment: “δέ” has a weak semantic load. It is often rendered with Arabic *wa-*, an exact correspondence, with a likewise semantically weak load, in English “and”. However, sometimes it is

³¹ The English translation of the edition used is given in parenthesis for comparison, since it is adapted to the context and it is interesting to compare it with the pragmatic Arabic solutions.

³² The ordering of the categories has been reversed as against the preceding pages, starting with interpersonal comments and ending with phoric adverbs, so that the category carrying the heaviest load of significance comes first.

³³ The transcription has been made with complete *i'rab* vowels for the convenience of the reader.

rendered by a more specific word appropriate to the specific context, e.g. *lākinna*, “but”, *wa-(hādā)*, “and this is...” when the context implies an adversative meaning. Note that the English translation follows the same strategy.

γάρ	Ar 14, 24, 56 (for)	<i>/wa-/dālika anna</i>
	Ar 28 (for)	<i>wa-dālika li-</i>
	Ar 48 (for)	<i>wa-dālika anna...innamā</i>
	Euc VI, 5 (for)	<i>burhānubu anna</i>

Comment: “γάρ” is coordinating and causal, for which English “for” is a close correspondent. The Arabic translation consequently chooses to use a paraphrase, with a first term marking the coordination, the continuance of the main clause with another main clause: *wa-dālika* “and that” or even *burhānubu* “its proof is” and the second term introducing a subordinate nominal clause, *anna*, with or without the causal *li-*: *wa-dālika anna* “and that is that...”.

ἀλλὰ			
ἀλλὰ μὴν οὐκ	Ar 27 (But neither)		<i>wa-lā ... aydan</i>
ἀλλὰ μὴν ... γε	Ar 53 (On the other hand)		<i>illā annabu... aydan</i>
εἰ δὴ ... ἀλλὰ	Ar 59 (Since then, ... whereas)		<i>fa-in ... bal</i>
ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε (γεγονέμαι)	Ar 65 (And conversely... whenever)		<i>wa-dālika aydan... qad (ḥadatā)</i>
εἴπερ οὖν οὐκ... ἀλλ’	Ar 25 (so that if not... but)		<i>wa- in lam... bal...</i>

For all examples here, see also below under Phoric adverbs.

Comment: In our material, all examples of ἀλλὰ occur with a phoric adverb, so that the adversatory/exemptive force is emphasized. The emphasis has been noted by the translator and rendered by compensation, using a strong variant of “but” such as *bal*, “nay, rather”, “on the other hand”, or an explicatory *aydan* “also”. The conjunction itself is differently translated according to context (as is the English choice of equivalents: “but neither”; “on the other hand”): in addition to *bal*, also *lā* “not”, *illā* “except”, *bal*.

ἐπεὶ			
ἐπεὶ δέ	Ar 42 (now...)		<i>wa-lākinna (li-mā)</i>
ἐπεὶ οὖν	Ar 67 (and since)		<i>wa-id...</i> (see below, Phoric adverbs)
καὶ ἐπεὶ	Euc I, 6 (And since)		<i>li-anna</i>
			Na. <i>fa-li-anna</i>
	Euc VI, 9 (and since)		<i>fa-</i>
			Na. <i>fa-min aḡli anna</i>
	Euc VI, 32 (and since)		<i>wa-</i>
πάλιν, ἐπεὶ	Euc I, 7 (Again, since)		<i>wa-aydan li-anna</i>
			Na. <i>wa-aydan fa-li-anna</i>

Comment: “ἐπεὶ” has a close correspondence in Arabic *li-anna*, both being subordinating and causal. Arabic *id* is also an equivalent.

Note ἐπεὶ δέ Ar 42 (now...) Arabic *wa-lākinna (li-mā)*: Here, both the English and the Arabic translations have taken care to express an element of discourse breaking, which is implied by the context but not expressed in the Greek original.

Other specifications occurring together with ἐπεὶ are also rendered in the Arabic translation: καὶ *fa-* or *wa-* (Engl. transl. “and”); πάλιν *wa-aydan* (Engl. transl. “again”).

καί

a) used as a simple coordinator:

καί Euc I, 5, Euc VI, 4, Euc 6, 24 (and) wa-

b) with an emphatic force (“and also”; “in addition”; “thus, also”):

καὶ ἐπεὶ	Euc I, 6 (And since)	0 (- <i>li-anna</i>) Na. <i>fā</i> (- <i>li-anna</i>)
[ἐδείχθη] δὲ καὶ	Euc I, 8 (But ... was also[shown])	<i>wa-qad</i> (<i>nubayyinu</i>) <i>anna</i> Na. <i>fā</i> -
καὶ	Euc VI, 10 (and also)	<i>fā</i> -... <i>ayḍan</i>
καὶ εἰ...	Euc VI, 15 (and if)	<i>fā-in</i> (<i>kānat</i>)...
... καὶ	Euc VI, 16 / is/ also)	... <i>fā-(inna)</i> ; Na. <i>immā an</i>
καὶ εἰ...	Euc VI, 17 (and if)	<i>wa-in</i> ...
... καὶ	Euc VI, 18 (then... also)	... <i>fā-(huwa)</i>

c) used as a preposition “as”, “such as”

καί Euc VI, 8, 9 (are also /equal/) ka-
Na. *miṭlumā*

Comment: The use of coordinators differs between Greek and Arabic. “καί” is not necessary in the beginning of a paragraph and often has a stronger potential emphasis than English “and”, Arabic *wa-* or *fā-*. Arabic must have an introductory connector, even if it does not serve any other function than the marking of a new sentence, such as *wa-*. In both *wa-* and *fā-*, there may be an emphasis, as in an introductory “And” in English. “*Wa-*” is used to mark simple coordination, or even a *καί* with some emphasis. When *καί* seems to contain an “also”, “in addition”, the translator may use *fā-* “and thus”, which is stronger than *wa-* and renders a slightly different emphasis on the consecutive rather than additive function, or he may even use an extra marker such as *qad* (denoting emphasis) or *ayḍan*, “also”. If the constructions in the paragraph are obviously paralleled, repetitions of each other, as appears in our material, he may find fit to neglect marking the emphasis, since it will be apparent anyway. Thirdly, when *καί* is used as a preposition, the translator chooses a corresponding Arabic term. Iṣḥāq ibn Hunayn chooses *ka-*, whereas the Nayrīzī edition has *miṭl*, both equally adequate. Much further investigation would be fruitful here, but this will suffice to demonstrate the carefulness of the translator.

καίτοι... καί Ar 35 (But... just as much as) ‘*alā an*... *ayḍan*Comment: Close correspondence: ‘*alā an* “yet”, *ayḍan* “/as is/ also”.

ὡς... οὕτως

(ἄρα) ὡς... οὕτως	Euc VI, 31, 34, 37 (thus, as)	<i>fā-nisbatu</i> -...
... οὕτως	(so)	... <i>ka-nisbati</i> -

with a small variation, two paralleled phrases in Euc VI, 36:

ὡς μὲν... οὕτως	(as ... so)	<i>kānat</i> (<i>nisbatu</i> -)... <i>ka-(nisbati)</i> -
... ὡς δὲ... οὕτως	(and as... so)	... <i>wa-(nisbatu)</i> -... <i>ka-(nisbati)</i> -

Comment: The Arabic translation does not use words similar to the Greek original, but instead a construction with nouns rendering a similar syntactic structure and an equivalent meaning: *nisbatu-*, “the relation of” ...*ka-nisbati-*... “(is) like the relation of”.

ὥστε Ar 66 *fa-yağibu min dālika*

Comment: Instead of finding an equivalent of ὥστε, “so that”, the Arabic translation chooses a paraphrase: “thus, it is necessary because of that”, which is more voluminous in textual space as well as more specific and elaborate, a sentence instead of a simple connective, and including a modal verb (a subjective element). In the second example, however, the Arabic translation is obviously elliptic.

ὅταν γάρ Ar 44 (for when /we/) *wa-dālika annā matā*

Comment: “ὅταν”, whenever, seems to be straightforwardly transferred into *matā*, “when/ever”.

Phoric adverbs

ἄρα Euc I, 9, Euc VI 31, 34, 37 (thus) *fa-*
Euc I, 12 (thus) Na. *fa-...aydan*

Comment: ἄρα has no direct equivalent in Arabic. The English translation regularly renders it as “thus”. The Arabic translator may choose to leave it out. However, more often, it is partly rendered by the coordinating connective *fa-*, “and thus”, i.e., the Greek adverb is substituted by an Arabic connective containing a similar semantic load. There is a partial loss, and a shift of word class. In one case, (Na.), it has been quite explicitly rendered by *fa-* followed by an emphatic *aydan* (“also”).

γε Ar 36 (but) *wa-laysa*
δέ γε For Ar 53 and Ar 65, see below.

Comment: γε has no direct equivalent in Arabic. However, the vague δέ having been strengthened by the phoric γε is expressed in the Arabic translation by changing the syntagm into a adversative coordination, *wa-laysa* (and/it is/ not), quite in the same way as the English translation, which has “but”.

δή Euc VI, 13 (so) *wa-ka-dālika*
Euc VI, 21 (so) *fa-*
εἰ δὴ ...ἀλλά Ar 59 (Since then, ...whereas) *fa-in...bal* (Cf. above)

Comment: δὴ has no direct equivalent in Arabic when acting as an emphasizer. However, when used as an adverb “then”, it is easily translated into *fa-* (“then”, “and thus”), or *wa-ka-dālika* (“and like that”). In the third example above, the explicatory force of δὴ corresponds to the strong adversative marking in Arabic protasis *fa-in*, “and thus, if”... and apodosis ...*bal* “then, indeed”.

μήν Ar 27 (But neither) *wa-lā... aydan*
ἀλλὰ μὴν Ar 53 (On the other hand) *illā annahu... aydan*
ἀλλὰ μὴν και ὅταν γε (γεγονέμαι) Ar 65 (And conversely... whenever) *wa-dālika aydan ... qad*
(*ḥadata*) (Cf. above).

Comment: $\mu\acute{\eta}\nu$ occurs only together with $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ in our material. It is consistently rendered as *ayḍan* (“also”) in the Arabic translation, thus strengthening the adversative force of the preceding $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$: *wa-lā* (“and not”); *illā annahu* (“except that”).

Note that $\gamma\epsilon$ in the last example is rendered by *qad*, in this case a precise equivalent, since *qad* may express both emphasis and concluded action.

$\delta\omicron\tau\iota$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$... $\grave{\eta}$... $\grave{\eta}$	Ar 5 (that/the following.../must...either...or)	<i>fa-naqūlu innahu</i> ... <i>imma... wa- immā</i>
$\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$... $\delta\acute{\epsilon}$	Ar 23 (Now, ...but)	<i>wa- ... wa- ... ayḍan</i>
$\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\rho$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ $\delta\omicron\kappa$... $\alpha\lambda\lambda$...	Ar 25 (so that if not... but)	<i>wa- in lam... bal...</i> ... <i>fa-innahu</i>
$\epsilon\pi\epsilon\iota$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$	Ar 68 (and since)	<i>wa-id...</i>
$\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$	(0 new paragraph)	<i>hādā mā</i>

Comment: $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ has no direct equivalent in Arabic. In Greek, it is extremely frequent and has a weak semantic load, so that it is often left out in translations from Greek into other languages. In the examples Ar 25 and Ar 68, it is difficult to find any trace of the marker in Arabic, or for that matter in the English translation.

The composite syntagm $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ (“rather, nay rather, so too”) is found in several examples. Here, a stronger semantic load includes both a discourse breaking and an emphatic element, adversative or consecutive. It is rendered by Arabic consecutive connective *fā-* “and thus”, English “Now”, or by the discourse breaking paraphrasis *hādā mā* “this is what...”, in English by typographical marking with the starting of a new paragraph. There is some loss, but also systematic attempts at compensation: the translator tries to mirror the lively impression of the source text.

Preparatory – corresponsive particles $\mu\acute{\epsilon}\nu$... $\delta\acute{\epsilon}$ ³⁴

$\mu\acute{\epsilon}\nu$... $\delta\acute{\epsilon}$	Ar 12 (... 0... and)	<i>bā’du aḡzā’ihā</i> (Subject)...
		... <i>wa-bā’dun</i> (Subject)
	Ar 49 (0... and)	<i>fā-s-sarī’u</i> (Subject) <i>huwa mā</i> ...
		... <i>wa-l-baṭī’u</i> (Subject) <i>huwa mā</i> ³⁵
	Euc I, 4 (0... and)	<i>wa-naqṣilu X</i> (Object)... <i>wa- Y</i> (Object)
	Euc VI, 1 (0... and)	Na. <i>wa-nuhriḡu</i> ... <i>wa-</i>
	Euc VI, 7 (0... and)	<i>inna... wa-</i> <i>wa-naqṣilu X</i> (Object)... <i>wa-naqṣilu Y</i> (Object)
	Euc VI, 22 (0... and)	Na. <i>wa-nuhriḡu</i> ... <i>fa-naḡ’alu</i> <i>qā’idatāni</i> (Subject) <i>wa- muthallathāni</i> (Subject)

³⁴ The following presentation is by no means complete. Vagelpohl observes that when the antithetical sequencing is made more obvious, the $\mu\acute{\epsilon}\nu$... $\delta\acute{\epsilon}$ construction is often rendered by *ammā*... *fā-* or similar terms, which constitute the second most frequent type of translation after simple omission of any sequential marking (cf. Vagelpohl, *Aristotle’s Rhetoric in the East*, pp. 133f.). Gutas, in his glossary of the edition of Theophrastus, also gives many examples of renderings with *ammā*... *fā-* or the like (cf. Gutas, *Theophrastus, ‘On First principles’*, pp. 424f.). The question will be elaborated elsewhere.

³⁵ The adversative paralleled subjects are further marked by explanatory *huwa mā* “this is what”.

Comment: The highly frequent construction $\mu\acute{\epsilon}\nu\dots\delta\acute{\epsilon}$ has no correspondence in Arabic, nor for that matter in English. However, there is abundant evidence that the translator has actually observed and taken pains to reproduce a similar effect in the target text.

The usual English rendering in this material is a three-phased solution: 1) to leave $\mu\acute{\epsilon}\nu$ unmarked, although often represented by a versal, signalling the start of a new sentence, 2) to keep the paralleled sentence structure of the Greek source, starting with a nominal subject and followed by a predicate, be it nominal or verbal, in both $\mu\acute{\epsilon}\nu$ and $\delta\acute{\epsilon}$ - sentences, so that a paralleled sentence structure is preserved, and 3) to render $\delta\acute{\epsilon}$ in the beginning of the second sentence as “and”.

Now, this is very similar to the strategy employed by the Arabic translator. He starts the first of the two sentences with a *wa-* or *fā-*, as is practically obligatory in Arabic, if no other connective is wanted from the context. Then, he constructs the two sentences, with the $\mu\acute{\epsilon}\nu$ and the $\delta\acute{\epsilon}$ respectively, as nominal sentences, starting with the nominal subject and followed by the predicate. The $\delta\acute{\epsilon}$ of the second sentence is usually rendered by a simple *wa-*, “and”. Example: *ba'du aġzā'ihā... wa-ba'dun*, “Some of its parts (Subject)... and some (Subject)”.

In English, this observance is difficult to discern, because English is a SVO language, so that the nominal subject would normally come first anyway. In Greek, the order is more flexible, making the $\mu\acute{\epsilon}\nu\dots\delta\acute{\epsilon}$ constructions more marked. Arabic, however, is a VSO language. It is perfectly correct from a grammatical point of view to construct a sentence starting with the subject, but it is a far less common construction, thus often appearing as marked in contrast to the unmarked verbal sentence (VSO) order. So when it is constantly appearing in connection with a $\mu\acute{\epsilon}\nu\dots\delta\acute{\epsilon}$ - construction, it means that the translator has consciously chosen this as a strategy for keeping the paralleled Greek construction.

The translator has also been careful to maintain the coupling of the two sentences, instead of paraphrasing or reordering the syntactical build up. Sometimes, this is enough to suggest the $\mu\acute{\epsilon}\nu\dots\delta\acute{\epsilon}$ of the original (as in Euc I, 4; VI, 7), example: *wa-naqṣilu... wa-naqṣilu* “And we divide ... and we divide”. In our material, the constructions are particularly frequent in the Euclid texts, with their economical and strictly logical arrangement.

III. A short Comparison to the Arabic Translation of the Nicomachean Ethics.

This study is syntagmatic and context bound, and consequently based on an exhaustive investigation of a very limited material. How representative are the results of the analysis for Iṣḥāq ibn Ḥunayn's works in particular and for the Graeco-Arabic translator(s) in general? The limited material called for in this type of exhaustive analysis is too small to allow conclusive statements. It should be completed by paradigmatic, context free investigations on a larger material.

A starting point for further study may be found by comparing this analysis to the Arabic translation of the *Nicomachean Ethics*, another work by Aristotle. In his recent publication on Arabic versions and fragments of this work, Manfred Ullmann gives a very extensive and detailed survey of the grammar and style of the translation.³⁶ According to him, the Arabic translation is actually the combined work of two translators: *Books I-IV* were probably translated by Iṣḥāq ibn Ḥunayn (during the second half of the 9th cent.), while *Books VI-X* were translated by Eustathios (Uṣṭāt) (during the first half of the 9th cent.). Ullmann devotes an introductory part of his study to the comparison between the two

³⁶ M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*. Teil I. *Wortschatz*. Teil II. *Überlieferung. Textkritik. Grammatik*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011-2012. Here we are mainly concerned with Teil II. *Überlieferung. Textkritik. Grammatik*, to which the page numbers above refer.

translators,³⁷ noting a number of differences, primarily with regard to choice of nouns. In the part dealing with grammar, chapters XVI, XXI, and XXIV contain information of special relevance to this study. Although Ullmann does not treat the translation of the Greek particles as a separate entity and hardly mentions the concept of particles as such, several of his observations have a bearing on our discussion. Cf. the following examples:³⁸

Greek text	(this study)	Iṣḥāq b. Ḥunayn	vs	Eustathios (Ullmann)
γάρ	<i>wa-dālika anna</i>	<i>wa-dālika anna</i>		<i>wa-dālika anna</i> (p. 330)
καί	<i>wa-; fa-; fa-... ayḍan</i>	<i>wa-;</i>		<i>wa-; fa-ayḍan</i> (p. 52, 351)
μὲν... δέ	—	<i>ammā... fa-</i>		<i>ammā... fa-</i> (p. 336)
ἀλλὰ	<i>wa-lā; bal;</i> <i>illā</i>	<i>wa-lākinna; bal</i> <i>illā</i>		<i>wa-lākinna; bal</i> (p. 330, 354) <i>illā</i> (p. 330)

Comment: The most ordinary and semantically heaviest loaded particles and conjunctions tend to receive a conventionalised Arabic equivalent. Examples of this is *wa-dālika anna* for γάρ; *illā* for ἀλλὰ (when denoting an exception), and *ammā... fa-* for μὲν... δέ (when those particles have a clear adversative or contrasting function, cf. n. 18 *supra*).

Particles like καί and ἀλλὰ (as a conjunction), which have a more complex semantic load, may be translated differently according to the context. Here, the two translators share at least one translation variant, but Iṣḥāq ibn Ḥunayn in addition gives alternative terms depending on the context.

To this information should be added the following examples of some of the more elusive Greek particles, typically phoric adverbs and the like, which I have extracted directly from *The Arabic version of the Nicomachean Ethics* by A. Akasoy and A. Fidora,³⁹ and from the corresponding Greek text:⁴⁰

Greek text	(this study)	Iṣḥāq b. Ḥunayn	vs	Eustathios (Ullmann)
ἄρα	<i>fa-</i>	<i>fa-</i> (1:3 (5))		<i>iḍan</i> (8:3 (1))
δή	<i>fa-; wa-ka-dālika</i>	<i>bi-'aynihi</i> (1:3 (4))		<i>fa-iḍan</i> (8:3(1); <i>fa-</i> (8:3 (2))
ἔτι	<i>ayḍan</i>	<i>ayḍan</i> (1:3 (6))		<i>ayḍan</i> (8:1 (1))
οὕτως	—	<i>iḍan</i> (1:3 (4))		<i>fa-iḍan</i> (8:3(3))
μὲν οὕτως	<i>fa-</i>	<i>fa... qad</i> (1: 5 (3))		<i>fa-</i> (8:1(7))
		<i>fa- + TOPICALISATION</i> (1:3 (8))		

Comment: The findings are consistent with the results of the analysis of this study. All three texts indicate attempts to find equivalents of the Greek particles. It has not been confirmed that the strategies of Iṣḥāq ibn Ḥunayn in this respect are different from those of Eustathios. An interesting detail is the clear marking of the particle οὕτως in the text of the *Nicomachean Ethics*.⁴¹

³⁷ *Ibid.*, Teil II, pp. 15-56.

³⁸ The page numbers refer to Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*, Teil II.

³⁹ See A. Akasoy -A. Fidora (eds.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston 2005 (Aristoteles Semitico-Latinus, 17).

⁴⁰ Cf. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. With an English translation by H. Rackham, London-Cambridge Mass. 1934, 1926 (Loeb Classical Library). The reference numbers give the number of the book, the section of the book and, within parenthesis, the number of the sentence in the Arabic text. The distribution of the translation on the two translators Iṣḥāq ibn Ḥunayn and Eustathios has been maintained in accordance with the suggestion by Ullmann.

⁴¹ A number of factors are at play regarding stylistic choices. The state of the Greek text, for example, should be noted: particles are relatively scarce in the *Nicomachean Ethics*, and a comparison among different manuscripts shows variants on the omission of particles already in Greek manuscripts (according to the notes in the Loeb edition).

IV. Conclusion

Contrastive Difficulties and translation strategies

During the last decades, Arabic scholars have established that Greek particles and connectives are often left without translation in the Arabic target texts; that this may be because they are (often) pleonastic in meaning and thus redundant; and that at least some of them are on the other hand (often) translated. Findings in a study by Vagelpohl⁴² may indicate that at least some particles are translated according to load of meaning: the heavier the load of meaning, the more probable that the Greek item will be rendered in the Arabic translation. On the basis of these findings, this study proceeded to undertake a qualitative analysis of a selected material, three text samples from two different Greek authors, supposedly translated by Ḥunayn ibn Ishāq.

Categorisation of pragmatic markers

General theories on pragmatic markers supplied the means of organising the analysis in a systematic way. Thus, the somewhat vague concept of “Greek particles /and connective” were divided into four categories: interpersonal comments, argumentative adverbs, connectives, and phoric adverbs.

The results from the categorisation roughly support the proposition based on Vagelpohl’s findings. The more specific or heavier the semantic load, the more probable that the term will be translated. However, the analysis also shows that these effects are surface phenomena, reflecting a more complex net of contrastive grammatical phenomena and chosen translation strategies.

Interpersonal comments are loosely related to the surrounding text, adding a subjective element outside the flow of the syntactic and lexicological elements of discourse. Yet, they are always translated carefully with a closely correspondent term, such as *aqūlu* for λέγω (“I say”). From a perspective of contrastive grammar, a close translation is easily done: there are no difficulties transposing a personal comment, be it emotively coloured or simply neutral.

Argumentative adverbs also show a high degree of correspondence between source and target texts, e.g. πάλιν – *aydan* (“again, also”).

In the category of connectives, the translations offer a variety of solutions ranging from zero rendering to highly specific correspondences. From a contrastive perspective, Greek connectives have equivalents of varying degrees in Arabic.

Phoric adverbs, finally, show the lowest rate of correspondences. They are often left out in the translation, most typically so with the word οὖν, a particle with a weak semantic load. Generally, Greek phoric adverbs have hardly any direct correspondences at all in Arabic, so the zero rendering in Arabic is not very surprising. The categorisation consequently corresponds to a rising scale of losses in translation. It indicates what can be expected to be closely translated and what is likely to be rendered with more or less loss, or for that matter, with some gain.

Particular Translation Strategies

A close reading of the text material regarding connectives, corresponsive particles and phoric adverbs, which are the categories that may present difficulties in the perspective of contrastive grammar, reveals that the terms chosen by the translator reflect a systematic structuring of the source text and consciously chosen solutions. The main strategies are:

⁴² Vagelpohl, *Aristotle’s Rhetoric in the East*.

– *Adaption to the context.*

A Greek term with a broad and weak semantic load may be translated differently according to varying contextual situations.

The Greek coordinating connective δέ is an example of this: δέ may become *wa-*, “and”, a simple unspecified coordination, in close correspondence to the Greek term, but also e.g. *fa-inna*, “and thus”, “however”, an adversative coordinating expression, and similarly *lākinna*, “but”, adversative coordination. One particular meaning within the vague semantic content of δέ is highlighted.

– *Lexical splitting (loss - gain)*

A Greek term may have several lexicalised meanings, each of them requiring a special term in Arabic, such as Greek *καί*, which is consequently rendered according to its meaning.

When used as a simple conjunction “and”, it is rendered as *wa-*, but when the Greek source indicates an emphatic adverbial element, “and/also”, this is expressed by a corresponding argumentative adverb, typically *ayḍan*. Finally, when *καί* is used as a preposition, it is rendered by the corresponding Arabic *ka-* or *miṭl*, “as”, “like”.

– *Elaboration (explanation)*

ὥστε, “so that”, is periphrastically expressed: *fa-yağību min ḍālika* (“and thus, it is therefore necessary”). A gain in explicitness is achieved, although with a loss in economy.

– *Compensation*

Compensation may be more or less full or partial, but includes some loss and some shift of sememes, word class or word order.

Full compensation for γάρ, “for”, is obtained by inserting a first element making the Arabic syntagm coordinating, usually *wa-ḍālika anna*, “and that is that”, usually followed by a subordinated *li-anna*, “because”, corresponding to the Greek term lexically but not syntactically. The Arabic solution covers the Greek term completely. It is considerably larger in volume, though, thus giving a loss of economy.

A good example of partial compensation is the Arabic rendering of the Greek connectives or corresponsive particles of μὲν... δέ. Arabic does not have anything like those particles in combination. However, the translator consciously chooses to mirror the paralleled Greek sentences, the μὲν and the δέ ones respectively, and constructs them as nominal sentences, starting with the nominal subject and followed by the predicate. Since Arabic is a VSO language, constructing a sentence starting with as nominal subject often appears as marked, although not ungrammatical. Sometimes a paralleling of two verbal sentences with a *wa-* introducing the second sentence is considered enough (thus very similar to the strategy chosen by the English translator).

As for phoric adverbs, close investigation shows that the translator often tries to convey at least some of the effect of the Greek phoric adverb by compensation. A telling example is the rendering of ἄρα, “thus”, with the introductory coordinating and consecutive connective *fa-*, “and thus”, i.e., the Greek adverb is substituted by an Arabic connective containing a similar semantic load. Several examples involving the adverbs γέ, δὴ, μὴν, μὲν and (more rarely) οὖν show that the translator uses recurrent devices to transfer at least some of the phoric load to the target text, usually by giving neighbouring connectives extra force, e.g. by inserting an *ayḍan* (also) or a *qad* (emphatic verbal particle), a discourse breaking syntagm, or the consecutive connective *fa-*.

Translator's Intention – genre and register

Summing up, the translator seems to have followed a regimen of strategies such as:

- a) to translate as closely and accurately as possible;
- b) thereby avoiding direct borrowing of Greek terms, instead creating Arabic correspondences;
- d) to follow the rules of Arabic grammar and syntax;
- c) to avoid leaving single elements without translation;
- d) to translate with varieties depending on the context;
- e) to find special devices to compensate for the lack of direct Arabic correspondence.

We may also conclude that the translator knows Greek very well. And he appears to be in command of correct Arabic, since he construes a language which is usually within the rules of classical Arabic, although not very elegant from a purist's point of view. It should be pointed out that this is not a case of Middle Arabic, which is characterised by a mixture of dialect and standard Arabic.⁴³

The target text emerging is thus certainly Arabic, but with traces in its topography implying a Greek origin. Such typical traces are an extensive use of the connective *fa-* and other emphasising elements, e.g. *ammā* "concerning"; *ayḍan* "also", and the frequent constructions of nominal sentences, especially the syntactic mirroring of the paralleled *mubtada' - ḥabar* word order. Generally, the translator has taken pains to model the *taxis* of the source text, construing, as it seems, sentence by sentence with similar connectives. The target text is characterised by its syntactic iconicity in relation to the source text.⁴⁴

What is the governing intention behind the careful reproduction of the Greek, or what is the effect on the reader? In my opinion, the translator has consciously created a special style, one which signals to the readers that this is a scholarly work within the Greek scientific tradition. The translator, himself a bilingual scholar, is proud of being a representative of the Greek tradition and he wants his work to carry the stylistic characteristics of Antiquity's scholars. He certainly wants to write in Arabic, but it should be Arabic in his own register and genre, the didactic Greek scholarly writing, not identical with the developments of inner Islamic discourse.⁴⁵ The Arabic scholar wanted to profile himself as belonging to a particular cultural group within the Arabo-Islamic space. Thus, a special didactic style is created, internalising the Greek heritage within Arabic proper and signalling the belonging to both socio-cultural groups, while at the same time distinguishing itself from both and standing out with its own characteristics.

A short comparison with the Arabic translations of the *Nicomachean Ethics* confirms the results of this study to a considerable extent. It also underlines the need for further investigation.

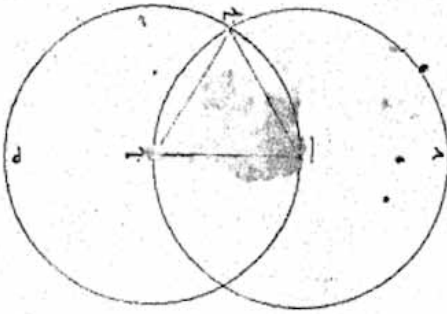
⁴³ See J. Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford U.P., Oxford 1965 (Scripta Judaica, 5).

⁴⁴ It is interesting to observe that although the Arabic translation of Theophrastus often does not show a close correspondence to the Greek source, it mirrors the extensive use of pragmatic markers in general, aiming at a syntactic similarity. Although the actual wording may be different, the characteristic style is maintained. Cf. Daiber, *Aetius Arabus* (quoted above n. 4).

⁴⁵ The translators into Arabic seem to have followed a system opposite to that of the translators into Syriac (often the same persons). Syriac translations make a rule of imitating the Greek text in detail, e.g. by using Greek loan words or by creating new Syriac words (including particles) corresponding to Greek terms. Although this overall strategy may have influenced the Arabic translation tradition by facilitating the development of the Arabic strategy of creating iconic similarity, it reflects an ideology quite different from that of the Arabic scholars.

بسبع **المعبر** تزيد ان نعيم مثلثا منسما وفي الاضلاع على خط مستقيم في نهاية معروض
 فليكن الخط المستقيم ذوالنهاية المعروض خط الب با ويلبغى ان نعيم على خط الب بالمستقيم
 مثلثا منسما وفي الاضلاع **ب** العمل في ذلك ان نغك دائرة تقلى مركزا لب وتبعد الب با ومع ذلك
 باجيم حال ونغك ايضا على مركز الب وتبعد الب با دائرة اخرى ومع ذلك الب با ونصل نقطة
 الجيم التي تقاطعت عليها الدائرتان بنقطة ال ا و الب الجيم من مستقيمين ومما خط الجيم الب وجم با
 فاقول اننا علمنا على خط الب بالمستقيم في النهاية المعروض مثلثا منسما وفي الاضلاع ومع ذلك الب

باجيم **ب** زمان **ب** ان نقطة ال ا مركز
 دائرة باجيم حال يكون خط الب جيم مساويا لخط
 الب با وايضا لان نقطة الب مركز دائرة الب جيم
 ما صار خط باجيم مساويا لخط الب با و فزلبير ان
 خط الب جيم مساويا لخط الب با فخط الب جيم مساويا
 لخط جيم بالخطوه الب جيم وجم با وب الب
 الثلاثة متساوية فمثلث الب باجيم متساوية



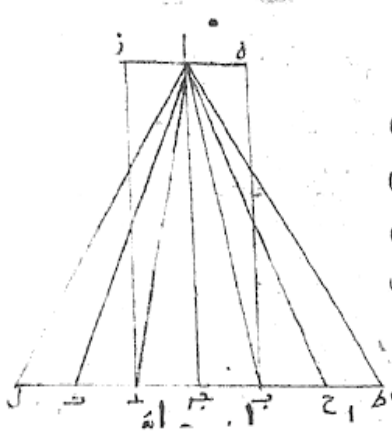
الاضلاع بغير عملنا على خط الب با في النهاية المعروض مثلثا منسما وفي الاضلاع ومع ذلك الب با
 جيم وذلك ما اردنا ان نبين **ووجزنا** في غير هذه النسخة صناعة المثلث المتساوي الساقين والثلث

Tab. 1. Madrid, Escorial, Derenbourg 907 (Euclid, *Elements*, Book I, Prop. 1). © Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid.

الشكوح المتوازية الاضلاع والمثلثات إذا كان ارتفاعها بفرز واحد

فان نسبة بعضها الى بعض كنسبة فواعير بعضها الى بعض مثالان سمي ما جيم و جيم زاوية المتوازيين
 الاضلاع ومثلث الب با جيم وال با جيم الى على قدر واحد في الارتفاع فاقول ان نسبة فاعرة با جيم الى
 فاعرة جيم الى كنسبة مثلث الب با جيم الى مثلث الب جيم الى وكنسبة سطح ما جيم المتوازي الاضلاع
 الى سطح جيم زاوية المتوازي الاضلاع **ببرها** انه انا فخرج خط با الى با كلتي المثلثين ونصل منه مما يلي
 نقطة الب ا مثل خط با جيم هم شينا وليس خط با ح و با كل واحد منهما مثل خط با جيم ونصل منه ايضا
 خط جيم نقطة الب الى الخي الى با ح و با ح ا م او ما شينا كل واحد منهما مثل خط جيم الى و نخرج خط الب الى
 ح ا والب الى با ح ا م فواعر كل با ح ا و با جيم متساوية بمثلثات الب با ح ا والب ح ا و با جيم
 جيم ايضا متساوية فاضاع فاعرة با جيم لفاعرة با جيم كاضاع مثلث الب با جيم لثلاث الب با جيم
 وكذا فاعرة جيم الى لفاعرة جيم الى كاضاع مثلث الب جيم الى لثلاث الب جيم الى فان كانت
 فاعرة جيم الى تزيد على فاعرة جيم الى فان مثلث الب جيم الى يزيد على مثلث الب جيم الى وان كانت تساوي
 فيما هو يساويها وان كانت تنقص منها فهو ينقص منها فالافراز الاربعة فاعرنا با جيم و جيم الى ومثلثا
 الب با جيم والب جيم الى فاعرنا لفاعرة با جيم ومثلث الب با جيم منها اضعافا متساوية ومعنى فاعرة الى
 جيم ومثلث الب با جيم واخرنا لفاعرة جيم الى ومثلث الب جيم الى اضعافا متساوية ومعنى فاعرة جيم
 الى ومثلث الب جيم الى وفراشتم ان فاعرة الى جيم ومثلث الب با جيم اما زايران معا على فاعرة جيم
 الى ومثلث الب جيم الى واما مساويان معا واما فان فصل معا منهما فالافراز متساوية بنسبة فاعرة

نيساوية



با جيم الى فاعرة جيم الى كنسبة مثلث الب با جيم الى مثلث جيم الى
 و سطح ما جيم ضعف مثلث الب با جيم و سطح زاوية جيم ضعف مثلث الب جيم
 الى ونسبة سطح ما جيم الى مثلث الب با جيم كنسبة سطح زاوية جيم
 الى مثلث الب جيم الى فاعرنا كانت نسبة سطح ما جيم الى سطح زاوية جيم
 كنسبة مثلث الب با جيم الى مثلث الب جيم الى ونسبة مثلث الب با جيم الى
 مثلث الب جيم الى كنسبة فاعرة با جيم الى فاعرة جيم الى فنسبة سطح ما
 جيم الى سطح جيم زاوية كنسبة فاعرنا با جيم الى فاعرة جيم الى ونسبة

Tab. 2. Madrid, Escorial, Derenbourg 907 (Euclid, *Elements*, Book IV, Prop. 1). © Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid.

Alpha into Alif

Schnittstellen zwischen Schriftkunde und Informatik am Beispiel von Unicode im Glossarium Graeco-Arabicum

Torsten Roeder

Abstract

The project *Glossarium Graeco-Arabicum* connects the study of writing systems with the field of information science, utilizing the Unicode standard. This paper points out particular historical developments both in philology and informatics that help to develop a modern approach to working in digital poly-alphabetical environments, based on interdisciplinary expertise. A description of how Unicode was implemented to represent ancient Greek and classical Arabic is followed by a historical outline of computer writing systems. Essential aspects are letter collation, writing directions and user interfaces. The conclusion emphasizes the importance of a bilateral understanding of historical and technical disciplines.

1. Einleitung

1.1 Thematik

Wissenschaftliche Anwendungen im Internet stellen in der Regel höchst spezielle Anforderungen an die Technik. Eine Ursache dafür liegt in der Differenziertheit, mit denen die Forschungsinhalte beschrieben und behandelt werden müssen. Der Grad an Vielschichtigkeit und Feingliedrigkeit dieser Inhalte besitzt im Tagesgeschäft des digitalen Mediums nur geringe Relevanz, so dass die Komplexität die üblichen Werkzeuge meist überfordert. Obwohl digitale Abbildung und Verarbeitung von wissenschaftlichen Daten ein hohes Potenzial für die Forschung bergen, werden auch weit verbreitete Anwendungen den bestehenden Ansprüchen in der Regel kaum gerecht, sofern sie auf alltägliche Szenarien gemünzt sind. Daher müssen häufig Speziallösungen entwickelt werden, die an die Fragestellungen und Forschungsgegenstände im Einzelfall angepasst sind.

Beispiele liefern Forschungsvorhaben, die Sprachen mit unterschiedlichen Schriftsystemen zum Gegenstand haben. Das Nebeneinander verschiedener Alphabete hat, allen globalen Annäherungen

zum Trotz, in der von westlichen Schreibsystemen geprägten digitalen Kultur bisher nur wenig Beachtung gefunden. Angesichts der aktuellen Schriftenvielfalt des Mittelmeerraumes (vgl. Abb. 1), der die historisch-geographische Grundlage europäischer Kultur bildet, mag dies verwunderlich erscheinen.



Abb. 1. *Schreibsysteme im Mittelmeerraum*. Quelle: Ausschnitt von Wikimedia Commons, Writing Systems of the World <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:WritingSystemsoftheWorld.png>> (14.02.2015).

Begünstigt durch die historische Entwicklung der Informationstechnik, basiert der bislang dominierende "westliche" Teil des Internets auf dem rechtsläufigen lateinischen Alphabet, während die Unterstützung oder gar Einbindung anderer Schriftsysteme fast völlig außerhalb des Blickfeldes bleibt. In der Folge wirft die Koexistenz mehrerer alphabetischer Systeme innerhalb einer Webanwendung eine Reihe von Schwierigkeiten auf, denen die Anwender, Entwickler und Designer des Netzes jedoch im Alltag äußerst selten begegnen, denn die Notwendigkeit polyalphabetischer Schriftunterstützung kann in der Regel umschifft werden. In Forschungsprojekten sind Workarounds oder Kompromisse hingegen problematisch, da es auf die exakte Wiedergabe der überlieferten Schreibungen ankommt. Somit bleibt man den konkurrierenden Kodierungssystemen, gegenläufigen Schreibrichtungen, verschiedenen Zeichenformen desselben Graphems und unzureichenden Nutzerschnittstellen ausgeliefert, für deren Behandlung bisher wenig Expertise und Vorarbeit vorhanden ist.

1.2 Zielsetzung

Während die soeben aufgezählten Aufgabenfelder vom Standpunkt einzelner Schriftsysteme aus betrachtet längst als trivial erscheinen (wobei sich manchmal auch dies noch als Trugschluss offenbart, denn bereits an europäischen Umlaut- und Akzentzeichen scheitern viele Produkte aus dem englischsprachigen Raum), ruft das Nebeneinander mehrerer Schriftsysteme selbst die scheinbar trivialsten Fragestellungen erneut auf den Plan. So entfaltet sich zwischen den technischen Lösungsmöglichkeiten und den spezifischen Strukturen der Schriftsysteme ein Spannungsfeld, welches das Ergebnis verschiedenster historischer Bedingungen und Entscheidungen auf beiden Seiten ist.

Die anschließenden Ausführungen gliedern sich in folgende drei Schritte: Erstens eine Bestandsaufnahme typischer Problematiken an einem Fallbeispiel, zweitens das Beleuchten der historischen Bedingungen, und drittens eine Auflistung möglicher Lösungsansätze. Übergeordnetes Ziel ist das Knüpfen eines Leitfadens sowie die Stabilisierung einer *best practice* für die Implementierung von Webanwendungen mit mehreren parallelen Schriftsystemen, deren Funktionstüchtigkeit – aus den Perspektiven der Datenhaltung, der Datenabbildung und des Datenzugriffs – in keinem der Schriftsysteme eingeschränkt ist. Der Weg über den historischen Pfad erscheint notwendig, da das Verständnis der Lösungswege nicht durch deren bloßes Imitieren, sondern erst über das Begreifen der zugrundeliegenden Strukturen erreicht wird. Nur auf der Erkenntnis, dass sowohl die Schriftsysteme als auch die Informationstechnik historisch gewachsenen Strukturen gehorchen, die sich gegenseitig beeinflussen, kann die Zusammenarbeit zwischen Informatik und Philologie effizient gedeihen und ihr Potenzial für die Forschung erst im vollen Maße ausgeschöpft werden. So werden möglicherweise einige der nachfolgenden Erläuterungen jeweils für eine Seite trivial erscheinen. Sie bilden jedoch für ein gegenseitiges Verständnis eine unabdingbare Voraussetzung.

2. Fallbeispiel

2.1 Auswahlkriterien

Als Fallbeispiele kommen insbesondere Projekte infrage, in denen möglichst viele, stark unterschiedliche Schriftsysteme verwendet werden. Insbesondere philologische und linguistische Vorhaben, die sich um die Erforschung von Übersetzungen drehen, sind aufgrund der direkten Gegenüberstellung zweier grundverschiedener Schriftsysteme für obige Fragestellung von großem

Interesse. Ein Studienfeld, welches in dieser Hinsicht als besonders ergiebig erscheint, bilden u. a. die sogenannten Graeco-Arabica, die sich mit arabischen Übersetzungen griechischer Texte auseinandersetzen. Als bedeutende Projekte sind etwa die Perseus Digital Library¹ mit ihren Beständen an historischen Wörterbüchern, das etwas jüngere *Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies*² oder auch die *G2A WebApp*³ zu nennen.

Eine übliche Aufgabe in diesem Feld ist die Erstellung von mehrsprachigen Glossaren. Dies bedeutet in der Regel einen großen Aufwand an systematischer Arbeit, bei der die Informationstechnik als Hilfsmittel eine wichtige Rolle spielt. Die Grundlage eines Glossars bildet die Sammlung von



Abb. 2. Aristoteles (rechts) als Lehrer Alexander des Großen in einer illuminierten arabischen Handschrift. MS British Library, Or. 2784, fol. 96r.

aufgrund der genannten Kriterien als Fallbeispiel dienen.⁴ Der Fokus des Projekts liegt auf Übersetzungen antiker wissenschaftlicher Literatur, die im Raum von Bagdad zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in einer Epoche intensiver Antikenrezeption entstanden sind (vgl. die Illustration in Abb. 2) und die arabischsprachige Hochkultur nachhaltig geprägt haben.⁵

Wortpaaren, in der alle relevanten Lemmata samt Kontext und verschiedenen Übersetzungen zusammengetragen werden. Die informationstechnischen Unterstützungsmöglichkeiten bei dem Sammlungsprozess liegen in der systematischen Erfassung mithilfe einer Datenbank (Formulare, Tabellen und kontrollierte Vokabulare) und in der Wiedergabe des Materials nach unterschiedlichen und spontan bestimmbar Kriterien (Browsing und Suche). Die üblichen relationalen Datenbanksysteme wie MySQL oder auch eine XML-Datenbank könnten diese Aufgabe grundsätzlich leicht erfüllen. Zur Herausforderung wird dies erst durch die Verschiedenartigkeit der zu verarbeitenden Schriftzeichen, die je nach Schreibrichtung, Diakritika oder Vokalzeichen unterschiedlich behandelt werden müssen.

2.2. Das GlossGA

Die webbasierte Datenbank des Projekts *Glossarium Graeco-Arabicum* (kurz: GlossGA), dessen Ziel die Erschließung eines griechisch-arabischen Übersetzungswortschatzes ist, soll

¹ G.R. Crane (Hg.): *Perseus Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> (14.02.2015).

² *A Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies* <<http://www.graeco-arabic-studies.org/>> (14.02.2015).

³ *G2A Web App. Web Application for Literary Computing* <<http://g2a.ilc.cnr.it>> (14.02.2015).

⁴ Eine umfassende Darstellung des Projekts findet sich bei G. Endress - R. Arnzen - Y. Arzhanov, "Griechische Wissenschaft in arabischer Sprache. Ein griechisch-arabisches Fachwörterbuch der internationalen Wissensgesellschaft im klassischen Islam", *Studia graeco-arabica* 3 (2013), p. 141-56.

⁵ Als kleine Einführung in die arabische Aristoteles-Rezeption empfiehlt sich z. B. der übersichtliche Artikel von

Inhaltlich befasst sich das GlossGA mit *hocharabischen Übersetzungen altgriechischer Texte aus der mittelalterlichen Zeit*. Anhand dieser synthetischen Beschreibung lässt sich die Vielschichtigkeit des Projekts und dessen Relevanz für die oben aufgeworfene Problemstellung aufzeigen. Der Forschungsgegenstand ist zweisprachig: Die Quellen liegen einerseits in *altgriechischer*, andererseits in *arabischer* Schrift vor. Das Altgriechische operiert mit bis zu dreifach *geschichteten Diakritika*, während im Arabischen fakultative *Vokalzeichen* (dem Grundzeichen beigefügte Lesezeichen) auftreten können. Für die Forschungskommunikation bedient man sich des Englischen sowie des Lateinischen, wodurch das *lateinische* Alphabet, welches für Transliterationen um *Diakritika* ergänzt ist, als ein drittes hinzukommt. Insgesamt treffen damit vier Sprachen aufeinander, die drei verschiedene Alphabete in zwei Schreibrichtungen mit bis zu drei Schichten von Diakritika bzw. einer Schicht von Vokalzeichen verwenden.

2.3 Unicode als Grundlage

Eine grundlegende Unterstützung für jede dieser Aufgaben bietet der inzwischen weit verbreitete Unicode-Standard. Die notwendige Voraussetzung ist zunächst, dass alle im Projekt benötigten Zeichen – auch die nicht aktuell, aber möglicherweise zukünftig auftretenden! – in diesem Standard enthalten sind.⁶ Ist dies der Fall, muss dieser Standard auch konsequent auf allen Arbeitsebenen unterstützt werden. Das heißt: Alle eingesetzten Komponenten, von der Datenhaltung über die Eingabeschnittstelle bis hin zu den Suchfunktionen und zur Datenausgabe, sollten den Standard lückenlos, im Sinne einer durchgängigen supply line, unterstützen. Dies ist möglichst bereits vor der Implementierung gründlich zu prüfen, und zwar auf allen benötigten Ebenen, da ansonsten Lücken bei der Unterstützung entstehen könnten, die mit individuellen Workarounds (das bedeutet hier: aufwändig, fehleranfällig und kaum nachhaltig) behandelt werden müssten.

Unicode beinhaltet alle im GlossGA benötigten Zeichen, was trotz regelmäßiger Erweiterungen des Standards ein Glücksfall ist, denn viele Projekte benötigen Sondersymbole oder Schriftzeichen, die schlicht noch nicht erfasst wurden. Die gewünschten Softwarekomponenten PHP (>=5.3) und MySQL (>=5.0) unterstützen den Standard durchgehend in Datenverarbeitung, Datenhaltung und Datenabfrage. Auch unterschiedliche Kollationen, die beim Zeichenvergleich eine zentrale Rolle spielen, werden unterstützt.⁷ Für die Eingabe und die Ausgabe in HTML gibt es bewährte Methoden seitens der Webserver und der Browser; UTF-8 (*Universal Character Set Translation Format*) hat sich hier als Kodierungsstandard für Unicode etabliert.⁸ Insofern ist Unicode (>=6.0) ein günstiger Ausgangspunkt.

Jedoch steckt der Teufel im Detail: Während der etwa fünfjährigen, stufenweise verlaufenen Implementierung und Weiterentwicklung des GlossGA tauchte eine Reihe von Tücken auf, an denen sich sowohl entscheidende Stärken als auch einige Schwächen des Unicode-Standards offenbarten. Betroffene Bereiche waren:

M. Lausberg, "Arabische Philosophie im Mittelalter", *Tabula Rasa* 41 (Juli 2010) <<http://www.tabularasa.de/41/Lausberg1.php>> (14.02.2015).

⁶ Ansonsten kann das private use area innerhalb von Unicode verwendet werden, wie es z. B. bei Junicode geschieht; vgl. Junicode <<http://junicode.sourceforge.net>> (14.02.2015). Dies ist jedoch, sofern nicht bereits eine Lösung vorhanden ist, eine aufwändige Angelegenheit.

⁷ Der Begriff existiert auch in der Philologie, wird dort jedoch anders verwendet: Dort bezeichnet Kollation den Vergleich mehrerer Zeugen eines Textes, während die Informationstechnik auf die Differenzierung zwischen Graphemen (Schriftzeichen) und Allographen (deren Erscheinungsformen) und zielt.

⁸ Vgl. UTF-8, a Transformation Format of ISO 10646 <<http://tools.ietf.org/html/rfc3629>> (14.02.2015).

- (1) Datenbank-Operationen: Wie beeinflusst man die Distinktivität von diakritischen Zeichen oder Vokalzeichen bzw. wie differenziert man die Kollation?
- (2) Ausgabe: Wie operiert Unicode bei konkurrierenden Schreibrichtungen und wie kann man dies beeinflussen?
- (3) Nutzerschnittstelle: Wie lassen sich die zahlreichen unterschiedlichen Zeichen und Alphabete komfortabel und gleichzeitig fehlerfrei eingeben, so dass die Konsistenz, aber auch die Nutzbarkeit der Datenbank gewahrt bleibt?

2.4 Erschließung des Zeichenvorrates

Der nächste Schritt nach der Überprüfung der Komponenten auf Unicode-Unterstützung sollte eine Inventarisierung des gesamten Zeichenvorrates sein, der im Projekt verwendet werden soll. In Unicode finden wir die im GlossGA benötigten Schriftzeichen in verschiedenen Tabellen, die in der Regel jeweils ein bestimmtes Alphabet oder eine bestimmte Zeichenart abdecken; Sonderzeichen oder ergänzende Zeichen sind oft in zusätzlichen Tabellen abgelegt. Bei der Inventarisierung sollten außerdem die gewünschte Kodierungsmethode sowie die Kollation, die damit in engem Zusammenhang steht, für jedes eingesetzte Alphabet dokumentiert werden. Beides beeinflusst sowohl die Eingabe- als auch Such- und Sortiervorgänge, und zum Teil sogar die Darstellung.

2.4.1 Lateinisch

Das lateinische Alphabet wird im GlossGA für die Projektsprache Englisch und für die Transliteration des Arabischen benötigt. Für die Umschrift wird der Standard der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG)⁹ mit minimalen Abweichungen verwendet.¹⁰ Aufgrund ihres Verbreitungsgrades und einer guten allgemeinen Unterstützung stellen die lateinischen Diakritika die geringste Hürde dar. Insgesamt werden alle 26 Buchstaben des lateinischen Alphabets, dazu 14 lateinische Zeichen mit Diakritika und außerdem zwei arabische Zeichen benötigt, was zusammen mit den lateinischen Majuskelvarianten eine Gesamtmenge von 82 Zeichen ergibt.

Eine Problemstellung ergibt sich durch die unterschiedliche Distinktivität der Zeichen. Während im Englischen lediglich zwischen verschiedenen Basiszeichen unterschieden wird (z. B. A ≠ B, aber A = a sowie A = ä), ist die Kollation in der lateinischen Umschrift des Arabischen nicht auf der Ebene des Grundzeichens orientiert, sondern bereits auf der Ebene der Diakritika (a ≠ ā). Zu erwähnen ist außerdem, dass Diakritika in Unicode immer *vor* dem Basiszeichen genannt werden müssen.

2.4.2 Griechisch

Eine Besonderheit des Altgriechischen ist seine Tonalität. Im Gegensatz zu den heutigen westlichen Sprachen, deren Metrik durch betonte und unbetonte Silben gekennzeichnet ist, prägten Tonhöhe und Länge einer Silbe das Altgriechische bis ungefähr ins 3. Jahrhundert. Dies wurde in der Schrift durch diakritische Zeichen festgehalten. Dabei bezeichnete der Akut <´> einen Hochton (*oxia*), das Zirkumflex <~> einen von oben fallenden Ton auf langen Silben (*perispomenon*), und der Gravis <˘>, so vermutet man, einen tiefen, fallenden Ton (*varia*). Ein weiteres Charakteristikum sind Vokale, die ursprünglich Diphthonge waren, und die mit einem *iota subscriptum* gekennzeichnet werden. Dies kann bei <α>, <η> und <ω> auftreten. Auch ein [h] im Anlaut (*psili*) wurde mit einem

⁹ Vgl. *Die Transliteration der arabischen Schrift. Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongress in Rom* <<http://www.aai.uni-hamburg.de/voror/Material/dmg.pdf>> (14.02.2015).

¹⁰ Vgl. *Glossarium Graeco-Arabicum. Transliteration* <<http://telota.bbaw.de/glossga/transliteration.php>> (14.02.2015).

Diakritikum festgehalten, dem *spiritus asper* <'>, und kann bei allen sieben Vokalen auftreten. Etwas später wurde zusätzlich der *spiritus lenis* <'> für den Anlaut ohne [h] (*dasia*) eingeführt. Alle diese diakritischen Merkmale (Intonation, Diphthong, Anlaut) können auch gemeinsam auftreten, so dass unter Berücksichtigung aller denkbaren Kombinationen und Majuskeln (diese gelten im GlossGA nur für die Grundzeichen und die Grundzeichen mit *iota subscriptum*) eine Menge von 124 Vokalzeichen zusammenkommt (siehe Abb. 3).

Grundzeichen	Diakritikum 1 (Intonation)	Diakritikum 2 (Anlaut)	Diakritikum 3 (Diphthong)	Gesamt
α (<i>alpha</i>)	Akut Gravis Zirkumflex	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	<i>iota subscriptum</i>	24
ε (<i>epsilon</i>)	Akut Gravis	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	–	9
η (<i>éta</i>)	Akut Gravis Zirkumflex	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	<i>iota subscriptum</i>	24
ι (<i>iota</i>)	Akut Gravis Zirkumflex	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	–	12
ο (<i>omikron</i>)	Akut Gravis	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	–	9
υ (<i>ypsilon</i>)	Akut Gravis Zirkumflex	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	–	12
ω (<i>ómega</i>)	Akut Gravis Zirkumflex	<i>spiritus asper</i> <i>spiritus lenis</i>	<i>iota subscriptum</i>	24

Abb. 3: Varianten altgriechischer Vokalzeichen

Da auf einem Grundzeichen bis zu drei Diakritika stehen können, muss für den Computer eine Eingabemethode ausgewählt werden, welche einfach und schnell handhabbar ist. Die Konsonanten des Altgriechischen sind weniger komplex und kommen mit 19 Grundformen und 18 Majuskeln aus. Somit liegen im GlossGA insgesamt 161 Zeichen für das Altgriechische vor.

Hinsichtlich der Kollation besitzen die griechischen Diakritika, im Gegensatz zu den lateinischen Umschriftzeichen, keine distinktive Qualität und können mit dem Grundzeichen kollationiert werden (z. B. Ω = ω = ω̃). Wie im Lateinischen gilt außerdem, dass alle Diakritika vor dem Grundzeichen zu nennen sind.

2.4.3 Arabisch

Im Vergleich zum Altgriechischen erscheint der Zeichenvorrat des Arabischen zunächst etwas übersichtlicher, jedoch birgt auch dieses Alphabet eine gewisse Komplexität.¹¹ Das

¹¹ Eine umfassende Darstellung findet sich bei G. Endress, "Die arabische Schrift", in W. Fischer (Hg.), *Grundriss der arabischen Philologie*, Reichert, Wiesbaden 1982, p. 165-97.

arabische Alphabet kennt zunächst 28 Grundzeichen. Jedes Grundzeichen kennt bis zu vier Erscheinungsformen, die von seiner Position innerhalb eines Wortes abhängen.¹² Unterschieden wird zwischen: (1) Wortanfang, (2) Wortende, (3) Wortmitte und (4) alleinstehend (isoliert). In Unicode wird dieses Darstellungsproblem automatisch durch das jeweiligen Betriebssystem gelöst, indem anhand der Umgebung eines Zeichens die richtige Erscheinungsform ermittelt wird. Der Wortsinn wird – bei richtiger Trennung der Zeichen – dadurch nicht verändert. Insgesamt liegen somit 112 Zeichenformen vor, die jedoch nur auf der Ebene des Grundzeichens distinktiv sind. Hinzu kommen die zwei Zusatzzeichen *hamza* <'> und *madda* <~> für den Glottisschlag [ʔ].

Beim Arabischen handelt es sich um ein konsonantisch ausgerichtetes Alphabet. Nur die drei langvokaligen Phoneme [ā ī ū] werden mithilfe der konsonantischen Werte <' y w> dargestellt (z. B. <iy> = [ī]). Dazu kommen beigezeichnete Hilfszeichen für die drei Vokalphoneme a, i, u, den Nullvokal (Vokallöslichkeit), die Verdoppelung und für den Glottisverschlusslaut im An- und Inlaut. Die orthographischen Hilfszeichen werden nur unter besonderen Umständen verwendet, etwa wenn die Eindeutigkeit der Lesung erschwert oder von besonderem Belang ist. Dies ist z. B. besonders in poetischen oder religiösen Texten, in denen die Differenzierung der Lesarten besonders zum Tragen kommt, der Fall. Die Vokalzeichen sind in ihrer graphischen Erscheinung den Diakritika ähnlich, sind aber aufgrund ihrer phonetischen Bedeutung nicht als Modifikatoren bestehender Zeichen zu verstehen, sondern als eigenwertige Zeichen, die lediglich eine graphische Bindung an Trägerzeichen eingehen. Auch in Unicode wird diese Unterscheidung vollzogen, da die Vokalzeichen im Gegensatz zu den Diakritika dem Trägerzeichen nicht vorausgehen, sondern diesem, ganz der lautlichen Abfolge gemäß, nachgeordnet werden (Beispiel: ب mit nachgestelltem Damma <u> wird zu بُ <bu>). Insofern sind arabische Zeichen mit Vokalzeichen nicht als ein Zeichen aus zwei Komponenten, sondern als zwei separate Zeichen zu behandeln. Da es sich um fakultative Zeichen handelt, dürfen sie auf Seiten der Kollation nicht distinkt behandelt werden, damit die Suche alle Schreibvarianten, sowohl mit als auch ohne Zusatzzeichen, auffinden kann.

Wie auch im Griechischen können durch die zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten bei der Eingabe Verwirrungen entstehen, wenn dem Nutzer keine Schnittstelle angeboten wird, welche eine fehlerfreie Eingabe garantiert. Hinzu kommt die Problematik der linksläufigen Schreibrichtung.

2.4.4. Ergebnis

Die Bestandsaufnahme der benötigten Zeichen im GlossGA-Projekt resultiert in einem beachtlichen Katalog von Unicode-Tabellen (siehe Abb. 4). Insgesamt werden etwa 400 Zeichen benötigt (80 lateinische, 161 altgriechische, 120 arabische, dazu allgemeine Zahl- und Interpunktionszeichen). Auf Codierungsebene muss die geforderte Reihenfolge exakt eingehalten werden (Diakritika – Trägerzeichen – Vokalzeichen). Hinsichtlich der Kollation muss auf die unterschiedliche Behandlung der lateinischen Transliterationssymbole, der griechischen Vokale und der arabischen Vokalsymbole geachtet werden. Zudem wird eine für den Nutzer praktikable Eingabemethode benötigt.

¹² Teils zur zwei, da nicht alle Zeichen nach beiden Seiten verbunden werden.

<i>Zeichengruppe</i>	<i>Unicode-Block</i>	<i>Unicode-Bereich</i>	<i>Distinktivität</i>
Lateinisches Alphabet	C0 Controls and Basic Latin ¹³	0000-007F	Diakritika: ja
Transliterationssymbole	Latin Extended-A ¹⁴	0100-017F	
Transliterationssymbole	Latin Extended-Additional ¹⁵	1E00-1EFF	
Griechisches Alphabet	Greek and Coptic ¹⁶	0370-03FF	Diakritika: nein
Griechisches Diakritika	Greek Extended ¹⁷	1F00-1FFF	
Arabisches Alphabet	Arabic ¹⁸	0600-06FF	Vokalzeichen: nein
Arabisches Diakritika	Arabic Supplement ¹⁹	0750-077F	
besondere arabische Zeichen	Spacing Modifier Letters ²⁰	02B0-02FF	

Abb. 4: Benötigte Unicode-Tabellen im GlossGA

3. Eine kurze Geschichte der Zeichencodierung

Wie kam es überhaupt zur Einführung von Unicode, und was hat man zuvor verwendet? Welche wichtigen Alternativen der Zeichencodierung gibt es? Dieser kurze historische Abriss berichtet über die Vorbedingungen von Unicode und über die Weiterentwicklungen bis hin zu Unicode 7.0 (2014).

3.1. Ein erster Meilenstein

Vor einigen Jahrzehnten war der Zeichenvorrat, auf den man als Computeranwender zurückgreifen konnte, noch stark begrenzt. Auf den allerersten Systemen standen üblicherweise nur die lateinischen Buchstaben und die arabischen Zahlen zur Verfügung. Ferner wurden die Zeichen, die man verwenden konnte, allein durch das Betriebssystem vorgegeben. Sofern man nicht über entsprechende Konvertierungsroutinen verfügte, waren Systeme untereinander nicht kompatibel. Erst im Jahr 1969 wurde mit dem *American Standard Code for Information Interchange* (ASCII) ein Vorrat von 128 (27) Zeichen definiert (Abb. 5), der für eine lange Zeit der wichtigste Standard sein

¹³ *The Unicode Consortium: C0 Controls and Basic Latin* <<http://unicode.org/charts/PDF/U0000.pdf>> (14.02.2015).

¹⁴ *The Unicode Consortium: Latin Extended-A* <<http://unicode.org/charts/PDF/U0100.pdf>> (14.02.2015).

¹⁵ *The Unicode Consortium: Latin Extended-Additional* <<http://unicode.org/charts/PDF/U1E00.pdf>> (14.02.2015).

¹⁶ *The Unicode Consortium: Greek and Coptic* <<http://unicode.org/charts/PDF/U0370.pdf>> (14.02.2015).

¹⁷ *The Unicode Consortium: Greek Extended* <<http://unicode.org/charts/PDF/U1F00.pdf>> (14.02.2015). Die Kombination mehrerer griechischer Zeichen kann wiederum mit verschiedenen Methoden erreicht werden, entweder auf einem bereits kombinierten Basiszeichen und einem Diakritika, oder auf einem Basiszeichen und zwei Diakritika ("full decomposition"). Im *GlossGA* wurde zur Entstehungszeit der Datenbank die erste Methode angewendet, während Unicode jedoch die zweite empfiehlt; vgl. *The Unicode Consortium: Frequently Asked Questions, Greek Language and Script* [<<http://unicode.org/faq/greek.html>> (19.02.2015)].

¹⁸ *The Unicode Consortium: Arabic* <<http://unicode.org/charts/PDF/U0600.pdf>> (14.02.2015).

¹⁹ *The Unicode Consortium: Arabic Supplement* <<http://unicode.org/charts/PDF/U0750.pdf>> (14.02.2015).

²⁰ *The Unicode Consortium: Spacing Modifier Letters* <<http://unicode.org/charts/PDF/U02B0.pdf>> (14.02.2015).

sollte.²¹ Die weitreichende Akzeptanz des ASCII legte eine wichtige Basis für den Datenaustausch zwischen verschiedenen Systemen.

Der Zeichenvorrat des ASCII deckte das lateinische Alphabet in Minuskeln und Majuskeln, die arabischen Zahlzeichen und eine Reihe geläufiger Interpunktionszeichen ab, was für die ersten Anwendungen zunächst vollkommen genügte. Spezialisierte oder international ausgerichtete Vorhaben, die weitere Zeichen benötigten, griffen häufig auf die Möglichkeit zurück, den

Dec	Hex	Dec	Hex	Dec	Hex	Dec	Hex	Dec	Hex	Dec	Hex	Dec	Hex										
0	00	NUL	16	10	DLE	32	20	48	30	0	64	40	@	80	50	P	96	60	`	112	70	p	
1	01	SOH	17	11	DC1	33	21	!	49	31	1	65	41	A	81	51	Q	97	61	a	113	71	q
2	02	STX	18	12	DC2	34	22	"	50	32	2	66	42	B	82	52	R	98	62	b	114	72	r
3	03	ETX	19	13	DC3	35	23	#	51	33	3	67	43	C	83	53	S	99	63	c	115	73	s
4	04	EOT	20	14	DC4	36	24	\$	52	34	4	68	44	D	84	54	T	100	64	d	116	74	t
5	05	ENQ	21	15	NAK	37	25	%	53	35	5	69	45	E	85	55	U	101	65	e	117	75	u
6	06	ACK	22	16	SYN	38	26	&	54	36	6	70	46	F	86	56	V	102	66	f	118	76	v
7	07	BEL	23	17	ETB	39	27	'	55	37	7	71	47	G	87	57	W	103	67	g	119	77	w
8	08	BS	24	18	CAN	40	28	(56	38	8	72	48	H	88	58	X	104	68	h	120	78	x
9	09	HT	25	19	EM	41	29)	57	39	9	73	49	I	89	59	Y	105	69	i	121	79	y
10	0A	LF	26	1A	SUB	42	2A	*	58	3A	:	74	4A	J	90	5A	Z	106	6A	j	122	7A	z
11	0B	VT	27	1B	ESC	43	2B	;	59	3B	;	75	4B	K	91	5B	[107	6B	k	123	7B	{
12	0C	FF	28	1C	FS	44	2C	,	60	3C	<	76	4C	L	92	5C	\	108	6C	l	124	7C	
13	0D	CR	29	1D	GS	45	2D	=	61	3D	=	77	4D	M	93	5D]	109	6D	m	125	7D	}
14	0E	SO	30	1E	RS	46	2E	>	62	3E	>	78	4E	N	94	5E	^	110	6E	n	126	7E	~
15	0F	SI	31	1F	US	47	2F	/	63	3F	?	79	4F	O	95	5F	_	111	6F	o	127	7F	DEL

Abb. 5. ASCII-Tabelle mit Dezimal- und Hexadezimalwerten sowie Zeichen und Steuerzeichen.

Zeichen für die eigene Verwendung modifiziert werden können. Möchte man nur die Grundzeichen des lateinischen, griechischen und arabischen Alphabets und Ziffern darstellen, benötigt man bereits 90 Zeichen; gerade einmal 6 Zeichen blieben für Interpunktion bzw. Diakritika übrig. Ein weiterer Nachteil der Schriftarten-Modifizierung lag darin, dass mit den reinen Textdaten auch gleichzeitig der passende Schriftsatz übergeben werden musste, damit der Text überhaupt auf anderen Systemen lesbar blieb, oder dass die Daten nur mit ganz spezifischen Programmen verwendet werden konnten.

Jedoch war die Zeit von ASCII damit nicht vorüber. Eine effektive Nutzungsmethode für andere Alphabete, die auch heute noch gerne angewendet wird, besteht in Pseudocodierungen, bei der nicht vorhandene Zeichen durch graphisch oder phonetisch ähnliche Zeichen ersetzt werden, z. B. ein griechisches <τ> (Tau) durch ein <t>, oder das russische <III> durch ein <W>. Für Diakritika werden Hilfszeichen hinzugenommen, wie es z. B. in *Betacode*²² praktiziert wird. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch das phonetisch ausgerichtete SAMPA.²³ Mit dieser Methode fällt zum einen die Begrenzung und zum anderen das Darstellungsproblem weg.

²¹ *American Standard Code for Information Interchange* <<http://tools.ietf.org/html/rfc20>> (14.02.2015). ASCII ist die US-Variante des *International Alphabet No. 5* (IA5), welches in ISO 646 für verschiedene Sprachen definiert ist.

²² Vgl. M., Neuhold, *Kodierungen des Griechischen*, darin: *Betacode* <<http://members.aon.at/neuhold/antike/grkencs.html#betacode>> (14.02.2015). Auch die *Perseus-Digital Library* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> (14.02.2015) verwendet eine derartige Umschrift.

²³ SAMPA: Speech Assessment Methods Phonetic Alphabet. Siehe dazu J.C. Wells, "SAMPA Computer-readable Phonetic Alphabet", in D. Gibbon - R. Moore - R. Winski (eds.), *Handbook of Standards and Resources for Spoken Language Systems*, Mouton - De Gruyter, Berlin - New York, 1997.

3.2. Ein Schritt in die Vielfalt

Die Unterstützung für eine Reihe von Sprachen, die mit dem unveränderten lateinischen Basisalphabet nicht darstellbar sind, darunter zunächst vor allem europäische Sprachen, brachte ISO 8859. Die Zeichenmenge wurde auf 256 (28) erweitert, unter Beibehaltung der bereits durch den ASCII definierten Zeichen (0-127), welche durch einen Sonderzeichenbereich erweitert wurden (128-255), von denen die letzten 96 für weitere Zeichen nutzbar waren. Die Verdoppelung der möglichen Zeichenmenge und die zusätzliche Auffächerung in 15 verschiedene Teilnormen ermöglichte es also, das lateinische Alphabet und eine Auswahl darüber hinausgehender Sonderzeichen zu verwenden. So konnte ISO 8859 u. a. Unterstützung für das Arabische (ISO 8859-6)²⁴ und das (Neu-)Griechische (ISO 8859-7)²⁵ bieten.

Das Problem der begrenzten Zeichenmenge blieb dennoch bestehen. Beispielsweise waren viele Zeichenkombinationen des Altgriechischen durch diesen Standard längst nicht abgedeckt. Auch wenn der neue Standard einen erweiterten, flexibleren Vorrat erlaubte, blieb die Auswahl innerhalb eines Dokuments immer noch eingeschränkt, denn es gab keine Möglichkeit, unterschiedliche 8859-Kodierungen innerhalb eines Dokuments parallel zu verwenden, ganz abgesehen von der Möglichkeit, Sonderformen mit Diakritika und Vokalzeichen zu bilden. Somit behalf man sich weiterhin mit den schon zur Zeit des ASCII genutzten Methoden.

3.3. Kodierung und Typographie in Konkurrenz

Ein Problem, welches durch die wachsenden Bedürfnisse an Zeichendarstellungen nun immer häufiger zum Tragen kam, war eine zunehmende Beliebigkeit der Zuordnung von Kodierungen zu dargestellten Zeichen. Grundsätzlich steckt hinter einer Zeichenkodierung der Gedanke, dass ein Zahlencode einem exakt definierten Zeichen entspricht, z. B. "97 = lateinischer Buchstabe a". Die visuelle Darstellung findet hingegen erst durch die Anwendung einer Schrifttype statt, womit der Code "97" als <a>, <a> oder auch als <α> dargestellt werden kann. Mit der Weiterentwicklung der Computertypographie und Textprozessoren konnte man bald auch innerhalb eines Dokuments die Schrifttype wechseln, z. B. von einer Serifenschrift zu einer Groteskschrift. Es wurde gängig, spezielle Schrifttypen für die Darstellung von z. B. mathematischen Symbolen oder technischen Zeichen zu verwenden, und auch andere Alphabete wurden durch Schrifttypen simuliert. In der Folgezeit erfuhren insbesondere die "TrueType"-Schriftarten eine wahre Blütezeit und reichten bis hin zur Darstellung von Wettersymbolen, Dominosteinen und Eisenbahnwaggons.

Mit dieser Praxis verlagerte sich jedoch die Bindung der Zeichenbedeutung weg von der zugrundeliegenden Definition hin zu der jeweils im Einzelfall darstellenden Schrifttype, die mehr oder weniger beliebig und kaum standardisiert war. Ohne die Kenntnis der verwendeten Schrifttype konnte der Code "97" alles mögliche bedeuten, nämlich nicht nur verschiedene Formen von "a", sondern auch alles, was in dem gerade verwendeten Schriftsatz auf dem Code 97 lag (z. B. ist das in der Schrift "Wingdings" das astrologische Symbol <a>). Dass dies auf lange Sicht eine sehr ungünstige Vermischung von Datenebene und Darstellungsebene bedeutete, erschien dem zweckorientierten Anwender zunächst unerheblich. Nachteile erkannte man jedoch schnell bei Weitergabe oder

²⁴ Eine unabhängige, kurze Darstellung findet sich bei R. Czyborra, *The ISO 8859 Alphabet Soup*, darin: *ISO-8859-6 (Arabic)*, <<http://czyborra.com/charsets/iso8859.html#ISO-8859-6>> (14.02.2015).

²⁵ Vgl. R. Czyborra, *The ISO 8859 Alphabet Soup*, darin: *ISO-8859-7 (Greek)*, <<http://czyborra.com/charsets/iso8859.html#ISO-8859-7>> (14.02.2015).

Migration von Dokumenten, die mit seltenen bzw. nicht standardisierten Schriftarten versehen waren, da die Schriftarten üblicherweise nie mit dem Dokument zusammen gespeichert wurden (Ausnahme: PDF), und damit die Möglichkeit einer sinnhaften Darstellung bis auf weiteres verloren war. Es konnte vorkommen, dass der Text aufgrund einer fehlenden oder ausgetauschten Schriftart überhaupt nicht mehr lesbar war oder sich inhaltlich veränderte. Häufig geschah dies z. B. bei der Anwendung von "Wingdings"-Symbolen, die auf Systemen ohne diese Schriftart als mehr oder weniger beliebige Buchstabenketten erscheinen.²⁶ Aber auch arabische oder griechische Zeichensätze existierten in zahlreichen Variationen und verursachten entsprechendes Durcheinander. Die Konvertierung dieser Dokumente in aktuelle Formate sollte die Fachwelt noch einige Jahre beschäftigen.²⁷

Das Zeichenuniversum

Einen weitreichenden Lösungsansatz hinsichtlich der Begrenzung sowie der Darstellung bot erstmals der heute weit verbreitete Unicode-Standard (ISO 10646),²⁸ der seit 1991 existiert und seitdem regelmäßig erweitert wird.²⁹

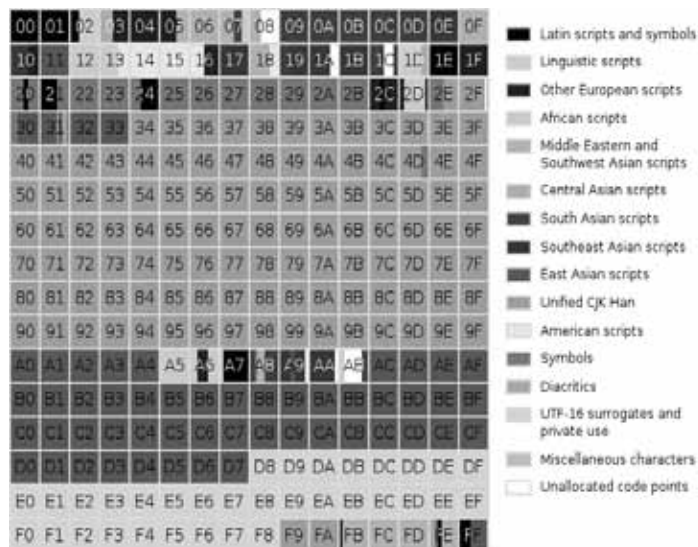


Abb. 6. Übersicht der 256 Unicode-Blöcke. Quelle: Wikimedia, *Roadmap to Unicode* <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roadmap_to_Unicode_BMP_de.svg> (14.02.2015).

Wertebereichen (Unicode-Blöcke, siehe Abb. 6). Darunter sind inzwischen auch einige aus TrueType-Schriftarten hervorgegangene Zeichen enthalten. Durch den Unicode-Standard wurde die Koppelung

Unicode ordnet jedem sinntragenden Zeichen (sowohl alphabetischen als auch symbolartigen) einen digitalen Code zu. Die theoretische Grenze lag zunächst bei 65.536 (216) Zeichen und wurde schon sehr bald auf 1.114.112 (216+220) mögliche Zeichen angehoben.

Unicode 7.0 umfasst eine Menge von 113.021 Zeichen. Einzelne Alphabete und Symbolschriften sind in sogenannten Unicode-Tabellen zusammengefasst und stehen in jeweils abgegrenzten

²⁶ Da es sich bei Wingdings um einen weit verbreiteten Schriftsatz handelt, hat man viele der darin enthaltenen Zeichen in die Unicode-Tabelle Dingbats aufgenommen, vgl. <<http://www.unicode.org/charts/PDF/U2700.pdf>> (14.02.2015).

²⁷ Knut S. Vikør hat sich dieser Problematik angenommen und Conversion Macros für arabische Schriften entwickelt, darunter IslwTimes, TimesBeyroutrRoman u. v. a.; vgl. *Macros for Converting Old Documents to Unicode* <<http://www.smi.uib.no/ksv/macros.html>> (14.02.2015).

²⁸ Im Januar 2015 wurde UTF-8 von 82,4% aller Websites verwendet (ISO-8859-1: 9,2%), während alle anderen Standards im Web seit Jahren an Bedeutung verlieren; in Januar 2010 waren es noch 50,6% (ISO-8859-1: 28,6%). Vgl. <http://w3techs.com/technologies/history_overview/character_encoding/ms/y> (14.02.2015).

²⁹ Unicode wird in über 80% aller Am 16. Juni 2014 wurde Unicode 7.0 veröffentlicht; vgl. <<http://www.unicode.org/versions/Unicode7.0.0/>> (14.02.2015).

von Zeichencodierung an die Zeichenbedeutung wieder gefestigt und die Bindung an individuelle Schriftarten deutlich gelöst. Prinzipiell ermöglicht Unicode eine von der jeweiligen Schriftart unabhängige Repräsentation von fast beliebigen Zeichen. Einschränkungen bestehen in den Möglichkeiten einzelner Schrifttypen, die gewünschten Unicode-Zeichen darzustellen; jedoch bleibt die Bedeutung aufgrund der darstellungsunabhängigen Definition prinzipiell nachvollziehbar.

4. Einzelbeispiele

Drei Facetten erscheinen bei der Implementierung des GlossGA von besonderer Relevanz für die hier angesprochenen Fragestellungen. (1) Das Kollationieren von Zeichen: Hier greifen Unicode-Kodierungsmethoden, Unterstützung durch das Datenbanksystem und wissenschaftlicher Zweck ineinander und müssen aufeinander abgestimmt werden. (2) Die Behandlung der Laufrichtung, welche ein problematischer Aspekt der Wiedergabe links- und rechtsläufiger Zeichen innerhalb einer Zeile ist. (3) Die Nutzerschnittstellen, welche einerseits eine einfache Eingabe ermöglichen und gleichzeitig für eine konsistente und fehlerfreie Kodierung sorgen sollen.

4.1. Kollationieren

Jede Datenbank muss Such- und Sortierfunktionen anbieten, welche auch die diversen Unterscheidungsgrade der Zeichen berücksichtigt. Hierzu wurde die unterschiedliche Distinktivität der verschiedenen Zeichengruppen festgestellt. Beispielsweise sollen im GlossGA bei der Suche nach <η> auch <ῆ>, <ῆ̃> und <ῆ̄> gefunden werden, oder bei der Suche nach <سب> auch <سب̣>, aber im Falle der Umschrift bei der Suche nach <s> eben nicht <ṣ>. In der Informationstechnik dienen Kollationen dazu, die verschiedenen Erscheinungsformen eines Schriftzeichens als identisch zu behandeln. In Unicode existieren dazu Kollationstabellen, mit deren Hilfe die Zeichen in Gruppen zusammengefasst werden, die bei Such- oder Sortiervorgängen als gleichwertig zu behandeln sind. Kollationstabellen existieren sowohl für Latein und Griechisch als auch für Arabisch.³⁰ Diese sind gegenüber allen anderen Methoden deutlich von Vorteil, da sie an bestehende Standards anknüpfen. Das Datenbanksystem MySQL bietet native Unicode-Unterstützung durch UTF-8 und die entsprechenden Kollationstabellen an und bildet insofern eine ideale Basis.

Ω	ω	ω	ω	ω	ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
03C9	1D6DA	1D714	1D74E	1D788	1D7C2	03A9	2126	1D6C0	1D6FA	1D734
	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
	1D76E	1D7A8	1F60	1F68	1F64	1F6C	1FA4	1FAC	1F62	1F6A
	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
	1FA2	1FAA	1F6E	1F6E	1FA6	1FAE	1FA0	1FA8	1F61	1F69
	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
	1F65	1F6D	1FA5	1FAD	1F63	1F6B	1FA3	1FAB	1F67	1F6F
	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω
	1FA7	1FAF	1FA1	1FA9	03CE	1F7D	03BF	1FFB	1FF4	1F7C
	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω	Ω				
	1FFA	1FF2	1FF6	1FF7	1FF3	1FFC				

Abb. 7. Unicode Collation Chart für Omega (Quelle: Unicode Consortium)

Die Kollationstabellen operieren mit einer hierarchischen Gewichtung der verschiedenen Varianten eines Zeichens. Im Beispiel (Abb. 7) ist für das griechische Zeichen “Omega” die Gewichtung

³⁰ The Unicode Consortium: *Collation Charts* <<http://www.unicode.org/charts/collation/>> (14.02.2015).

anhand von vier verschiedenen Farbschattierungen visualisiert. Wird auf Grundzeichenebene (dunkel) kollationiert, so sind alle Varianten gleichbedeutend, die dem Grundzeichen folgen und heller sind (also alle). Wird hingegen auf der Ebene von Diakritika kollationiert (mittel), so sind auch hier nur die jeweils folgenden und helleren Varianten gleichbedeutend (z. B. $\omega = \Omega$, aber $\omega \neq \varphi$). Die Minuskel- und Majuskelvarianten befinden sich wiederum eine Ebene darunter (helle Schattierung). Danach folgen noch die Schrifttypen-Varianten (weiß).

4.1.1. Anwendung

Im GlossGA genügt für das Altgriechische bereits die Kollation auf der Ebene des Grundzeichens, da alle untergeordneten Varianten keinen Bedeutungsunterschied mehr ausmachen. In MySQL genügt somit die Einstellung „unicode_ci“ (*case insensitive*).

Beim Arabischen kommt die Tatsache zum Tragen, dass die Vokalzeichen als eigene, nicht kollationierte Zeichen definiert sind. Ein zusammengesetztes Schriftzeichen, bestehend aus Träger- und Vokalzeichen, kann in Unicode auf zwei Wegen erreicht werden: entweder durch die direkte Zuweisung des bereits kombinierten Zeichens oder durch die Zusammensetzung zweier Zeichen (*decomposition*). Da die bereits kombinierten Zeichen in Unicode alle distinkt kollationiert sind, muss, da hier nur das Trägerzeichen als relevant gelten soll, letztere Methode bevorzugt werden: Beispielsweise ist für *alif* mit *hamza* <ʾ> U+0627 U+0654 zu präferieren, anstelle von U+0623.³¹ Ansonsten genügt in MySQL auch hier die Einstellung „unicode_ci“ (*case insensitive*).

Bei den lateinischen Transliterationszeichen muss hingegen die Kollation auf der Ebene der Diakritika erfolgen, was in MySQL durch die Einstellung „unicode_bin“ (*binary*) erreicht werden kann; dies ist ein sehr restriktives Vorgehen, erfüllt jedoch den Zweck, solange die Zeichen der Umschrift alle untereinander distinktiv behandelt werden sollen. Sollen aber einzelne Zeichen kollationiert werden, muss ggf. eine eigene Kollation erstellt werden.

4.2. Laufrichtung

Abgesehen von wenigen Ausnahmen bevorzugt jedes standardisierte Alphabet eine bestimmte Laufrichtung. In den vorwiegend durch das Lateinische geprägten westlichen Sprachen verläuft diese von links nach rechts (rechtsläufig), in der arabischen Schrift – im Gebrauch für die Sprachen Arabisch, Persisch, Urdu u. a. – und weiteren Schriftsystemen semitischer Sprachen (Hebräisch, Syrisch-Aramäisch) von rechts nach links (linksläufig), in asiatischen Sprachen auch mal von oben nach unten. Computersysteme sind seit ihrer Entstehung auf rechtsläufige Darstellung ausgerichtet worden. Erst nach und nach wurden einige Textverarbeitungsprogramme in die Lage versetzt, auch linksläufige Texte darstellen zu können. Anfangs galt eine Richtungsvorgabe für einen ganzen Text oder Absatz. Ein Wechsel der Laufrichtung innerhalb einer Zeile stellte hingegen noch lange eine Herausforderung dar. Sollte man die Zeichen entsprechend der Erscheinungsreihenfolge oder der Lesereihenfolge codieren? Ersteres macht das Auslesen andersläufiger Wörter unmöglich, da diese rückwärts kodiert würden; letzteres bereitet Schwierigkeiten bei der Wiedergabe, da nicht automatisch klar ist, wann sich die Laufrichtung ändert.

Lösen ließ sich dieses Problem erst mit der Kopplung des einzelnen Zeichens an seine Laufrichtung, wie sie in Unicode umgesetzt wurde. So konnte innerhalb eines Textes die Laufrichtung beliebig von

³¹ In Datenbanksystemen, die ggf. die Kollation des Arabischen nicht unterstützen, würde man für Such- und Sortierfunktionen alle Datensätze einmal zusätzlich, aber in einer von Diakritika und Vokalzeichen bereinigten Version in der Datenbank ablegen (ähnlich würde man auch bei ASCII-basierten Alternativen wie z. B. Betacode verfahren können).

links nach rechts und wieder zurückspringen (siehe Beispiel in Abb. 8). Nur Interpunktionszeichen und einige andere Hilfszeichen besitzen keine bestimmte Laufrichtung und können in mehreren Laufrichtungen verwendet werden. Diese nennt man *weak characters*, da sie sich an die Laufrichtung der alphabetischen Zeichen, die man *strong characters* nennt, da sie die Laufrichtung bestimmen, anpassen.

φ	ο	ρ	ά		ا	م	ع	ا	ن		m	a	ς	d	a	r		m	'	n		I	V
L	L	L	L	WS	R	R	R	R	R	WS	L	L	L	L	L	L	WS	L	L	L	WS	L	L
→	→	→	→		←	←	←	←	←		→	→	→	→	→	→		→	→	→		→	→

Abb. 8. Kodierungsbeispiel mit BIDI-Werten (L = LTR, R = RTL, WS = Whitespace).
Wiedergabe: φορ ά امعان *mašdar m'n* IV.

Dieses Verfahren ist so einfach wie genial, jedoch birgt es für den Anwender einige Tücken, die es zu kennen gilt. Die größten Schwierigkeiten birgt der Umgang mit *weak characters*, da deren Verhalten nicht intuitiv vorhersehbar ist, sondern nur, wenn man mit dem von Unicode vorgeschlagenen Algorithmus für bidirektionalen Text vertraut ist.³² So muss man in vielen Fällen erst recherchieren, welches Zeichenverhalten eigentlich erwartbar ist. Ferner wird der Algorithmus nicht immer optimal implementiert, und durch eine Änderung in Unicode 6.3 kam es zu einer Unterstützungslücke in einigen Anwendungen.

4.2.1. Trunkierungszeichen

Ein kritisches Phänomen im Umgang mit nicht-alphabetischen Zeichen tritt beispielsweise in Suchformularen auf. Hier wird dem Benutzer zur Trunkierung gerne der Asterisk <*> angeboten. Angenommen, der Benutzer möchte nach Wörtern beginnend mit <مل> suchen, so würde die Suche z. B. ملح (Salz), ملك (König) oder auch ملك (Engel) ergeben. Wird der Wortanfang mit dem Trunkierungszeichen eingegeben, sieht es wie folgt aus:

Search for: مل*

Man würde erwarten, dass der Stern am Ende der Zeile in Leserichtung steht – in diesem Falle also am *linken* Rand. Der Asterisk³³ bekam aber die Laufrichtung des rechtsläufigen Suchfeldes zugeordnet, da es sich hier um ein “neutrales” Zeichen handelt, das die Schreibrichtung des Haupttextes erhält, sofern es sich – wie bei Trunkierungszeichen unvermeidbar – am Rand befindet. (Würden weitere arabische Zeichen folgen, spränge der Asterisk in die Mitte). Behelfen kann man sich, indem man entweder das Suchfeld rechtsläufig formatiert – oder für die Trunkierung arabischer Eingaben den linksläufigen Stern (U+066D)³⁴ anbietet.

³² M. Davis, *Unicode Standard Annex #9. Unicode Bidirectional Algorithm* <<http://www.unicode.org/reports/tr9/>>(14.02.2015).

³³ FileFormat.Info: *Unicode Character 'ASTERISK' (U+002A)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/002a>>(14.02.2015). Der Asterisk Operator, welcher zur Differenzierung zwischen dem mathematischen Symbol und dem Textzeichen eingeführt wurde und identisch aussieht, verhält sich genauso; vgl. FileFormat.Info: *Unicode Character 'ASTERISK OPERATOR' (U+2217)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/2217>>(14.02.2015).

³⁴ FileFormat.Info: *Unicode Character, 'ARABIC FIVE POINTED STAR' (U+066D)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/066d/>>(14.02.2015).

Search for: *مل

Ebenso verhält es sich mit dem Fragezeichen <?>, welches manchmal als Jokerzeichen (für genau ein beliebiges Zeichen) angeboten wird. An seiner Stelle kann ebenfalls das linksläufige <?> eingesetzt werden.

Bei der Implementierung der Suchfunktion ist zu berücksichtigen, dass die “westlichen” Zeichen <*> und <?> nicht mit den arabischen Zeichen <*> und <?> kollationiert sind, und man daher beide Zeichen einzeln behandeln muss.³⁵ Dies bedeutet einen leicht höheren Implementierungsaufwand; jedoch sollten ohnehin bereits aus Sicherheitsgründen sämtliche Platzhalterzeichen des Datenbanksystems gesondert behandelt und überprüft werden. Was bisher fehlt, ist eine *best practice* für den Einsatz von Trunkierungs- und Jokerzeichen, welche die Perspektive der Nutzer und die Voraussetzungen der Informationstechnik gleichermaßen berücksichtigt.

4.2.2. Breadcrumbs

Ein weiteres, sehr anschauliches Beispiel sind sogenannte Breadcrumb-Leisten, welche spätestens seit *Yahoo!* als typisches Navigationselement auf vielen Webseiten auftauchen. Sie halten den Weg von der Startseite bis zur jeweiligen Unterseite fest und ermöglichen es dem Nutzer, zu einer beliebigen Seite auf diesem Weg zurückzuspringen – im Sinne einer Spur aus Brotkrumen wie in dem bekannten Märchen der Gebrüder Grimm. Die einzelnen Elemente werden üblicherweise durch Pfeile oder Größer-als-Zeichen voneinander abgetrennt, wodurch der Eindruck eines Pfades entstehen soll.

Zwei Hürden sind bei der digitalen Umsetzung zu nehmen, wenn mehrere Schreibrichtungen zusammenkommen. Man nehme als Beispiel den folgenden Pfad an: Die Startseite des GlossGA (“Home”) führt auf ein Glossar mit arabischen Wörtern (“Arabic Glossary”). Von dort aus geht es über die Auswahl des Buchstabens *ṣād* <ص> zum arabischen Wort für *Gesundheit* <صحة>. In der Breadcrumb-Darstellung sollen diese Elemente jetzt durch einen Pfeil <?> getrennt werden. Was wir erwarten, sähe wie folgt aus:

Home → Arabic Glossary → ص → صحة

Das tatsächliche Ergebnis sieht jedoch zunächst so aus:

Home → Arabic Glossary → صحة → ص

Scheinbar steht das *ṣād* an der falschen Stelle, obwohl der Text in der richtigen Reihenfolge eingegeben wurde. Dabei ereignete sich folgendes: Das *ṣād* drehte die Schreibrichtung nach links. Der darauffolgende Pfeil übernahm in seiner Rolle als *weak character* die Schreibrichtung, anstatt sie nach rechts zurückzudrehen. Daher steht in der Ausgabe <ص> rechts von <صحة>.

Das zweite Phänomen tritt zutage, wenn wir statt eines Pfeils ein Größer-als-Zeichen verwenden:

Home > Arabic Glossary > صحة < ص

³⁵ Um eine MySQL-Abfrage in PHP vorzubereiten, kann man z. B. `str_replace()` einsetzen. Dabei kann man auch gleich die von MySQL verwendeten Trunkierungszeichen herausfiltern: `str_replace(array('%','_','*','?','*'),array('','','','','%','_','_'), $string);`

Das Größer-als-Zeichen behält in diesem Fall nicht nur die arabische Schreibrichtung bei, sondern dreht sich selbst in die Richtung der vorherrschenden Schreibrichtung. Das Größer-als-Zeichen könnte man aufgrund dieses Phänomens als einen "very weak character" bezeichnen, da es offenbar nicht nur dazu bereit ist, die Schreibrichtung der Umgebung anzunehmen, sondern dabei sogar seine Erscheinungsform entsprechend anzupassen.

Für die Laufrichtungs-Problematik gibt es Lösungsansätze auf verschiedensten Ebenen:

(1) Man legt in HTML die Schreibrichtung im umspannenden Element durch z. B. `` (ltr = left-to-right = rechtsläufig) oder `` (rtl = right-to-left = linksläufig) selbst fest. Wird der Text dann allerdings in eine Nicht-HTML-Umgebung übertragen, bleibt die Schreibrichtung nicht erhalten.

(2) Man verwendet einen *strong character* als Breadcrumb-Zeichen. Ohnehin ist das Größer-als-Zeichen³⁶ streng genommen als Breadcrumb-Zeiger ungeeignet, da es sich laut Unicode-Definition um einen mathematischen Vergleichsoperator handelt. Die alternativ in Betracht kommenden Zeichen, z. B. aus dem Block *Geometric Shapes*³⁷, sind jedoch allesamt *weak characters*, weshalb diese Methode mit dem folgenden Ansatz verbunden werden muss.

(3) Man fügt vor und nach dem Breadcrumb-Zeichen ein "starkes Leerzeichen" ein, das eine feste Schreibrichtung besitzt. Solche Leerzeichen nennen sich *pseudo strong characters* und tragen die Unicodes U+200E (rechtsläufig) oder U+200F (linksläufig).³⁸ Diese Lösung hat gegenüber der erstgenannten den entscheidenden Vorteil, dass die Schreibrichtung unabhängig von HTML in jeder Unicode-konformen Umgebung erhalten bleibt und dass es keine Einschränkung hinsichtlich der verwendbaren Zeichen gibt.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass dieses Problem nicht nur in Breadcrumb-Leisten, sondern in allen möglichen anderen Kontexten auftauchen kann, in denen bidirektionale Texte lediglich durch *weak characters* getrennt sind. Dies kann z. B. in kommasetrennten Aufzählungen innerhalb von Lexikoneinträgen oder in bibliographischen Angaben der Fall sein. Die denkbaren Lösungsansätze bleiben jedoch die gleichen.

Ein weiterhin ungelöstes Problem liegt in der mangelnden Transparenz bei der Arbeit mit *pseudo strong characters*. Sie werden nicht auf der üblichen Tastatur angeboten und müssen mit Hilfsmitteln eingebunden werden. Ferner sind sie ebenso wie gewöhnliche Leerzeichen unsichtbar und werden auch nicht behelfsmäßig visualisiert, so dass bei der Handhabung stets Unklarheiten entstehen können. Wie genau das Verhalten von Schreibrichtungen in individuellen Umgebungen funktioniert, ist ebenfalls kaum transparent. Hier besteht Bedarf an stärker praxisorientierten Visualisierungsmethoden, die diese Vorgänge nachvollziehbarer machen.

³⁶ FileFormat.Info: *Unicode Character 'GREATER-THAN SIGN' (U+003E)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/003E/>> (14.02.2015).

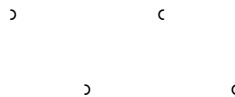
³⁷ *Unicode Standard, Version 6.0, 25A0-25FF* <<http://www.unicode.org/charts/PDF/U25A0.pdf>> (14.02.2015).

³⁸ FileFormat.Info: *Unicode Character 'LEFT-TO-RIGHT MARK' (U+200E)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/200E/>> (14.02.2015); *Unicode Character 'RIGHT-TO-LEFT MARK' (U+200F)* <<http://www.fileformat.info/info/unicode/char/200F/>> (14.02.2015).

4.3. Nutzerschnittstellen

4.3.1. Sein vs. Schein

Ander Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine ereignen sich in der Regel die meisten Irrtümer. So verhält es sich auch bei Unicode-Zeichen. Ein grundlegender Irrtum besteht beispielsweise darin, dass die menschenlesbare Darstellung eines Zeichens mit seiner maschinenlesbaren Darstellung übereinstimme. Dies ist grundsätzlich nicht der Fall. Daher können in Zeichenkodierungen große Schwierigkeiten durch die optische Verwechslung von Zeichen auftreten. Beispielsweise stellt sich bei folgenden Zeichen leicht Verwirrung ein:



Man mag nun mutmaßen, dass es sich um zwei Zeichen handelt: einen nach links geöffneten und einen nach rechts geöffneten Halbkreis. Diese entsprechen den arabischen Schriftzeichen *hamza* und *‘ain* und unterscheiden sich scheinbar nur in ihrer vertikalen Position. Ein Bedeutungsunterschied ist dem Betrachter nicht ersichtlich, denn dem Augenschein nach handelt es sich um eine typographisch bedingte Verschiebung ein und desselben Zeichens. Konsultiert man die Unicode-Tabellen, findet man aber die vier Zeichen mit folgenden Beschreibungen:

◌◌	U+02BE	MODIFIER LETTER RIGHT HALF RING transliteration of Arabic <i>hamza</i> (glottal stop)
◌◌◌	U+02D2	MODIFIER LETTER CENTRED RIGHT HALF RING more rounded articulation [nicht = <i>hamza</i>]
◌◌◌◌	U+02BF	MODIFIER LETTER LEFT HALF RING transliteration of Arabic <i>‘ain</i> (voiced pharyngeal fricative)
◌◌◌◌◌	U+02D3	MODIFIER LETTER CENTRED LEFT HALF RING less rounded articulation [nicht = <i>‘ain</i>]

In Unicode haben diese Zeichen – auch wenn sie sich optisch nur marginal oder gar nicht unterscheiden mögen – in jeder Variante eine festgeschriebene Bedeutung. Die Zeichencodes sind also zweifach gebunden: an die Bedeutung *und* an die Darstellung. Im vorliegenden Fall, für die Darstellung von *hamza* und *‘ain*, sind daher nicht U+02D2 und U+02D3, die offensichtlich für phonetische Notation vorgesehen sind, zu verwenden, sondern U+02BE und U+02BF.³⁹

Der Verwechslung durch den Nutzer beugt dies allerdings nicht vor, da dieser in der Regel keine Unicode-Tabellen konsultieren wird, sondern die benötigten Zeichen dem Augenschein nach auswählt. Es kann und wird somit vorkommen, dass gleich oder ähnlich aussehende Zeichen, die verschiedene Bedeutungen tragen, miteinander vermengt werden. Ist dies erst eingetreten,

³⁹ Häufig, wegen Lücken im verwendeten Zeichensatz, ist auch die Verwechslung von ج <ğ> (U+01E7) mit <ğ> (U+011F), dem aspirierten g (*yumuşak g*) des Türkischen.

kann dies zu Verwirrungen führen, deren Ursache möglicherweise erst spät erkannt wird, und deren Auswirkungen auf Nutzerschnittstellen, Datenhaltung und Durchsuchbarkeit sowie auf die Forschungsergebnisse gravierend sind. Auch die oben besprochenen unterschiedlichen Kodierungsmethoden für zusammengesetzte Zeichen spielen eine wichtige Rolle; gegebenenfalls wirkt sich eine Mischung aus verschiedenen Methoden (Komposition und Dekomposition) negativ auf die Qualität der Ergebnisse aus, ohne dass dies bemerkt wird.

4.3.2. Lösungen

Dem Problem der Verwechselbarkeit von Zeichen ist am besten gleich zu Beginn eines Projekts zu begegnen. Aufgrund der unerschöpflichen Unicode-Zeichenmenge empfiehlt es sich, den benutzbaren Zeichenvorrat von vornherein einzuschränken. Der Zeichenvorrat ist in den Unicode-Tabellen genau zu recherchieren; leicht zu verwechselnde Zeichen sollten nach Möglichkeit ausgeschlossen werden.

Im nächsten Schritt sollte klar definiert werden, auf welchem Wege der Nutzer Zeichen einzugeben hat, und auf welchem Wege der definierte Zeichenvorrat zur Verfügung gestellt wird. Dabei stehen verschiedene Möglichkeiten zur Debatte. Maßgeblich ist die Sicherheit, dass der Nutzer nur Zeichen eingibt, die sich in der Zeichenmenge des Projekts befinden.

(1) Naheliegender erscheint zunächst das Umschalten des Tastaturlayouts über das Betriebssystem, wodurch im Prinzip jedes Alphabet verwendet werden kann. Allerdings ist die Einstellung nutzerabhängig, womit wiederum durch eine falsche Einstellung fehlerhafte Zeichen eingegeben werden könnten; ferner ist der Zeichenvorrat von dem gewählten Tastaturlayout abhängig. Zudem ist es möglich, dass kein standardisiertes Layout den gewünschten Zeichenvorrat komplett abdeckt, was eine Anpassung des Nutzersystems zur Folge haben müsste.

(2) Alternativ dazu bietet sich der Einsatz einer Bildschirm-Tastatur an. Der Vorteil dabei ist, dass der Zeichenvorrat gezielt auf die benötigten Zeichen begrenzt werden kann. Dadurch braucht der Nutzer keine besonderen Tastatureinstellungen vornehmen und wird auch nicht zur Verwendung von Sonderzeichen-Programmen genötigt. Nachteilig ist, dass durch die Maussteuerung kein allzu hohes Eingabetempo erreicht werden kann.

(3) Als letzte Alternative kann dem Nutzer ein Pseudoalphabet angeboten werden, welches dann entsprechend nach UTF-8 zu konvertieren wäre. Der Nutzer muss das Pseudoalphabet erlernen, kann dann aber effektiv und ohne Anpassungen arbeiten. Für das Griechische existiert z. B. das oben bereits erwähnte Betacode.

Ansatz (3) steht dem ursprünglichen Ansatz, durchgehend UTF-8 zu verwenden, entgegen, und wird daher nicht weiter verfolgt. Für Ansatz (1) existieren mehrere Lösungen, allerdings keine plattformunabhängige. Für Ansatz (2) existieren mehrere Lösungen in JavaScript,⁴⁰ allerdings funktionieren diese nicht, wenn JavaScript auf dem Nutzergerät nicht verfügbar ist. Denkbar ist auch eine kombinierte Lösung z. B. aus den Ansätzen (1) und (2). Zudem fällt bei textintensiven Projekten die Eingabegeschwindigkeit ins Gewicht.

Darüber hinaus sollte auch immer durch das Datenbanksystem selbst sichergestellt werden, dass keine Zeichen außerhalb der Projektdefinition eingegeben werden können.

Für das GlossGA wurde eine Bildschirmtastatur entwickelt, welche je nach Kontext ein anderes Layout anbietet. Um die Anzahl der benötigten Klicks zu reduzieren, wurden Basiszeichen und

⁴⁰ Die im GlossGA verwendete Lösung ist (da sie flexibel anpassbar ist) ist eine virtuelle Tastatur auf dem Bildschirm, welche von Brian Huisman entwickelt wurde. Siehe *JavaScript Graphical / Virtual Keyboard Interface* <<http://www.greywyvern.com/code/javascript/keyboard>> (14.02.2015).

Diakritika vorgruppiert. Die Diakritika-Gruppen 1 und 2 werden als Vorauswahl-Tasten definiert (insgesamt 11). Als Basiszeichen dienen zusätzlich zu den Vokalen auch die Vokale mit *iota subscriptum* (insgesamt 10). Auf diese Weise konnte erreicht werden, dass der Nutzer – gleichgültig, wie viele Diakritika er benötigt – maximal zwei Tasten zu betätigen hat. So ist es möglich, 114 Zeichen mit insgesamt 21 Tasten abzubilden. Da die Anzahl der Vorauswahl-Tasten und die Anzahl der Basiszeichen dicht beieinander liegen, ist anzunehmen, dass sich diese Lösung sehr nahe am Optimum bewegt.

5. Zusammenfassung

Es zeigt sich, dass das Zusammenspiel von Geisteswissenschaft und Informatik souverän funktionieren kann. In dem Unicode-Standard laufen die historisch gewachsenen Strukturen der Informatik und der Schriftgeschichte zusammen: Auf der einen Seite stehen die komplexen Strukturen von mehreren parallel entstandenen Schriftsystemen, während auf der anderen Seite ein immer umfassenderer und zunehmend vielschichtiger Referenzapparat steht. Unicode scheint tatsächlich das Potential zu besitzen, die Bedürfnisse der an historischen Strukturen interessierten Wissenschaft fast vollständig zu befriedigen. Grundsätzlich sind mit den aktuellen Mitteln, welche durch Unicode bereitgestellt werden, alle derzeitigen Anforderungen an das GlossGA erfüllbar.

Ein peripheres, aber dennoch nicht zu unterschätzendes Problem scheint in der noch recht geringen Verbreitung von Unicode-Kompetenz zu liegen. Da bereits die Notwendigkeit zur Unterscheidung zwischen Zeichencode und Zeichendarstellung meistens nicht erkannt wird, handeln viele Nutzer dem visuellen Eindruck nach. Entsprechende Nutzerschnittstellen können den meisten grundlegenden Fehlern vorbeugen, jedoch sollte Kompetenz im Umgang mit Unicode nicht nur auf Seiten der technischen Entwickler vorhanden sein. Hier ist noch Schulungs- und Vermittlungsarbeit zu leisten; etwa könnten Struktur und Logik des Unicode-Standards durch eine entsprechende Plattform, welche den spezifischen Ansprüchen der Geisteswissenschaften stärker entgegenkommt, in der Nutzerschaft verbreitet werden. Ebenso muss aber auch auf der technischen Seite das Bewusstsein für die Feinheiten und Erfordernisse der jeweiligen Schriftsysteme geweckt werden.

Innerhalb des Unicode-Standards besteht möglicherweise noch Spielraum für weitere Optimierung. So bedarf es einer Unterstützung für bestimmte Anwendungsbedürfnisse, z. B. Breadcrumb-Zeichen, die die Hauptrichtung beibehalten. Noch entscheidender wären allgemeine Platzhalterzeichen, die sich der Laufrichtung anpassen können. Da jedoch nicht abzusehen ist, inwieweit sich das Unicode-Konsortium dieser Problematiken annehmen bzw. diese überhaupt als ein Aufgabenfeld betrachten wird, ist der vordringliche Bedarf derzeit vor allem in der Etablierung einer *best practise* zu sehen.

Die Annäherungsprozesse von Schriftkunde und Informatik, die hier am Beispiel des GlossGA nachvollzogen wurden, sind ein Musterbeispiel für das Zusammenwachsen zweier hochspezialisierter Disziplinen. Es zeigt sich aber auch, dass nur auf der Grundlage vertiefter Kenntnisse in allen beteiligten Disziplinen stabile Arbeitsinstrumente entwickelt werden können. Wenngleich der Erwerb von Grundwissen einen hohen Einarbeitungsaufwand auf beiden Seiten erfordert, zahlt sich dieser aus: Auf lange Sicht wird ein gegenseitiges Verständnis der Disziplinen füreinander zu einem deutlich effektiveren Einsatz der Informationstechnologie in der geisteswissenschaftlichen Forschung führen.

Reviews & Book Announcements

Siglas

CDA – Cristina D’Ancona

CF – Cleophea Ferrari

CMB – Cecilia Martini Bonadeo

EC – Elisa Coda

FC – Francesco Celia

GC – Germana Chemi

MDB – Marco Di Branco

Reviews

S. Alexandru, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Annotated Critical Edition based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Brill, Leiden 2013 (Philosophia Antiqua, 135), x + 296 pp.

The investigation of the Greek, Latin, Arabic and Hebrew sources for the knowledge of *Metaphysics Lambda* promised in this volume is an important contribution to the field and deserves to be gratefully acknowledged.

The volume falls into three main parts: *Prolegomena*, edition of *Book Lambda*, and Appendix. The *Prolegomena* consist of the description and transcription of a “new, independent manuscript” of *Book Lambda* of Aristotle’s *Metaphysics* (pp. 3-21), and of a section entitled “Affiliations of the hitherto known codices” (pp. 23-69). Then comes the critical edition announced in the title (pp. 71-111),¹ accompanied by a commentary (pp. 115-51). The Appendix contains the transcription of the Latin version of *Lambda* authored by Fabius Niphus (second half of the 16th century), the grandson of Augustinus Niphus (pp. 155-83), followed by a new description of the manuscript Mount Athos 4508 (pp. 185-91). The bibliography and indexes occupy pp. 193-296. This volume is devoted exclusively to *Lambda*: the A. works on the assumption that the critical edition of an individual book of the *Metaphysics* is legitimate – an assumption that the present writer does not intend to challenge, but whose rationale is not accounted for: the words with which the Prefatory Note opens, “The twelfth book of the *Metaphysics*, which was originally an independent treatise, is crucial for the understanding of Aristotle’s philosophy” (p. vii) might even suggest the idea that since in the beginning, when Aristotle wrote it down, this book was an independent treatise, then it can be dealt with from the philological point of view in isolation from the other books. It is surely not so in the view of the A., but more explanation on this point would have been welcomed.

The reader is expected to be already acquainted with the structure of the textual tradition of the *Metaphysics* – which has luckily been studied in a number of foundational works² – because at p. 9

¹ Another edition of this book of the *Metaphysics* has been published recently: S. Fazzo, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2010 (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, 41, 1). This work is not taken into account by the A., nor does it feature in the *Bibliography*.

² Among these foundational studies, I will limit myself to mentioning here the well-known essay by D. Harlfinger, “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik”, in P. Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum*, Vrin, Paris 1979, pp. 7-36, duly acknowledged by the A. at p. 3, n. 1 and on various occasions later on. It is also necessary to mention an important article, which on the contrary is surprisingly ignored by the A.: C. Luna, “Observations sur le texte des livres M-N de la *Métaphysique* d’Aristote”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 16 (2005), pp. 553-93. This essay contains the results of the collation (books M-N) of the two manuscripts Milano, Biblioteca Ambrosiana, F 113 Sup. (gr. 363), siglum: M, and Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B. VII. 23 (siglum: C) as well as of the three basic manuscripts of the *Metaphysics*, namely Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1853 (siglum: E), Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Phil. gr.* 100 (siglum: J), both belonging to branch α , and Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87, 12 (siglum: A^b), belonging to branch β until the middle of *Lambda* 7. The fact that the A. is not acquainted with this study is especially regrettable, because it deals with the same issue to which is devoted the present volume, namely the importance of later independent manuscripts belonging to branch β : see below, n. 9.

branch β is mentioned without any previous information on the A.'s part about the existence of other branches or, more in general, about the number and known dates of the manuscripts through which Aristotle's *Metaphysics* has come down to us. Such information is partially provided in the section devoted to the affiliations of the manuscripts,³ where the reader is informed that the direct tradition is bipartite, and a list of manuscripts belonging to branch α is given; but for the moment, in Chapter I, the reader finds himself directly *in medias res*. As mentioned before, this volume begins with the description of what is labelled as a "new, independent manuscript" of *Metaphysics Lambda*, namely Città del Vaticano, *Vat. gr.* 115 (V^k). V^k is presented in the title of this section of the *Prolegomena* as a "new" manuscript, but obviously it is not: as noticed by the A., it had already been taken into account by no less an Aristotelian scholar than Christian Brandis,⁴ as well as by other specialists in the field. V^k features in the studies on the textual tradition of the *Metaphysics* chiefly as a testimony of books A-E, but it contains also (fols. 144r - 155v) a section entitled *παρασημειώσεις ἐκ τῶν ὑπολοίπων στοιχείων τοῦ μετὰ τὰ φυσικά*. This section too is known to the scholarship; if the A. speaks of a "new" testimony it is because "a close inspection of the manuscript *in situ* reveals on fols. 151r - 152v and 154r - 155r extensive passages from the twelfth book of this Aristotelian work" (p. 8), something that raises V^k to the rank of "hitherto neglected evidence" (p. 9) of the textual tradition of this part of the *Metaphysics*. The parts of *Book Lambda* attested by V^k are transcribed at pp. 15-21, with the indication at each line of the correlated Bekker line.

V^k was written by the Byzantine copyist Gennadios Scholarios (d. ca. 1472); thus, it belongs to the low branches of a textual tradition whose earliest testimonies can be traced back to the 9th century, as is famously the case with manuscript J (branch α).⁵ That nothing prevents a later manuscript from being an important testimony of a given textual tradition is, after Pasquali,⁶ a well-known rule; but that this is indeed the case with V^k has to be proven, and this the A. tries to do at pp. 9-11. Before we turn to this issue, let me follow the A.'s path in presenting the reasons why a "hitherto neglected evidence" of the Greek text of *Lambda* is so important. The point is that V^k contains "approximately

³ Only the manuscripts containing book *Lambda* are taken into account, and they are said to be forty-two (p. 25); should the reader be willing to know something about the total number, or the known dates of the manuscripts of the *Metaphysics* taken as a whole, he should refer to other studies, and in particular to the essay by Dieter Harlfinger quoted in the preceding note.

⁴ At p. 8 n. 32, we are told that this section of the manuscript was examined by Ch.A. Brandis, *Die Aristotelischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, Druckerei des König. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1832 (Abhandlungen der König. Akad. der Wiss. zu Berlin, Histor.-philol. Cl. 1831), p. 82.

⁵ The manuscript Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Phil. gr.* 100 (J) has been dated to the middle of the 9th century by Jean Irigoin in his foundational study "L'Aristote de Vienne", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 6 (1957), pp. 5-10 not mentioned by the A. Other important studies on this manuscript and on its relationship to the so-called "Collection philosophique" that are lacking in this volume include G. Vuillemin-Diem, "Untersuchungen zu Wilhelm von Moerbekes Metaphysikübersetzung", in A. Zimmermann (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, De Gruyter, Berlin - New York 1982 (Miscellanea Medievalia, 15), pp. 102-208, esp. pp. 168-72; Ead., "La traduction de la *Métaphysique* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke et son exemplaire grec: *Vind. Phil. gr.* 100 (J)", in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, II. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, De Gruyter, Berlin - New York 1987, pp. 434-86; J. Whittaker, "Arethas and the Collection philosophique", in D. Harlfinger - G. Prato (eds.), *Paleografia e codicologia greca. Atti del II colloquio internazionale Berlino - Wolfenbüttel 17-21 ottobre 1983*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1991, pp. 513-21; L. Perria, "Scrittura e ornamentazione nei codici della 'collezione filosofica'", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 28 (1991), pp. 45-111, esp. pp. 98-100.

⁶ G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1952 (reprint Mondadori, Milano 1974, pp. 41-108 (= Chapter IV): "Recentiores, non deteriores. Collazioni umanistiche ed editiones principes".

three quarters” of the second part of book *Lambda* (p. 9). As demonstrated by Dieter Harlfinger,⁷ in this second part one of the basic manuscripts of branch β skips from the latter to branch α .⁸ Hence, determining if V^k belongs to branch β and if it is an independent member of this branch is especially important: should this be the case, then the readings of V^k should be taken into account in the establishment of the text of the *Metaphysics* in a particularly problematic section. That V^k is an independent manuscript is clearly stated in Harlfinger’s *stemma codicum*, and Luna has shown apropos two other manuscripts of the same branch how promising is the collation of the independent manuscripts of branch β for the second part of *Lambda*.⁹

But in the A.’s view this is not the only reason why this manuscript is so important. In his account of its importance the Arabic translation of the *Metaphysics* comes to the fore, in a way however that is not clear to me. The A. says: “One should not forget in this context that the second part of *Lambda* is more poorly transmitted than the first and that it abounds in textual problems; the Florentine manuscript *Laurentianus* 87, 12 ceases to represent a valuable and insufficiently known stream of the tradition in the posterior part of the book, and the Arabic version of Abū Bishr Mattā, which is mainly based on the lost commentary of Alexander of Aphrodisias, breaks off at 1072b15, a few lines before Gennadios Scholarios starts copying out the portions of the text we are concerned with” (p. 9). Taken at its face value, this statement implies that the only Arabic translation of *Book Lambda* available is the one made by Abū Bišr Mattā, and that it ceases to be so after *Lambda* 7, 1072 b 15. But this is far from being the case: first, as far as we know for the moment there is no such thing as an Arabic translation of *Metaphysics Lambda* made by Abū Bišr Mattā which was based upon Alexander’s commentary:¹⁰ what we know (from the *K. al-Fihrist* by Ibn al-Nadīm)¹¹ is that Abū Bišr Mattā authored the translation of Alexander’s commentary on *Lambda*,¹² whose lemmata are in

⁷ Harlfinger, “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik”, quoted above, n. 2.

⁸ The demonstration provided by Harlfinger, “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik”, that starting from Λ 7 the manuscript Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 87, 12 skips from branch β to branch α counts (obviously) as one of the main points of the reconstruction presented in this volume; however, at p. 51 the A. speaks of the “supposed change of allegiance” of this manuscript (my emphasis), something that I do not understand.

⁹ See above, n. 2. The following remarks by Luna, “Observations sur le texte des livres M-N”, p. 583, are worth quoting in full: “L’analyse que l’on vient de présenter confirme, nous semble-t-il, la conclusion à laquelle est parvenu Dieter Harlfinger: à partir de Λ 7, ce sont les mss. Ambros. F 113 sup. (M) et Taur. B. VII. 23 (C), et non plus A^b , qui représentent la branche β de la tradition de la *Métaphysique*. Ils permettent, en effet, d’améliorer le texte des éditions courantes pour les livres M-N dans une quarantaine d’endroits, tantôt par des leçons inconnues des éditeurs, tantôt en confirmant des leçons de la tradition indirecte ou des conjectures de savants. Ils permettent aussi, d’une part, d’éliminer du texte un certain nombre de leçons isolées de A^b qui ne jouissent plus d’aucune autorité, et, d’autre part, de prendre en considération une dizaine de leçons de E [that is, one of the basic manuscripts of the *Metaphysics*, belonging to branch α : see above, n. 2] qui, jusque ici isolées, sont maintenant confirmées par MC. C’est donc à juste titre que Dieter Harlfinger clôt son article en rappelant ce qui, à partir de la *Storia della tradizione e critica del testo* de Giorgio Pasquali, est devenu un principe incontestable de la critique textuelle: *Recentiores, non deteriores*”.

¹⁰ The same uncertainty reappears at pp. 72-3, where the A. says apropos Abū Bišr Mattā that “This version is related to the lemmata of Alexander’s commentary, but is not based exclusively on them, since it repeatedly shows striking similarities with the translation of Ustāth”. The implication is that Abū Bišr Mattā translated *Lambda* having at his disposal Alexander’s commentary and the translation by Ustāth (on which see below, n. 20; on this translator, n. 21); but the sources say that Abū Bišr Mattā’s translated Alexander’s commentary on *Lambda* (see below, n. 18), and not *Lambda* itself, consulting Alexander’s lemmata.

¹¹ See below, n. 18.

¹² The A. correctly says that Alexander’s commentary on *Lambda* is lost in Greek, but omits to explain here that what is extant and edited in Greek is the commentary by the pseudo-Alexander, in fact Michael of Ephesus, as advanced already

part quoted by Averroes.¹³ More importantly, the impression that after 1072 b 15 there is no Arabic version extant should immediately be rectified: the translation of the second part of *Book Lambda* is extant, and edited. It can easily be read and checked against the Greek; the A. is well aware of this fact, since in the apparatus of his own edition the readings of the Arabic are recorded, and the various Arabic versions are endowed each with its own siglum; the A. also sums up the main information about the Arabic versions of *Lambda* elsewhere in the volume (p. 72). Thus, we are left with the possibility that what the A. wanted to say at p. 9 is that since Alexander's commentary is lost in Greek, and since its Arabic version extends only until 1072 b 15, the testimony of V^k is particularly important because it fills a gap in our knowledge of the text of *Lambda*, a gap that would have been filled by the lemmata as quoted by Alexander, if only we had access to them through the mediation of the Arabic, as is the case with previous sections of *Lambda*.

Be that as it may, it seems to me that a plain presentation of what kind of textual evidence one can get from the Arabic versions of the *Metaphysics* would have been helpful to the reader, and I deem it necessary to sum up here the main data, before presenting the way in which the A. deals with V^k and its stemmatic position. In what follows, the Greek text and its Arabic translation are presented according to the "sections", so to say, that are created by the lemmata quoted by Averroes. This because the Arabic version of the *Metaphysics* has come down to us through Averroes' Great Commentary, that is preserved in only one manuscript housed in Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, *or.* 2074 (and, for a little number of folios, in another manuscript of the same library, *Or.* 2075). A series of fortunate circumstances makes the Arabic *Metaphysics* available, and in more than one translation: first, Averroes himself had recourse to various versions;¹⁴ second, the copyist of the Leiden manuscript was lucky enough to have more than one translation at his disposal, and accurate enough to copy in the margins the version which was alternative to that quoted by Averroes in the lemmata; third, all these stratified materials (only a part of which I have mentioned here) found between the 30's and the 50's of the past century the erudition, restless care and intelligent reading of the Jesuit priest Maurice Bouyges, who edited them in the $\kappa\tau\eta\mu\alpha$ ἐξ ἀλει represented by the volumes V-VII of the series "Bibliotheca Arabica Scholasticorum", published in Beirut.¹⁵

Thus, that there is an Arabic text corresponding to the Greek after 1272 b 15 is a fact. Another point that is worth mentioning is that Abū Bišr Mattā's version of Alexander's genuine commentary¹⁶

by K. Praechter in his review of *Michaelis Ephesii In libros De Partibus animalium, De Animalium motione, De Animalium incessu* ed. M. Hayduck, *CAG* XXIII 2, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 168 (1906), pp. 861-907, and as demonstrated by C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden 2001 (*Philosophia Antiqua*, 88), esp. pp. 1-71. The distinction between Alexander's genuine commentary on *Lambda* (indirectly and partially attested by Averroes) and the Greek pseudo-Alexander is mentioned later on by the A., e.g. at p. 117; once again, it is regrettable that Luna, *Trois études*, is not taken into account.

¹³ See below, n. 18.

¹⁴ Averroès, *Tafsir Ma ba'd at-tabi'at* ("Grand commentaire" de la *Métaphysique*), Texte arabe inédit établi par M. Bouyges, S.J., Imprimerie Catholique, Beyrouth 1938-1952 (*Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série arabe, V-VII*); repr. Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1990³. On the various Arabic translations quoted by Averroes cf. Vol. V, 1, *Notice*, pp. CXVII-CXXXIII; the results of Bouyges' analyses, summarized in the pages of the *Notice* just mentioned, became the standard in the scholarship and are available in the form of a useful chart in one of the studies included in the A's bibliography: A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden - Boston 2006 (*Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*, 63), p. 14.

¹⁵ See the preceding note. Thanks to a license agreement with the Publisher Dar el-Machreq, this work is available online at <http://www.greekintoarabic.eu/index.php?id=106>.

¹⁶ The text that Averroes quotes as being the commentary by Alexander on *Lambda* is not that which is edited to-

– which included the lemmata, as we learn from Averroes’ quotations – possibly extended even after 1272 b 15, as has been suggested with good arguments.¹⁷

From the beginning of book *Lambda* (1069 a 18) to approximately the middle of Chapter 7 (1072 b 16) the lemmata commented upon by Averroes come from Abū Bišr Mattā’s translation of Alexander’s commentary.¹⁸ For the subsequent passages, Averroes had recourse to another version,¹⁹ that from which he took most of the lemmata that feature in his commentary on the *Metaphysics*: the earliest translation of this work, made for al-Kindī²⁰ by a scholar named Uṣṭāṭ (Eustathios)²¹ whose translation technique has been studied by Gerhard Endress²² and Manfred Ullmann.²³ From 1073 a 14 onwards, and until the end of *Lambda*, either Averroes continued to make use of Uṣṭāṭ’s

gether with the genuine Alexander (books A-Δ) by H. Bonitz in 1847 (and by Hayduck in 1891, *CAG* I), but another text, that has a very good chance of being Alexander’s. The demonstration has been provided by J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltene Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles* untersucht und übersetzt von J.F., mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1885 (Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Jahre 1884), esp. pp. 6-7 and 10-52. This work is acknowledged by the A., p. 71 n. 3.

¹⁷ The point is discussed by M. Geoffroy, “Remarques sur la traduction Uṣṭāṭ du *Livre Lambda* de la *Métaphysique*, chapitre 6”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 70 (2003), pp. 417-36; for more details, see below, n. 25. Unfortunately, the A. does not take into account this study, that deals not only with Uṣṭāṭ’s translation (on which see below, n. 20-21) but also with Abū Bišr Mattā’s translation of Alexander’s commentary on *Lambda*.

¹⁸ That Alexander’s commentary on *Lambda* was translated by Abū Bišr Mattā (hence from Syriac, not from Greek) is stated in the *K. al-Fibrīst*, p. 251.28 Flügel = p. 312.14-15 Tağaddud; that Averroes made use of this translation is an inference, but a very plausible one: it is based on the fact that he announces in two passages (p. 1537.12-14 and p. 1545.12-13 Bouyges) his intention to check against “another translation” (*tarğama uḫrā* or *al-tarğama al-taniyya*) what he has at his disposal in Alexander’s commentary; he also explicitly mentions Aristotle’s lemmata as contained in the commentary by Alexander: *kalām Aristū fi šarḥ al-Iskandar* (p. 1545.12 Bouyges).

¹⁹ Cf. Bouyges, *Notice*, in Averroès, *Tafsīr Ma ba’d at-tabī’at*, V, 1, *Notice*, p. CXXVII: “Plusieurs fragments d’une traduction de la *Métaphysique* ont été inscrits (...) dans les marges de l’exemplaire (...) de Leyde. L’anonyme auquel nous les devons était plus documenté que nous. La présence de ces extraits et, mieux encore, leur régularité méthodique, nous procure donc une sorte de témoignage (...). L’auteur de ces extraits possédait une traduction arabe de la *Métaphysique* d’Aristote et la comparait avec le *Textus* d’Averroès. Quand il n’y avait pas identité, il copiait, dans les marges, les lignes correspondantes de son exemplaire de la *Métaphysique*; quand il y avait identité, il s’en abstenait. Cette traduction (...) était celle de Aṣṭāt. Il en résulte (...) que la traduction commentée par Averroès était, en général, celle de Aṣṭāt, c’est-à-dire celle qui, dans le *Fibrīst*, apparaît comme principale”. On the information provided by the *K. al-Fibrīst* see the following note.

²⁰ Ibn al-Nadīm, *K. al-Fibrīst*, p. 251.27-28 Flügel = p. 312.14 Tağaddud. Uṣṭāṭ’s translation was widespread: not only it reached the West of the Muslim world, as shown by the fact that it was available to Averroes, but it was also widespread in the East, as shown by the fact that in his paraphrase of book *Lambda* Avicenna made use mainly of it (not without consulting other sources, especially Themistius’ paraphrase): for more details on this point, see Avicenna (Ibn Sīnā), *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote (chapitres 6-10)*, Édition critique, traduction et notes par M. Geoffroy, J. Janssens et M. Sebtī, Vrin, Paris 2014 (*Études Musulmanes*, 43), pp. 23-25 (reviewed by C. Martini Bonadeo below in this volume, pp. 395-8).

²¹ 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*, CNWS Research, Leiden 1997, pp. 43-76; on Uṣṭāṭ, see in part. p. 52 n. 21; cf. also J. Nasrallah, “L’Église melchite en Iraq, Perse et dans l’Asie centrale”, *Proche Orient chrétien* 38 (1976), pp. 319-53, and M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung, Teil 2: Überlieferung, Textkritik, Grammatik*, Harrassowitz, Wiesbaden 2012, pp. 16-19.

²² G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Imprimerie Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973.

²³ Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*, quoted above n. 21.

translation, as maintained by Bouyges,²⁴ or, as advanced by Marc Geoffroy, he went back to Abū Bišr Mattā's version of Alexander's commentary.²⁵

In Averroes' commentary the lemmata of the *Metaphysics* are interwoven with his own exegeses. The two formulaic expressions that mark the alternance between Aristotle's text and Averroes' commentary are *qāla Aristātālīs* ("Aristotle said" = Textus = T.) and *tafsīr* ("Commentary" = Commentum = C.). Here I will limit myself to quoting the first lemma after the switch from Abū Bišr Mattā's lemmata to Uṣṭāṭ's. The chart below is intended to allow the reader to realize how literal the Arabic rendering is. Then, another chart will follow in which, without quoting the lemmata in extenso, I will give the correspondences between the Greek and Arabic passages from *Lambda* 7, 1072 b 30 to the end of the chapter (1073 a 13).

<i>Lambda</i> 7, 1072 b 16-30	Bouyges, pp. 1613.6-1615.2
<p>ἐπει καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐργηγορσις αἰσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἀριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἀριστον. ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.</p>	<p>فإن اللذة فعل لذلك أيضا ولهذه العلة اليقظة والحس والفهم لذيد أما الرجاء والذكر فلمكان هذه وأما الفهم الذي بذاته فللذي هو أفضل بذاته والذي هو أكثر فللذي هو أكثر والذي يفهم ذاته هو العقل باكتساب المعقول فإنه يصير معقولا حين يلامس ويفهم فاذا العقل والمعقول شئ واحد لأن قابل المعقول والجوهر هو عقل وإنما يفعل^{a)} إذ له فإذا يظن أن العقل ذلك الالاهي أكثر من هذا أيضا والرأي أيضا شيء لذيد جدا وفاضل فإن كان الاله أبدا كحالنا في وقت ما فذلك عجيب وإن كان أكثر فأكثر عجبا فله كذلك وهو حياة لأن فعل العقل الحياة وذلك هو الفعل والعقل الذي بذاته وله حياة فاضلة ومؤبدة فنقول إن الاله حي أزلي في غاية الفضيلة فإذا هو حياة وهو متصل أزلي وهذا هو الاله .</p> <p>^{a)} ms. يعقل : Bouyges in app. يفعل</p>

²⁴ Bouyges, *Notice*, in Averroès, *Tafsir Ma ba d at-tabī at*, V, 1, p. CXXXI.

²⁵ M. Geoffroy, "Remarques sur la traduction Uṣṭāṭ", quoted above n. 17, p. 421: "Sans aucun doute, jusqu'au Textus 38 (1072b16), la version commentée est Abū Bišr. Pour la suite immédiate du texte, Averroès est retourné à Uṣṭāṭ. Mais comme l'a noté P. Thillet, la suite du commentaire porte des traces de la connaissance par Averroès du commentaire d'Alexandre au-delà de cette limite, même si plus aucune citation littéraire d'Alexandre ne peut être relevée. Mais ce qui est vrai pour le commentaire d'Alexandre l'est aussi pour les Textus provenant de ce commentaire et traduits par Abū Bišr. L'analyse stylistique que nous avons entreprise tend à montrer que, contrairement à l'opinion de Bouyges, qui considérait que 'Les Textus 39 et suivants sont pris par Averroès à la traduction Aṣṭāt', l'on pouvait penser qu'au moins les Textus 43, 44 et 45 (= 1073a22-b22), vraisemblablement aussi le T 46 (= 1073b22-32), proviennent de la même version que les Textus antérieurs à 39, c'est-à-dire celle d'Abū Bišr dans la traduction du commentaire d'Alexandre. Au niveau terminologique, l'une des indications les plus évidentes en est l'usage du terme *sarmadī* pour αἰδῖος ('éternel'), qui est habituel chez Abū Bišr mais n'est jamais utilisé par Uṣṭāṭ". It is useful to quote also the synthesis made by Geoffroy, *ibid.*, p. 423: "On peut donc vraisemblablement conclure que non seulement Averroès connaissait le commentaire d'Alexandre pour le texte d'Aristote jusqu'à 1074 a 31, mais qu'il a continué d'utiliser comme texte de base pour son commentaire les Textus contenus dans Alexandre et traduits par Abū Bišr, jusqu'à l'endroit où s'interrompait sa copie du *Commentaire* d'Alexandre, avec seulement une exception pour les Textus 39 à 41".

The translation by Uṣṭāṭ, of which this is just a specimen, is of obvious importance from the viewpoint of the Greek text of the *Metaphysics*: it was made for al-Kindī (d. after 860),²⁶ which means that the Greek manuscript at Uṣṭāṭ's disposal was either coeval with the earliest extant Greek manuscript, J,²⁷ or earlier than it. It is true that the value for the Greek text of this indirect testimony which, on a chronological basis, seems to be of great importance heavily depends upon how accurate and skilful the translator was; but if one decides to take into account the indirect testimony represented by the Arabic version, it is primarily to this early version that one has to turn. Indeed, it counts as the best candidate for a check in the case of passages dagged in the direct tradition, while Abū Biṣr Mattā's translation of Alexander's commentary on *Lambda* comes necessarily second, for the following reasons: first, this translation is available only in part and of second hand, namely through Averroes; second, it was made out of a Syriac version (Abū Biṣr Mattā had no Greek). On the contrary, Uṣṭāṭ's translation extends for the most part of the entire *Metaphysics*, and was made from Greek on the basis of a manuscript that, although predictably not connected with the textual tradition of the Greek *Metaphysics* – since in all likelihood it ended its life in Baghdad – was chronologically parallel to the earliest extant Greek manuscript, J. Also in consideration of this, the following chart lists the lemmata of the second part of *Book Lambda* that surely belong to Uṣṭāṭ's translation.

<i>Lambda</i> 7, 1072 b 30 - 1073 a 3 ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν (...) ἐξ οὗ τὸ σπέρομα.	Bouyges, p. 1624.7-12 فأما جميع الذي يظنون (...) الذي منه الزرع
<i>Lambda</i> 7, 1073 a 3 - 13 ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία (...) τὸν τρόπον.	Bouyges, pp. 1625.11-1626.4 فأما أن جوهر (...) على هذه الحال

It is time to go back to manuscript V^k. The proof that it belongs to branch β is pursued by the A. not by presenting the cases in which V^k communes in error with the other manuscripts of the same branch, but the other way round: the passages mentioned at pp. 10-11, that are meant to prove “the affiliation of the passages mentioned above [i.e. the part of *Lambda* transcribed by Gennadios Scholarios] to the β family” (p. 10), are all of them cases in which V^k communes with A^b (as for the passages in which it still belongs to branch β), as well as with M and C (branch β)²⁸ in what the A. himself declares to be the sound reading. It is on this ground that the A. claims that “a strong affinity” of V^k “with this group is indisputable”; but the fact that V^k communes in the sound reading attested by branch β means only that it does not belong to branch α. The proof that it belongs to branch β can be provided only by cases apt to prove that it communes in error with it. That V^k is an independent manuscript is argued on the basis of the fact that “many peculiar errors

²⁶ See above, n. 20.

²⁷ See above, n. 2.

²⁸ When, in the section devoted to the “Affiliations of the hitherto known codices”, the “Relationship between the independent codices of the β family” is discussed, the A. affirms once again that C and M “have hitherto remained uncollated and neglected by editors” (p. 32), what – once again – is true only if *Lambda* alone is taken into account: as mentioned above, n. 9, the results of the collation of M and C for books M-N have been published by Luna in 2005. That the A. thinks that these manuscripts have been neglected tout court is shown by n. 59, p. 52, where he claims apropos M that “For some reason the relevant evidence, presented at the Sixth Symposium Aristotelicum, has not been discussed *at all* in the recent literature” (my emphasis).

of M and C are not present in the Vatican manuscript”; thus, says the A., “V^k cannot be regarded as their apograph” (p. 10). It is therefore the A.’s conviction that V^k “can help to reconstruct readings of the lost hyparchetype β; this is especially useful in the section of *Metaph.* Λ where cod. Laur. 87, 12 represents the α family (i.e. 1073 a 1 - 1076 a 4) and where the lections of the hyparchetype β had to be restored until now almost exclusively from M and C” (p. 11). The relationship between V^k, M and C is discussed at n. 41 p. 10 on the basis of five separate errors of “M against V^k” and two of C against V^k. In the section entitled “Relationships between the independent codices of the β family” (pp. 32-39) the point is no longer discussed; particularly puzzling for the reader is the fact that V^k does not feature in the stemma codicum on p. 39, devoted to the section 1073 a 1 - 1076 a 4, i.e. the section where A^b ceases to represent branch β, and where V^k should represent this branch as an independent testimony as M and C.

The core of the volume is represented by the edition of *Lambda*. Fourteen manuscripts are considered as the basic ones, and twenty-nine further manuscripts plus three editions (*editio Aldina*, *editio Erasmi* and Casaubon’s edition) are listed as supplementary testimonies. As I said at the beginning of my review, one has surely to be grateful to the A. for having included in his apparatus also a number of indirect testimonies of the text of *Lambda*, derived from the Greek commentaries both genuine and spurious, from the Arabic translations and commentaries, from the Latin translations from Greek,²⁹ and from the partial Hebrew version of Averroes’ commentary. The fact that the respective value of all these testimonies is not discussed may leave room for some disappointment on the part of the reader, but it would be unfair not to acknowledge that it is incredibly difficult to master such a huge amount of documentation on a text on which every age, in every language, had so many things to say.

From the *Bibliography* some studies are lacking, that would surely have been useful for the purpose of this book.³⁰

Cristina D’Ancona

²⁹ The so-called *Metaphysica nova*, namely the version from Arabic into Latin of the lemmata of Averroes’ *Great Commentary* translated in all likelihood by Michael Scot (d. 1236) is not included. More information on the *metaphysica nova* in the article by G. Vuillemin-Diem, “Les traductions gréco-latines de la *Métaphysique* au moyen âge: le problème de la *Metaphysica Vetus*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), pp. 7-57, esp. pp. 22-23 (this study features in the bibliography of this volume).

³⁰ In addition to the study by Irigoien mentioned above, n. 5, to that by Geoffroy, mentioned at n. 17, to those by Luna, mentioned at n. 2 and 12, and to that by Vuillemin-Diem, mentioned at n. 5, other studies on the specific point of the Arabic translation of the *Metaphysics* lacking in the bibliography are J.N. Mattock, “The Early Translations from Greek into Arabic: an Experiment in Comparative Assessment”, in G. Endress - M. Schmeink (eds.), *Symposium Graeco-Arabicum II*, Grüner, Amsterdam 1989, pp. 73-102; C. Martini, “La tradizione araba della *Metafisica* di Aristotele. Libri α-A”, in C. D’Ancona - G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia mediaevalia patavina, 3), pp. 75-112; P. Thillet, “Remarques sur le Livre *Lambda* de la *Métaphysique*”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 70 (2003), pp. 361-400; J. Janssens, “Avicenne et sa ‘paraphrase-commentaire’ du Livre *Lambda* (*Kitāb al-insāf*)”, *ibid.*, pp. 401-16. It should also be noticed that the study by G. Endress, “The Circle of al-Kindī” (quoted above, n. 21) is erroneously indicated (p. 202) as having been published in the collective volume *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, edited in 2001 by G. Fiaccadori and G. Pugliese Carratelli.

I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, translated by M. Chase, Brill, Leiden – Boston 2015 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 18), x + 188 pp.

The topic of the harmony of Plato and Aristotle in late Antiquity has attracted much attention in recent scholarship. A volume revolving around it was published in 2006 by George Karamanolis,¹ and the late antique view that was phrased by Boethius as *Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam*² is dealt with in almost all the overviews of philosophy between the Imperial Age and what we call today the Middle Ages, be they historical or systematic.³ There is general agreement in scholarship on the idea that, as Karamanolis puts it, “(...) the Platonists who did study Aristotle regarded him as being neither systematically nor radically in conflict with Plato. In fact, it turns out that the majority of Platonists in this era shared the view that Aristotle’s philosophy, when understood in the right spirit, is essentially compatible with Plato’s doctrine, as they interpreted it. Platonists actually maintained that the core of Aristotle’s philosophy both supports and complements Plato’s philosophy, and this, they argued, was not accidental”.⁴ To the establishment of this opinion the A. of the book under review has significantly contributed in previous studies,⁵ and one may wonder why she decided to come back once again to the same topic. As the A. says in the *Preface*, her aim is on the one hand to proceed chronologically, taking as her starting point the philosopher with whom Karamanolis’ book ends, Porphyry; on the other hand, the main scope the A. sets for herself is to argue against some opinions on the issue at hand that are “still widespread” in scholarship, and against which she “protest[s]” (p. IX).

¹ G.E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006 (Oxford Philosophical Monographs).

² *Boethii In De Interpret. ed. II, II, prolog.*, p. 80.1-2 Meiser, quoted in the book under review at p. 41; see also M. Zambon, “*Aristotelis Platonisque sententias in unam revocare concordiam*. Il progetto filosofico boeziano e le sue fonti”, *Medioevo* 28 (2003), pp. 17-49. This study is not taken into account by the A.

³ Some recent examples include L.P. Gerson, “The Harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism”, in H. Tarrant - D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London 2006, pp. 195-221; R. Chiaradonna, “Platonismo e aristotelismo”, in R. Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012 (Frecce, 132), pp. 85-101; D. Blank, “Ammonius Hermeiou and his School”, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge U.P., Cambridge 2010, pp. 654-66; H. Baltussen, “Aristotelian Commentary Tradition”, in P. Remes - S. Slaveva Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London - New York 2014 (Routledge Handbooks in Philosophy), pp. 106-14 (this volume is reviewed below, pp. 399-407).

⁴ Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, p. 3.

⁵ In her *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1976, esp. pp. 147-58, the A. limited herself to present the tendency to include the Aristotelian *metriopatheia* and the Stoic *apatheia* within the framework of the Platonic ethical doctrine, as structured chiefly by Porphyry, and as attested in Simplicius’ commentary on Epictetus. Afterwards, she extended this pattern to a wide range of subjects covering logic, psychology, metaphysics and theology, and to the whole of the Neoplatonic philosophers, with the sole if notable exception of Plotinus. The studies she contributed to the subject broadly speaking are listed at pp. 180-2. The most representative of the A.’s position on this specific issue are the following: “Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens”, in *Les règles de l’interprétation*, pp. 99-122 (also in: *Simplicius. Commentaire sur les Catégories, fasc. I*, par I. Hadot, P. Hadot, Ph. Hoffmann, C. Luna, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990, [Philosophia Antiqua, 50], pp. 21-47); “Deuxième point du premier schéma introductif. La division néoplatonicienne des écrits d’Aristote”, in *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, pp. 63-93; “The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Supplementary Volume *Aristotle and the Later Tradition* (1991), pp. 175-89.

The book falls into two main parts: an *Introduction* (pp. 1-53) and a survey of the positions held by Porphyry, Iamblichus, Themistius, Plutarch of Athens, Hierocles of Alexandria, Macrobius, Hermias of Alexandria, Proclus, Ammonius Hermeiou and his pupils, Damascius, Simplicius, and Priscianus of Lydia (pp. 54-172). This survey is complemented by an *Epilogue* (pp. 173-5). There is a *Bibliographical Index* (pp. 177-88), but no index of names.

In this study two questions are interwoven that, as germane as they may be, should be kept distinct for the sake of clarity: on the one hand, that of the spread in late ancient philosophy of the idea that Plato and Aristotle agreed on most important issues, and on the other that of unanimity versus difference, with special emphasis on the religious allegiance, among the Neoplatonic schools that flourished around the Mediterranean sea at the end of Antiquity. The close relationship that the A. sees between the two questions is stated as follows: "Closely linked to the problematic of the harmonizing tendency is the question of whether there exists a general, striking difference between the theologies and religious practices of the Neoplatonists teaching at Alexandria and those who were professors at Athens. I will answer this question in the negative" (p. x). Working with the assumption that there is such a close link between the religious commitment of late ancient philosophers and their attitude towards Aristotle, the A. embarks first on arguing that the Neoplatonists of Alexandria, from Theon to Ammonius and his pupils, were as pious as the Neoplatonists of Athens. To this end, examples are quoted from the works of, or testimonies about Hierocles, Synesius of Cyrene, Hermias of Alexandria, and the teachers of the school of Horapollon: Isidore, Asclepiodotus and Heraiscus. The conclusion drawn by the A. is that "the pagan milieu at Alexandria, with its mixture of ancestral religiosity transcended by Neoplatonic philosophy" is "quite similar to the milieu of the pagan Athenian philosophers, except, perhaps, that the Egyptian element was even more prominent in Alexandria than at Athens" (p. 12). It is with Ammonius son of Hermias (d. between 517 and 526 AD) that the problems arise, because in his own school of philosophy the towering author was famously Aristotle; the A. contends that this does not imply any difference with the school of Athens which, in approximately the same period, had Plato's dialogues as its main focus.

The relationship between the issue of the religious commitment of the Neoplatonists of the two schools and that of the prevailing focus on Plato (Athens) or Aristotle (Alexandria) was established in two foundational studies by Karl Praechter dating from the beginning of the past century.⁶ Praechter saw a relationship between the different attitudes towards theurgy in Athens and Alexandria on the one hand, and the respective different attitudes towards Aristotle on the other. In his opinion, the Neoplatonic school of Athens was strongly committed to the theology of late paganism, hence its emphasis on Plato's dialogues – in particular the *Timaeus* and *Parmenides*, both commented upon by Proclus in a theological vein, namely as providing the foundations for polytheism; on the contrary, the school of Alexandria, with its focus on Aristotle's logic, was more apt to coexist with the ruling Christianity. Being engaged against Praechter's reconstruction since the first book she devoted to the subject,⁷ the A. assumes also in the book under review that establishing Ammonius' strong commitment to the pagan religiosity of the *Orphic Hymns* and the *Chaldaean Oracles* is tantamount to establishing that his metaphysics and theology did not part company with those typical of the school of Athens, notwithstanding the fact that his scholarly activity focussed on Aristotle.

⁶ K. Praechter, "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus", in *Genethliakon K. Robert* (1910), pp. 105-56, reprinted in *Kleine Schriften*, G. Olms Verlag, Hildesheim 1973, pp. 165-216; Id., "Christlich-neuplatonische Beziehungen", *Byzantinische Zeitschrift* 21 (1912), pp. 1-27, repr. *ibid.*, pp. 138-64.

⁷ See above, n. 5.

A reader who is not acquainted with the historiographical quarrel I have alluded to may find it difficult to understand the argument advanced at pp. 13-14. First the A. states that Ammonius' religiosity was in line with that which was practised at Athens: "Since his childhood in Alexandria, therefore, Ammonius had bathed in the atmosphere of theurgy, an atmosphere that his studies under Proclus at Athens certainly did not make him forget, and upon his return to Alexandria he found himself once again among colleagues who (...) were all filled with the syncretism and religiosity typical of late Neoplatonism" (p. 13). Then, the position of those who see a difference between the Athenian and Alexandrian versions of Neoplatonism is presented: "Yet it is essentially on the basis of the person of Ammonius and of the members of his school (...) that the hypothesis has been constructed that there exists a profound difference between the Alexandrian and the Athenian school" (*ibid.*). The discussion of Ammonius' doctrinal position is deferred until the second part of the book, but the A. deems it necessary to establish from the outset that "all we possess by Ammonius and the members of his school, except for Olympiodorus, are commentaries on treatises belonging to the preparatory Aristotelian cursus which, since Porphyry, preceded the Platonic cycle of Neoplatonic studies. (...) We should not be surprised, given the content of the texts to be commented, that his commentaries, and those of his school that deal with the logical treatises of Aristotle, do not quote either the *Chaldaean Oracles* or the *Orphica*, contrary to what happens in the commentaries written by Proclus on Plato's *Timaeus* and *Parmenides*" (pp. 13-14). And indeed, nobody could reasonably be surprised not to find the *Chaldaean Oracles* or the *Orphica* quoted in a commentary, say, on the *Categories*; but the argument advanced by the A. is not that the (hypothetical) pretension to find such texts mentioned in logical commentaries would be preposterous. Rather, the argument consists in assuming that if Ammonius does not show any concern for theological issues in his commentaries on Aristotle's logical works,⁸ this is because all the Neoplatonists share in the idea that each work commented upon corresponds to a specific level of the audience. The examples presented in order to account for Ammonius' position are taken from Simplicius, from Iamblichus, and from Olympiodorus (p. 14). Now, it might well be the case that Ammonius did adhere, together with the aforementioned authors, to an overarching conception of philosophy in which Aristotle's logic was seen as the preparatory stage for an advanced cycle of studies focussed on Plato's dialogues read in the theological manner that features in Proclus. However, none of Ammonius' works on Plato that are occasionally referred to by his contemporaries⁹ is available to be checked, neither do we have statements on Ammonius' part that elicit the A.'s reconstruction. Therefore, that he shared in the conviction summarized above is precisely the point that should be demonstrated, and it is

⁸ The only one which is penned by Ammonius himself is that on the *De Interpretatione*, whereas the courses Ammonius taught on Porphyry's *Isagoge* and on Aristotle's *Categories* and *Prior Analytics I* were published ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου by anonymous students, and that on *Metaphysics A-Z* by Asclepius of Tralle: cf. Blank, "Ammonius Hermeiou and his School" (quoted above, n. 1), pp. 661-2. Philoponus' commentaries on the *Prior* and *Posterior Analytics*, on the *De Gen. Corr.* and on the *De Anima* incorporate substantial parts of Ammonius' courses, as is made clear by the titles themselves: for instance, that of Philoponus' *In An. Post.* is entitled Σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνοουσιῶν Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου μετὰ τινῶν ἰδίων ἐπιστάσεων. For more details see G. Giardina, "Philopon (Jean -). Œuvres", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, Va = P 164, pp. 467-8 and 473-7.

⁹ Ammonius is the author of a lost monograph on *Phaed.* 65 D 5-6 which is mentioned by Olympiodorus, *In Phaed.* 8, § 17.6-7 Westerink; Olympiodorus also says he heard Ammonius commenting upon the *Gorgias* (Olymp., *In Gorg.*, p. 199.8-10 Westerink), and Photius reports that Damascius mentioned Ammonius as "the man who interpreted Plato's books for him, τοῦτον καὶ τῶν Πλατωνικῶν (βιβλίων) ἐξηγητὴν αὐτῷ γεγενῆσθαι Δαμάσκιος ἀναγράφει", *Bibl. Cod.* 181, vol. II, p. 192 Henry = T. III Athanassiadi). Olympiodorus' and Damascius' reports are mentioned by the A., p. 15 and p. 20.

puzzling for the reader to find that this point, instead of being argued for, is taken as a premiss in this argument. The A. says: “We can therefore say, basing ourselves on Damascius and in the absence of other indications, that Ammonius himself probably had a preference for the works of Aristotle (but never to the point of omitting the explanation of Plato’s works). It is also possible, however, that lessons on Aristotle were more in demand among students, who also included Christians. With regard to Olympiodorus, however, by whom we possess commentaries on Aristotle and on Plato, we cannot, owing to a lack of biographical elements, say anything objective about his preferences, either in one sense or the other, and this also holds true for Asclepius, Elias, and David. As we shall see later on, however, *all* these philosophers, including Ammonius, conceived of the Aristotelian cursus as a preparation for the Platonic cursus, and not as a subject of study sufficient in itself” (p. 16, my emphasis). However, the subsequent parts of the book, to which the A. addresses the reader in the relevant footnote (51 of p. 16), do not deal with Ammonius, but with Porphyry, Eugenius (the father of Themistius), Syrianus, and Proclus. All in all, the proof that Ammonius was convinced that Aristotle’s philosophy counted as a preparation for Plato’s consists in the fact that other Neoplatonists, in various places and times, held this position: thus the existence of an underlying uniformity in the Neoplatonic schools – the demonstrandum – is part of the demonstration.¹⁰

It is the firm conviction of the A. that the only difference between Athenian and Alexandrian Neoplatonism is determined by what one might call the social status of the two groups. “If one leaves aside the constraint exerted by Christians on pagans, beginning with the end of the 5th century, and the consequences it had for teaching – a constraint that was much stronger at Alexandria than at Athens –, the only difference between the teaching of Neoplatonic philosophy at Athens and the teaching delivered at Alexandria consists (...) in its organization. The members of the school of Athens, founded by Plutarch of Athens around 400, formed a private community that lived off its own revenue, deriving primarily from donations. The patrimony of these Neoplatonists produced a considerable annual income, so that the professors did not depend on honoraria paid by their students, unlike what happened in Alexandria. (...) The teachers of what is called the ‘School of Alexandria’, by contrast, did not live in a community with their students, and it is an anachronism to say that they occupied a ‘chair in philosophy’ subsidized by the city” (p. 22-3). One may hesitate

¹⁰ This sort of *petitio principii* reappears also at pp. 31-32, where Proclus’ assessment of the scope of the *Cratylus* and Ammonius’ assessment of that of the *De Interpretatione* are presented as follows: “The difference between the goals that Ammonius and Proclus attribute to Aristotle’s *De Interpretatione* and to Plato’s dialogue *Cratylus* respectively, leaps to the eye, and this difference in goals is closely linked to the place in the order of Neoplatonic studies that the two authors assign to the two works on which they are commenting. In the preparatory Aristotelian cycle (...) the *De Interpretatione* occupies the second place in the first stage (...). The *Cratylus*, in contrast, is situated in the fourth place of the Platonic cycle, and was therefore addressed to much more advanced students (...)”. But the fact that both works did belong to one and the same curriculum of Neoplatonic studies in effect both at Athens and at Alexandria is precisely what should be proven. The key passage attesting that such an Aristotelian-Platonic curriculum has been practised is the well-known biographical information provided by Marinus in § 13 of the *Vita Procli* (= pp. 15-16 Saffrey-Segonds-Luna) where we are told that Syrianus taught Proclus the Aristotelian corpus as a preparation to the “greater mysteries” of Platonic philosophy (this passage is commented upon at pp. 103-4). What should be proven in my opinion is that this systematic progression was practised also by Ammonius in Alexandria. A passage by Elias, *In Cat.*, p. 123.9-11 Busse, quoted and commented upon at p. 140, does indeed state that Aristotle’s works count as an introduction to Plato’s; but the issue at hand is whether or not there is reason to say that also in Alexandria the Platonic works were taught in the same vein as in Athens, and the trouble is that there is no evidence that Ammonius did so. He lectured on the *Gorgias* and on the *Phaedo* (see the preceding note), but not on the “theological” dialogues *Timaeus* and *Parmenides*; Olympiodorus, on his part, commented upon the *First Alcibiades*, the *Gorgias*, and the *Phaedo*; there are no commentaries on Plato authored by other disciples of Ammonius.

to take for granted the privileged social status of the philosophers teaching in Athens.¹¹ Be that as it may, the implication is that the Alexandrian philosophers were less free to teach their doctrines: “This very different status of the Neoplatonic teachers of Alexandria and Athens had consequences: the fact of not being financially independent, as the Neoplatonic teachers of Athens were, and of not being able, for this reason, to limit themselves to dispensing their teaching behind closed doors, in front of a restricted circle of chosen students, made the Neoplatonic teachers of Alexandria, from the end of the 5th century, much more vulnerable than their Athenian colleagues to the growing power of the Christians” (p. 25).¹²

¹¹ The learned volume by M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Olschki, Firenze 2006 (Civiltà veneziana. Studi, 51), casts some doubts on this: mainly but not exclusively on the basis of *Expositio totius mundi*, a mid-fourth century anonymous work containing a description of late ancient Athens, Di Branco provides a detailed explanation of the economic importance of the students for the city, that is hardly fitting with the idea that the teachers of philosophy were as independent from their audience as they appear to be from the A.’s account quoted above. Di Branco says: “Per l’anonimo autore dell’*Expositio*, la Grecia è un paese in cui il glorioso passato costituisce, in ultima analisi, una risorsa per il presente. L’economia della regione, che la fondazione di Costantinopoli ha ulteriormente impoverito, sottraendole risorse al suo approvvigionamento, è ai limiti della sussistenza: solo Corinto si mantiene attiva in campo commerciale, ma ciò che caratterizza nel complesso l’*Achaia*, *Greciae et Laconiae terra* è la fama *doctrinarum et orationum*, dalla quale dipende la grande fioritura degli *studia* tardoantichi. (...) Le informazioni fornite dall’*Expositio*, proprio per il loro carattere esemplare, sembrano confermare la visione di un’economia ateniese essenzialmente basata sulle attività legate alla sfera ‘scolastica’ (...)” (pp. 61-2). Conversely, the decline of the city is connected to the decline of the *studia*, that occurred during Proclus’ lifetime. The analysis conducted by Di Branco is worth quoting in full: “Il cinquantennio che coincide con lo scolarcato di Proclo (437/8-485 d.C.) ha un’importanza decisiva nella storia di Atene tardoantica: si tratta di un periodo di grandi trasformazioni, che investono massicciamente il tessuto economico, politico e religioso della *polis*, provocando al suo interno mutamenti irreversibili, al punto che non sembra improprio individuare nell’età di Proclo quella forte cesura nella vita cittadina ateniese che erroneamente gli archeologi avevano creduto di cogliere nel momento del sacco erulo. (...) Si è visto come, verso la metà del IV secolo, l’*Expositio totius mundi* individui negli *studia* di retorica la principale fonte di sussistenza di Atene, che – secondo l’anonimo autore del trattato – si differenzia dalle altre regioni della Grecia proprio per la particolarità della sua economia; si è potuta constatare la perfezione organizzativa del ‘sistema scolastico’ ateniese (il cosiddetto *nomos attikós*), la sua lunga durata e la sua adattabilità alle diverse situazioni politiche, grazie alla quale si mantenne pressoché inalterato nonostante i tentativi di limitarne l’autonomia da parte del potere imperiale. Tuttavia tale sistema dovette subire un duro colpo dalla politica culturale di Teodosio II. Questo imperatore (...) istituì una scuola imperiale a Costantinopoli, che prevedeva cattedre di retorica, grammatica, filosofia e discipline giuridiche. (...) Una simile iniziativa ottenne naturalmente l’effetto di sottrarre prestigio, e di conseguenza studenti alle scuole ateniesi, provocando il collasso del sistema (...). Il mancato afflusso nella *polis* ateniese dei capitali connessi all’attività delle scuole, drenati irreversibilmente verso Costantinopoli, determina il crollo dell’economia ateniese, i cui disastrosi effetti sono appunto quelli attribuiti da Frantz a immaginarie incursioni barbariche. La città cambia e si disgrega rapidamente perché è costretta a riorganizzare la propria struttura economica e non è in grado di sostituire il ‘sistema scolastico’ in crisi con un altro tipo di attività, riducendosi a un’economia di pura sussistenza” (pp. 131-2 and 133-4). Thus, even though it is fair to assume that the A.’s claim that the Neoplatonic philosophers were appointed with rich donations is grounded on documentation in the sources, it seems difficult to imagine that the philosophers were not paid by their students. The book under review shows no acquaintance with Di Branco, *La città dei filosofi*.

¹² To this is linked the question of the arrangement made by Ammonius with the Christian authorities at Alexandria, which has attracted much attention in scholarship and which is discussed by the A. at pp. 18-22. A balanced account of this vexed question has been provided by A. Sheppard, “Philosophy and Philosophical Schools”, in A. Cameron-B. Ward-Perkins-M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History volume XIV, Late Antiquity Empire and Successors A.D. 425-600*, Cambridge U.P., Cambridge 2000, pp. 835-54, esp. p. 851: “Combining pagan culture with Christianity would be harder for a Neoplatonist philosopher than for a poet or a historian. A Christian poet can comfortably use Homeric motifs or even write a learned poem on Dionysius (if Nonnus was a Christian when he wrote the *Dionysiaca*); a historian like Procopius can avoid committing himself on matters of theology; but a philosopher discussing Aristotle’s *Metaphysics* or Plato’s *Timaeus* has to decide where he stands on the relationship between the creator God, divine Intellect and the One

Thus, the overall picture is that of a complete harmony between the doctrinal positions of the two groups of Neoplatonic philosophers, that however cannot be directly established as to the crucial issues, because only one of the two groups was free to expound all the parts of the common doctrine including the theological developments, while the other, being forcibly more compliant with its audience, kept silent on them. This elicits, in the A.'s view, the reconstruction of a systematic doctrine shared by all the Neoplatonists qua Neoplatonists, with the preparatory part of the curriculum, going from Aristotle's logic to the metaphysics, expounded by the Alexandrian philosophers, and the theological Platonic pinnacle expounded by the Athenians: "of Proclus, we have the good fortune to possess his commentaries on the *Parmenides* and the *Timaeus*, the summum of Platonic theology according to the Neoplatonists, and these commentaries give us complete information on the complexity of the hierarchy of his ontological system concerning the first principles. Most fortunately, we can also read his biography, or rather his hagiography, composed by his disciple Marinus, who gives a good description of his extreme religiosity. We lack all this with regard to Ammonius. The few preserved books of the commentary by his disciple Asclepius on Aristotle's *Metaphysics*, the culmination of the preparatory Aristotelian cycle, merely allow us to say (...) that the ontological doctrine of Asclepius-Ammonius, in the context of the interpretation of this work, is by no means distinct from that of Proclus-Syrianus. In contrast, we have no way of knowing whether he had followed, or would have followed Proclus in all the details of his hierarchical subdivisions of the first principles" (p. 39).

The idea that on the issue of the interpretation of Aristotle's *Metaphysics* there is a complete agreement between Syrianus and Ammonius (in Asclepius' *reportatio*¹³) surfaces also in other parts of the book,¹⁴ and this brings me to the main point of this review. According to the A., it is possible to detect different "degrees" in a sort of scale from a minimum to a maximum of harmonization of Plato and Aristotle that, as we have seen before, was the position shared by the Neoplatonists on this issue. It is not completely clear to me whether the A. intends that this holds true for all the Neoplatonists or only for those taken into account in this book, namely from Porphyry onwards. On the basis of the section devoted to "The meaning of the term 'Harmonization' and its historical background" (pp. 41-51), it seems that in the A.'s opinion all of the philosophers of Platonic allegiance shared in the conviction that there was such a harmony.¹⁵ If so, one wonders what is the position that the A. assigns to Plotinus in this scale from a minimum to a maximum of harmonization, but the point receives no treatment in the book. And indeed, the focus is on the post-Plotinian Neoplatonists; thus, I understand that the claim "The only variant in the whole history of this tendency is the degree of this harmonization, greater or lesser" (p. 65) applies chiefly to them. The question becomes crucial apropos the comparison between Ammonius' and Syrianus' interpretation of the metaphysical doctrine of Aristotle. A section of the book is devoted to the question "Did the tendency of Ammonius' school to harmonize the philosophies of Aristotle and Plato bear a greater resemblance to the intense tendency

or on the eternity of the world. But if, in a city like Alexandria, pagans and Christians mixed freely and shared a common culture, then we should not be surprised by Ammonius' agreement with the patriarch, the editing of Ammonius' lectures by the Christian Philoponus and Olympiodorus' instruction of Christian pupils. It is the Athenian Neoplatonists, clinging firmly and almost exclusively to pagan tradition, who are the odd ones out".

¹³ See above, n. 8.

¹⁴ Cf. p. 28, n. 85; p. 94, n. 113; p. 105.

¹⁵ In the A.'s view, the tendency to harmonize Plato's and Aristotle's views can be traced back to Antiochus of Ascalon: "Following Antiochus, what most Middle Platonists and *all* Neoplatonists did was to interpret Plato with the help of Aristotle and the Stoics, considering the doctrines of the latter two as a prolongation of the teaching of Plato" (p. 49, my emphasis).

of Iamblichus, or to the limited one of Syrianus-Proclus?” (pp. 146-55). The answer is that “Asclepius’ commentary ‘according to the oral classes of Ammonius’ on books A-Z of the *Metaphysics* shows that Ammonius and Asclepius admitted, more often than Syrianus-Proclus, an agreement between the doctrines of Plato and Aristotle. Between the very strong harmonizing tendency of Iamblichus, of Plutarch-Hierocles, and later of the school of Isidorus-Damascius on the one hand, and the much more restrained tendency of Syrianus-Proclus on the other, Ammonius and his school, including David and Elias, are probably situated somewhere in the middle” (p. 153).

It is true that for Syrianus Aristotle held some doctrines that were in agreement with Plato’s: in his eyes both philosophers, at variance with the ancient φυσικοί, acknowledged the transcendent nature of the real causes, even though Aristotle failed to realize that such causes are properly efficient, and not only final. This tenet features in Syrianus’ work on the *Metaphysics*, as remarked by the A.¹⁶ She is obviously aware of the fact that in this same work Syrianus, at variance with Ammonius, takes a clear anti-Aristotelian stance; but she thinks that it is only a question of emphasis put on details whose discussion is out of place in a commentary on the *Metaphysics*. Since Ammonius claims that the scope of this work is to deal with being qua being (*In Metaph.*, p. 2.10-11 Hayduck, commented upon by the A., p. 27), this “excludes, at the same time, the entire divine hierarchy beyond being, and therefore the ὑπερούσιοι such as the One, the henads, etc.” (p. 27). Hence “this generally limited discussion to the ontological level of beings, and prohibited the systematic display of entities surpassing this level, as for instance the Ineffable of Damascius, the One, and the Monad and the Dyad of unlimited power of Syrianus, etc.. I say ‘generally’, for there are books M and N and the second part of book A of the *Metaphysics*, in which Aristotle openly attacks some fundamental Pythagorico-Platonic dogmas concerning the Ideas and the Idea-Numbers, and in this context it became inevitable for any Neoplatonist to mention occasionally, while defending themselves, certain details of their own theology that transcended the level of beings: this is what Syrianus does, as do Asclepius-Ammonius” (*ibid.*). However, the question of the nature of the Platonic Ideas and of Aristotle’s position about them is precisely an ontological one: thus, on this issue the respective positions of Syrianus and Ammonius can be taken into account and compared to one another.¹⁷ If one does so, one realizes how different they are.

In commenting upon the well-known Aristotelian statement that to say that the Forms are paradigms is to use empty words and poetical metaphors (*Metaph.* M 4, 1079 b 23-26), Syrianus affirms:

φανταστῶς γὰρ αὐτῶν ἀκούομεν καὶ μορφωτικῶς· διὸ καὶ δοκοῦσιν αἱ φωναὶ μετενηνέχθαι ἀπὸ τῶν παρ’ ἡμῶν ζωγράφων ἢ τῶν ἄλλων χειροτεχνῶν, ἐπεὶ νοῦν τις δημιουργικὸν ὑποστάτην καὶ αἴτιον τῶν ὅλων ἐνθυμηθεῖς, αὐτῷ τῷ εἶναι κατὰ τὴν αὐτοῦ ιδιότητα τὰ πάντα γεννῶντα καὶ ἀξιῶντα προνοίας ὑποθέμενος, οὐκ ἂν ἐπιζητήσειεν οὔτε τὸ ποιητικὸν αἴτιον τῶν πάντων οὔθ’ ὅπως παράδειγμα λέγομεν εἶναι τὸ ποιῶν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ τῆς διακοσμῆσεως. πῶς δὲ καὶ διαρρήδην εἰπόντος τοῦ Πλάτωνος “ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶν, ὅσαι τε καὶ οἶαι, καθορᾶ, τοσαύτας καὶ τοιαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν”, ὡς μηδενὸς τοιούτου ῥηθέντος ἐπιζητεῖ,

¹⁶ Cf. Syr. *In Metaph.*, p. 8.2-11 Kroll; pp. 10.32-11.5 Kroll.

¹⁷ The A. *ibid.*, contends that “We have the commentaries of Syrianus on books M and N, as well as those on books B and Γ, but by Asclepius-Ammonius only the commentaries on books A-Z have been preserved. Except for the case of books B and Γ, this deprives us of the possibility to carry out point-by-point comparisons between these two commentaries”. But this obviously does not prevent the reader from comparing the two authors on the key issues such as the status of intelligible Forms, that are addressed by them repeatedly in their respective works on Aristotle’s *Metaphysics*.

τί τὸ ποιοῦν πρὸς τὸ παράδειγμα· ἔδει γὰρ μὴ κατανωτίζεσθαι τὰ ῥηθέντα σαφῶς, ἀλλ' εἴπερ εἶχε τι πρὸς αὐτὰ λέγειν, μνημονεύσαντα τῆς δόξης τοῖς ἐγχωροῦσιν ἐλέγχους κατ' αὐτῆς χρήσασθαι· ὁ δὲ τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ δύνασθαι τι πρὸς τὴν ἀληθῆ τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν εἰπεῖν, ὡς ἀναγκάζεσθαι καὶ τε συγχωρῆ καὶ τε ἀπαγορεύη, τὰ αὐτὰ τρόπον ἕτερον ἐκείνῳ φθέργεσθαι (Syr. *In Metaph.*, p. 117.14-28 Kroll).

Yes, but only if we take the Forms in an impressionistic and literal-minded sense; in that case the expressions seem to be metaphors taken from painters or other craftsmen in this realm of existence, since if someone thinks of a demiurgic Intellect which is creator (*hupostatês*) and cause of all things, postulating that it generates everything by virtue of its very being, in accordance with its own peculiar nature (*idiotês*), and accords it providential care, one would not seek further either the efficient cause of everything or (to understand) in what sense we call the creative agent (*to poioun*) and its contents the paradigm of the ordered world. But how can he, when Plato states explicitly, "According, then, as Intellect perceives Forms existing in the Essential Living Creature, so many and suchlike as exist therein did he determine that this world should also possess", as if nothing of this sort had been said, now rise the question "what is it that creates looking towards the paradigm"?; for he should not just blandly ignore what Plato says, but if he had some objection to make to it, he should have made reference to the doctrine in employing relevant arguments in refutation of it. He, however, is so far from having anything to say against the true theory of Plato as to be compelled willy-nilly to say the same things as him in another way (trans. Dillon-O'Meara).¹⁸

Let us now turn to Ammonius. In his commentary on *Metaph.* B 2, 997 b 3-5, ὡς μὲν οὖν λέγομεν αἴτια τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν, Ammonius (in Asclepius' wording) says:

ὡς τοῦ αὐτοῦ διδασκαλείου ὑπάρχων ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ λέγομεν. ἱκανῶς οὖν ἀντίπομεν ἐν τῷ μερίζοντι Α πρὸς τὰς ιδέας ἐλέγχοντες ὅτι οὔτε ἀριθμούς δυνατὸν λέγειν αὐτὰς οὔτε ἕτερόν τι τοιοῦτο, καὶ ὅσα ἄλλα εἴρηται ἐν ἐκείνοις. καὶ πρὸς πάντα δὲ ἀπελογησάμεθα, ὡς φησιν ὁ ἡμέτερος φιλόσοφος, δεικνύντες ὡς ὅτι αἴτια ὑπάρχουσι τῶν τῆδε. οἱ γὰρ λόγοι οἱ δημιουργικοὶ παρακτικὸι ὑπάρχουσι τῶν τῆδε καὶ οὐσίαι οὐσαι ἐν τῷ δημιουργῷ· οὔτε γὰρ αὐταὶ καθ' αὐτὰς ὑπάρχουσιν ὡσπερ τὰ αἰσθητά. οὐ γὰρ τοῦτο ἔλεγεν ὁ Πλάτων ὅτι ἀνθρωπὸς τίς ἐστὶν αὐτὸς καθ' αὐτὸν ὑπάρχων ὁ ἔχων ὄνυχας καὶ τρίχας, καὶ ἵππος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, ἀλλὰ λόγους δημιουργικοὺς ὑπετίθετο ὄντας ἐν τῷ δημιουργῷ, καθ' οὓς λόγους παράγει πάντα ἅπερ παράγει· οὐ γὰρ ἀλόγως ποιεῖ καθάπερ τὰ ἄψυχα. ὁ οὖν Ἀριστοτέλης διαμάχεται τοῖς κακῶς ἐκλαμβάνουσι τὰ τοῦ Πλάτωνος. [...] καὶ πρὸς τούτους μὲν διαμάχεται ὁ Ἀριστοτέλης, ὡς εἴρηται, πρὸς τοὺς λέγοντας εἶναι ἀνθρωπὸν αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν ὑποστάσει, καὶ οὕτως ἐξ αὐτοῦ παράγεσθαι τὰ ἄλλα, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ὁ μὲντοι γε Πλάτων, ὡς πολλάκις εἴρηται, οὐ τοῦτο ὑποτίθεται, ἀλλὰ λόγους δημιουργικοὺς εἶναι παρὰ τῷ θεῷ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πάντων τῶν γινομένων (Ascl., *In Metaph.*, pp. 166.24-36 and p. 167.21-26 Hayduck).

It is as a pupil of the same school that Aristotle adopts the expression 'we say'. We have therefore already argued sufficiently in book *Alpha meizon*, when we said against the Forms that it is impossible

¹⁸ *Syrianus. On Aristotle Metaphysics 13-14*, transl. by J. Dillon and D. O'Meara, Duckworth, London 2006 (Ancient Commentators on Aristotle), pp. 79-80.

to define them either 'numbers' or anything of the same kind, as well as all the other objections that we raised there. And against all these points we have alleged a defence, as our professor of philosophy says, showing that they are indeed causes of the things of the visible world. And indeed, demiurgical reasons are productive of the things of the visible world and are substances that subsist in the Demiurge: for they by no means subsist in and by themselves, as the things that fall under sense-perception. In fact, Plato did not say that there is a 'man' subsisting in and by himself, provided with nails and hairs, or a horse, or anything of this kind, rather he posited demiurgical reasons having their being in the Demiurge, reasons according to which he produces everything that he produces; indeed, it is not the case that he produces without reason, as inanimate things do. Therefore, it is against those who misunderstand Plato's doctrines that Aristotle is arguing. (...) It is against them that Aristotle is arguing, as we said before, namely against those who maintain that there is a 'man' subsisting in and by himself, and that it is in this way that from him other instances are produced, and analogously in the other cases. But Plato, as we said repeatedly, does not maintain this; rather, he maintains that the demiurgical reasons, both of 'man' and of every other item of the world of coming-to-be, subsist in God.

What the unbiased reader finds in these two passages is on Syrianus' part the assessment that Aristotle completely misunderstood Plato on the issue of the nature of intelligible Forms, and, on Ammonius' part, the assessment that Aristotle did not criticize the Platonic doctrine of Forms in and by itself, but only an erroneous interpretation of it. The difficulty that these two passages raise for the scholars who believe in the complete unanimity of all the Neoplatonic philosophers can hardly be circumvented by demoting this issue to the rank of "details" (pp. 27, 28, 39).

The fact is telling that Ammonius devoted a monograph to argue that Aristotle's Unmoved Mover is not only the final cause of the universe but also its efficient cause, coupled with the fact that in his own commentary on the *Metaphysics* he refers to Syrianus' criticisms against Aristotle (*In Metaph.*, p. 433.9-30, commented upon by the A. at p. 112). Syrianus, as the A. correctly remarks, had criticized Aristotle on this point, and Proclus followed in his footsteps (p. 28 and p. 153, referring to Procl., *In Tim.*, I, pp. 266.21-268.24 Diehl). Ammonius' lost monograph and extant passages show a clear intention to provide his own response to the anti-Aristotelian attack of Syrianus and Proclus, and an evident intention to rehabilitate Aristotle. According to Ammonius, Aristotle was by no means as opposed to Plato as some contend. Now, the philosophers who misunderstood Aristotle's intentions, both on the issue of efficient versus final causality and on that of the nature and place of intelligible Forms, are clearly his *complatonicis*¹⁹ Syrianus and Proclus. It was Ammonius who established the curriculum starting from logic and culminating in Aristotle's metaphysics, that has been so deeply studied by the A. in other contributions (see above, n. 5) and also in this book (pp. 126-46); it is in Ammonius' school that Aristotle's theology as expounded primarily in the *De Caelo* became the main issue at stake, as shown by Philoponus' attack and Simplicius' response, thus paving the way for the later, and in the long run prevailing version of the topic of the "harmony between Plato and Aristotle": that in which the unique, transcendent Unmoved Mover became the core of the doctrine of Aristotle, the First Teacher, *al-mu' allim al-awwal*.²⁰ But this happened first and foremost as a

¹⁹ Cf. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Carnesecchi, Firenze 1902 (repr. Bottega d'Erasmus, Torino 1960, 1968²), p. 656.

²⁰ G. Endress, "La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval", in B. Mojsisch - O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991, pp. 237-57.

rectification of the anti-Aristotelian attacks of Syrianus and Proclus, and implied the progressive abandonment of the topic of Aristotle's system of knowledge as a mere preparatory step to Plato's theology. It is true that this idea surfaces here and there in the Alexandrian isagogical literature,²¹ but in the main bulk of the literary output of the school – the commentaries on Aristotle – it fades away, and the scene is by now dominated by Aristotle. Not only by Aristotle as the unparalleled teacher of all branches of knowledge, from logic to the natural sciences, from psychology to cosmology, but also by Aristotle as the key author on properly theological issues: the nature and causality of the Unmoved Mover, the eternity and divinity of the cosmos. True, the “theological” dialogues *Timaeus* and *Parmenides* are acknowledged as the pinnacles of the Platonic curriculum also in Alexandria, as attested by the anonymous *Prolegomena*²² inspired by Iamblichus' canon; but they are no longer commented upon, and there is no evidence of the use of Proclus' commentaries on them on the part of Ammonius or his pupils. Or better, it is fair to say that the decisive test of verifying whether or not the echoes of Proclus' commentaries on the *Timaeus* and *Parmenides* are present in the works of Ammonius, Asclepius, Philoponus, Olympiodorus, David and Elias has not yet been done.²³

Cristina D'Ancona

²¹ See above, n. 10.

²² *Anon. Prolegomena in Platonis philos.*, 26.23-44 Westerink-Trouillard-Segonds.

²³ Instead, the use of Proclus' logical commentaries on Aristotle in the Alexandrian commentaries on the various works of the *Organon* has been documented extensively by C. Luna - A.-Ph. Segonds, “Proclus de Lycie”, in Goulet (ed.), *DPhA*, Vb [2012] = P 292, pp. 1546-657, esp. pp. 1555-62.

I. Hadot, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*. Avec deux contributions de Ph. Vallat, Academia-Verlag, Sankt Augustin 2014, pp. 311

L'A. présente en ce volume un bilan raisonné des recherches contemporaines concernant la vie et l'œuvre du néoplatonicien Simplicius,¹ ainsi que des études concernant sa réception dans le monde arabe; le volume contient aussi deux contributions de Ph. Vallat portant respectivement sur la biographie de Simplicius (p. 102-29) et sur la réception arabe de son commentaire aux *Catégories* d'Aristote (p. 241-64).

La première section ("Biographie", p. 13-134), qui fait suite à la préface (p. 11-12), concerne la biographie de Simplicius. Cette partie du volume aborde les sujets suivants: le nom de Simplicius (p. 13-14), son origine et sa formation (p. 14-16), le milieu culturel d'Alexandrie à l'époque de ses études avec Ammonius (p. 16-17), le départ d'Athènes (p. 17-19), l'exil en Perse (p. 23-24), et la question du lieu où Simplicius et ses collègues se seraient rendus après avoir quitté la cour de Chosroès I^{er} (p. 25-129). Cette section s'achève par un sommaire général (p. 130-3) et trois épigrammes que l'A. attribue à Simplicius (p. 133-4).²

La deuxième section ("Les œuvres conservées sauf *In Phys.* et *In De Caelo*", p. 135-266) concerne les commentaires de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète (p. 148-81), sur le *De Anima* (p. 182-228)³ et sur les *Catégories* d'Aristote (p. 228-66); l'A. introduit son analyse de ces trois ouvrages par un aperçu général sur la datation des commentaires de Simplicius (p. 135-48): conformément à la thèse déjà avancée dans ses travaux antérieurs,⁴ elle considère les commentaires de Simplicius comme ayant tous été écrits après l'exil en Perse.

La troisième section ("Les œuvres partiellement ou entièrement perdues", p. 267-83) a pour objet les textes suivants, que l'A. attribue à Simplicius: un commentaire aux *Éléments* d'Euclide; un commentaire sur le *Phédon* (p. 267-9); un épitomé de la *Physique* de Théophraste (p. 269); un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote (p. 269-77); un commentaire sur *La secte pythagoricienne* de Jamblique (p. 277-8); un commentaire sur les *Météorologiques* d'Aristote (p. 279-80); un commentaire sur l'*Ars oratoria* d'Hermogène (p. 280-2); un traité sur les syllogismes (p. 282). Suivent enfin un *Épilogue* (p. 285-8) et une bibliographie (p. 289-311).

¹ Les commentaires sur la *Physique* et sur le *De Caelo* n'entrent pas dans ce bilan "vu le nombre considérable d'études sur Simplicius parues dans les dernières années" (p. 11), ce qui par ailleurs devrait être une raison de plus pour inclure ces ouvrages, ainsi que les études qui leur ont été consacrées, dans un volume qui présente un bilan des recherches contemporaines.

² Dans l'édition de E. Cougny (cf. *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice nova*, t. III, *Anthologia Epigrammatum Graecorum. Appendix nova*, Paris 1890, chap. III, p. 321, n° 180, 181 et 182) ces épigrammes sont anonymes. Les autres attributions proposées ne sont pas discutées par l'A.

³ L'authenticité de ce commentaire, conservé sous le nom de Simplicius, est douteuse. Le commentaire avait été attribué à Priscianus de Lydie par l'humaniste Francesco Piccolomini (Sienne 1582 - Rome 1651). Dans le débat contemporain deux hypothèses majeures s'opposent: selon F. Bossier - C. Steel, "Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo (?) - Simplicius", *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972), p. 761-822 (voir aussi C. Steel, "The author of the Commentary *On the Soul*", dans Priscian, *On Theophrastus, On Sense-perception*, transl. by P.M. Huby with Simplicius, *On Aristotle, On the soul 2.5-12*, transl. by C. Steel - J.O. Urmson, notes by P. Lautner, Duckworth, London 1997 [Ancient Commentators on Aristotle], p. 105-40), l'attribution à Simplicius est à rejeter et le commentaire doit être attribué à Priscianus de Lydie; au contraire, l'A. soutient l'authenticité du commentaire; discussion et références aux études antérieures dans le présent volume, p. 182-228.

⁴ Je ne cite ici que le plus récent consacré au sujet: I. Hadot, "Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?", *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007), p. 42-107; Ead., "Remarque complémentaire à mon article "Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?" *ibid.*, p. 263-69.

Le volume présente un riche panorama des études sur Simplicius parues dans les derniers vingt ans, que l'A. analyse en essayant d'en faire ressortir un *status quaestionis* complet sur cet auteur. Pourtant, l'utilité du volume est significativement réduite du fait que l'A. a choisi de ne pas prendre en compte deux œuvres cruciales de Simplicius: les commentaires *In Phys.* et *In De Caelo*. Un examen exhaustif de la recherche contemporaine sur l'ensemble de la production de Simplicius reste donc encore à faire.

La présentation de la biographie intellectuelle de Simplicius offerte par l'A. et aussi par Ph. Vallat, ainsi que le jugement porté sur maints travaux des chercheurs dans le domaine, sont centrés sur la thèse selon laquelle Simplicius, après son séjour à la cour du roi Chosroès I^{er}, se serait installé dans la ville de Ḥarrān (Carrhae), question beaucoup débattue dans les dernières années, dont il me semble utile de rappeler brièvement les points principaux. Après la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes décidée par l'empereur Justinien en 529, Simplicius et d'autres philosophes néoplatoniciens se rendirent en Perse à la cour sassanide.⁵ En 532, Simplicius et ses collègues quittèrent la cour de Chosroès; on ne dispose pas de données certaines concernant le lieu où ils se sont rendus ensuite. L'hypothèse selon laquelle Simplicius se serait rendu à Ḥarrān a été avancée pour la première fois par M. Tardieu.⁶ R. Thiel, qui a en partie critiqué l'argumentation de Tardieu, en a accueilli pourtant la conclusion;⁷ dans son compte rendu de l'étude de Thiel, C. Luna a repris la question de fond en comble et traduit *in extenso* les passages sur lesquels se fonde cette hypothèse, en concluant que les textes cités à l'appui d'un séjour de Simplicius à Ḥarrāne permettent pas de tirer cette conclusion.⁸ L'A. revient sur ce thème, sans pourtant apporter de nouveaux arguments concluants en réponse aux argumentations avancées par C. Luna (p. 31-86).⁹

La reconstruction de la vie de Simplicius dépend à plusieurs égards de l'adhésion de la part de l'A. à l'hypothèse de Tardieu concernant la présence de Simplicius à Ḥarrān. Celui-ci aurait dirigé une école dans cette ville, et il y aurait composé ses commentaires. Selon l'A., la présence de Simplicius à Ḥarrān est attestée aussi par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (p. 131), point discuté longuement par de Ph. Vallat ("Le dédicataire d'un commentaire de Simplicius sur le *De Anima* d'après le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm", p. 102-29).

Le point de départ de la reconstruction de Vallat consiste dans l'interprétation du passage suivant du *K. al-Fihrist: wa-qad yūḡadu bi-tafsīrin ḡayyidin yunsabu ilā Sinbiliqiyūs suryānī wa-'amilahu ilā at-āwālīs wa-qad yūḡadu 'arabī* ("Et <le livre De l'âme> existerait avec un excellent commentaire

⁵ Il s'agit du passage désormais célèbre d'Agathias: *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, ed. R. Keydell, Berlin 1967 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae), p. 80-82. Sur Chosroès I^{er} voir la notice de M. Tardieu, "Chosroès", dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en: *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 1994, vol. II = C 113, p. 309-18.

⁶ M. Tardieu, "Sābiens coraniques et 'Sābiens' de Ḥarrān", *Journal asiatique* 274 (1986), p. 1-44; Id., "Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", in I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept.-1^{er} oct. 1985)*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, p. 40-57; Id., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Peeters, Louvain 1990 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, 94), p. 74-135.

⁷ R. Thiel, *Simplicios und das Ende der neo-platonischen Schule in Athen*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1999 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz - Abhandlungen der Geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse - Jahrgang 1999, nr. 8).

⁸ C. Luna, c.r. de Thiel (voir n. 7), *Mnemosyne* 54 (2001), pp. 482-504. Les critiques avancées par Luna ont été reprises, entre autres, par E. Watts, "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 45 (2005), p. 285-315.

⁹ L'A. revient ici sur les arguments déjà présentés ailleurs; voir la n. 4.

qui est attribué à Simplicius – syriaque – et il l’a adressé à ṭ’wlyš et une <version> arabe existerait”, trad. Vallat, p. 102).¹⁰ Ce passage est problématique du point de vue de la syntaxe et a été considéré comme fautif par certains savants.¹¹ De plus, les bibliographes arabes postérieurs qui dépendent d’Ibn al-Nadīm le rapportent parfois sous une forme différente. Chez Ibn al-Qiftī, le passage se lit sous la forme suivante: *wa-yūğadu tafsiṛun ġayyidun yunsabu ilā Sinbilīqiyūs suryānī wa-‘amilahu aydan atāwālīs wa-qad yūğadu ‘arabiyyan* (“Et il existe un bon commentaire attribué à Simplicius en syriaque et Aṭāwālīs aussi l’a fait et il existe en arabe”).¹² En suivant M. Tardieu,¹³ Vallat considère que le passage du *Fibrīst* prouve que Simplicius était à Ḥarrān et qu’il y rédigea un commentaire sur le *De Anima*. La preuve consisterait en ce que le nom “Aṭāwālīs” serait un nom théophore résultant de la conjonction d’un nom de divinité, la déesse vénérée à Ḥarrān, et d’un nom de fonction: une “fonction, de toute évidence sacerdotale, liée aux ‘Gens de la lignée du Temple de Ḥarrān’ ” (p. 123). Vallat pense donc que, puisque dans le passage du *Fibrīst* Aṭāwālīs est le dédicataire de l’ouvrage, on peut déduire que Simplicius “avait été l’obligé et sans doute l’hôte de cet Aṭāwālīs, comme on peut inférer de l’envoi à Chosroès des *Solutiones* de Priscianus [...] que Priscianus avait été l’hôte de Chosroès à Ctésiphon [...] Enfin, si l’on veut bien prendre en compte ce que les traditions ḥarrānienne, sassanide et arabe nous apprennent au sujet de Wālīs/Vettius Valens et ce que nous savons par ailleurs du culte de ‘Aṭā/Ateh en Syrie en général et en particulier à Ḥarrān, il est possible qu’Aṭāwālīs ait été à Ḥarrān un prêtre astrologue attaché au culte de ‘Aṭā/Ateh” (p. 128-9).

Ph. Vallat énumère diverses raisons au faveur de la thèse que le passage du *Fibrīst* est sain et fiable (p. 109-10); sa reconstruction pourtant, outre qu’elle ne prend pas en compte les arguments de Lane-Fox contre l’hypothèse susdite,¹⁴ se heurte à la difficulté suivante: même au cas où la suite des déductions enchaînées pour prouver que “Aṭāwālīs” était un prêtre astrologue vivant à Ḥarrān au VI^{ème} siècle, et même au cas où un commentaire sur le *De Anima* attribué à Simplicius aurait été dédié à ce personnage mystérieux (comme le dit le *Fibrīst* mais pas Ibn al-Qiftī), ceci ne prouverait strictement rien quant à la présence de Simplicius à Ḥarrān: pour prendre deux exemples proches de notre cas, Porphyre a bien pu dédier l’*Isagogè* à Chrysaorius sans que cela implique qu’il ait rédigé cet ouvrage à Rome (nous savons en effet qu’il a rédigé cet ouvrage en Sicile), et Proclus a très bien pu dédier le commentaire sur le *Parménide* à Asclépiodote d’Alexandrie, sans que cela implique qu’il ait rédigé ce commentaire à Alexandrie (nous savons en effet qu’il a rédigé ce commentaire à Athènes).

L’A. du volume fait un effort considérable pour donner une lecture systématique de l’ensemble des questions concernant Simplicius, aussi bien que d’un bon nombre d’hypothèses qui ont été vivement débattues dans les dernières années: une entreprise intellectuelle très intéressante, dont les conclusions sont toutefois à évaluer avec prudence. Premièrement, le choix déjà mentionné de ne pas prendre en compte les commentaires sur le *De Caelo* et sur la *Physique* – deux ouvrages

¹⁰ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, p. 251.14-15 Flügel = p. 311.27-312.1 Tağaddud.

¹¹ H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, C. Winter, Heidelberg 1971, p. 20-21; “Simplikios in der arabischen Überlieferung”, *Der Islam* 59 (1982), p. 6-31, en part. p. 11-12. Pour de plus amples informations voir E. Coda, notice “Simplicius. Œuvres transmises par la tradition arabe”, dans Goulet (éd.), *DPhA* (à paraître).

¹² Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā’*, ed. A. Müller - J. Lippert, Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 41.9-10.

¹³ Cf. I. Hadot, “La vie et l’œuvre de Simplicius d’après des sources grecques et arabes”, in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, p. 3-39, en part. p. 26, n. 69.

¹⁴ R. Lane Fox, “Appendix: Harran, the Sabians and the late Platonist ‘Movers’”, in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales, Swansea 2005, p. 231-44, en part. p. 322-3.

dans lesquels Simplicius discute d'enjeux majeurs de sa cosmologie et de sa théologie – fait que le tableau de son œuvre demeure partiel (la bibliographie aussi est, par conséquent, partielle); deuxièmement, on peut parfois douter que les opinions des autres chercheurs contestées par l'A. aient été présentées exactement. Par exemple, aux p. 136-9, où il est question du procédé des commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories*, lorsqu'elle soutient l'unité doctrinale complète de tous ces commentaires, l'A. se réclame à ce propos des recherches de C. Luna,¹⁵ et affirme: "Tous les commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories* qui nous ont été transmis, sauf celui de Boèce, dépendent donc directement ou indirectement des commentaires de Porphyre et de Jamblique (ce qui ne ressort pas clairement des explications de C. Luna)" (p. 139). Or selon Luna, malgré l'existence d'une unité thématique commune à toute cette tradition de commentaires (unité qui dépend du fait que les commentateurs discutent tous les mêmes questions), il y a d'une part certains auteurs, actifs à Athènes, qui suivent le modèle des commentaires de Porphyre et de Jamblique (Dexippe, Boèce et Simplicius lui-même), et d'autre part des commentateurs alexandrins qui suivent celui du commentaire d'Ammonius (Philopon, Olympiodore et David-Elias). On remarque ainsi malheureusement certaines fautes matérielles.¹⁶

Le volume est sans doute utile et contient une riche bibliographie (p. 289-311); il l'aurait été encore davantage si un index des noms avait été inclus.

Germana Chemi

¹⁵ Cf. Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Chapitres 2 à 4* [p. 40, 15 - 75, 23 *Kalbfleisch*], trad. par Ph. Hoffmann, avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Anagôgè, 1), p. 361 et suiv..

¹⁶ À la p. 266, où il est question de la survie du commentaire de Simplicius sur les *Catégories* dans le monde byzantin et au Moyen Âge, l'A. écrit: "L'article de L. Gili, 'The Medievals on Aristotle's Doctrine of Substance', pourrait contenir aussi des renseignements sur l'usage du commentaire de Simplicius au Moyen Âge". L'article en question est indiqué comme "à paraître". En réalité cette étude, parue en 2013 ("The Medievals on Aristotle's Doctrine of Substance", *Recherches de théologie et de philosophie médiévales* 80, p. 481-500) contient une critique de G. Galluzzo, *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics* (Brill, Leiden-Boston 2013), ayant pour objet la doctrine aristotélicienne de la substance, et surtout les interprétations de *Metaph. Z* chez Averroès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Alexandre d'Alexandrie et Paul de Venise. À la p. 279 et dans la *Bibliographie*, p. 304, A. Paravicini Bagliani est éronément orthographié comme "Paravicini Bagliari".

É. Villey (éd.), *Les sciences en syriaque*, Geuthner, Paris 2014 (Études Syriaques, 11), pp. ix + 353

Syriac literature provides a number of texts which have been devoted to scientific disciplines, and whose importance still deserves to be taken into account. The scarcity of editions and documentation is the main obstacle that prevents scholars from evaluating in depth the role played by the Syriac intellectuals in the Abbasid renaissance and, more generally, in the history of science. The present volume, which brings together most of the studies originally presented at the eleventh round table of the 'Société d'études syriaques' held in Paris in 2013, is dedicated to this literature and its transmission. It opens with a brief introduction (pp. 1-8) by Émilie Villey and an introductory chapter by Muriel Debié. The other chapters cover all the scientific disciplines investigated by Syriac authors: mathematics, geography, astronomy, alchemy, agronomy, medicine¹ and botany, with the exception of zoology, music and meteorology.²

Debié's long essay ("Sciences et savants syriaques: une histoire multiculturelle", pp. 9-66) serves as a general introduction to the Syriac scientific literature and its main figures. Since this chapter is somewhat fragmented, it will be useful to present its three main points of focus. The first part of Debié's chapter (pp. 9-16) contains some remarks about the significance of Syriac scientific literature, which one should consider "comme l'expression dans une langue particulière de savoirs et de pratiques communs aux différentes cultures du Proche-Orient tardo-antique et médiéval, sans distinction d'appartenance religieuse ou linguistique" (p. 9). This assumption, however, cannot conceal the fact that the milieu which inherited the Greek scientific knowledge and then promoted it among the Arabs were Christian; as Debié observes later on (pp. 38-39), this was particularly the case with the monastery of Qennešre.³ Moreover, the importance of Syriac intellectuals cannot be restricted to the well-known influence of their translations on the transmission of the Greek science to Abbasid Baghdad in the 8th and 9th centuries, because "d'autres mouvements de traduction ont joué un rôle très important avant et après cette période et se sont accompagnés d'un travail de commentaire original souvent passé sous silence" (p. 13).⁴ The historical continuity of the different movements of translation is also shown by a number of Syriac grammars and lexicons dating to between the 7th and the 13th centuries, which are to be considered the very linguistic tools that favoured the transmission of ideas (pp. 14-16). In the second part of the chapter (pp. 16-33) Debié reflects upon some typical characteristics of the Syrians' approach towards scientific disciplines. These include the idea that each scientific discipline is complementary to the other, the interaction between astrological and astronomical themes, and medicine and political history, and the coexistence between scientific and

¹ Another study of the medical texts of the Abbasid and Mongol period presented at the conference is missing (see Villey, *Introduction*, p. 4).

² As to meteorology, É. Villey (p. 4) duly refers to H. Takahashi, *Aristotelian Meteorology in Syriac. Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Books of Mineralogy and Meteorology*, Brill, Leiden-Boston 2004 (Aristoteles Semitico-Latinus, 15).

³ On this point see also J. Watt, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein erneuter Besuch bei Max Meyerhof", in A. Fürst (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Aschendorff, Münster 2010 (Adamantiana: Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe, 1), pp. 213-26 (not mentioned in Debié's bibliography). Watt emphasized the importance of Christian intellectuals and monastic schools (especially that of Qennešre) in the transmission of Greek knowledge from Alexandria to Bagdad. He criticized the famous article by M. Meyerhof ("Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse* 23 (1930), pp. 389-429). Meyerhof sustained, by mainly relying on a passage ascribed to al-Fārābī, that Greek knowledge passed from Alexandria to Antioch, then to Ḥarrān, and finally to Bagdad.

⁴ Here Debié refers to D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Bagdad and Early 'Abbāsī Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London - New York 1998.

religious medicine, as well as that between scientific and religious ideas in the Hexaemeron literature. The last part of Debié's study is dedicated to the social role played by Syriac scholars (pp. 33-58), especially doctors, since many of them were able to live and gain diplomatic positions in the courts of shahs, caliphs and khans. After making a short reference to the importance of Alexandria as a source for the teaching system for the Syriac world, as well as to the monastery of Qennešre as the main center where the Greek cultural heritage was preserved and kept alive, Debié dwells upon of the establishment and the organization of hospitals, pointing out that Syriac sources provide more information than the Greek ones about the history of hospitals. Already in the fifth century, Syriac clerics run hospitals in Edessa (where also the existence of hospices is attested) and in Karka d-Bet Slok (modern Kirkūk), and one of the so-called "Canons of Maruta" (p. 41) even established that every city had a hospital under the direction of a monk elected by the bishop. Information about the organization of Christian hospitals is drawn especially from the documentation regarding the school of Nisibis, where theological and medical studies were carried out. The local hospital, founded in the 6th century, depended administratively on the school and was likely used for the practice of medicine. We are less informed about the organization of the hospital founded in Bet Lapaṭ/Gundišapur (8th century?), but there is no question that the doctors educated at its school were esteemed in the Abbasid Baghdad just as much as the doctors educated at Nisibis in the court of the Persian shahs. Further pages are devoted to the main figures of Christian doctors in the Abbasid and Buyid periods and to the Syriac astronomers who visited the observatories founded in Baghdad (9th-10th centuries) and in Maragha (Ilkhanid dynasty, 13th century).

Henri Hugonnard-Roche ("Mathématiques en syriaque", pp. 67-106) provides a history of mathematics in the Syriac world.⁵ Though Hugonnard-Roche declares to have restricted himself to the mathematics in the strict sense (p. 67. n. 1), it is the geometry to appear to be mostly concerned in this history. For the first three centuries of the scientific literature in Syriac, traces of mathematical studies are mostly found in texts of astronomical and astrological interest. Sergius of Reš'ayna, who had likely attended the classes of Ammonius on Nicomachus' arithmetic and Ptolemy's astronomy, does not appear to have mastered the mathematical tools provided by Ptolemy's works. The first Syriac author to have shown grounded knowledge of the mathematical techniques of Ptolemy's *Tables* in application to astronomical calculations is Severus Sebokht, the famous teacher at monastery of Qennešre in the 7th century. No Syriac versions of Greek mathematical works of the Abbasid period are extant, but the scattered information about their existence supplied by Arabic bibliographers and manuscripts allow the assertion that, in all likelihood, works by Archimedes (*On the Sphere and Cylinder*; *On Triangles*), Menelaus (*Sphaerica*) and Nicomachus (*Introduction to Arithmetic*) were translated into Syriac during the first decades of the 9th century. Hugonnard-Roche soundly assigns to this same period also the versions of Ptolemy's *Mathematical Syntaxis* (or *Almagest*) and of Euclid's *Elements*. Special attention is given in discussing this latter case. Indeed, the translation of Euclid's *Elements* is the only Syriac version of a Greek mathematical text actually attested by a fragment contained in the ms. Cambridge Gg. 2. 14 (f. 355r-362v, d. 15th-16th cent.), but Giuseppe Furlani had argued that the Syriac fragment was a paraphrase based on the Arabic translation of al-Ḥaḡḡāḡ having compared these texts with the Greek version and those in Arabic which were preserved in a treatise wrongly ascribed to Našīr al Dīn al-Ṭūsī. Hugonnard-Roche, who also

⁵ Here Hugonnard-Roche draws on some of the results of a previous study, "Textes philosophiques et scientifiques", in *Nos Sources. Arts et Littérature Syriaques*, Antelia 2005 (Sources Syriaques, 1), pp. 405-33 (not mentioned in this chapter's bibliography of this chapter).

devotes an annex to the comparison of all these versions, as well as others (pp. 91-101), confirms the relationship detected by Furlani between the method of translation of the Syriac fragment and that of al-Ḥaḡḡāḡ's version, but does not consider it sufficient enough to establish a dependence of the former on the latter. Hugonnard-Roche's accurate reading of the Pseudo-Ṭūsī seems to corroborate the suggestion that a Syriac version of Euclid's *Elements* was already extant in al-Ḥaḡḡāḡ's time. While the composition and the translation of astrological and astronomical works by other Syriac figures (Theophilus of Edessa, Timotheus I) is attested during the first period of the Abbasid age, and may have facilitated the transmission of the mathematical heritage, Syriac mathematical works seem to have disappeared starting from the 9th century, with the exception of the treatises "on the parallels" by Ṭābit ibn Qurra. Among the subsequent Syriac authors, only two have shown a certain interest in mathematics: Severus Jacob bar Šakko and Barhebraeus (pp. 86-91).

Olivier Defaux ("Les textes géographiques en langue syriaque", pp. 107-47) counts about ten texts of geographical interests in the astronomical, historiographical, theological-exegetical literature in Syriac. He offers a careful, yet not exhaustive, inquiry about the geographical sources used by Severus Sebokht (*Treatise on the constellations*), Barhebraeus (*Book of the Ascension of the Spirit*) and Pseudo-Zachary (*Historia ecclesiastica*), as well as a handful of short accounts of geographical contents in other minor writings. This study, in particular, confirms that Ptolemy's *Geography* and *Handy Tables* have been used by Severus Sebokht; it also argues that Pseudo-Zachary (6th cent.) knew an abridged version of Ptolemy's *Geography*, and shows Barhebraeus' versatility in making use of Greek and Arabic sources. Defaux then deals with the reception of two peculiar geographical ideas among Syriac authors: the definition of the Mediterranean sea as the "Adriatic sea" and the theory of the seven climates. Finally, the chapter also offers a list of the Syriac manuscripts containing cartographical images (globes and circular portrayals), with brief descriptions of almost all of them.

Villey's essay ("Qennešre et l'astronomie aux VI^e et VII^e siècles", pp. 149-90) focuses on the school of Qennešre as a centre of astronomical studies. Villey shows confident acquaintance with Syriac astronomical works, both published and unpublished,⁶ which allows her to deepen our knowledge on the history of the monastery and, above all, to update the lists of the astronomical writings that were available there at the end of the 7th century. On the basis of her direct knowledge of the scientific epistolary of Severus Sebokht (which, until now, is partially known thanks to the studies of François Nau, as almost all the rest of the Syriac astronomical text), Villey is able, for instance, to shed new light on the pedagogic-didactic motivations behind Severus' translations of astronomical texts and on the links between Qennešre and a certain Syriac community in Cyprus. More important are her findings on the astronomical corpus, which she recovers with the help of five manuscripts (London BL *Add.* 12154; London BL *Add.* 14538; Paris BnF *syr.* 346; Mardin *syr.* 553/13; Berlin, *Petermann* 26). Villey provides a single catalogue of the (strictly) astronomical writings held in the monastery of Qennešre, listing both those which were originally written in Syriac and those mentioned in them, supplying each case to different degrees with useful descriptions, sound argumentations and, at times, proposals for the amendments of previous attributions of authorship. Among the works

⁶ Villey, who has carried out her doctoral thesis on this subject (*Les textes astronomiques syriaques produits aux VI^e et VII^e siècles: établissement d'un corpus et de critères de datation, édition, traduction et lexique*, Université de Caen, 2012), announces (p. 151) the forthcoming edition and translation of Severus Sebokht's *Letter on the Ascending and Descending Nodes* and of three fragments of an anonymous treatise that Villey has entitled "Astronomical sum". To her and to Henri Hugonnard-Roche we owe a recent collection of François Nau's articles focusing on Syriac astronomy and cosmography: *Astronomie et cosmographie syriaques. Recueil d'articles de F. Nau*, Introduits et annotés par É. Villey, H. Hugonnard-Roche, Gorgias, Piscataway (NJ) 2013 (*L'œuvre des grands savants syriacisants - Scholars of Syriac: Collected Works*, 1).

originally written in Syriac. Villey lists one anonymous treatise (*Astronomical sum*), one anonymous letter (*On the Origin of the Astronomical Science*, the famous letter, traditionally attributed to Severus Sebokht, that refers to the Indian numerals), and two treatises and four letters by Severus Sebokht. Among the writings mentioned in the texts cited above, Villey detects four works: Ptolemy's *Handy tables* (either in Greek or in Syriac), Theon of Alexandria's *Little commentary* on Ptolemy's *Handy tables* (although the *Great commentary* is not excluded), an anonymous *Treatise of the Calculation of the Movement of Antalya* (Villey argues in favour of its Akkadic origins), Ammonius of Alexandria's *Memoir on the Astrolabe* (which is identified from a manuscript of Severus' *Treatise on the Astrolabe* which was unknown to Nau).⁷ Another possible work available at the monastery of Qennešre is Ptolemy's *Almagest*, though its presence remains under question. Finally, Villey adds a list of six partially astronomical texts not related to Qennešre, and two annexes illustrating the accurate use of Ptolemy's *Handy tables* by Severus Sebokht in the *Treatise on the constellations* and in a passage of the *Letter on the Ascending and Descending Nodes* (the latter edited here for the first time).

The chapter by Matteo Martelli on alchemy, that is, the techniques used to dye materials ("L'alchimie en syriaque et l'œuvre de Zosime", pp. 191-214), is divided into two parts. First, Martelli examines the few Arabic and Syriac sources that bear witness to the interest in alchemy of some Syriac figures: while the ascription of alchemical works to Sergius of Reš'ayna by Arabic authors remains in question, a certain circulation of alchemical interest and written collections in some Syriac monastic milieu in the 7th-9th centuries appears credible. However, the only two collections of Syriac alchemical writings known to us are preserved in three manuscripts dating to the 15th and 16th centuries (Cambridge, *Mm.* 6.29; British Library, *Egerton* 709; British Library, *Or.* 1593). In the second part of his inquiry, Martelli studies the sections in these collections that contain passages which likely stem from the works of Zosimus of Panopolis. One of these sections, preserved in the manuscript of Cambridge (ff. 120v-129v), lists under Zosimus' name four passages derived from books 9-11 of Galen's *On Simple Drugs*, probably in the translation made by Sergius of Reš'ayna.

Christophe Guignard ("L'agriculture en syriaque: l'*Anatolius Syriacus* (*Géoponiques syriaques*)", pp. 215-52) provides the preliminary, though substantial, results of his studies of the sole Syriac version of a Greek agricultural work, Vindanius Anatolius' *Synagogè*. This text, which is now lost in Greek except for one chapter, is preserved also in two Arabic versions, and was quoted by the Latin agronomist Palladius and indirectly used in the Arabic *Nabatean agriculture*. Paul de Lagarde had edited the Syriac *Synagogè* as a translation of the Greek *Geoponica*,⁸ while, in fact, the *Geoponica* (6th/10th cent.), which exists in two recensions, is essentially the result of the expansion of the *Eclogae peri georgias* by Cassianus Bassus (5th cent.), who amply used Anatolius' *Synagogè* (4th cent.), made by an anonymous author on the basis of the *Synagogè* itself. In order to assess the value of the Syriac tradition of the *Synagogè*, Guignard also dedicates an annex to the examination of some of its relations with the other versions.

Alexey Muraviev's essay on medicine is restricted to the pre-Abbasid period ("La médecine thérapeutique en syriaque [IV^e-VII^e siècle]", pp. 253-84). It begins with a historical, though somewhat unsystematic, survey of the presence of medical themes in the texts of Syriac authors writing in Greek (as Tatian and Nemesius), and in hagiographical and theological literature, and with a short introduction to the main Syriac medical schools (Nisibis, Gundišapur) and figures (Aḥudemmeḥ, Sergius of Reš'ayna). Subsequently, Muraviev deals with the Syriac translations of Greek medical

⁷ See the article by É. Villey in the present volume of *Studia graeco-arabica*.

⁸ P. de Lagarde, *Geoponicon in sermonem Syriacum versorum quae supersunt*, Teubner, Lipsiae 1860.

texts, that is, the translations of Sergius of Reš'ayna. Indeed, the Syriac version of Hippocrates' *Aphorisms* preserved in the manuscript Paris BnF ar. 6734, whose ascription to Ḥunayn ibn Ishāq is doubtful, cannot be attributed to Sergius. Before this translation, Hippocrates was known in Syriac translation only through some passages in Sergius' translations of Galen and of Gesius' commentary to the sixth book of Hippocrates' *Epidemics*.⁹ Muraviev presents "la liste des traités de Galien que Sergius est supposé avoir traduit, d'après la lettre d'Ḥunayn ibn Ishāq" (p. 266), supplying it with references to the existing manuscripts and editions (namely, eleven items out of thirty-four titles of translations), and touches on the problems posed by these attributions. A brief account is given of the unsolved dispute about the ascription to Sergius of the translations of Galen's passages contained in the anonymous *Book of Medicines*. Muraviev concludes his chapter with rather generic references to the use of medical terms and methods in Syriac ascetical authors of the East until the 8th century, which could attest the presence of the Galenic medicine in monastic environments, an appendix on the principles of the Hippocratic-Galenic medicine, and a short medical Syriac lexicon.

Siam Bhayro and Robert Hawley ("La littérature botanique et pharmaceutique en langue syriaque", pp. 285-318) divide the Syriac literature concerning the vegetal world into two categories of writings. The category of botany is characterized by a theoretical approach, while that of pharmacology has a practical focus. The *Book of Treasures* of Job of Edessa (8th-9th century) and the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa (8th cent.) are selected as representatives of the first group. More space is devoted to the second group, which is represented by the pharmaceutical collections contained in the works of Sergius of Reš'ayna, Ḥunayn ibn Ishāq and Barhebraeus, which were veritable pharmaceutical lexicons intended for guaranteeing "la cohérence (...) des traductions orientales du vocabulaire pharmaceutique grec" (p. 307). In the final part of their essay, Bhayro and Hawley offer their general considerations on the historical elements that shaped the constitution and the transmission of the Syriac pharmaceutical collections by reflecting on Sergius of Reš'ayna's work as the paradigmatic example that sums up the features of this literature.

Hideki Takahashi deals with the Syriac astronomical literature from the 9th century onward ("L'astronomie syriaque à l'époque islamique", pp. 319-37).¹⁰ For the Abbasid period, Takahashi acknowledges the existence of a (now lost) Syriac translation of Ptolemy's *Almagest* and points out that there are no versions of Greek astronomical works, nor original texts of specific astronomical interest extant in Syriac, except for the fifth book of the anonymous *Causa causarum* (10th-11th cent.) and a particular section of the *Book of Dialogues* by Severus Jacob bar Šakko (d. 1241), which is the first case of a Syriac work to unequivocally treat astronomy. In both cases Takahashi recognises that there may have been Arabic influences. The study then focuses on the astronomical knowledge of Barhebraeus; here Takahashi highlights in particular the direct influence of the works of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī on the *Book of the Ascension of the Spirit* and admits that Barhebraeus might have known Severus Sebokht's *Treatise on the constellations* and Theon of Alexandria's *Little commentary* on Ptolemy's *Handy tables*. The final pages of this essay are dedicated to Ignatius Ni'matullāh, the syro-orthodox patriarch who took part in the project of the calendar reform in the time of Gregory XIII. Takahashi illustrates the astronomical contents of the manuscripts which the patriarch brought with him to Italy (now preserved at the Biblioteca Laurenziana) and his influence on Joseph Scaliger with

⁹ G. Kessel, "The Syriac Epidemics and the Problem of its Identification", in P.E. Pormann (éd.), *Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, De Gruyter, Berlin - Boston (Scientia Graeco-Arabica, 8), pp. 93-123.

¹⁰ Here Takahashi develops some of the subjects he already treated in "The Mathematical Sciences in Syriac: From Sergius of Resh-'Aina and Severus Sebokht to Barhebraeus and Patriarch Ni'matallah", *Annals of Science* 68/4 (2011), pp. 477-91.

regard to oriental astronomical calculations. Three tables are annexed to the end of this chapter: one shows that the figures of the latitudes of the seven climates supplied by Barhebraeus in the *Book of the ascension* stem from al-Ṭūsī's *Taḍkira fī 'ilm hay'a* (*Memoir on the astronomical science*); the second shows the structural resemblances structure between the *Ascension* and al-Ṭūsī's *Zubdat al-idrāk fī hay'at al-aflāk* (*Cream of the Knowledge on the Form of the Celestial Spheres*); and the third provides the Chinese list of the cycle of the twelve animals according to Barhebraeus, Ni'matullāh/Scaliger, al-Ṭūsī and Ulugh Beg.

The book concludes with three indices for manuscripts, geographical names and personal names.

Even though the reader may find certain discrepancies in the quality and objectives of the studies collected in Villey's volume, overall it presents a useful assessment of the current state of the research on the scientific disciplines in Syriac literature and can offer a reliable point of departure for further studies.

Francesco Celia

Avicenne (Ibn Sīnā), *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (chapitres 6-10)*, شرح مقالة اللام (فصل ٦-١) من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس من كتاب الإنصاف, Édition critique, traduction et notes par M. Geoffroy, J. Janssens et M. Sebti, Vrin, Paris 2014 (Études Musulmanes, 43), 119 pp.

This beautiful, indispensable book offers the critical edition, the French translation and a philological and philosophical study of one of the few commentaries on Aristotle written by Avicenna: that on the “theological” chapters, 6-10, of book *Lambda* of Aristotle’s *Metaphysics*.

This work is essential for a proper understanding of Avicenna’s metaphysical doctrine. As is pointed out in the back cover, Avicenna depends on the Greek-Arabic tradition which attributed to Aristotle some works of Neoplatonic origin: the *Theology of Aristotle*, i.e. an adaptation of Plotinus’ *Enneads* IV to VI, and the Book on the Pure Good, an adaptation of Proclus’ *Elements of Theology*. For Avicenna, who grew up in this tradition, the God of Aristotle is the first efficient cause of being, and the hierarchical structure of the universe is produced by emanation because of the self-intellection of the First Principle. Within this framework, Avicenna’s commentary on the theological chapters of book *Lambda* counts as the surgical table where the philosopher and physician Avicenna critically analyzes the suture line between Aristotelian and Neoplatonic metaphysics.

A rich *Introduction* opens the volume. Avicenna’s commentary on Book *Lambda*, 6-10, probably is part of the *Kitāb al-Inṣāf* (*Book of Fair Judgement*),¹ a mature work whose autograph went lost in the looting of Avicenna’s personal belongings during the invasion of Isfahan by the troops of Sultan Maṣ’ūd in 1030. According to the authors, the *Book of Fair Judgement* belongs to what Gutas calls the “Oriental period” of Avicenna, when he conceived the idea of a philosophy alternative to that of the *Šifā’*, a philosophy more concerned with truth in itself than with the history of philosophical ideas (pp. 21-23). On the reasons for composition of the *Kitāb al-Inṣāf* we are informed by a well-known letter which Avicenna addressed to his disciple Kiyā’: “In the *Kitāb al-Inṣāf* I set forth an exposition (*šarḥ*) of the obscure passages in the texts, up to the end of the *Theology*, even though there is some doubt with regard to the *Theology* (*‘alā mā fī l-uṭūlūḡiyyā min al-maṭ’an*) and spoke about the negligence of commentators”. The enigmatic clause *‘alā mā fī l-uṭūlūḡiyyā min al-maṭ’an* has been translated and interpreted in different ways depending on whether one wants to interpret it as an attestation of the fact Avicenna held doubts about the attribution of the *Theology* to Aristotle (Kraus)² or not (Zimmermann, D’Ancona).³ The analysis of Avicenna’s commentary on *Lambda* 6-10 supports this second hypothesis: Avicenna’s reading allows him to confirm that Aristotle’s teaching gave way to the same notion of causality as creation, and of the First Principle as the donor of being, which are present in the *Theology*.

¹ Two other texts seem to belong to the *Kitāb al-Inṣāf*: (1) the Notes on the pseudo-*Theology*, published by ‘A. Badawī, *Aristū ‘inda l-‘Arab*, Maktaba al-Naḥḍa al-miṣriyya, Cairo 1947², Wikālat al-maṭbū‘āt, Kuwait 1978, pp. 35-74, M. Geoffroy, J. Janssens and M. Sebti are now at work on its critical edition with French translation within the context of “Greek into Arabic”; (2) the commentary on the *De Anima*, also published for the first time by Badawī, *Aristū ‘inda l-‘Arab*, pp. 75-116; D. Gutas is working on its critical edition.

² P. Kraus, “Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*”, *Bulletin de l’Institut d’Égypte* 23 (1940-41), pp. 263-95, esp. pp. 272-3.

³ 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, pp. 110-240, in particular pp. 183-4 (Warburg Institute Surveys and Texts, 11); C. D’Ancona, *Introduzione*, in C. D’Ancona *et alii* (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, pp. 102-11 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 4).

A paragraph devoted to the tradition of the text follows in the Introduction (pp. 10-14). First, the authors present the two manuscripts that preserve the work: MS al-Qāhira, Dār al-kutub wa-l-watā'iq al-qawmiyya, *Muṣṭafā Fādil Hikma* 6 and MS Bursa, Hüseyin Çelebi Kütüphanesi 1194. These manuscripts do not present the same text, except for two fragments. Then the authors list all the witnesses useful to the establishment of the critical text: Uṣṭāṭ's translation of Aristotle's *Metaphysics*;⁴ the ten passages of the Notes which are present also in Avicenna's *Kitāb al-Mubāḥaṭāt* (*The Discussions*), and which have been recognized for the first time by the late lamented David Reisman;⁵ the quotations of and references to the *Kitāb al-Inṣāf* in Tāğ al-Dīn Muḥammad al-Šahrastānī's *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*.⁶ The latter counts as a witness of a text akin to that of MS al-Qāhira, *Hikma* 6 mentioned above: nothing prevents us from thinking that al-Šahrastānī had this manuscript, or another one of the same branch, as his source.

Concerning the genre and style of the work (pp. 14-17), the authors underline that even if Avicenna's commentary probably belonged to the *Kitāb al-Inṣāf*, it has come down to us in the form of *excerpta*. The intervention of another author is evident, for example, in the repeated formulae "he said, he says" where the author referred to is Avicenna, and not Aristotle. This fact opens up the following questions: who was the author of this redaction, and what was the extent of Avicenna's commentary on book *Lambda*? Starting from the study of the manuscript tradition, the authors argue in favour of an authorship of these *excerpta* which antedates the traditional one. The redaction of the commentary is traditionally attributed to 'Abd al-Razzāq al-Ṣignāḥī, a third-generation disciple of Avicenna, active in the second half of the 12th century.⁷ On the one hand, the author of the *excerpta* probably did not reproduce all that he found in his model, but, on the other, Avicenna himself could have omitted parts of the Aristotelian text, on doctrinal grounds or for other reasons, and this may explain the lack of doxographical passages and astronomical issues. The text does not appear refined, and some sentences are simply juxtaposed. The editors signal the presence of a plethora of suffix pronouns whose proper antecedents are sometimes difficult to recognize. Therefore, the style seems to fit better with an oral than with a written transmission. This fact can be explained by thinking that the text goes back to the notes of a student who attended Avicenna's lectures, or that the text was written hastily by Avicenna himself, or again dictated to a scribe.

⁴ M. Bouyges, Averroès, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, Notice, I-III, Dar el-Machreq, Beyrouth 19903 (Bibliotheca Arabica scholasticorum). Now available on line at <http://www.greekintoarabic.eu/> Avicenna does not make use only of Uṣṭāṭ's translation of *Metaph. Lambda*, but also of Iṣḥāq's: cf. A. 'A. 'Afīfī, "Tarğama 'arabiyya qadīma li-maqālat *al-Lām* min *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a* li-Aristū (An Ancient Arabic Translation of Book *Λ* of the *Metaphysics* of Aristotle)", *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt* 5 (1937), pp. 89-138. 'A. Badawī, *Aristū 'ind al-'arab*, pp. 3-11. Avicenna had at his disposal the Arabic version of Themistius' paraphrase of *Lambda*, which we can read today in Arabic only in part, while the whole text is available only in Hebrew version made by Moïse ibn Tibbon on the basis of the Arabic: cf. *Themistii In Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis Hebraice et latine* (CAG V/5), edidit S. Landauer, Reimer, Berlin 1903; Themistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*, French trans., by R. Brague, Vrin, Paris 1999.

⁵ D. Reisman, *The Making of the Avicennian Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002. Cf. Avicenne (Ibn Sīnā), *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (chapitres 6-10)*, p. 11, n. 5.

⁶ The editors give at p. 12 the list of the correspondences between the two texts. In the same footnote the readers are cautioned about the different editions of the text, no one being a critical edition. They made use of M.F. Muḥammad, *al-Milal wa-l-niḥal li-l-Imām Abī l-Faḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šabrastānī*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1990.

⁷ D. Gutas, "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣignāḥī", *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), pp. 8-17, esp. pp. 8-9.

Avicenna as commentator does not hesitate to criticize other commentators. Among them only Abū Bišr Mattā (m. 940) is mentioned by name (pp. 54-55). Sometimes Avicenna criticizes also Aristotle, but his peculiar exegetical attitude is that to distinguish between true philosophy, i.e. genuine Aristotelianism, and the so-called “Western” interpretations, both Greek and Arabic, that have been given of it. Such interpretations fail to explain God as the cause of the being of the universe, because they provide only a “physical” demonstration of His existence, reducing God to an unmoved mover. On the contrary, for Avicenna, to be the cause of movement is only a corollary of being the donor of being; to maintain that the existence of the universe depends only on its eternal movement amounts to deny the true nature of the first cause. Avicenna adds that, at least in part, those commentators have missed the mark because of Aristotle himself, who was sometimes ambiguous. For example, in commenting *Lambda* 9, on the object of God’s thought, Avicenna observes that Aristotle, instead of clearly establishing that God thinks whatever He thinks out of his own essence, says only that God knows himself. A list of ambiguities of this kind is provided in the Introduction (pp. 20-21).

As for the fortune of this commentary, I have already mentioned the *Kitāb al-Mubāḥaṭāt*, a series of *quaestiones* which include also ten passages of it (*al-Mubāḥaṭāt* 6). The questions were raised by a disciple to his still alive teacher Avicenna, and are followed by his answers. According to the authors, the *Kitāb al-Mubāḥaṭāt* could testify to a correspondence between Ibn Zayla⁸ and Avicenna. The former, who arrived in Rayy in 1027 with his teacher, could have remained there when Avicenna came back to Ispahan, before 1030. If this were the case, these *quaestiones* would antedate the autograph of Avicenna’s commentary on *Lambda* 6 to 10. Avicenna would have sent to his student at Rayy a first draft of the *Kitāb al-Inṣāf*, and Ibn Zayla would have placed his comments about the passages that seemed problematic to him: in particular, those in which Avicenna maintains that God is the principle of the being of the world, and not only the principle of its movement (cf. for example pp. 48, 50 of the French translation and pp. 49, 51 of the Arabic text). Also the passages concerning the absolute unity of the divine intellection and the intellection of all the things out of God’s self-intellection (cf. for example pp. 58, 60 of the French translation and pp. 59, 61 of the Arabic text; pp. 66, 68, 70 and pp. 67, 69, 71 of the Arabic text). It is also possible that Ibn Zayla was present when Avicenna was writing the first draft of the book, that he made a copy of a part of it for his own use, or that he took personal notes from the draft while Avicenna was teaching what was destined to become the *Kitāb al-Inṣāf* from a not yet edited text. In the latter case, the *quaestiones* would date rather after 1030. In any case they fall between 1029 and 1034 (or 1036 at the latest), when Avicenna was still alive, because he answered it.

Another text which is taken into account about the fortune of Avicenna’s commentary on *Lambda* 6-10 is al-Šahrastānī’s *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, where the author states, after his exposition of Aristotle’s thought, that his main sources are Themistius’ and Avicenna’s commentaries. What is problematic in al-Šahrastānī’s is that he says that Avicenna unreservedly defends Aristotle’s thought. This seems to imply that, contrary to what we know of Avicenna’s commentary, for al-Šahrastānī the latter did not express any criticism against Aristotle. This may depend on a certain lack of a critical mind on al-Šahrastānī’s part (pp. 28-31). Finally, there is an almost literal reference in Faḥr al-Dīn al-Rāzī’s *Mabāḥiṭ mašriqiyya* (p. 31).

⁸ D. Reisman, *The Making of the Avicennian Tradition*, p. 202. Geoffroy, Sebt and Janssens accept the identification of this disciple with Ibn Zayla, but refute Reisman’s thesis that Avicenna’s commentary to *Lambda* 6-10 in its actual form results from Ibn Zayla’s notes or from his abridgment of the *Kitāb al-Inṣāf*.

Information to the reader, both in French (pp. 33-35) and in Arabic (37-39) follows the Introduction. An explanation of the abbreviations is provided, as well as the criteria for the edition, the critical apparatus and the apparatus of the sources. The authors have chosen to present the apparatus in Arabic for the convenience of the users of linguistic areas other than the Western world, with a special eye to the Iranian readership which has Avicenna as a traditional topic. Once passed the first impact of reading the apparatus in Arabic and not in Latin, the reader appreciates its great accuracy, as well as the richness of the apparatus of the Arabic, Hebrew, Greek, and Latin sources.

A final warning (p. 41) is made about the French translation, which is technical because elegance would have betrayed the conceptual work done by Avicenna. Besides, the authors put in evidence the fact that the division into 26 sections corresponds to that present in the MS al-Qāhira, *Hikma* 6, but does not correspond always to a logical sequence of the text. They put in bold all the traces of Arabic translations available to Avicenna that he reproduces literally. Finally, the lines Bekker suprascripted to certain sequences of the text serve to guide the reader, providing indications about the order of Aristotle's text and Avicenna's commentary.

Absolutely worthy of note are the annotations. They are concise, but complete; they favour the comparison with the Aristotelian, Avicennian and other sources, referring refer the reader to lexicographical studies, although the authors make adequate references also to secondary literature of a more general import. A glossary would have been the icing on the cake for someone like myself who has devoured the pages of this magnificent study and remains anxiously awaiting its sequel, namely the edition of Avicenna's commentary to the pseudo-*Theology*. Geoffroy, Janssens and Sebti's study ends with a comprehensive bibliography and a table of content. In sum, this book is a reference tool that cannot miss in the library of a scholar of medieval philosophy.

Cecilia Martini Bonadeo

Book Announcements

The Routledge Handbook of Neoplatonism, ed. by P. Remes and S. Slaveva Griffin, Routledge, London – New York 2014 (Routledge Handbooks in Philosophy), xi + 644 pp.

This multi-authored volume falls into seven main parts, each of them comprised of a number of short chapters. Parts I and II account for the historical and doctrinal background of Neoplatonism, but the overarching approach of the *Handbook* is thematic: Parts III to VI deal in succession with the One, the intelligible substance, soul and the related epistemological issues, the physical world, and finally with ethics and politics, thus following the deductive pattern from the One to the many laid down by E. Zeller in the chapter on Plotinus of his *Die Philosophie der Griechen*, adopted afterwards in virtually all the systematic presentations of Neoplatonism. To this familiar layout some new entries are added, dictated by contemporary debates such as that on “animal minds”, surfacing in Part VI. Part VII is devoted to the influence of Neoplatonism until the Middle Ages (Christian, Islamic, and Hebrew). In their *Introduction* (pp. 1-10) P. Remes and S. Slaveva-Griffin point out that their aim is less that of providing “summaries of research” than of offering “an opportunity to circulate new ideas or to defend a recently opposed view” (p. 9). The spirit of the volume becomes especially prominent in the *Introduction* to Part III, where it is phrased as follows: “The changing fates of Neoplatonism, from a late esoteric appendage to the Classical period of ancient philosophy to an up-and-coming vibrant field, is ostensibly a result of the advances we have made in understanding Neoplatonic metaphysics, the heart of hearts of Neoplatonism” (p. 163).

Part I, “(Re)sources, instruction and interaction” (pp. 13-99) deals with the doctrinal and institutional background of Neoplatonism. The first chapter, by H. Tarrant, is devoted to “Platonist *curricula* and their influence” (pp. 15-29), and pivots on the idea of the continuity of the reading order of Plato’s dialogues, not only – and predictably – from the so-called “canon of Iamblichus” onwards, but even before: “what is remarkable is how little the Platonic curriculum changed, not just after Iamblichus, but even since Plutarch of Chaeronea” (p. 27). R. Sorabji, “The Alexandrian classrooms excavated and sixth-century philosophy teaching” (pp. 30-9) explores the consequences for the history of philosophy of the Polish excavations at Alexandria, that have “identified the surprisingly well-preserved lecture rooms of the sixth-century Alexandrian school” (p. 30). The account of the teaching activities in late antique Alexandria gives R. Sorabji the opportunity to express his views on the question of the unanimity versus difference between the two main philosophical schools of the 5th-6th centuries: “Ammonius’ reticence about religious practice differentiated him from the devotional enthusiasm of Iamblichus, and of the Athenian school notably under Proclus, and I believe this gives truth to the controversial claim that the Alexandrian school was different in character from the Athenian”, (pp. 36-7; on this issue one may have a look at the review by the present writer of the book by I. Hadot, pp. 375-83). G. Reydamas-Schils and F. Ferrari, “Middle Platonism and its relation to Stoicism and the Peripatetic tradition” (pp. 40-51) explore the technique and the various kinds of the Platonist “co-optation”, meaning with this term a “strategy” to establish the truth of Plato’s philosophy by showing that in the doctrines of the rival schools (with the notable exception of Epicureanism) are embedded parts of that truth that only by Plato was expounded as a consistent whole. J.D. Turner, “Plotinus and the Gnostics: opposed heirs of Plato” (pp. 52-76) presents his opinion – already advanced in the 2001 volume *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* – that the Gnostic treatises read in Plotinus’ circle were the source of the latter’s derivational scheme. Turner is obviously aware of the harsh criticism addressed to the Gnostics by Plotinus, in particular in treatise II 9[33], but he finds in him a “mixture of acquiescences, objections and corrections” (p. 63) with respect to the Gnostic doctrines, especially as expounded in the “Sethian” treatises. Faced with II 9[33], Turner is ready to admit that “it may be that Plotinus’ encounter with the Gnostics also caused him to tighten up on his own doctrines” (*ibid.*). V. Adluri, “Plotinus and the Orient: *aoristos dyas*” (pp. 77-99) engages in a comparative assessment of Plotinus’ doctrines and “the Indian system of thought” (p. 77), without however raising the question whether

or not, and in case it does to what extent Plotinus was acquainted with such doctrines. Adluri's conviction is that "The question of Plotinus' Orientalism thus cannot be settled by geographic or historical investigations, because the question is fundamentally not a positive question. It is a *conceptual* question inasmuch as it pertains to our *definitions* of 'Occidental' (or 'Greek' or 'Western') and 'Oriental'" (p. 92, author's emphasis).

Part II, "Methods and Styles of Exegesis" (pp. 103-59) works with the assumption of the "highly hermeneutical nature" (p. 103) of the Neoplatonic philosophical enterprise best exemplified by Plotinus' well-known passage in V I [10], 8.11-15 (quoted *ibid.*) that "these statements of ours are not new; they do not belong to the present time, but were made long ago, not explicitly, and what we have said in this discussion has been an interpretation of them, relying on Plato's own writings for evidence that these views are ancient" (trans. Armstrong). This part contains the chapter "Aristotelian commentary tradition" by H. Baltussen (pp. 106-14), pointing to the rise and development of the running commentary, first in the Aristotelian tradition and then in the Platonic one. Baltussen sides with the view advanced by I. Hadot that a standard canon of readings imposed itself in Neoplatonism: "Platonist exegesis of Aristotle's works was intended to prepare the minds of students for the more important ideas of Plato. The inversion of the historical relation was justified with traditional and doctrinal arguments: after the moral training (reading Epictetus' *Handbook*) the 'smaller mysteries' of Aristotle's works would lead from a better understanding of words and concepts (*Categories, On Interpretation*) and the physical world (*Physics, On the Heavens*) to the metaphysical understanding of Plato's philosophy" (p. 113). In his "The non-commentary tradition" (pp. 115-25) A. Smith points to the fact that "From the time of Porphyry onwards ever-increasing attention was paid both within the schools of the Neoplatonists and in their publications to the reading and careful commentary of Platonic texts. By the time of Iamblichus a carefully ordered programme of Platonic texts was in place. But the activity of the philosophers in the schools continued to require other forms of communication. By means of letters, exhortatory works, general introductions, compendia, polemical treatises and large-scale comprehensive works they engaged with the society in which they lived, with their fellow philosophers and with their students" (p. 117). Examples of this non-commentary tradition are the *Letters*, like Porphyry's *To Marcella*, the Introductions to philosophy, like Iamblichus' *Protrepticus*, the Summaries like Porphyry's *Sentences*, or Sallustius' *On the Gods and the Universe*, or even Proclus' *Elements of Theology* and finally, notwithstanding the substantial differences with the works just mentioned, his *Platonic Theology*. L. Brisson, "Plotinus' style and argument" (pp. 126-44) presents Plotinus' biography and works, accompanied by an analysis of his grammar and syntax based on the reference work on the topic, namely the section "Sprache" in the entry "Plotinos" written by H.-R. Schwyzer for the *Pauly-Wissowa Realenzyklopädie für Altertumswissenschaft* (1951). After Schwyzer's foundational study, a detailed and helpful research was published by F. Phillips, *The Prose Style of Plotinus. Rhetoric and Philosophy in the Enneads* (Madison 1980), which however is not taken into account in this chapter. M. Martijn, "Proclus' geometrical method" (pp. 145-9) challenges the idea that Proclus did follow an axiomatic-deductive style of argumentation. In Martijn's views, the geometrical method has only a didactic aim, and this is the meaning conveyed by the term *στοιχειώσις*, *elementatio*. "In sum, then, any *Elements* is a concise *introductory teaching*, which, for didactic reasons, consists of *first principles* (if any) and *derivations* (or deductions), presented in the proper *order*: any deduction should be made using only the principles and what has already been established" (p. 147, author's emphasis). If so, "Geometry provides an ideal methodological paradigm, better than either dialectic or empty logic (...), because of the geometry's intermediate position in between the sensible and the intelligible, It combines a rigid structure reflecting the order of reality with the power of reversion to higher levels of reality" (p. 156).

With Part III, "*Metaphysics* and metaphysical perspectives" (pp. 163-244) begins the theoretical analysis that forms the main focus of this volume. In her "*Metaphysics: the origins of becoming and the resolution of ignorance*" (pp. 166-81) S. Ahbel-Rappe advocates the idea that "Neoplatonic metaphysics does more than tell a story; it is illocutionary as well as indexical, in so far as it tells us how to see the world and how things got to their present state, and offers a corrective for our current condition, namely ignorance. (...) For this reason, the language of Neoplatonic metaphysics is best understood as promissory, offering a glimpse of reality, a prelude to genuine knowledge" (pp. 166-7). Working with this assumption, Rappe offers a survey of the metaphysical views from Plotinus to Damascius. The Plotinian doctrine of the One is dealt with by J. Halfwassen, "The Metaphysics of the One" (pp. 182-99). The foundations of being are, for Plotinus, in the One; Halfwassen

explores the philosophical meaning and implications of this theory. Starting with an interesting comparison with Kant's point of view apropos thought and unity, he offers an insight of Plotinus' way of understand this relationship: "No one can dispute that everything which can be conceived of, can only be conceived of as a unity, because everything which is conceivable must be defined and definition is only possible as a unity. (...) However, it is precisely here that an objection might be suggested. One could perhaps argue, just like Kant, that unity is the highest principle of our reasoning faculty, by means of which we order reality according to unitary points of view, because we could not grasp them otherwise (...). However, it does not necessarily follow from this requirement of unity on the part of our thought that reality by itself, independent of our thought, must be a unity and must be ordered according to a unitary perspective. For Kant, the final basis for unity of our thought-forms is the unity of the thinking Self. (...) Interestingly, Plotinus also poses the question whether Thought itself first spawns unity, without which nothing can be thought (...). He, then, clearly formulates the alternatives: to interpret our thought's requirement for unity either subjectively, as a consolidation of Thought itself, or realistically and ontologically, as the perception of the unitary character of Being itself (...). Plotinus provides a quasi-transcendental analysis of the conditions for the possibility of our thought" (pp. 183-4). The typical move of Neoplatonic metaphysics, best exemplified by Plotinus, is that of locating this precondition for being and thought beyond being and thought. To this is devoted the final part of Halfwassen's chapter. S. Slaveva-Griffin, "Number in the metaphysical landscape" (pp. 200-15) examines "the Neoplatonist's expansive interest in the constitutional role of number and maps the metaphysical landscape according to the ontology of number in the thought of its most avid proponents: Plotinus, Iamblichus, Syrianus and Proclus" (p. 200). The subsets of this analysis, "Number in Plotinus' metaphysics", then "Number in Iamblichus' metaphysics", then again in Syrianus and Proclus, elicit the conclusion that "Starting with Iamblichus, the later Platonists indefatigably strive to close the gap between the applied sciences of mathematics and its ontological dimension". Thus, they proceed "[f]rom the quantifiable heterogenic multiplicity of the physical world, to the unquantifiable homogenic multiplicity of the metaphysical realm, to the highest productive principle of existence" (p. 212). R. Chiaradonna's chapter, "Substance" (pp. 216-30) offers an analysis of late antique views of *οὐσία*. "Plotinus' tripartite treatise *On the Genera of Being* (VI 1-3 [42-44]) laid the basis for subsequent accounts. (...) [I]n the *Genera of Being* Plotinus (...) argues that *ousia* is only properly referred to intelligible being, whereas what is improperly called *ousia* in the sensible realm does not satisfy the requirements of primary being and hence is *ousia* only homonymously" (pp. 217-8). This view is compared with another, earlier stage of the Platonist attempt to manage the divide between the Platonic and Aristotelian understanding of what primary being is – the intelligible realm, or the ontological foundation of individual substance. Chiaradonna aptly points out that "What we know of the early Platonic-Pythagorean reception of Aristotle's *Categories* in the first century BCE (...) points instead to a different direction. At that early stage, Aristotle's categories were probably incorporated within a Platonic-Pythagorean doctrinal framework: some of Aristotle's views were indeed criticized or adapted, but the distinction between intelligible and sensible beings was not used against his division" (p. 219). Against this backdrop, what is distinctive of Plotinus is that he raises "questions *internal* to the Peripatetic theory of sensible substance. (...) Plotinus argues that Aristotle's account of *ousia* is not only incomplete (for one should *supplement* Aristotle's sensible *ousia* with Plato's separate substance), but also self-refuting: while Peripatetics claim that *ousia* has a primary status over what depends on it, they cannot ground this priority" (pp. 221-2, author's emphasis). A survey of the positions of later Neoplatonists follows, that ends with Simplicius and with the remark that in the latter "Plotinus' account of *ousia* is thus completely reversed" (p. 227). J.-M. Narbonne, "Matter and evil in the Neoplatonic tradition" (pp. 231-44) explores the "role of matter as a possible source of evil" (p. 231) in the Neoplatonic tradition as compared with classical Greek thought. The main difference is the "derivative character of matter" (*ibid.*), grounded in Neopythagoreanism and maintained also in Gnosticism, by Numenius, in the *Chaldaean Oracles*, and by Plotinus. Radical dualism entails that matter is a rival principle with respect to the principle of the good; conversely, in an "integral emanative system such as the one advocated by our Neoplatonic philosophers (p. 232) matter derives from the unique principle of the good. Thus the problem arises "Whence comes evil, if there exists no independent principle of evil?" (*ibid.*). Plotinus' response, according to Narbonne, is "mixed dualism", namely the idea that "evil does not come from the first principle, but exclusively from the second; evil manifested as real force, although it remains less than

the force of the Good” (p. 236). As a consequence, “The evil cannot be totally outside being (because there is no such outside), but it cannot be inside either, since it is radically opposed to being” (p. 237). The chapter ends with an analysis of the criticisms raised against this theory, especially by Proclus in his monograph *De Malorum subsistentia*, where he presents his peculiar solution: evil, like accidents, has no being properly speaking, but only a sort of parasitical form of being: *parhypostasis*, “adventitious existence”.

Part IV, “Language, Knowledge, soul and self” (pp. 247-338) explores “the central role that the soul plays in Neoplatonic philosophy, both in metaphysics and cosmology as well as philosophical anthropology and theories of cognition and knowledge” (p. 247). In his “The gift of Hermes: the Neoplatonists on language and philosophy” (pp. 251-65) R.M. van den Berg deals with the opinions held by Neoplatonists on human language and its relationship with intelligible items. Van den Berg begins with the judicious remark that “This chapter will not be about anything like a ‘Neoplatonic philosophy of language’ for the simple reason that there is no such thing” (p. 251), and carries on an analysis of the reception of the ideas about language held by Plato – a linguistic “naturalist” – and by Aristotle – a linguistic “conventionalist”. The ways in which the Neoplatonists “dealt with the tension between the two accounts” (p. 252) vary from Plotinus’ little or no concern for the ways in which one might harmonize Plato and Aristotle on this issue, to the post-Plotinian efforts to establish a common ground for both the *Cratylus* and the *De Interpretatione*. A clearly different stance appears between those philosophers who worked with the assumption of the harmony of Plato and Aristotle, and those who did not. Ammonius’ commentary on the *De Interpretatione* provides a good example of the first stance; Proclus commentary on the *Cratylus*, of the second. “Ammonius tried to interpret away Aristotle’s claim that language is meaningful by convention only and that names are nothing but symbols, in order to be able to harmonize it with Plato’s claim that names are meaningful by nature. Proclus, on the other hand, did not so much try to harmonize Plato and Aristotle, but rather tried to separate them and accord them their own domain. Aristotle’s entire philosophy, his logic and ideas about language included, bears on the physical world of particulars, that of Plato on the intelligible realm of Forms” (p. 264). After an outline of the Plotinian doctrine of human cognition, L.P. Gerson, “Neoplatonic epistemology: knowledge, truth and intellection” (pp. 266-79) narrows his focus on the positions of post-Plotinian philosophers who did not accept Plotinus’ idiosyncratic doctrine of the undescended soul. “Rejecting the idea that our intellects are undescended, Ammonius and his followers were led to reflect on how our descended intellects operate in relation to intelligibles and hence how knowledge is possible for embodied persons. (...) [T]he possibility occurs that Ammonius and his school are appealing to Aristotle’s active intellect to account for embodied higher cognition. (...) This actualization, however, is not the identification of the intellect with the intelligibles, as it is for Plotinus in the undescended intellect (...). Rather, the actualization is of a representation of those intelligibles (...). So, the actualization of the intelligible or intelligibles in the intellect is a representational state. The object of knowledge is the content of the representation, not the intelligible itself. The knowledge is the identification of the intellect with the act of representing” (pp. 276-7), admittedly a highly un-Plotinian conclusion. In Gerson’s account of the reasons why the post-Plotinian Neoplatonists parted company with the theory of the undescended soul Iamblichus plays no major role; on the contrary, the latter is the pivot of the post-Plotinian account of soul in the paper by J.F. Finamore, “Iamblichus on soul” (pp. 280-92). At variance with Plotinus, Iamblichus maintains that when the soul is engaged in activities connected with the body, it does not “remain” connected with the intelligible realm. “The Iamblican universe is a complex place. Above the Forms and the Intelligible is the One itself. Below the Intellect are a series of psychic intermediaries (visible gods, angels, daemons, heroes, purified human souls). The human soul was placed far apart from the One and Intellect, adrift in the world of becoming. The soul could not ascend back to its intelligible home without divine aid. Such aid was available through sacred rites and theurgical practices. As Iamblichus makes clear in *Myst.* V.18, the largest segment of humanity is held down by nature, is subject to fate, and never rises” (p. 289). Another point to notice in Finamore’s article is his position about the authorship of a commentary on the *De Anima* ascribed to Simplicius, a text which heavily borrows from Iamblichus: in Finamore’s view, the question remains still open, and for this reason he refers to the positions expounded in this commentary as Simplicius’. In his “From Alexander of Aphrodisias to Plotinus” (pp. 293-309) F.M. Schroeder argues that the basic difference between Alexander and Plotinus consists in that the former is a dualist while the latter is a monist, a difference that according to Schroeder bears importantly also on the respective views of intellection. First Schroeder

compares Alexander's and Plotinus' accounts of the role of the diaphanous in vision; then he moves to their respective ways to use the metaphor of "illumination" in the explanation of how human intellection occurs. Even though in note 2 (p. 307) Schroeder advances the hypothesis that the "Alexander" famously mentioned by Porphyry (*VP* 14.13) as one of the commentators of Aristotle that Plotinus wanted to have read before he started his lecture was not Alexander of Aphrodisias but his father, it is indeed with Alexander of Aphrodisias that the comparison is conducted. Only with his *De Anima*, however: the *De Intellectu* is deliberately not taken into account, because Schroeder is convinced that this writing is not by Alexander; rather, he ascribes it to a later author influenced by Plotinus (cf. n. 41, p. 309). According to Schroeder, "The fundamental difference between Plotinus and Alexander is that, where Alexander is a dualist, Plotinus is a monist. The distinction is manifested in their different accounts of the physics of light. It is also at work in their respective epistemologies. (...) In the dualistic account of Alexander the Active Intellect is, in its cooperation with the human intellect, the efficient cause for the abstraction of form from matter, and the Active Intellect is the final cause of that evolution of the human mind that progresses to that moment. (...) In the monistic version of Plotinus, the One (corresponding to the Active Intellect in Alexander) is the efficient cause of Intellect. It is also the final cause of the return of Intellect (and ultimately of our return) to the One" (p. 307). G. Aubry, "Metaphysics of soul and self in Plotinus" (pp. 310-22) attempts a philosophical treatment of Plotinus' notion of ἑμῆς – the "self" – as distinct from the soul. "This philosophical breakthrough is inseparable from the discovery of immediate reflexivity; that is, the subject's ability to apprehend itself independently of its relation to an object or to another subject" (p. 310). This discovery creates, in Aubry's view's, a "gap between soul and self" that forms the core of this article. After a survey of the "levels" of the soul in Plotinus, their relationship with "self" is described. The notion of "self" is akin to consciousness: "[T]he association of *hēmeis* with consciousness prohibits the identification of it with any specific level of soul. At the same time, Plotinus thus provides himself with a graduated conception of the subject, since he distinguishes between the *hēmeis* and the intelligible 'self'. It is in the latter – identical to pure *ousia*, that is, the separated soul – that the foundation of individuality resides, together with the most intense life and an unalterable happiness" (p. 321). The main purpose of P. Lautner, in his "Perceptual awareness in the ancient commentators" (pp. 323-38) is to explain the late antique interpretation of *De Anima* III 2, where Aristotle distinguishes between perception and perceptual consciousness. "The commentators in late antiquity share Aristotle's conviction that perception is not the same as perceptual awareness" (p. 324). Taking as his starting point a passage of the commentary on *De Anima* III that is transmitted together with Philoponus' commentary, but whose author was in all likelihood Stephanus of Alexandria, Lautner surveys the positions of the philosophers mentioned in it, who held specific ideas on the relationship between perception and perception of perception. Thus, Alexander of Aphrodisias, Plutarch of Athens, and the "more recent" commentators Proclus and Damascius are taken into account. Then the position of the author of this doxography, aptly labelled "pseudo-Philoponus", is analyzed. Also the position expounded in a commentary ascribed to Simplicius is analyzed; its author is labelled – once again aptly in the opinion of the present writer – "pseudo-Simplicius". Finally, the position of Priscianus of Lydia is taken into account. Lautner's presentation of the doctrine of Pseudo-Philoponus counts as a synthesis of the Neoplatonic exegesis of Aristotle's perceptual awareness: "Pseudo-Philoponus thinks it is impossible that the same sense should know that it sees. He develops an argument to the effect that, if it can revert to itself (this is what perceptual awareness means to him), the power of perception is both immortal and incorporeal. (...) Moreover, the senses are not eternal, since they are tied to bodily organs. Therefore, they cannot revert to themselves. As a consequence, it is the rational part of the human soul to apprehend that we are perceiving. It is the attentive part that has this job. The thesis clearly goes against the Aristotelian assumptions" (p. 331).

The Neoplatonic conception of the visible world that is dealt with in Part V, "Nature: physics, medicine and biology" (pp. 341-90) is presented as part and parcel of a general system consisting "of two-way dynamic processes which unfold downward to instantiate the physical world and revert upward to confirm the ontological 'goodness' of this instantiation" (p. 341). A. Linguisti, "Physics and metaphysics" (pp. 343-55) discusses the idea that Plotinus and other Neoplatonists display little interest in the physical world. In some sense, this is true: the Neoplatonists "concentrate on causes, or principles, which differ by nature from physical bodies, in that they are incorporeal, immaterial, 'spiritual' and located in an order of reality that is not the same as the one allotted to bodies" (p. 343). However, the very fact that "[a]ccording to Plotinus and his followers (...) the

physical world never emancipates itself from its metaphysical causes, which relentlessly and pervasively keep on operating within it” (p. 344) makes the realm of nature also the realm of the instantiated logos. Through a description of the “Features of the sensible world” and of the “Causes and genesis” that Plotinus and Proclus grant to the world of coming-to-be and passing away, Linguiti reaches the conclusion that the Neoplatonic philosophy of nature is “eminently ‘rationalistic’, which is to say based on deductive inferences leading from intelligible principles all the way down to natural phenomena” (p. 352). In his “Neoplatonism and medicine” (pp. 356-71), J. Wilberding challenges the “rather uncharitable view of the Neoplatonic project, according to which the sensible world fails to warrant any sustained scientific investigation on account of its being a mere image of the true object of investigation, namely the intelligible cosmos” (p. 356). Wilberding begins by calling attention to the fact that some Neoplatonists were also physicians, like Oribasius of Pergamum, the Pseudo-Elias, and Stephanus of Alexandria (here named Stephanus of Athens, p. 356; whether or not he should be identified with the Neoplatonic commentator of Aristotle Stephanus of Alexandria is discussed at n. 8, p. 365), not to mention those who have written down nothing, but are recorded as taking part in Plotinus’ audience in Rome (Eustochius, Paulinus of Scythopolis, Zethus the Arabian). The same is true for Alexandria: Wilberding devotes some attention to a certain Asclepiodotus of Alexandria, who studied under Proclus. Even taking into account that the interaction between philosophy and medicine is a permanent feature of pre-modern learning, one can subscribe Wilberding’s claim that “far from being an object of neglect, then, the study of medicine generated a great deal of interest among Neoplatonists” (p. 358). This instructive chapter deals with “Medical training and interests”, with “Aetiology of disease and health”, and finally with the topic of the “Admission of the supernatural in medicine”. Part V comes to an end with the chapter by K. Corrigan, “Humans, other animals, plants and the question of good: the Platonic and Neoplatonic traditions” (pp. 372-90). Against the idea that the Neoplatonic “hierarchical view makes human beings disproportionately important” and “seems to eliminate individuality for the sake of abstract universality”, Corrigan advocates the view that “These criticisms are widespread and powerful, but (...) false and profoundly misguided” (p. 372). The ancient philosophical views about nature are cast as an “inclusive intelligible biology founded upon divine design or goodness, on the one hand, and specific natural capacities or best fittedness, on the other” (p. 376). In particular, the Neoplatonic philosophy of nature is described by Corrigan as striking, in so far as in it “not only do we find different modes of rationality: to be precise, a continuum of different intensities of life-kinds manifested throughout nature; and not only do we find many examples of design without rationality; but, even more important, rationality ceases to be the dominant paradigm for determining whether things are meaningful at all” (pp. 387-8). Meat-eating is also discussed, chiefly on the basis of Porphyry’s *De Abstinentia*.

In Part VI, “Ethics, political theory and aesthetics” (pp. 393-501) the debate turns around the different meaning of ethics in ancient and contemporary philosophy. As stated in the Introduction, “the whole idea of ethics as some kind of a search for or a collection of principles of moral behaviour may be intrinsically foreign to the ancient philosopher. In antiquity, the emphasis lies in the virtuous character capable of adapting to different circumstances (...). [I]n so far as some moral principles are discussed, the search is for principles that would be unqualified true” (p. 393). Thus, the focus of the chapter by S. Stern-Gillet, “Plotinus on metaphysics and morality” (pp. 396-420) is the nature of Plotinus’ ethics. Standardly it is assumed that, due to Plotinus’ otherworldly stance, he was not interested in what is expected to be the main concern of ethical theories, namely the criteria for other-regarding conduct. Stern-Gillet points out with justice that the contemporary accounts of Plotinus’ ethics “reflect a miscellany of theories on the nature of ethics that had currency in the latter half of the twentieth century and proceed from the anti-foundationalist conviction that it is futile to search for the grounds, metaphysical or other, of moral value. (...). It is my claim that those modern assumptions and theories hinder the interpretation of Plotinus’ own ethical reflections, which themselves proceed from very different assumptions” (p. 399). Contemporary descriptions of what ethics is, says Stern-Gillet, “especially when they remain below the level of critical awareness, cloud the examination of Plotinus’ ethics by generating questions to which the text of the *Enneads* can provide no clear or incontrovertible answers. The reason is that the assumptions in question are foreign to the thinking of a philosopher whose overriding aim – not to say the sole aim – was to convince his disciples of the truth of the metaphysical system he developed in the *Enneads*” (p. 400). Another point made by Stern-Gillet is worthy of note: “Plotinus’ ethical reflections are almost unintelligible unless placed within the

metaphysical background that alone can give them significance” (pp. 400-1). The conclusion is that “Plotinus’ ethics can be seen for what it is, namely a guide to the soul in us, pointing the way she must go if she is to lead a ‘perfect and true life’” (p. 417). B. Collette-Dučić, “Plotinus on founding freedom in *Ennead* VI.8[39]” (pp. 421-36) explores the same topic from the viewpoint of the foundations of human self-determination; he does so against the background of the two main conceptions of classical and Hellenistic philosophy, labelled “libertarian” – the idea, rooted in Aristotle’s account and endorsed by Alexander, that man possesses “the power for opposite courses of actions” (p. 422) – and “deterministic” – the Stoic idea that fate cannot be resisted. The analysis is conducted on the basis of Plotinus’ treatise *On Free Will and the Will of the One*, VI 8[39], and leads to the conclusion that the three main components of Plotinus’ position on self-determination: knowledge, mastership, and the will “all point towards the Stoic conception of freedom” (p. 433). It is Collette-Dučić’s conviction that Alexander of Aphrodisias is the main target of Plotinus’ polemics. Also P. Adamson, in his “Freedom, providence and fate” (pp. 437-52) deals with a topic which is patently conceived of as crucial in this volume. Adamson broadens the discussion to include other Neoplatonists such as Iamblichus, Proclus, and Hierocles of Alexandria on the issue of determinism versus human autonomy. In his views, “[T]he Platonists’ continuing fascination with providence and fate suggests that there was more at stake here than refuting deterministic opponents. Rather, the issue proved to be a useful way to explore central difficulties inherent to Neoplatonism itself” (p. 438). The Neoplatonists inherit from earlier doctrines the distinction between providence – that proceeds from the benevolent divine intellect – and fate, ruling the events of the sublunar world. Special attention is paid to Hierocles, who “is unusually explicit among Neoplatonists in describing fate as (in part) a kind of conditional necessity regarding human actions” (p. 440); but all the Neoplatonists concur in the idea that the more one is submitted to bodily constraints, the more one is submitted to fate: examples are given from Plotinus and Proclus. A survey of the Neoplatonist interpretations of the Myth of Er elicits the conclusion that “The numerous tensions that beset Neoplatonic treatments of freedom, providence and fate are, then, already prefigured in the Myth of Er. Among these tensions, the most philosophically interesting one concerns the very question of how to conceive freedom or autonomy. Sometimes Neoplatonists depict freedom as something the soul achieves by turning away from body and toward intellect (...). At other times, freedom appears to belong to the soul by its very nature, because it has a choice whether to turn towards body or soul (...). The first of these two conceptions, with its assimilation of freedom to secure rational commitment, owes more than a little to Stoic compatibilism” (p. 450). P. Remes, “Action, reasoning and the highest good” (pp. 453-70) compares Plotinus’ and Simplicius’ accounts of what is the highest good: “The picture emerging from the *Enneads* seems to promote contemplation, for several reasons, clearly above practical engagement in the world” (p. 454); a “competing strand of thinking that originates in the Stoic Epictetus” (*ibid.*) is presented, in itself and in the interpretation offered by Simplicius, who commented upon Epictetus’ *Enchiridion*. A survey of the Platonic-Aristotelian background sets the scene for the examination of Plotinus’ position, namely that “the order of priority is emphatically such that the theoretical activity is the higher one, and all other activities, be they productions or makings, lower. Contemplation is more final, more self-sufficient, and more desirable. The significance of this should, however, be neither misunderstood, nor overstated” (p. 461). At variance with Plotinus, Simplicius follows in Epictetus’ criticisms of the idea that theoretical studies lead to virtue. Remes refers with approval to the point raised by Dominic O’Meara that “the later Neoplatonists seem to take more seriously Plato’s suggestions in the *Republic* that acting virtuously not merely follows souls’ virtuous disposition but also promotes the virtue in the soul” (p. 463). Thus, “Simplicius complements Neoplatonism by challenging the exclusivity of the top-down order of priority (...). By lifting actions to a status of ‘that for the sake of which’ he creates an ethical order of priority opposed to the Neoplatonic hierarchy of metaphysics and value” (p. 468). D.J. O’Meara, “Political theory” (pp. 471-83) offers a presentation of the place of political science in Neoplatonism, especially post-Plotinian. “[T]he division of philosophy into three practical and three theoretical sciences becomes common in later Platonism. We find it in Iamblichus and in Proclus, and it becomes the standard way of organizing the teaching of Platonic philosophy among the late Alexandrian Neoplatonists. What this means is that ‘political science’ was seen as a distinct branch of Platonic philosophy, to be taught and read in the schools” (p. 472). The main texts that served as a basis for such teaching were Plato’s *Gorgias*, *Republic*, and *Laws*. “Developing a theme to be found in Stoic philosophers such as Epictetus (...), later Neoplatonists, describing the assimilation of the philosopher to the divine as an

imitation of the divine, find two activities of the divine which the philosopher should imitate: knowledge and providential action. As the divine knows all things and takes providential care of the world, so also should the philosopher attain knowledge (theoretical philosophy) and take care of others (practical philosophy), for example, in the political sphere, in legislative and judicial action” (p. 478). The last chapter of this part is “Plotinus’ aesthetics: in defence of the lifelike” by P. Vassilopoulou (pp. 484-501), where the question is raised whether or not Plotinus had a philosophy of art. Vassilopoulou answers in the affirmative if ‘aesthetics’ means “a philosophical discourse on beauty”, while if with this term is intended a proper philosophy of art “the evidence is ambiguous” (p. 484). Commenting upon VI 7[38], 22.24-32, where Plotinus says that the more lifelike (ζωτικώτερα) are the statues, the more beautiful they are, Vassilopoulou puts forth the view that “a ‘lifelike’ work of art would need to have the appearance of having a soul, to intimate the presence of soul beneath its visible form, in such a way that another soul (that of the spectator) can sense or recognize an affinity with it. This fits with the claim, explicitly made by Plotinus (...) that it is the soul that makes a sensible body beautiful (...)” (p. 489).

Part VII, “Legacy” (pp. 505-58) is devoted to the continuity of the Neoplatonic tradition, and operates with the assumption that “Neoplatonism does not disappear, it is transformed and subsumed in the ways of thinking we now entitle ‘medieval’ ” (p. 505). D. Moran, “Neoplatonism and Christianity in the West” (pp. 508-24) accounts for the presence of Platonic and Neoplatonic elements in early Christian literature, and extends until Augustine and Dionysius the pseudo-Areopagite and beyond: attention is paid also to Scotus Eriugena. Neoplatonism “struck the Christians as aptly expressive of the truth of Christian revelation in two ways. First, the triadic structure paralleled the paradise-fall-salvation sequence of the Christian myth. (...) The second parallel with the Neoplatonic triad is expressed by the nature of the One itself, since for the Christians the One is also a Trinity” (p. 520). After having discussed Eriugena, Moran mentions a series of medieval and Renaissance writers and concludes that Neoplatonism “continued to have a significant role in Christian theology to the very dawn of modernity” (p. 522). D.Y. Dimitrov, “Neoplatonism and Christianity in the East: philosophical and theological challenges for bishops” (pp. 525-40) deals with Gregory of Nyssa and Synesius of Cyrene on the three issues of souls, resurrection and the eternity of the world, in the context of their diverse Christian and Hellenic intellectual milieu” (p. 526). The discussion of Synesius’ *Letter 105*, with the claim that soul is hardly conceived of as ὑστερογενής with respect to the body, elicits the conclusion that his “outlook on souls and matter is shaped mostly by his contact with the views of Plotinus, Porphyry and the *Chaldaean Oracles* through his philosophical training in Alexandria and its intellectual milieu” (p. 528); as for Gregory of Nyssa, Dimitrov explains that he was “not ready to accept the notion of soul’s pre-existence implied in the idea of its immortality” (p. 529): in Gregory’s view, “the soul receives eternal life with resurrection only through the grace of God, and not as an immortal entity by itself” (*ibid.*). Other issues are discussed: creation versus eternity of the cosmos, resurrection, and the cognate issue of the allegorical interpretation of the Scripture. “In conclusion – says Dimitrov – we have no reason to regard the three objections of Synesius in his *Letter 105* as a testimony for his formal belonging to ‘paganism’, neither can we consider his way of thinking as incompatible with Christianity” (p. 537). In her “Islamic and Jewish Neoplatonisms” (pp. 541-58) S. Pessin expounds the peculiar version of Neoplatonism derived from its encounter with the Islamic and Jewish religious traditions. Both kinds of Neoplatonism “are often contrasted with Greek Neoplatonism for their emphasis on God’s role as a creator. However, among those Islamic and Jewish Neoplatonists who talk of creation, it is often, if not always, the case that creation is consistent with (or simply refers to) standard Greek emanation. (...) [T]here would be – for most of these thinkers – nothing impious or odd in jointly holding that God and the world are co-eternal, that being eternally emanates from God, and that God is the sovereign Creator” (p. 543). Another point raised is that of the process of emanation and the “descent” of the soul in the visible world, with its complementary account of the “return” of the soul to the upper intelligible world. “In more Aristotelian texts of Islamic and Jewish Neoplatonism, the Return/Ascent additionally gets described in terms of ‘conjunction’ (*ittiṣāl*) with Active Intellect (...). Perhaps most clearly highlighting the link between cosmo-ontology and human subjectivity, Neoplatonic Return is a call to self-transformation – an epistemological-ethical call to realign oneself with the knowledge-goodness of Intellect” (p. 550). The “List of the contributors” (pp. 559-62), a “Bibliography” (pp. 563-612), an “Index of passages cited” (pp. 613-29), and a “General Index” (pp. 631-44) conclude the volume.

There are some flaws in it: e.g., at p. 40 the opinion that has been advanced by G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato’s Parmenides*, Verlag Paul Haupt, Bern - Stuttgart - Wien 1999 (Berner Reihe

philosophischer Studien, 22), is summarized as follows: “the date of the anonymous commentary on Plato’s *Parmenides* is much more contested, though it is often associated with Porphyry (Bechtle 1999) or with Late Neoplatonism (Linguisti 1995)”, whereas Bechtle’s claim in the aforementioned book is exactly the opposite one: according to this author, there are no reasons to credit Porphyry with the anonymous commentary rather, it bears the hallmarks of Middle Platonism and counts as a step in the transmission of a metaphysical interpretation of the *Parmenides* whose starting point was Speusippus (see Bechtle, *The Anonymous Commentary*, e.g. p. 75).

Some examples of a strange mix-up of Latin and transliterated Greek appear: at p. 42, the expression *Platonem ex Platone saphenizein*, at p. 120 “the *Curiae Doxai* of Epicurus”. At p. 48 Marcus Aurelius is credited with the *Noctes Atticae*, a mistake which is reflected also in the “Index of the passages cited” (p. 617), whereas in the “Bibliography” (p. 566) the *Noctes Atticae* are correctly attributed to Aulus Gellius.

At p. 86 the assertion that “the problem of Plotinus’ ‘Orientalism’ is not the problem of Plotinus’ Oriental sources, which are, in any case, not in doubt among scholars” – a tenet in itself quite problematic – is supported by a note (n. 47 at p. 98) stating that “Ammonius Saccas, Nemesius and Philo are all Oriental philosophers, whose influence upon Plotinus is attested to in his own writings”: an account where that of considering Nemesius an author who influenced Plotinus is only the most blatant problem. If one considers that Ammonius Saccas and Philo are “Oriental” philosophers because of their ethnic or geographical origin, the same is obviously true for Plotinus himself, who was born in Egypt exactly as Ammonius Saccas and Philo. At p. 130 the variant reading ψυχικοῦ, already corrected into φυσικοῦ in the Humanist edition of Eusebius, is labelled “the only real typographical mistake in the *Enneads*”.

Some flaws feature also in the *Bibliography*. In the section on primary sources Olympiodorus is credited with a commentary on Aristotle’s *Metaphysics* instead of one on the *Meteorologica* (p. 572). Themistius is not even mentioned; true, his name is cited only once in the whole volume, as an example of the exegetical method of interpretive paraphrase (p. 109); but in consideration of the fact that among the primary sources are listed also works that do not belong to the philosophical tradition, like the *Mahābhārata* (p. 571) or John of Alexandria’s commentaries on Hippocrates (*ibid.*), or again the *Chronicle* by John of Nikiu (*ibid.*), one wonders why Themistius, who wrote extensively on Aristotle in Neoplatonic vein, has not been included at least in the *Bibliography*. In the section devoted to modern authors, the aforementioned book by Bechtle, alluded to as “Bechtle 1999”, is not included. The study by M.-O. Goulet-Cazé, “Deux traités plotiniens chez Eusèbe de Césarée” (published in 2007), is attributed to D’Ancona both in the bibliography (p. 587), and at n. 4, p. 142.

CDA

M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l’Antiquité*, Vrin, Paris 2014 (Textes et traditions, 26), pp. 250

The “Cynic Jesus Thesis” dealt with in a substantial part of this book depicts Jesus as a cynic-like sage. To phrase it with the A., this theory claims that “à côté du Jésus, prophète et figure apocalyptique, que l’on connaît à travers les évangiles, il faudrait aussi prendre en compte la figure d’un autre Jésus, philosophe populaire analogue au philosophe cynique” (p. 136). The editor of the collective volume *Le cynisme ancien et ses prolongements* together with R. Goulet (1993) and the author of the article “Kynismus” for the *Reallexicon für Antike und Christentum* (2008), M.-O. Goulet-Cazé offers in this learned volume an analysis of the “Cynic Jesus Thesis”, accompanied by an inspection of the grounds for its plausibility and culminating in her expert conclusion that “Au total, il n’est pas question de nier les similitudes, mais il faut bien reconnaître qu’elles ne sont jamais concluantes. Pourquoi? La culture sous-jacente n’est pas la même; l’esprit n’est pas le même et le contenu du message n’est pas le même non plus. Jésus vit dans un monde qui a un sens, même si la venue du Royaume modifie en profondeur ce sens ou en tout cas l’accomplit; Diogène et les cyniques vivent dans un mode dépourvu de sens, dominé par la Fortune, où les dieux grecs ne suscitent plus la pitié et où il faut que l’homme réussisse par ses propres moyens à trouver envers et contre tout le bonheur. (...) [L]e livre de Bernhard Lang sorti en 2010, avec son titre et son sous-titre provocateurs: *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines*

jüdischen Kynikers, illustre à nos yeux les excès auxquels peuvent conduire une vision trop vague de ce qu'est le cynisme et un manque de rigueur dans l'utilisation des sources" (pp. 164-5). Thus, a careful examination of the evidence implies, in the A.'s view, not only to test the "Cynic hypothesis" – namely the idea that "malgré l'absence de tout témoignage historique prouvant que Jésus a pu un jour ou l'autre rencontrer des cyniques" (p. 7), his teaching was inspired by this stream of thought – but also to clarify what Cynicism was, both in its Hellenistic original formulation and in its later versions.

The first part of the book, "Le cynisme à l'époque hellénistique et sous l'Empire" (pp. 9-97) sets the scene for the subsequent analysis. A detailed survey of the history of the Cynic movement, always including the reference to primary sources and a discussion of scholarship past and present, is comprised of subsets devoted respectively to the early Cynics Diogenes of Sinope, Crates of Thebes and his wife Hipparchia, Menippus of Gadara, Bion of Borysthenes and some minor philosophers (pp. 12-18), to the renewal of the Cynic movement in the Imperial age after centuries of apparent decline (pp. 19-27), to the discussion of Diogenes' stance (pp. 27-51), and finally to the analysis of the continuity and differences between Hellenistic and Imperial Cynicism (pp. 51-97). This section contains also a valuable discussion of the relationship between Stoicism and Cynicism, with special emphasis on the Imperial age. The A. challenges the opinion that the two movements had so much in common that Cynicism might eventually be conceived of as a sort of rough version of Stoicism: "Des idées toutes faites circulent, par exemple qu'il existerait des thématiques communes cynico-stoïciennes, ou encore qu'il y aurait des prédicateurs populaires cynico-stoïciens, comme s'il s'agissait d'un groupe bien défini se réclamant de ces thématiques et pratiquant ce genre un peu flou que les Modernes ont pris l'habitude d'appeler la 'diatribe cynico-stoïcienne', correspondant à la fois à l'exposé oral du prédicateur populaire et à sa mise en forme littéraire. Pour ajouter à la confusion, Pohlenz, par exemple, quand il veut situer le cynisme par rapport au stoïcisme, le réduit à un stoïcisme grossier, 'ein vergrößerter Stoizismus'. Aussi est-il impératif, face à ces clichés, d'analyser pourquoi sous l'Empire jamais un cynique ne se serait dit stoïcien et réciproquement" (pp. 86-7). The conclusion reached on the grounds of passages from Seneca, Musonius Rufus, and Epictetus, is that "Il apparaît que les attitudes stoïcienne et cynique sont foncièrement différentes. Derrière les similitudes de discours, derrière les similitudes partielles de leur ascèse respective, il faut savoir discerner en quoi le raccourci cynique – that is, the "short cut to virtue" that Cynicism represents in the eyes of the Stoic Apollodorus (D.L. VII.121) – avait gardé toute son originalité. Un cynique ne pratiquait pas les exercices spirituels des stoïciens et un stoïcien ne pratiquait pas de façon continue l'ascèse physique à finalité morale des cyniques. En outre tous les stoïciens refusaient le manque de pudeur du cynisme diogénien. Ils n'acceptaient pas le choix cynique du beau par nature qui se moque du beau par convention et fait fi du jugement de la société. Les chrétiens eurent d'ailleurs la même réaction. Si l'on ajoute que le stoïcisme a une armature théorique avec logique, physique, éthique, que n'a pas le cynisme, on comprend que jamais un stoïcien ne se serait dit cynique et réciproquement. (...) Le stoïcisme a développé l'idée que le cynisme est une sorte de passage à la limite qui ne peut être assuré que par des gens exceptionnels, prêts à toutes les exagérations pour défier νόμος et δόξα et appeler à suivre la nature" (p. 96).

The question of the religious convictions of the Cynics in the Imperial age bears importantly on that of the relationship with Christianity that forms the core of the volume. The A. points out with justice that there is continuity in the attitude about religion of the Hellenistic and Imperial Cynicism. In the early Cynic school, Anthistenes is recorded to have engaged directly in polemics against public religion; in the Imperial age, Oinomaos of Gadara gives philosophical expression to the idea that religion and the various kinds of oracles lie open to charlatanry. "Dans le cynisme hellénistique, Anthistène était le seul à s'être engagé nettement sur la voie du monothéisme, comme l'attestent deux déclarations qu'il fit dans son *Φυσιολόγος*: "Selon la coutume il y a plusieurs dieux et selon la nature un seul", et "Dieu n'est pas connu à partir d'une image, il n'est pas vu par l'œil, il ne ressemble à personne [ou: à rien], et c'est justement pourquoi personne ne peut le saisir à partir d'une image". Valorisant φύσις et critiquant νόμος, Antisthène plaçait le dieu unique au niveau de l'unité et de la nature, et les dieux du polythéisme au niveau de la multiplicité, de la tradition et de l'opinion. (...) Sous l'Empire cette critique rationaliste de l'incohérence des croyances, des superstitions et des pratiques religieuses traditionnelles se poursuit. Parmi les *Lettres* pseudépigraphes d'Héraclite, datées du milieu du second siècle et d'inspiration cynique, la *Lettre 4* à Hermodore critique vivement les pratiques religieuses des Éphésiens. Son auteur (...) répond à une accusation d'impiété lancée contre lui. Il en profite pour dénoncer la pratique

qui consiste à enfermer les dieux dans des temples et à fabriquer des images de ces dieux, car ce qui selon lui témoigne de la divinité, ce ne sont pas les autels en pierre, mais bien les saisons, la terre porteuse de fruits ou encore l'orbe de la lune" (p. 81). One can easily understand why after the spread of Christianity this stance was understood either as a competing view or as the mark of deep affinity, and this both by supporters and detractors. A perceptive analysis is offered of Julian's attack against Oinomaos of Gadara (2nd century AD): "Si les écrits d'Oinomaos ont fait l'objet d'attaques aussi violentes de la part de l'empereur, c'est bien parce que ce dernier en percevait l'importance, mais en craignait aussi la dangerosité pour son projet personnel de restauration de l'hellénisme, et en particulier de la religion. Oinomaos en effet réfutait les prophéties de l'oracle de Delphes, critiquait la crédulité des gens, traitait Apollon de 'sophiste' et contestait l'utilisation scandaleuse des oracles à laquelle se livraient les gardiens des temples. L'influence que cet écrivain cynique exerça sur les auteurs ecclésiastiques notamment, qui se servirent de lui pour combattre le paganisme, atteste sa notoriété littéraire. Outre Eusèbe qui nous a transmis des extraits des charlatans démasqués, il apparaît que Clément d'Alexandrie, Origène, Jean Chrisostome, Théodoret – sans doute à travers Eusèbe – et Cyrille d'Alexandrie ont lu l'ouvrage. Oinomaos incarnait une nouvelle conception du cynisme, un cynisme radical moins peut-être par le mode de vie qu'il propose (...) que par l'attaque qu'il mène contre les valeurs de la société ambiante, notamment les valeurs religieuses" (p. 77). This attitude is best understood against the background of the Socratic foundations of Cynic ethics. As A.A. Long puts it, the main point of Cynicism consists in the "connections drawn between happiness and self-mastery, training, rejection of mere convention as a foundation for values, and virtuous character. Hellenistic philosophers shared a general interest in completely internalizing happiness; their project was to make happiness depend essentially on the agent's character and beliefs, and thus minimize or discount its dependence on external contingencies" (A.A. Long, "The Socratic Legacy", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield [eds], *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1999, pp. 617-41, esp. pp. 624-5). This attitude explains the similarities with Christianity, on the one hand, and on the other the aversion to public religion as part and parcel of the social conventions: the flag of the Cynic movement both in Hellenistic and Imperial ages.

The second part of the book, "Contacts entre cynisme et judaïsme de la Septante au Talmud" (pp. 98-120) is devoted to the survey of the scholarly positions about the hypothesis of an influence of Cynicism on Hellenized Judaism. The analysis pivots on the Jewish enculturation of the literary genre of the Hellenistic chriae, those "sayings with a brief setting" (J.S. Kloppenborg, quoted by the A., p. 130) that paved the way for Jesus' sayings as they are recorded in the Gospels.

The core of the research is reached with the third part of the book, "Le cynisme et le mouvement de Jésus" (pp. 121-220), that opens with an extremely clear and instructive account of the starting point of the "Cynic Jesus Thesis". It has been contended that the so-called "Source Q" for the Gospels – namely one of the two sources that Matthew and Lucas allegedly made use of, alongside the Gospel of Mark – was in reality a collection of sayings with a distinct Cynic ring. To adopt the A's effective wording, the idea is that of "un évangile perdu avec des aphorismes de sagesse cynique" (p. 133).

From the detailed discussion of the grounds on which this hypothesis rests one is led to conclude that the only real evidence that its supporters are able to garner for the assertion of a Cynic model for Jesus' life and teaching is the similarity between the literary genre of the Hellenistic βίος and the Cynic sayings on the one hand, and the reconstructed "Source Q" on the other. A specific relationship has not been discovered to date, something that licenses the A's position: "Notre conclusion d'ensemble est donc nécessairement prudente. Compte tenu des structures similaires, la collection des dits de Jésus dans Q peut être considérée comme analogue à une collection de chries grecques. Puisque l'hypothèse selon laquelle les auteurs de Q ont pu connaître des chries cyniques et donc avoir été influencés par elles mérite d'être formulée, notamment parce que dans les deux cas le contexte est souvent celui de la confrontation et de la polémique, il est tentant de supposer que les chries de Q présentent des analogies plus précises avec une collection de chries cyniques. Mais le résultat ne résonne pas de la même façon (...). [N]ous devons reconnaître que nous n'avons pas d'élément déterminant sur le plan formel pour rapprocher les chries de Q d'une collection de chries qui seraient plus spécifiquement de coloration cynique" (p. 141).

The fourth and concluding part of this study, "Relations entre cynisme et christianisme sous l'Empire" (pp. 175-220) is devoted to the many ways in which the boundaries between Cynicism and Christianity were

crossed, both in the view of pagan authors and in that of ecclesiastic writers. It is fair to say that it is precisely this similarity between the two movements that licenses the hypothesis of their cross-pollination, but it is also fair to say that the A.'s caveats are even more persuasive.

All in all, the reader who has been guided through the primary sources and unbiased evaluation of the various scholarly positions in such a specialized field is (gratefully) ready to share the A.'s balanced conclusion that "Il est toujours très stimulant de voir surgir une hypothèse de travail nouvelle à propos de textes anciens déjà maintes et maintes fois scrutés. L'hypothèse interprétative nous a paru séduisante et sans aucun doute féconde par les questions qu'elle soulève, mais en l'absence de preuves d'ordre littéraire ou archéologique évidentes, elle ne peut qu'avancer des parallèles en abondance, malheureusement jamais tout à fait probants. Fondée sur une analyse stratigraphique du texte de la source Q des Évangiles, la 'Cynic hypothesis' s'appuie sur des arguments liés à la fois au genre littéraire de Q et à son contenu. Autant l'hypothèses d'une connaissance, par les auteurs de Q, de collections de chriés grecques, peut-être cyniques, qui jouèrent un rôle décisif dans la diffusion du cynisme, semble pouvoir être raisonnablement envisagée, autant les parallèles nombreux, censés révéler des similitudes de comportement et d'attitude morale entre la communauté de Q et les philosophes cyniques, ne sont pas convaincants. L'examen de la source Q nous a persuadée que l'usage du parallèle était sans doute abusif de la part des tenants de la 'Cynic hypothesis'. C'est en effet un instrument méthodologiquement délicat à manier, car les similitudes de surface sont loin de recouvrir une intention analogue ou des réalités identiques. Même si les cyniques et les gens de Q ont en commun le souci de renverser les conventions et les hiérarchies, leurs chemins ne vont pas dans le même sens comme l'indiquent les buts respectivement visés: d'un côté, il s'agit de débarasser l'homme de toutes les contraintes sociales grâce à un entraînement volontaire difficile, de l'autre d'accomplir la volonté d'un Dieu-Père. Parce que l'esprit des dits de Q n'est pas celui du cynisme, il n'est pas légitime de parler d'un Jésus 'Cynic-like teacher' tout comme de vouloir déceler à tout prix un message de teneur cynique dans le texte de Q. En revanche, si l'on veut émettre l'hypothèse que les gens de Q ont été en relation avec des cyniques, il est intéressant de suggérer que les deux groupes ont pu entretenir des rapports de concurrence, comme ce fut d'ailleurs parfois le cas ensuite, dans le christianisme et le monachisme des premiers siècles, car tous deux voulaient délivrer à leurs contemporains un message radical exigeant une mise en pratique immédiate" (p. 219).

This beautiful and instructive book contains a bibliography and an *Index locorum* with special attention to the passages of the "Source Q".

CDA

Aeneas of Gaza: Theophrastus. With Zacharias of Mytilene: Ammonius, translated by S. Gerts, J. Dillon & D. Russell, Preface by R. Sorabji, Bloomsbury, London - New Delhi - New York - Sydney (Ancient Commentators on Aristotle), pp. xxiii + 181

This volume is comprised of two works devoted to the topics which formed the subject of a prolonged controversy between Christian and Platonic thinkers at the end of Antiquity: the pre-existence and transmigration of souls, and the creation in time versus the eternity of the cosmos. Three authors involved in the controversy are dealt with and a fourth remains in the background. The three belong, all of them, to the so-called School of Gaza: Aeneas of Gaza (end of the 5th century), Zacharias of Mytilene (d. after 536 and before 553), and Procopius of Gaza (d. ca. 538); the author who remains in the background, John Philoponus, in reality sets the tone of the entire discussion, as shown by the title of the general introduction by R. Sorabji (pp. vii-xxx), which runs "Waiting for Philoponus". Procopius of Gaza receives some attention, but the focus of the volume is on the works of Aeneas of Gaza and Zacharias of Mytilene. Aeneas' dialogue entitled *Theophrastus* has been translated in part by J. Dillon and in part by D. Russell; Zacharias' dialogue entitled *Ammonius* has been translated by S. Gertz: more details on the authorship of the various parts of the two translations are provided at p. xxxi. The three Gazan writers are presented by R. Sorabji as forerunners of John Philoponus, whose attack against eternalism contained in the well-known *Against Proclus' On the Eternity of the Cosmos*, as well as in two works against Aristotle that are preserved only indirectly, was by far the most important one.

A brief survey of the issue at hand might be useful here. Even though the anti-Christian scope of Proclus' *Eighteen Arguments On the Eternity of the Universe* has been challenged (H.S. Lang - A.D. Macro, *Proclus: On*

the Eternity of the World [De Aeternitate mundi], University of California Press, Berkeley 2001), it remains the case that an entire series of Christian authors writing after Proclus set for themselves the task of refuting the idea that creation in time implies the paradox of a God that, albeit being described as transcendent and unchangeable, takes the “decision” to initiate the world. Clearly interwoven with this theological question is that of the interpretation of the *Timaeus* from Aristotle onwards – one of the most debated questions in post-classical Greek philosophy, and one on which the landmark study is that of the late lamented M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I-II, Brill, Leiden 1976 and 1978 (*Philosophia Antiqua*, 30 and 35). The reaction against Proclus’ eternalism features in Aeneas of Gaza, in Zacharias of Mitylene, and in Procopius of Gaza, as well as in the most famed of the refutations of Proclus’ arguments, that of John Philoponus. It is one of the merits of this volume that it allows the reader to see both the continuity and the differences within this stream of thought.

The central train of the Introduction is that even though Philoponus’ arguments are best understood against the background of the apologetic position of the so-called “School of Gaza”, his stance is significantly different. Philoponus acts as a true Neoplatonic insider, whose objections are raised not in so far as eternalism contrasts with the Christian faith, but in so far as Proclus’ arguments misunderstood both the wording of the *Timaeus* and the doctrine of causality involved in it. Nothing comparable features in Aeneas’ *Theophrastus* and Zacharias’ *Ammonius*: as Sorabji puts it, “The anti-Platonist arguments (...) very occasionally anticipate those found in Philoponus” but “they cannot be compared. One important factor is that Philoponus does repeatedly what the Gazans do only occasionally. He takes on his Platonist opponents on their own terms, using their premises to arrive at his conclusion. (...) It is not that the three Gazans were trying to do the same thing as Philoponus and failing. On the contrary (...) they had more parochial aims. On this account, it turns out to be only natural that they did not feel it necessary to refute the Platonists on their own terms” (pp. VIII-IX).

In both dialogues, a Christian opponent overcomes the positions of a fictitious pagan interlocutor, respectively “Theophrastus” in the case of Aeneas’ dialogue, and “Ammonius”, the head of the Neoplatonic school at Alexandria, in the case of Zacharias’. In Aeneas’ *Theophrastus* the main issue at stake is the destiny of the human soul, its pre-existence to body and its afterlife. Aeneas’ mouthpiece Euxitheus says: “My question is, then: has the soul lived before in this world and will it live again, or, having lived its present life, it is released from the state of affairs here?”. Since Theophrastus’ answer is that “It has lived before and will continue to live” (p. 13), a polite discussion takes place on the soul’s transmigration from one body to another after death, which predictably ends with Theophrastus’ admission of the superiority of the Christian view voiced by Euxitheus. When the latter is asked by Theophrastus to further elaborate on the general foundations of his ideas on the destiny of the human soul, Euxitheus sets forth the following account of God’s causality, cast in purely Neoplatonic terms: “God makes the things which come to be, while remaining what he is. He is not diminished by making other things, nor spent by putting forth many things: indeed, he remains all the more a Whole, the greater the multiplicity of what he fashions. The Creator is a creator not because of things that individually come to be, but from his own being” (p. 34). It is on these grounds that rests the idea, much more developed in Philoponus’ criticism of Proclus, that if one sides with eternalism for fear of having God involved in change because of the changeable nature of the created world, this means that one is not familiar with the basic rules of the Platonic doctrine of causality. Indeed, the Neoplatonic account of the causality of Plato’s intelligible Forms emphasizes that a suprasensible and timeless cause can produce the visible effects of the world of coming-to-be and passing away.

In his introduction to the *Theophrastus* (pp. 3-9), after having outlined Aeneas’ life and times, J. Dillon mentions the Platonic and Neoplatonic sources of this dialogue with special emphasis on Plotinus, whose treatises *On the Descent of Soul into the Bodies* (IV 8[6]) and *On Providence* (III 2-3[47-48]) are clearly echoed in Aeneas’ work. Dillon points also to the latter’s acquaintance with post-Plotinian Platonists: “If Aeneas, then, has a thorough knowledge of Plotinus, he is also eager to demonstrate his understanding of the Platonic tradition. (...) [T]he most recent in Platonic thought enters the dialogue with the views of Syrianus and Proclus on the soul’s reincarnation, and the distinction between three kinds of body that plays an important role in later Neoplatonism. It is against these views that Aeneas turns his polemic with the greatest success (...). Syrianus’ and Proclus’ view that reincarnation of rational souls into animal bodies consists in an outward association in particular makes an easy target” (pp. 7-8). But Syrianus and Proclus were not only the target of Aeneas’ sarcasm: perhaps unwittingly,

he was also indebted to them on the crucial doctrine that features in the passage quoted above. When Euxitheus explains to his pagan opponent that “The Creator is a creator not because of things that individually come to be, but from his own being”, he is clearly endorsing the formula of the causation “for the own being” of the principle, ἀὐτῷ τῷ εἶναι, that is based on Plotinus’ doctrine of causality, but was created by Syrianus, *In Metaph.*, pp.114.35-115.3 Kroll (in all likelihood echoing the formulae of Porphyry’s *Sent.* 13), and then largely adopted by all the subsequent Neoplatonists, especially Proclus (see e.g. *El. Th.* 122, p.108.13-17 Dodds).

In the same vein, Zacharias’ way of arguing for creation versus eternity pivots on his endorsement of the Neoplatonic rule of the independence of cause with respect to the mode of being of its effect. In Zacharias’ dialogue *Ammonius* the question of creation versus eternalism becomes prominent. As Gerts puts it in his *Introduction* (pp. 95-9), “Most significant (...) is the difference in content between the two works: the pre-existence of the soul and its reincarnation are not discussed in Zacharias’ dialogue at all, but treated at considerable length in the *Theophrastus*. On the other hand, the question of the eternity or otherwise of the world does not play a major role in Aeneas’ dialogue, but is the main subject of Zacharias’. (...) [L]ike Philoponus after him, Zacharias is eager to demonstrate how Plato, on the literal interpretation of the *Timaeus*, disagrees with Aristotle on the eternity of the world. The hostile report of Ammonius’ project of harmonising Plato and Aristotle should thus be read against this background of Christian attempts to drag Plato into the creationist camp” (pp. 97-7). In doing so, however, Zacharias does the same as Aeneas did before him: he turns against the Platonist “Ammonius” the Platonic doctrine of causality, that counts for him as the most natural account of the way in which God acts. “But in my view” says the Christian opponent of Ammonius “you people do not think that God is self-sufficient and in need of nothing and perfect, and least of all in need of what has come to be by him. For if he is not able to exist without this universe, by its existence this universe is giving him the greatest portion of himself, if not the whole, i.e. his very being. By this reasoning the universe would be his cause, not he that of the universe. For then, that which needs something else to ensure its existence (*sustasis*) would also be caused by that of which it is the cause. (...) That argument of yours turns the principle on its head and get things jumbled up, since [*sc.* on your view] God cannot exist without this universe. But if he, being good, wanted what exists to exist, not needing for his existence (for he existed before it, since he is perfect and stands in need of nothing, but is himself complete self-sufficiency), it is therefore not necessary that the product is co-eternal with its maker. The maker must be higher than his product, and the creator than what he creates, since what is made is second to the maker in cause and time” (p. 124). The point here is obviously less that of establishing whether or not this is a sound argument, than of noticing how deep the influence of the Neoplatonic causality on Zacharias’ way of reasoning is. The latter insists that the cause is greater than its effect, a principle that a Platonist should endorse and one that Zacharias thinks his opponent does not meet.

As we have seen before, Sorabji’s point in the general introduction is that “Philoponus goes beyond the Gazans in many ways (...). It is important that he almost always attacks his opponents on their own terms, quoting Christian Scripture only as an addition to the argument, and not as the main consideration, whereas the Gazans often play only to the Christian gallery” (p. xxii). This is surely true, but the force of the Neoplatonic interpretation of the causality of the supra-sensible principles spread far and wide, and influenced also writers who were in all likelihood unaware of the fact that they were crediting the God of *Genesis* with the kind of causality elaborated by Plotinus out of that of Plato’s account of the intelligible Forms.

CDA

Controverses sur les écritures canoniques de l’Islam, sous la direction de D. De Smet - M. A. Amir-Moezzi, Éditions du Cerf, Paris 2014 (Islam. Nouvelles approches), pp. 432

This collection of essays is the output of a series of lectures organized by the “Laboratoire d’études sur les monothéismes” of the French CNRS, aiming at unravelling the origins and multi-faceted implications of the creation of the canonic Scriptures of Islam: the Qur’ān and the corpus of the *hadīths*. “Bien que l’islam soit souvent considéré comme la ‘Religion du Livre’ par excellence” say the two editors in their Introduction “l’élaboration de ses écrits canoniques – en premier lieu le Coran et le Hadith – a été un processus long et

compliqué dont la recherche moderne, entamée dès le XIX^e siècle, entrevoit les mécanismes avec une précision croissante” (p. 7). The essays collected in this volume are a most welcome contribution to this thorny issue.

P. Athanassiadi, “Un calife avant la lettre: l’empereur Julien et son hellénisme” (pp. 19-50) develops an idea already advanced in her 2006 book *La lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*, namely that late Neoplatonists evolved towards the creation of a sort of “church”, with its canonic scriptures and rituals; in this paper, she claims that this attitude created a model for the rise of Islam, without however addressing the question of how the transmission of this model might have happened from the 4th century court of Julian the Emperor to the 7th century Mecca. Ch. Batsch, “La canonisation de la Bible hébraïque au filtre des manuscrits de Qumran” (pp. 51-75) explores the interpretive adaptations that a written corpus undergoes in order to reach a canonical status. The “parabiblical” texts of Qumrān are analyzed as an example of reworking that verges on exegesis, and raises the question of how different from the original a text need to be to be called a “rewritten” Bible.

The topic of the Qur’ān with respect to its Biblical “subtext” is discussed also in the two articles by Van Reeth and Dye. J.M.F. van Reeth, “Les prophéties oraculaires dans le Coran et leur antécédents: Montan et Mani” (pp. 77-145) offers a comparison of the prophetic logia embedded in the Qur’ān with the Montanist “Oracles” and “Testimonia” on the one hand, and with the Manichean *Kephalaia* on the other. Various elements point to the possibility that Muḥammad and the early Muslim community were inspired by religious groups with pronounced Montanist and Manichean traits. All these texts, including the Qur’ān, bear the hallmark of exegeses of the Bible, and count as many examples of the canonization of a revealed discourse. G. Dye, “Réflexions méthodologiques sur la ‘rhétorique coranique’” (pp. 147-76) works on the assumption that the methods and criteria of textual criticism as adopted for the Old and New Testament, and in particular the principle that the core ideas were shaped by their transmission, should be adopted for the Qur’ān as well. This article contains an in-depth discussion of the view that the decisive key to understanding the Qur’ān is its analysis according to the criteria of Semitic rhetoric – a view that is currently widespread, and that Dye challenges, at least to some extent.

G. Miskinzoda, “Some Remarks on Oral and Written Tradition in Early Islam” (pp. 177-98) explores the opposition to writing down *ḥadīths* that is attested in the early Muslim community. At variance with the Qur’ān, whose writing did not meet objections, the Tradition was conceived of, at least by a part of the early Muslim community, as something to be kept unwritten. The main point in this opposition was the reluctance to have, or create, another book besides the Qur’ān. Miskinzoda accounts for the different interpretations of this fact propounded by Goldziehr, Sezgin, Schoeler, and Cook. M.A. Amir-Moezzi, “al-Ṣayḥ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran” (pp. 199-229) deals with the šī‘ī topic of *tahrīf*, the “falsification” of the Qur’ān, focussing on the work of the imāmī scholar al-Mufīd. Although engaged in the “rationalist” movement typical of the post-Buyyid Šī‘a – a movement that propounded in various ways a rapprochement with Sunni Islam – al-Mufīd continues to maintain that the original Qur’ān was falsified in the ‘Uṭmānian recension, the canonized text (*al-muṣḥaf*). The article by D. De Smet, “Le Coran: son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées” (pp. 231-68) is devoted to an analysis of the different attitudes towards the Qur’ān in the Sunni and Ismā‘īli traditions. At variance with the Sunni approach, the Ismā‘īli tradition paid no attention to the Sunni typical exegetical topics, such as the so-called “circumstances of the revelation” or the variant readings: the Ismā‘īli approach does not focus on the *lafz*, the “letter” of the revelation, but on its spiritual or esoteric meaning (*ta’wīl*). After having highlighted the Neoplatonic sources of the Ismā‘īli approach, De Smet presents its implications for the topic of the *tahrīf* of the ‘Uṭmānian recension of the Qur’ān. Especially interesting for the readership of *Studia graeco-arabica* is the fact that De Smet detects the Plotinian topic of non-verbal communication among souls when they dwell in the intelligible world as the (silent) source of the Ismā‘īli author Ġa‘far ibn Maṣū‘ al-Yaman (d. ca. 957). The *Book of Decision on Religions, Heresies, and Sects* by Ibn Ḥazm (d. 1064) forms the core of the article by C. Adang, “Reading the Qur’ān with Ibn Ḥazm. The Question of the Sinlessness of the Prophets” (pp. 269-95). Ibn Ḥazm’s aim is to demonstrate the superiority of Islam over all other religions and doctrines and, within Islam, the superiority of Sunnism over Šī‘ism, a move that implies taking into account the question whether or not a prophet can disobey God. A fierce enemy of the idea that prophets are capable of deliberate transgressions of God’s command, Ibn Ḥazm ran into difficulties because of

his strong allegiance to the literalist doctrine: given that for him the only legitimate sense of the Qurʾān is the apparent one, and given that in the Qurʾān Adam and various prophets are described as having committed sins or unbelief, Ibn Ḥazm had a hard time in seeking to salvage their reputation.

M.M. Bar-Asher, “Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran” (pp. 297-327) is an interesting survey of the opinions of jurists and theologians on whether or not it is possible to translate the Qurʾān into languages other than Arabic. The common basis for all the positions is obviously the tenet of the *ī ḡāz al-Qurʾān*, roughly speaking, the “incomparability of the Coran”, but the interpretations vary. Some followers of Abū Ḥanīfa (d. 787) think that whoever reads the Qurʾān not in Arabic is not reading the Qurʾān itself but another book, and a not sacred one at that. This is also the opinion of Ibn Ḥazm. On the other hand, Ibn Qutayba (d. 889) takes into account the possibility of translating the Qurʾān into other languages for the purposes of the propagation of the faith, still emphasizing the difficulties of such an enterprise because of the dogma of the incomparability mentioned above. Among contemporary Muslim scholars, attention is paid to the position of Rašīd Rīḏā (d. 1935), the author of a *fatwā* against the translation of the Qurʾān. However, translations proved to be indispensable. Bar-Asher pays attention also to the translations made by non-Muslims, both in ancient and modern times. It is instructive to learn that translations were made of the Qurʾān into Syriac and Byzantine Greek; however, the translations of the Qurʾān into Latin, from the Middle Ages onwards (Robert of Ketton in the 12th century, Mark of Toledo in the 13th century, Ludovico Marracci in the 17th century) are not mentioned.

O. Mir-Kasimov, “The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam” (pp. 329-72) begins with the observation that the codification and canonisation of the Qurʾān did not happen at a given point in the history of Islam, rather it was a gradual process. Compared with the process of codification of the Qurʾān, that of the corpus of the *ḥadīths* was much more flexible and hesitant. Other kinds of inspired discourse surfaced in the messianic currents of Islam, generated by the idea of a continuous guidance divinely granted to the Muslim community, until the end of human history: the *ṣūḥūf* collections of *ḥadīths* provide a good example of this belief, since they include the words of the *ṣūḥūf* Imāms, which represent post-Muḥammadan revelations. As an example of the “spiritual” interpretation of the Scripture (*taʾwīl*), Mir-Kasimov presents the Persian work *Ġāwidān-nāma-yi kabīr* (*The Great Book of Eternity*) by Faḍlallāh Astarābādī (d. 1394), who expresses the idea that at the end of history a Saviour will bring not a new prophetic book, but the archetype and source of all prophetic books of the Jews, Christians, and Muslims. R. Brunner, “Quelques débats récents autour du hadith en Islam sunnite” (pp. 373-432) explores the problem, raised by some contemporary bizarre *fatwās*, of the *ḥadīths* as sources for jurisprudence in Sunni Islam. A very instructive survey follows of the opinions of Muslim reformist thinkers of the 19th and 20th centuries (especially in India and Egypt) about whether or not the *ḥadīths* are reliable sources for lawgivers.

As the two editors say in their presentation, “Tout au long de l’histoire de l’islam, le Coran demeure une source inépuisable de controverses” (p. 8). This rich volume helps us to understand why. One of the additional, yet not minor among its merits consists in that each chapter contains a specialized bibliography: a great help to the reader.

EC

Jim Al-Khalili, *La casa della saggezza. L’epoca d’oro della scienza araba*, trad. di Andrea Migliori, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (Saggi Scienze), 341 pp.

Several educational books on the transfer of learning have been published in English or French during the last decades, and some of them have been also translated into other languages. One of the first examples of this literary genre was the book by Scott L. Montgomery, *Science in Translation. Movements of Knowledge through Cultures and Time*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2000. The conversations held by Ahmed Djebbar with the historian of science Jean Rosmorduc, published under the title *Une histoire de la science arabe* (Seuil, Paris 2011) have been translated into Italian as *Storia della scienza araba. Il patrimonio intellettuale dell’Islam* (Raffaello Cortina Editore, Milano 2002). The book published by John Freely under the captivating title *Aladdin’s Lamp*, Knopf, New York 2009, has been translated into German as *Platon*

in Bagdad. *Wie das Wissen der Antike zurück nach Europa kam*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 2012. The titles of two recent English books are evocative of the most famed icon of the so-called translation movement, the *House of Wisdom* (*bayt al-ḥikma*) established by the 'Abbāsids in Baghdad: Jonathan Lyons, *The House of Wisdom. How the Arabs transformed Western Civilization*, Bloomsbury Press, New York 2009, and Jim al-Khalili, *The House of Wisdom. How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*, The Penguin Press, London 2011. This book has been recently translated into Italian; notwithstanding the Italian title, *La casa della saggezza* reviewed here is the translation not of this book, but of another one by the same author: *Pathfinders. The Golden Age of Arabic Science*, Allen Lane (an imprint of Penguin Books), London 2010. Subdivided into sixteen short chapters whose titles will suffice to give an example of the intended audience (e.g., "Sognando Aristotele", or "L'alchimista solitario", or again "Il principe e il povero"), this book contains also short essential endnotes to each chapter, a Glossary of Scientists, and an index of names.

Born in Iraq and now teaching theoretical physics at the University of Surrey, Jim al-Khalili has hosted several BBC productions about science and is a frequent commentator in other British media. This book addresses a general public; a very readable text both in its original version and in the Italian translation, it is not reviewed here with the expectations of a scholarly work. However, even taking into account the literary genre, some remarks will not be totally out of place. A first impression of oddity is produced by the fact that the narrative of how Greek science passed to the Arabic-speaking cultivated readership is framed within the modern idea of science, something which results in a decontextualized account of what medieval science was, and how it was connected with the general assumptions about the nature and order of the visible universe and its supra-sensible principles. On a more specific count, al-Khalili avoids taking a stand on the question of the real role of the *bayt al-ḥikma*, the caliphal library of the age of translations. It is often, and I think correctly, believed that this institution had a role in the translation movement from Greek into Arabic: this view was advocated by Youssef Éché, *Les bibliothèques arabes publiques et sémi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Institut Français de Damas, Damas 1967, a seminal work in the field and a survey of the sources that still counts as a starting point for further study of the libraries in the Islamic medieval world. The importance of the *bayt al-ḥikma* in the Graeco-Arabic transmission of scientific learning has been challenged by Dimitri Gutas in his *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsī Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London 1998. I have already expressed on this same journal my views on the issue at hand, and will not demand too much of the reader's patience, if not to recall that Gutas' opinion that the *bayt al-ḥikma* played little or no role in the translation has met with wide approval in contemporary scholarship. But the same had happened, before the spread of Gutas' *Greek Thought, Arabic Culture*, to the opposite view that the *bayt al-ḥikma* was the core of scientific activities in 9th century Baghdad: for instance, in the aforementioned book by Scott L. Montgomery its role is accounted for as follows: "Following the establishment of the *Bayt al-ḥikma* in Baghdad (...) with its staff of physician-librarians, and whose founding was related to the import of doctors from Jundishapur to serve the caliph, the word *ḥakīm* came also to mean 'medical practitioner'" (p. 129). As an example of the contemporary spread of the opinion of Gutas that I have just summarized, in the chapter dedicated to the sciences of the *New Cambridge History of Islam*, Sonia Brentjes and Robert G. Morrison claim that, although the *bayt al-ḥikma* is often considered as a scientific academy and a centre of the translation movement, "the data about this institution 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 were collected and which was established when al Mansur structured the administration of his court and empire along the lines of Sasanian tradition" ("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 2011, pp. 564-639, esp. p. 569).

One may side with one or the other account, and I think I have presented some textual evidence that the *bayt al-ḥikma* did indeed play a role in the transmission of scientific learning to the Arabs; but it is a pity that the debate opened by Gutas is totally ignored in the book under review here.

MDB

D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Brill, Leiden - Boston 2014 (Islamic Philosophy, Theology and Sciences. Texts and Studies, 89), xvii-617 pp.

This revised and enlarged version of *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (1988), this book is devoted to the memory of the late lamented David C. Reisman.

In the Preface (pp. xi-xiii) we are told that while the scope, argument, and tone are the same as the original, there are some changes. First of all, the research of the last twenty-five years has been incorporated, mostly in the footnotes, but where necessary it is accounted for in the main text. Dimitri Gutas adds a final chapter on Avicenna's philosophical project, which derives not only from the first edition, but also from his studies for decades on Avicenna. Most of all, the volume is enlarged with a long and very useful Appendix, where Gutas presents an *Inventory of Avicenna's Authentic Works* updating the work of Y. Maḥdāvī, *Fehrest-e noṣṣḥā-yē moṣannafāt-e Ebn-e Sīnā*, Dānešgāh-e Tehrān, Tehran 1954, and adding information on the newly discovered manuscripts as well as on the most important editions and translations.

After the Introduction, which is the same as that of 1988, and a revised Layout of the work (pp. lxi-xxxii), in Part One (Chapter 1, pp. 3-75) Gutas presents the revised English translation of Avicenna's texts and of his disciple's testimonies on what is to be learned in philosophy and how it is to be learned, his evolving attitude towards the Aristotelian tradition, his place in this tradition and, more in general, in the history of philosophy in Islam. In Chapter 2 (pp. 77-165) Gutas gives an updated inventory with relative chronology of Avicenna's major philosophical works: pp. 119-44 are devoted to *The Easterners (al-Māšriqiyyūn)*. For this text he unfortunately has not been able to take into account the critical edition and French translation of Avicenna's commentary on *Book Lambda* of Aristotle's *Metaphysics* edited by M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebtī (see the review above, pp. 395-8), a further confirmation – if any is needed – of how much the research on the philosophy of Avicenna is in progress and of how much this volume was important in the study of Avicenna and his heritage.

In Part Two Gutas faces Avicenna's reception of the Aristotelian tradition (Chapter 3, pp. 169-225) and his own conception of the history of philosophy (Chapter 4, pp. 227-48) and its praxis (Chapter 5, pp. 249-66). The analysis moves from the epistemological problem of how knowledge can be acquired (pp. 179-201). According to Avicenna, true knowledge must correspond to the structure of reality, which is syllogistic. For this reason, to acknowledge the truth of a categorical statement means to verify it, something that is possible only by taking such statement as the conclusion of a syllogism, then constructing the relevant syllogism. In every syllogism there are three terms: two present in the two premisses and a middle term, which establishes the connection of the two. In Arabic philosophical language, *ḥads* stands for the human talent to hit upon the middle term. The rendering of this Avicennian epistemological concept, *ḥads*, has changed: in the edition Gutas translated it as "intuition" and intended it in its narrow sense, as the ability to guess correctly the middle term of a syllogism. However this translation, reminiscent as it is of the Farabian interpretation of "intuition" as "sensing without the use of rational processes", is judged now to be misleading. The translation of *ḥads* as "intuition" creates a misunderstanding of this concept "as something mystical or extra rational, which is exactly the opposite of what was intended by Avicenna" (p. xiii). For this reason Gutas prefers to translate it as "guessing correctly".

At the end of Part Three (chapters 6-8, pp. 237-358) devoted to Avicenna's integration of the Aristotelian tradition in contents and methods, Gutas presents a "Coda", *Avicenna's Philosophical Project* (pp. 359-86) whose abridged version was published in P. Adamson, *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Cambridge U.P., Cambridge 2013, pp. 28-47). Gutas presents here a magisterial synthesis of Avicenna's position in the context of the Graeco-Arabic translation movement and the decentralization of political power and culture from the middle of the 10th century onwards. Other topics are the availability to him of the Graeco-Arabic philosophical literature and the Alexandrian curriculum of studies according to which he approached those materials, as well as his project to update the Aristotelian tradition and to present philosophy as a scientific system explaining all reality. Gutas deals also with "religion and other manifestations of the contact between humans and the transcendent, all parts of reality in his time" (p. 366) such as prophecy, miracles, eschatological beliefs, veridical dreams, prognostication of the future, telekinesis. Then, he surveys Avicenna's concern on the verifiability of knowledge in terms of the human faculty attaining it, namely soul, and of the cognitive method, namely

logic. Finally, he describes Avicenna's effort in the communication and transmission of the acquired, verified knowledge.

The volume ends with a very useful appendix on the *Inventory of Avicenna's Authentic Works* which, as Gutas states in the Acknowledgments (p. xvi), benefits from D. Reisman's collected unpublished notes, entitled *Avicenniana*. These notes are the work of a project that unfortunately Reisman could not accomplish, namely the revision of Mahdavi's and Anawati's bibliographies with additional information on manuscripts, mostly from Iran, and a discussion of each title. The appendix is divided into three parts. First Gutas presents the synopsis of the four ancient lists of Avicenna's works (pp. 389-410). In the second part there is a new inventory: to each Avicennian work is attributed an inventory letter (to identify the category) and number; Gutas discusses the title, indicates the position of the work in the ancient lists, indicates the reference bibliography, the manuscripts, the editions and translations. Part three of the appendix is devoted to a table of Avicenna's authentic works. After the table there are two indexes: one of all the alternative titles of Avicenna's works which are known in Arabic and Persian, and one of all the titles of Avicenna's works in English. Both the indexes number the entries according to Gutas' serial number of the works in the new inventory, to facilitate identification. A table of correspondences of the serial numbers of Avicenna's works in Mahdavi's with those in Anawati's and Gutas' bibliographies follows.

Provided with an updated and selected bibliography, with an exhaustive indexes of subjects (lacking in the 1988 edition), as well as with indexes of the authors cited, names, places, lemmata, Koranic passages, manuscripts, Greek words, Arabic words, and technical terms, this volume is a very detailed introduction and orientation to Avicenna: a foundational tool for research on his philosophy which will contribute to further studies.

CMB

Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand, édité par Julie Brumberg-Chaumont, Brepols, Turnhout 2013 (Studia Artistarum, Études sur la Faculté des Arts dans les universités médiévales 37), 582 pp.

Der umfangreiche Band mit insgesamt 16 Beiträgen namhafter Forscherinnen und Forscher ist eine aus dem ANR-Projekt "L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand" (2006-2009) hervorgegangene Frucht. Die Leiterin des Projekts und Herausgeberin des Bandes folgt in ihrer Einführung (pp. 7-35) in Teilen selbst der antiken Kommentartradition, indem sie den *skopos*, das Ziel des Bandes, formuliert: eine Darstellung der Ursache der Aufteilung der Logik in ihre internen Disziplinen zum einen und zum anderen eine Darlegung der Ordnung der Texte, welche die Basis der Logik bilden. Zusätzlich darf der diachrone Aspekt ebenso wenig vernachlässigt werden wie die Tatsache, dass die Rezeption der aristotelischen Logik in mehreren, voneinander auch linguistisch stark differenzierenden Sprachen stattfand. So kommt eine Untersuchung dieses Forschungsgegenstandes nicht aus ohne die Berücksichtigung der Antike, Spätantike und des Mittelalters. Gleichzeitig umspannt der Band auch die Sprachgebiete des Griechischen, Syrischen, Hebräischen, Lateinischen und Arabischen. Der Band kann in gewisser Weise selbst in der Fortsetzung der antiken Kommentartradition gesehen werden: Andronikos von Rhodos und seine Nachfolger suchten ebenfalls nach der inhaltlichen und formalen Systematisierung der logischen Schriften.

Die Form der aristotelischen logischen Schriften vor ihrer Konstituierung zum *Organon* oder zur Logik durch Andronikos von Rhodos untersucht Michel Crubellier in seinem Beitrag "L'unité de l'Organon" (pp. 37-62). Darin tritt deutlich zum Vorschein, wie gross der Einfluss der stoischen Philosophie gewesen sein muss, für welche die Logik ein Teil der Philosophie ist. Die Konstituierung des *Organons* in der griechischen Tradition wird von Jean-Baptiste Gourinat in weitgefächerter Perspektive beschrieben: "La postérité de la classification aristotélicienne des syllogismes" (pp. 63-114). Es geht dabei um die Frage, welche Werke im *Organon* zusammengefasst werden, besonders ob *Rhetorik* und *Poetik* zu diesem Corpus gezählt werden können oder nicht. Der Autor berücksichtigt dabei besonders die stoische Logik. Die grosse Version des *Organons*, *Rhetorik* und *Poetik* umfassend, welche in der arabischen Tradition soviel Gewicht bekam, hatte seine Spuren, wie Gourinat zeigt, auch schon bei Martianus Capella hinterlassen. Die Frage nach der auch inhaltlich charakterisierbaren Einteilung des *Organons* wird

auch bei Gundissalinus und Albert dem Grossen behandelt. Welchen Platz die *Kategorien* im Curriculum der Neuplatoniker einnehmen, untersucht Stefania Bonfiglioli: “Le rôle méthodologique de la notion de contrariété” (pp. 115-40). Dabei stellt sie dar, dass die sogenannten *Postpraedicamenta* nach Ansicht der neuplatonischen Tradition ein integraler Teil der *Kategorien* sind und, in ihrer Theorie der Konträren synergetisch mit der Methode der Division der platonischen Dialektik zusammenwirken.

Boethius und seine Kommentare zur *Isagoge* und zu Ciceros *Topica* stehen dagegen im Mittelpunkt von Fiorella Magnanos Ausführungen: “Boethius: The Division of Logic” (pp. 141-72). Sie zeigen, welche Bedeutung das Erbe des Boethius für die mittelalterliche – sowohl was die lateinische als auch was die arabische Tradition betrifft – Rezeption des *Organons* hatte. Dabei weist die Verfasserin auch auf den Einfluss von Themistius hin, der, obschon seine einschlägigen Werke verloren sind, von zentraler Bedeutung ist in der Rezeption der *Topik*. In zwei Perioden teilt John Marenbon die frühmittelalterliche Logik, nämlich in eine “römische”, welche die karolingische Renaissance bis 980 umfasst, und eine “boethianische”, welche bis zum Jahre 1135 reicht: “La logique en Occident latin” (pp. 173-92). Während in der ersten Periode das Studium der Logik vor allem durch einführende und enzyklopädische Schriften geprägt war, bildeten in der späteren Periode die Übersetzungen und Kommentare des Boethius zu *Isagoge*, *Kategorien* und *Peri Hermeneias* die Basis. Boethius strebte die Loslösung der Logik von neuplatonischen Interpretationen und arabisch geprägtem Aristotelismus an und eröffnete damit den Autoren des 11. und 12. Jh. neue Wege.

Eine verkürzte Form des *Organons* (*Kategorien*, *Peri Hermeneias*, *Erste Analytik* I, 1-7 und *Isagoge*), welche in der syrischen Logik präsent war, existierte, wie Henri Hugonnard-Roche in einem kenntnisreichen Beitrag darstellt (“Un *Organon* court en syriaque: Paul le Perse versus Boèce”, pp. 193-216), auch ausserhalb des syrischen Sprachraums: bei pseudo-Apuleius, *In Peri Hermeneias*, ebenso wie bei Boethius findet sie sich und zeigt damit eine Konvergenz der syrischen und der lateinischen Tradition. Auch Paulus Persa wird in die Betrachtung miteinbezogen, denn die Konzeption der kürzeren *Organon*-Version ist nicht auf Unkenntnis der anderen Teile zurückzuführen, sondern auf die Idee einer materiellen Syllogistik, einem technischen Verständnis der Gesetzmässigkeiten des konträren Gegensätzlichen.

In den darauf folgenden Beiträgen stehen die logischen Werke von al-Fārābī sowie deren Rezeption im Zentrum der Aufmerksamkeit. Zwei verlorenen Werken über die *Topik* von Themistius widmet sich der Beitrag von Mauro Zonta: “Three New Fragments of a Paraphrase of Aristotle’s *Topic*” (pp. 217-24). Das Zeugnis des jüdischen Philosophen Todros ben Meshullam ben David Todrosi aus dem 14. Jh. belegt, dass er die *Paraphrase* des Themistius durch al-Fārābī im Arabischen verlorenen *Kommentar* zur *Topik* kannte. Der Beitrag illustriert aufs Neue, wie wichtig der hebräische Beitrag zur Rekonstruktion der logischen Werke al-Fārābīs ist.

Aber nicht nur der hebräische Beitrag zur Geschichte der Logik, auch der lateinische kommt zu seinem Recht. Jules Janssens zeigt in seinem wichtigen und neue Erkenntnisse enthaltenden Beitrag (“Albert le Grand et sa connaissance des écrits logiques”, pp. 224-58), dass die Annahme von Grignaschi, dass nur Albert der Grosse eine lateinische Fassung von al-Fārābīs *Fuṣūl al-ḥamsa*, sowie dessen grosse Kommentare zur Logik, ebenso wie des Logikteils von Avicennas *Šifā* besass, nicht aufrecht erhalten werden kann. Mit Recht bezweifelt Janssens, dass ein so grosses Textcorpus, ohne weitere Spuren in mittelalterlichen Katalogen zu hinterlassen, überliefert werden konnte und vermutet vielmehr, dass es sich dabei einfach um eine Anthologie von Texten al-Fārābīs handelte. Allerdings scheint die Annahme, dass Albert Zugang zum grossen Kommentar zur *Zweiten Analytik* von al-Fārābī hatte, mit grosser Wahrscheinlichkeit zuzutreffen. Ebenso um die logischen Werke al-Fārābīs geht es bei Ahmad Hasnawī, und zwar in einer Studie über die Diskussion über den Gegenstand von *Peri Hermeneias*: “L’objet du *De Interpretatione* d’Aristote selon al-Fārābī” (pp. 259-84). Al-Fārābī weicht in seinem Verständnis der Hermeneutik von der alexandrinischen Tradition ab, so wie es an zahlreichen Stellen seines Werkes feststellbar ist und erweitert damit das Spektrum des Logikverständnisses in der arabischen Tradition.

Um al-Fārābīs *Iḥṣā’ al-‘ulūm* geht es im Beitrag von Jean-Marc Mandosio, der die lateinische Tradition dieses Buches untersucht und dabei auch ein kritisches Auge auf die Edition von Gundissalinus’ Übersetzung von J. Schneider wirft: “Logique et langage: la critique d’al-Fārābī par Ibn Sina” (pp. 311-34). Sehr nützlich sind die tabellarischen Zusammenstellungen der verschiedenen Divisionen und Klassifikationen, die bei al-Fārābī, Gundissalinus und Gerhard von Cremona verwendet werden. Darüber hinaus bietet der Autor eine für die Untersuchung der Beziehungen zwischen Sprache und Logik bei Avicenna äusserst wertvolle kommentierte

Edition der lateinischen Übersetzung von Avicennas *Logica*, einen Vergleich mit dem arabischen Text, begleitet von einem Kommentar und einer Übersetzung ins Französische.

Den Leser tief in die lateinische Logik-Tradition hinein führt Julie Brumberg-Chaumont mit ihrem Beitrag über Alberts des Grossen Einteilung der Logik: "Les divisions de la logique selon Albert le Grand" (pp. 335-416). Die Autorin berücksichtigt dafür die von Thomas von Aquin angewendete Einteilung, um einen Vergleich der Konzepte anstellen zu können. Herausstechend dabei ist zweifellos der grosse Kenntnisreichtum Alberts des Grossen, der es ihm erlaubte, aus mehreren Quellen zu schöpfen und seine Konzept an verschiedenen Modellen zu prüfen. *Forma partis* und *forma totius* sind die mit dem Universalienproblem eng verbundenen Begriffe, denen David Piché nachgeht: "La notion de *forma totius*" (pp. 417-66). Das Problem hat seinen Ursprung im Buch Z der *Metaphysik*. Der Beitrag wirft weiteres Licht auf das Problem der Universalien bei Albert dem Grossen, Grosseteste, Bonaventura, Thomas von Aquin und anderen mittelalterlichen Autoren, ebenso wie bei Avicenna und Averroes. Um das Erbe Alberts des Grossen ab dem 13. Jh., was die Debatte um den Gegenstand der Logik betrifft, kreist der Beitrag von Aurélien Robert: "Le débat sur le sujet de la logique" (pp. 467-512). Er betont die Wichtigkeit von Alberts Interpretation der Logik als Teil der Philosophie und als deren Instrument, die jedoch in der Rezeption des 14. Jh. nicht mehr in ihrer ganzen Bedeutung wahrgenommen wurde.

An die Quellen- und die Sekundärliteratur-Bibliographien (pp. 515-51) schließen sich ein nicht sehr reicher analytischer *Index* (p. 555-9) an, sowie Handschriften- und Namenindices (pp. 561-75).

Der Band ist sehr reich an Materialien und Anregungen. Angesichts der Komplexität des Themas, das 2000 Jahre, fünf Kulturräume mit ihren verschiedenen Sprachen und Kulturen, sowie verschiedene Disziplinen der theoretischen Philosophie umfasst, wäre es denkbar gewesen, den Beiträgen noch einen die Traditionen zusammenführenden Überblick beizufügen.

CF

A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics, ed. by F. Amerini and G. Galluzzo, Brill, Leiden - Boston 2014 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 43), pp. 695

When in 1978 Francesco Del Punta started teaching Medieval Philosophy at the State University of Pisa, coming from Cornell University, it was quite uncommon in Europe to give such classes with the text itself of Aristotle's *Metaphysics* accompanying Thomas' *Expositio*, and it was also uncommon on both sides of the ocean to have recourse to the *Commentaria in Aristotelem Graeca*, whose reading did not benefit at that time from the help provided by the English translations to be initiated some ten years later by R. Sorabji. It was surely not the case that medievalists did ignore that Aristotle's *Metaphysics* fuelled the Latin philosophy of the universities, especially in the 13th century: a glance at Grabmann's *Mittelalterliches Geistesleben* or at Gilson's *La philosophie au Moyen Age* is enough to show that the contrary is true. But the idea that first hand acquaintance both with Aristotle's *ipsissima verba* and with the late antique exegetical tradition was mandatory for the student who wanted to get his or her degree in medieval philosophy was admittedly quite a novel one.

This volume is comprised of fourteen essays, nine of which authored by scholars who were pupils of Francesco Del Punta – in itself a telling outcome of the decisive impact of his teaching and vision about medieval philosophy as part and parcel of an uninterrupted story rooted in ancient and late antique thought. That such is the background of this volume is acknowledged in the *Introduction* by F. Amerini and G. Galluzzo as follows: "A special mention is due to Francesco Del Punta for the decisive role he played over the last three decades or so in establishing the view that medieval commentaries on Aristotle cannot be left out when it comes to reconstructing the historical and philosophical development of Latin Western culture. Without his support and inspiration, this volume would have been simply unthinkable. We are also very grateful to him for having organized at the Scuola Normale Superiore in Pisa a number of seminars and meetings on Aristotle's *Metaphysics*, which allowed us to benefit from the thoughts of many important Aristotelian and medieval scholars" (p. 18).

The first essay by M. Borgo, "Latin Medieval Translations of Aristotle's *Metaphysics*" (pp. 19-57) is a useful survey on the translations into Latin of the *Metaphysics*, both from Greek and from Arabic. Based mainly on that $\kappa\tau\eta\mu\alpha \acute{\epsilon}\varsigma \alpha\lambda\epsilon\iota$ that is represented by Gudrun Vuillemin-Diem's critical editions of the Graeco-Latin

translations, this study also contains an up-to-date discussion of the issues of the translating style, with special focus on James of Venice and William of Moerbeke. M. Di Giovanni, "The Commentator: Averroes's reading of the *Metaphysics*" (pp. 59-94) outlines the main features of Averroes' commentaries, narrowing his focus on the three works he devoted to the *Metaphysics*: the *Epitome* (whose first draft dated from the sixties of the 12th century), the *Middle Commentary* (dated 1174), and the *Long Commentary*, in all likelihood Averroes' last work. Attention is paid also to the Latin translation of the *Long Commentary* that, although anonymous, is almost certainly the work of Michael Scotus (d. ca. 1235). The main doctrinal point dealt with in this essay is that of the subject-matter and unity of the *Metaphysics* according to Averroes. In his "Avicenna's and Averroes' Interpretations and their influence in Albertus Magnus" (pp. 95-135) A. Bertolacci discusses the impact of Avicenna and Averroes on Albert the Great against the background of the latter's intention to *facere Latinis intelligibiles* all the parts of what Albert labels *philosophia realis* (set against the *scientia moralis* in so far as the first is not caused by us, while the second is). In his approach to the *philosophia realis* Albert is guided on important issues by Avicenna's *Metaphysics* and by Averroes' *Long Commentary* on the *Metaphysics*, both available to him in Latin translation. Bertolacci describes Albert's reaction to the disagreement expressed by Averroes with respect to Avicenna's metaphysical positions as a threefold line of "Omitting part of the dissent", "Disguising the dissent", and "Eliminating the dissent". S. Donati, "English Commentaries before Scotus. A Case Study: the Discussion on the Unity of Being", (pp. 127-207) brings to the fore a number of commentaries on the *Metaphysics* authored by English scholars between 1240 and the end of the 13th century. Starting from Richard Rufus of Cornwall, whose *Scriptum super Metaphysicam* has a good chance of being the earliest Latin commentary on the *Metaphysics*, the works devoted to the *Metaphysics* in the English universities of the 13th century include those by Roger Bacon, Adam of Buckfield, Geoffrey of Aspull, Richard of Clive, John Dinsdale, William of Bonkes, and a number of anonymous *Questions*. Against the backdrop of Avicenna and Averroes' diverse accounts of the Aristotelian notion of being, these English authors develop a position that bears the hallmark of Averroes' interpretation in the earliest commentaries, and is more and more acquainted with Avicenna's doctrine "of a single notion of being prior to the notions of the categories and common to them (...), but the present investigation has brought to light no commentators subscribing to such doctrine before Scotus" (p. 206). In his "Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*" (pp. 209-54) G. Galluzzo accounts for the sources, distinctive character, and main doctrinal points of Thomas' *Sententia super Metaphysicam*. Written during his second teaching in Paris (1268-1272), this commentary is based on William of Moerbeke's revision of the so-called *Metaphysica media*, to which William added the translation of the previously unknown Book K. Thomas Aquinas' commentary is examined in this study mostly from the viewpoint of the problem of the subject-matter of metaphysics, but also the topic of the ontological structure of the sensible substance receives attention. The ontological composition of individual substances, this time as understood by Giles of Rome, forms the core also of the paper by A.D. Conti, "Giles of Rome's Questions on the *Metaphysics*" (pp. 255-75). Conti deals with Giles' *Quaestiones metaphysicales*, that have come down to us in the *reportatio* of a course given between 1269 and 1272, when Giles was a bachelor in Paris. Giles' most distinctive metaphysical positions, and in particular his idea of essence and being as really distinct from one another *ut res et res*, is already announced in these early *Quaestiones*, even though here "Giles seems to hold a simplified doctrine in relation to the more mature one" (p. 264). The issues of the subject-matter of the *Metaphysics* and of the relationship between being and essence are discussed also by S. Ebbesen, "Five Parisian Sets of *Questions* on the *Metaphysics* from the 1270s to the 1290s" (pp. 277-314). The *Questions* analysed are those by the *Anonymus Lipsiensis*, Siger of Brabant, the *Anonymus Zimmermanni*, Peter of Auvergne, and Radulphus Brito. Ebbesen sheds light on the implications of the issue at stake: "As so often in medieval metaphysics, the framework for the debate is provided by disagreement between Avicenna, according to whom being (i.e., existence) is accidental to an essence, and Averroes, who claims that a thing is (exists) by virtue of its essence (...). From a medieval point of view, one of the strongest arguments in favour of some variant of the Avicennian theory was the need to differentiate created separate substances (intelligences) from the First Separate Substance, i.e., the Creator. (...) Siger, however, will have none of any of the current variants of the Avicennian theory (...). Siger expressly mentions Albert the Great as an adherent of a version of the Avicennian theory and further singles out "some" (alias Thomas Aquinas), who seem to try to ride the fence by holding both that in creatures there is an essence/being composition and that is not an accident of

the essence. This, Siger declares, is an unintelligible doctrine” (pp. 287-8). The starting point of the paper by F. Amerini, “Alexander of Alessandria’s Commentary on the *Metaphysics*” (pp. 315-58) is the fact that Alexander of Alessandria, a little-known Franciscan theologian of the end of the 13th century, is the main source of the admittedly better known Commentary on the *Metaphysics* by Paulus Venetus. An overview of Alexander’s metaphysical ideas is presented, that explores once again the issues of the subject-matter of metaphysics, that of the nature of being, and that of the relationship between being and essence, with special emphasis on the nature of the individual substance. This commentary is described as “an original organization of the *Metaphysics* content, characterized by a close reading of Averroes’s *Great Commentary* and by an attempt to harmonize, when possible, Averroes’s interpretation with Aquinas’s” (p. 367). Scotus’ *Quaestiones super Aristotelis Metaphysicam* are the focus of the chapter by G. Pini, “The Questions on the *Metaphysics* by John Duns Scotus: a Vindication of Pure Intellect” (pp. 358-84). According to Pini, “there is a common thread running through Scotus’s *Questions*. From among the many topics addressed, there seems to be one that particularly concerned Scotus, namely, the very nature of metaphysics and the possibility of carrying out an inquiry into the structure of reality in a situation as cognitively impaired, as the one Scotus thought we currently experience. In other words, one of Scotus’s dominant preoccupations in his *Questions* was with issues of what is now called ‘metametaphysics’, i.e. questions concerning our inquiry into the structure of reality rather than the structure of reality itself” (p. 361). R. Lambertini, “Jandun’s Question-Commentary on Aristotle’s *Metaphysics*” (pp. 385-411), discusses the idea of philosophy, the relationship between logic and metaphysics, and the position about the topic of divine omnipotence presented in this little-known commentary on the *Metaphysics* by the *princeps averroistarum*. In his chapter “Three Franciscan Metaphysicians, after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet” (pp. 413-93) W.O. Duba provides a survey of the 14th century metaphysical doctrines: “While their conception of the science of metaphysics neatly tracks a progressive split between ontology and theology, what they said about being – that is, their ontology – differed greatly. Antonius Andreae remained a strict Scotist; Francis of Marchia criticized Scotus and even his own previous thought, developing Scotus’ doctrine, at least in his discussion of truth, towards a more conceptualist understanding; Nicolas Bonet takes a syncretist approach and, combining Scotus’s thought with that of his opponents such as Peter Auriol, interpreted dialectically to arrive at an extreme realist position” (p. 413). F.J. Kok, “John Buridan’s Commentary on the *Metaphysics*” (pp. 495-549) deals with Buridan’s *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*. The running commentary, *Expositio in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis* (known to us through a *reportatio*) was far less known and less influential than the *Quaestiones*; F.J. Kok discusses their influence on Marsilius of Inghen, and devotes most of his essay to Buridan’s concept of metaphysics, its subject-matter and relationship with theology. Being and essence, and the issue of the individual substance feature also in this study. Another contribution by A.D. Conti in this volume is devoted to “Paul of Venice’s Commentary on the *Metaphysics*” (pp. 551-74). As Conti puts it, “[F]or about 150 years Paul was erroneously, but unanimously, believed to be an Ockhamist in logic and metaphysics and an Averroist in psychology and epistemology. But here, in the Commentary on the *Metaphysics*, it is possible to find not only clearly displayed and expounded his own form of realism but also, paradoxically, his most keen criticisms to Averroistic position on psychology and epistemology” (p. 554). In the last essay of the volume, “Fifteenth-Century Parisian Commentaries on Aristotle’s *Metaphysics*” (pp. 575-629) P.J.J.-M. Bakker presents a survey of the forty-two commentaries on the *Metaphysics* written between 1400 and 1500. Their formal characteristics, geographical provenance, and contents are described before Bakker narrows his focus on the Parisian group of the six commentaries by Georgius Bruxellensis, Johannes Hennon, Johannes le Damoisiau, Johannes Versoris, Nicolaus de Orbellis, and Petrus Tartareti. The influence of Antonius Andreae on some of these commentaries is proven by textual comparisons. The *Bibliography* (pp. 631-64), the list of manuscripts and the Index of names (including some topics and titles) concludes the volume.

As stated in the introduction, “The general goal of the volume is to convey the sense of the variety of perspectives from which Aristotle’s text has been approached and investigated across the mature Middle Ages” (p. 4), and this goal has been achieved. The only regret is that of not seeing the volume, or at least the contributions of his pupils, dedicated to the memory of Francesco Del Punta, who passed away on 3 December 2013.

CDA

Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz, ed. by J. Pfeiffer, Leiden-Brill, Boston 2014 (Iran Studies, 8), 397 pp.

In *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz* an international group of scholars from different fields investigates the role of the Iranian city of Tabriz as one of the primary centres of learning, culture, religion and politics in post-Mongol Middle East. The volume, which focuses on Tabriz among other capitals of the region, shows clearly that this age, far from being an epoch of cultural and political decline, is very important for its intellectual, artistic and philosophical production: the contributions highlight in particular the ways of transmission of knowledge and of the institutional and cultural patronage in the post-Mongol period.

The book is divided into three parts: the first is dedicated to the milieu of the intellectuals, bureaucrats and politicians; the second concerns the question of the transmission of knowledge, and the third is devoted to Tabriz and its interregional networks. In her introduction (pp. 1-11) Judith Pfeiffer, the editor of the volume, summarises the problem of the *translatio studiorum* from Baghdad to Maragha and Tabriz in the context of the multi-faceted intellectual landscape of the vast area between the Nile and the Oxus.

The first section of the book includes articles by Reuven Amitai, Devin DeWeese, Domenico Ingenito and Judith Pfeiffer. The essays by R. Amitai (“Hülegü and His Wise Men: Topos or Reality?”, pp. 15-34) and Devin DeWeese (“Alā’ al-Dawla Simnānī Religious Encounters at the Mongol Court near Tabriz”, pp. 35-76) are very interesting analyses of the interactions between the Mongol and local elites at the courts of Baghdad and Tabriz. The contribution of D. Ingenito (“Tabrizis in Shiraz are Worth Less than a Dog’: Sa’dī and Humām: a Lyrical Encounter”, pp. 77-127) is focused on the culture of the poetic circle of this period and on the competition between two great poets: Humām al-Dīn ‘Alā’ Tabrīzī and the famous Sa’dī, which symbolizes the competition between two major Iranian urban centres under Mongol rule: Tabriz and Shiraz. Judith Pfeiffer’s article (“Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate” pp. 129-68) is devoted to the relationships between the Mongol elite and the Twelver šī’i groups of Iraq and Iran which led to the religious and political legitimization of Šī’ism, with a long-term impact on political thought in the region.

The second section of the volume includes the articles by Birgitt Hoffmann, Nourane Ben Azzouma, Robert Morrison and F. Jamil Ragep. The contributions by B. Hoffmann (“In pursuit of Memoria and Salvation: Rashīd al-Dīn and his Rab’-i Rashīdī”, pp. 171-85) and N. Ben Azzouma (“Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh al-Hamadhānī’s Manuscript Production Project in Tabriz Reconsidered”, pp. 187-200) offer case studies concerning the political, religious and literary work of the great vizier, historian and intellectual Rashīd al-Dīn. R. Morrison’s and J. Ragep’s articles (respectively, “What Was the Purpose of Astronomy in Ījī’s *Kitāb al-Mawākifī ‘ilm al-kalām?*”, pp. 201-229, and “New Light on Shams: the Islamic Side of ΣΑΜΨ ΠΟΥΧΑΡΗΣ”, pp. 231-247) discuss various aspects of the study of the astronomy at Tabriz during the epoch of the Ilkhanate.

The last section of the volume includes articles by Johannes Preiser-Kapeller, Patrick Wing, Sheila S. Blair, Joachim Gierlich and Ertruğul Ökten. J. Preiser-Kapeller’s contribution (“*Civitas Thauris*. The Significance of Tabriz in the Spatial Frameworks of Christian Merchants and Ecclesiastics in the 13th and 14th Centuries”, pp. 251-99) describes the mercantile area of Tabriz and analyses the important diplomatic role played there by Franciscans and Dominicans and their relationships with the local Christian communities. The article by P. Wing (“‘Rich in Goods and Abounding in Wealth’: The Ilkhanid and Post-Ilkhanid Ruling Elite and the Politics of Commercial Life at Tabriz, 1250-1400”, pp. 301-20) provides a very useful sketch of Tabriz as a political and commercial centre under the Ilkhanids and explains the role of European merchants in the region. The contribution of S. Blair (“Tabriz: International Entrepôt under the Mongols”, pp. 321-56) and J. Gierlich (“Tabrizi Woodcarvings in Timurid Iran”) are dedicated to the transmission of various artistic styles from the late Ilkhanate into the Timurid and early Ottoman period. Last, but not least, the article by E. Ökten (“Construction of Religious Establishments in the Late Fifteenth Century Tabriz”, pp. 371-85) is a very interesting study on the religious foundations of Tabriz under the Aqqyunlu dynasty.

In sum, the volume is a fundamental companion for scholars who want to increase their knowledge about the political, religious and cultural situation of Iran during the very intense and stimulating period of transition between two great empires: that of the Seljukids and that of the Safavids.

MDB

Studies on Steinschneider. Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth Century Germany, edited by R. Leicht and G. Freudenthal, Brill, Leiden - Boston 2012 (Studies in Jewish History and Culture, 33), 602 pp.

This survey of Moritz Steinschneider's life and career aims at combining the reconstruction of the intellectual biography of this scholar with a discussion on his theoretical engagement with the fundamental issues of the history of Jewish literature. The volume comes from a conference held in Berlin in 2007 and includes twenty five essays revolving on Steinschneider's scientific activities and, as stated in the Introduction by R. Leicht and G. Freudenthal (pp. xv-xxxii) is guided by the "working hypothesis" that "Steinschneider should be viewed as a first-rank scholar in nineteenth-century Europe who devoted his life to the promotion and realization of a specific concept of the scientific study of Judaism" (p. xvii). The editors' point of view is that "nineteenth-century positivism had a growing impact on Steinschneider's thought", and that his "scientific work was characterized by a strictly historical perspective and a clearly post-idealistic (anti-speculative) outlook" (p. xxiv).

The volume is divided into five parts. Part One ("A Jewish Scholar in the Nineteenth-Century Europe", pp. 3-233) contains ten essays dealing with Steinschneider's intellectual biography: I. Schorsch, "Moritz Steinschneider: The Vision Beyond the Books" (pp. 3-36); M.L. Miller, "*Your Loving Uncle*: Gideon Brecher, Moritz Steinschneider and the Moravian Haskalah" (pp. 37-80); C. Trautmann-Waller, "Leopold Zunz and Moritz Steinschneider: *Wissenschaft des Judentums* as a Struggle against Ghettoization in Science" (pp. 81-108); A. Engelhardt, "Moritz Steinschneider's Notion of Encyclopedias" (pp. 109-36); I.E. Zweip, "From Dialektik to Comparative Literature: Steinschneider's 'Orientalism'" (pp. 137-50); R. Leicht, "Moritz Steinschneider's Concept of the History of Jewish" (pp. 151-74); N. Roemer, "Moritz Steinschneider and the Noble Dream of Objectivity" (pp. 175-90); G. Freudenthal, "The Aim and Structure of Steinschneider's *Die Hebraischen Übersetzungen des Mittelalters*. The Historiographic Underpinnings of a Masterpiece and Their Untoward Consequences" (pp. 191-212); G. Busi, "Steinschneider and the Irrational: A Bibliographical Struggle against the *Kabbalah*" (pp. 213-32); G. Veltri, "Steinschneider's Interstitial Explanation of Magic" (pp. 233-46). Part Two ("The Father of Hebrew Bibliography", pp. 249-348) contains six essays dealing with Steinschneider's contribution to Hebrew Bibliography: J. Olszowy-Schlanger, "Moritz Steinschneider and the Discipline of 'Hebrew Manuscripts Study'" (pp. 249-62); J.J. Witkam, "Moritz Steinschneider and the Leiden Manuscripts" (pp. 263-76); S. Harvey - R. Fontaine, "Creating a New Literary Genre: Steinschneider's Leiden Catalogue" (pp. 277-300); B. Richler, "Steinschneider's Manuscripts" (pp. 301-18); R. Heuberger, "Aron Freimann and the Development of Jewish Bibliography in Germany in the 20th Century" (pp. 319-38); A. Bar-Levav, "A Living Citizen in a World of Dead Letters: Steinschneider Remembered" (pp. 339-48). Part Three ("The Study of Medieval Literature, Philosophy and Science", pp. 351-485) contains six essays dealing with Steinschneider's contributions to Karaite, Judeo-Arabic and Yiddish studies: D.J. Lasker, "Moritz Steinschneider and Karaite Studies" (pp. 351-62); P.B. Fenton, "Moritz Steinschneider's Contribution to Judaeo-Arabic Studies" (pp. 363-82); D. Matut, "Steinschneider and Yiddish" (pp. 383-410); A. Salah, "Steinschneider and Italy" (pp. 411-56); T. Lévy, "*Mathematik bei den Juden*, cent ans après" (pp. 457-76); N. Golb, "Steinschneider as Historian" (pp. 477-85). Part Four ("Moritz Steinschneider in Contemporary Research", pp. 489-545) contains two essays: Ch.H. Manekin, "The Genesis of *Die Hebraischen Übersetzungen des Mittelalters*" (pp. 489-530); E. Hollander - A. Lehnardt, "Genizat Germania. A projected Comprehensive Electronic Catalogue of Hebrew Fragments Extracted from Bindings of Books or Archival Files in German Libraries and Archives" (pp. 531-45). Part Five ("Documents and Texts", pp. 549-92) contains an essay by P. Figeac, "Tracing Steinschneider in the Berlin Staatsbibliothek" (pp. 549-68, with sixteen tables). An essay by Moritz Steinschneider himself ("Der Aberglaube [1900]", pp. 569-92) concludes this collection of studies, accompanied by an Index of ancient and modern names (pp. 593-602). Calling attention to Moritz Steinschneider's immense scientific production, this volume will foster debates on this eminent scholar of the *Wissenschaft des Judentums*.

As stated by the Editors, p. ix, n. 1, the paper by G. Endress, "Kulturtransfer und Lehrüberlieferung. Moritz Steinschneider (1816-1907) und Die Juden als Dolmetscher", not included in the present volume, has been published on the journal *Oriens* 39 (2011), pp. 59-74.

EC

Paolo Accattino. In Memoriam

Lo scorso 8 luglio è venuto a mancare Paolo Accattino, docente di Storia della filosofia antica presso l'Università del Piemonte Orientale. Nato a Salerano Canavese nel 1950, si era laureato a Torino sotto la direzione di Giuseppe Cambiano, con una tesi sull'educazione in Aristotele. Ricercatore per molti anni a Torino, dal 1998 insegnava presso la sede di Vercelli.

Nel corso della sua carriera accademica Accattino ha fornito contributi scientifici fondamentali nel campo del pensiero politico antico, in particolare su Platone e Aristotele, e nello specifico ambito dell'aristotelismo di età imperiale. Nel primo ambito vanno ricordati una monografia del 1981 sull'anatomia della *Polis* nella *Politica* di Aristotele, la recente traduzione e il commento del III libro e l'introduzione al IV, insieme ad altri importanti singoli contributi, e inoltre la traduzione e commento del *Politico* di Platone (1997). Nel secondo è d'obbligo menzionare la traduzione e il commento, insieme a Pierluigi Donini, del *De Anima* di Alessandro di Afrodisia (1996), prima versione integrale dell'opera in una lingua moderna, la traduzione commentata del *De intellectu* (2001) e la prima versione italiana integrale della *Mantissa* di Alessandro (2005), oltre a una serie di lavori specifici, la maggior parte dei quali pubblicati in prestigiose sedi internazionali.

L'elevata qualità scientifica della sua produzione, unanimemente fuori questione, meriterà di essere messa in rilievo in altre sedi e con diversa ricchezza di dettagli e motivazioni. In un breve ricordo sarà sufficiente constatare come gli studi di Paolo Accattino rispecchino pienamente e nel modo migliore il carattere della persona. Tra le caratteristiche che meglio definiscono l'uomo si possono elencare sobrietà ed essenzialità, rigore morale e scientifico, ironia e senso dell'umorismo, sincerità e onestà intellettuale, pazienza e cortesia, umiltà e modestia non ostentate, innato senso della misura. La totale mancanza di ostentazione di queste doti, che raramente è dato osservare in un'unica persona, alle quali si accompagnava la tendenza a una vita appartata, sia sul piano accademico che personale, il suo esser alieno da qualsiasi forma di risentimento o acrimonia, fatta salva la capacità, laddove necessario, di una giusta indignazione, anche questa sempre misurata, è certamente alla base dell'apprezzamento unanime, nell'ambito della disciplina, di cui Paolo ha sempre goduto da parte di tutti noi, suoi colleghi e amici, come nella cerchia dei suoi studenti, per i quali ha rappresentato, con la sua disponibilità e competenza, scientifica e didattica, un modello di comportamento e un punto di riferimento basilare.

Bruno Centrone

Indices

Index of Manuscripts

ALQOSH (IRAQ)
Notre-Dame des Semences
53: 59-60, 62, 66, 68.

BERLIN
Staatsbibliothek
Petermann 26: 107-8, 391.
Sprenger 741: 188.
sy. 88 (*olim Petermann* 9): 58-60, 62, 64, 66, 68, 70.

BURSA
Hüseyn Çelebi Kütüphanesi
1194: 396.

CAIRO
Dâr al-kutub al-miṣriyya
ḥikma wa-falsafa 617: 188.
Muṣtafā Fādil Ḥikma 6: 396-7.
Ṭal'at 384: 188.
Taymür ḥikma 102: 188.

CAMBRIDGE
University Library
Add. 173: 15.
Add. 2812: 58-60, 62, 64, 66, 68, 70.
Egerton 709: 392.
Gg. 2.14: 390.
Mm. 6.29: 392.

CITTÀ DEL VATICANO
Biblioteca Apostolica Vaticana
Chigi R VIII 58: 145-6, 149-50, 152-8, 160.
Ottob. gr. 83: 39-41.
Urb. gr. 80: 163-4.
Vat. gr. 65: 151.
Vat. gr. 115: 368-70, 373-4.
Vat. gr. 225: 147.
Vat. gr. 226: 147.
Vat. gr. 676: 151.
Vat. gr. 849: 162.
Vat. gr. 989: 149.
Vat. gr. 1087: 149.
Vat. gr. 1594: 162.
Vat. gr. 2249: 162.

EL ESCORIAL
Real Biblioteca del Monasterio
de San Lorenzo
Derenbourg 907: 344.
y.I.13: 160.

FIRENZE
Biblioteca Medicea Laurenziana
Conv. soppr. 103: 163.
Conv. soppr. 180: 163.
Conv. soppr. 202: 162.
Plut. 28, 20: 149.
Plut. 59, 1: 163.
Plut. 85, 2: 43.
Plut. 87, 12: 367, 369, 374.

Biblioteca Nazionale Centrale
II.II.528: 13, 15, 24.

Biblioteca Riccardiana
24: 148, 154.

HARVARD
Houghton Library
sy. 47: 130-4, 139-43.

HEIDELBERG
Universitätsbibliothek
Pal. gr. 398: 162.

ISTANBUL
Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi
Aya Sofya 2457: 187-8, 190-91.
Hamidiye 717 bis: 188.

LEIDEN
Bibliotheek der Rijksuniversiteit
Or. 433: 256.
Or. 2074: 370.
Or. 2075: 370.

LONDON
British Library
Add. 12154: 391.
Add. 14538: 391.
Add. 14660: 89.
Add. 17156: 54, 58-60, 62, 64, 66, 68, 70.
Harley 5697: 163.
Or. 1592: 392.
Or. 2784: 347.

Beth Din & Beth Hamidrash
42 (*olim* London, Jews' College 42): 15-16.

MARDIN
Église syro-orthodoxe
des quarante martyrs
sy. 553/13: 107-19, 120, 123, 125, 391.

MILANO
Biblioteca Ambrosiana
B 165 sup.: 148.
F 113 sup.: 367, 369, 373-4.

MODENA
Biblioteca Estense Universitaria
III. E. 8 (*gr.* 161): 39-41.

MOSUL (IRAQ)
al-Madrasa al-Aḥmadiyya
152: 134.

MÜNCHEN
Bayerische Staatsbibliothek
græc. 382: 149.
heb. 228: 255.

NAPOLI
Biblioteca Nazionale
III D 28: 147, 154-157, 160.

OXFORD
Bodleian Library
Auct. T.1.6 (S.C. 20584) (Misc. 184): 152.
Laud. gr. 18: 163.
Marsh 158: 217, 219, 221.
Marsh 539: 184.

Corpus Christi College
98: 149.

PARIS
Bibliothèque Nationale de France
ar. 2347 (*olim suppl.* 1343): 188, 193.
ar. 6734: 393.
Coisl. 322: 145-8, 154-7, 159-61, 164.
græc. 264: 92.
græc. 1808: 151-2, 160, 162.
græc. 1810: 149, 160, 163.
græc. 1811: 164.
græc. 1812: 164.
græc. 1838: 149.
græc. 1840: 148, 154-7, 160.
græc. 1841: 149.
græc. 1853: 367, 369.
græc. 1859: 14.
græc. 1910: 39.
græc. 2711: 148.
suppl. gr. 16: 39.
suppl. gr. 643: 14.
suppl. gr. 666: 148-9.
suppl. gr. 921: 145, 150, 158, 161.
suppl. gr. 2575: 162.

suppl. pers. 1640: 188.
syrr. 346: 107-109, 113, 391.

PATMOS

Μονή τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου
Eileton 897 (*olim Eileton A*): 145, 150-51,
155, 158, 164.

PERUGIA

Biblioteca Comunale Augusta
51 [A51]: 39-41.

ROMA

Biblioteca Casanatense
3149: 16.

SINAI

Monastery of St. Catherine
4508: 367.
ar. 154: 207.

TEHRAN

Kitābhāna-i Malik
4474: 217, 219, 220, 221.

Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgah-i Tihrān
2103: 231.
2165: 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244.
5392: 187.

TORINO

Biblioteca Nazionale Universitaria
B.VII.23: 367, 369, 373-4.
C.I.13: 39-41.

VENEZIA

Biblioteca Nazionale Marciana
gr. 186: 163.
gr. 190: 148.
gr. 191: 147.
gr. 194: 145-6, 149-50, 154-5, 157-8, 160.
gr. 195: 145, 147-8, 154-60, 164.
gr. 196: 164.
gr. 206: 148.
gr. 226: 164.
gr. 227: 43.
gr. 228: 149.
gr. 246: 164.
gr. 258: 164.
gr. 330: 149.
gr. 1808: 151.

WADI AL-NATRUN (EGYPT)

Deir al-Surian
27: 58.
syrr. 32: 125.

WIEN

Österreichische Nationalbibliothek
phil. gr. 100: 164, 367-8, 373.
phil. gr. 315: 151.
suppl. gr. 39: 156.

Index of Ancient and Medieval Names

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

- Abraham de Balmes, 85.
 Abraham ibn Ḥasday, 254.
 ‘Abd al-Ġabbār, 280.
 Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Kasdānī, v. Ibn Waḥshīyya
 Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī, 247-80.
 Abū Bakr Ḥusayn al-Tammār, physician, 278.
 Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus, 14-15, 290, 369-73, 397.
 Abū l-Faraġ ibn al-Ṭayyib, 131.
 Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Ṣahrastānī, 203, 248, 301-2, 307-10, 312-14, 317.
 Abū l-Futūḥ Aḥmad ibn al-Sarī (al-Ṣalah), 15.
 Abū Ḥanīfa, 414.
 Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī, 215, 217, 223, 267, 301.
 Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī, 217-18, 222-3.
 Abū Ḥātim al-Rāzī, 247-8, 250, 252, 260, 271, 295.
 Abū Muḥammad Muṣarrāf al-Dīn Ṣirāzī, 422.
 Abū Qāsim al-Ka’bī al-Balḥī, 248.
 Abū Rā’iṭah (Ḥabīb ibn Ḥidmah), 208.
 Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siġistānī, 254, 301-2, 310.
 Abū ‘Uṭmān al-Dimaṣqī, 82.
 Abū Yazīd al-Baṣṭāmī, 305.
 Abū Zayd al-Balḥī, 215, 217.
 Adam of Buckfield, 420.
 Adrastus, 180.
 Aeneas of Gaza, 410-12.
 Aesop, 270.
 Pseudo-Aetius, 308.
 Agathias, 386.
 Aḥmad ibn ‘Alī, emir, 247.
 Aḥmad ibn al-Mu’ṭaṣim billāh, 184.
 Aḥdememeh, 392.
 Aitilaha, bishop of Nineveh, 54-55, 58, 73, 98.
 ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī, 319.
 al-‘Alawī, Sayyid Aḥmad, 312.
 Alcinous, 7-8, 170-1, 178.
 Albert the Great, 388, 418-20.
 Alexander the Great, 166, 270, 347.
 Alexander of Alexandria, 388.
 Alexander of Aphrodisias, 6, 10, 13-15, 17, 19-43, 45-48, 53-55, 57, 77, 79, 81-2, 84, 86-8, 93-5, 98, 100-4, 175-8, 180-3, 189, 193, 203-4, 216, 254, 257, 369-73, 403, 405, 421.
 Pseudo-Alexander of Aphrodisias, 369, 403.
 Alexios I Komnenos, emperor, 152, 154.
 ‘Alī ibn Abī Ṭālib, 229, 293, 299, 304, 308, 312-14, 316, 319.
 ‘Alī ibn Rabban al-Ṭabarī, 237.
 ‘Alī ibn Riḍwān, 255.
 ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn ibn al-Ḥusayn, 307.
 Allatius, Leo, 149.
 Amelius, 227.
 al-‘Āmirī, v. Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī
 ‘Ammār al-Baṣrī, 206-13.
 Ammonius son of Hermias, 28, 30, 37, 45, 53, 54, 72, 74-76, 78, 92, 95, 97-98, 105-6, 111, 118-19, 127-8, 162, 216, 222, 225, 376-85, 390, 392, 399, 402.
 Ammonius Saccas, 183.
 Pseudo-Ammonius, 229-31, 237, 239, 241, 243, 245, 301, 310, 312-13, 407.
 Anatolius, Vindanius, 392.
 Anaxagoras, 18, 275, 302.
 Anaximenes, 230, 239, 243, 301-3.
 Anaxandrides, poet, 289.
 al-Andalusī, v. Qāḍī Ṣā’id al-Andalusī
 Andronicus of Rhodos, 76, 417.
 Anġilāws, 225, 236-7.
 Anonyme de Séguier, 281.
Anonymus Harvardianus, 39.
Anonymus In Cat., 5.
Anonymus In Parm., 1-3, 5-6, 8, 10-11.
Anonymus In Thae., 8.
Anonymus Lipsiensis, 420.
Anonymus Zimmermanni, 420.
 al-Anṣārī, Muḥammad ibn ‘Alī, 232.
 Anthistenes, 318, 408.
 Antigonos, 180.
 Antiochus of Ascalon, 169, 380.
 Antonius Andreae, 421.
 Antoninus Pius, emperor, 123.
 Apollodorus of Seleucia, 408.
 Apostolis, Michel, 39
 Pseudo-Apuleius, 418.
 Pseudo-Architas, 8.
 Arcadius, mathematician, 110.
 Arcesilaus of Pitane, 169, 180.
 Archimedes, 390.
 Argyrus, Isaac, 148.
 Arius Didymus, 171.
 Aristotle, 1, 4, 7-11, 13-14, 16-20, 22, 25-51, 53-54, 57-58, 60-61, 63, 65, 72-79, 82-91, 93-97, 99, 102-4, 105, 109-11, 113-14, 120, 127-8, 131, 138, 151, 159, 162, 164, 166-7, 169, 173, 176, 184-6, 203-4, 208-13, 215-17, 220, 225-6, 229-30, 232, 241, 243, 249, 252-6, 258, 260-1, 263, 267, 281-99, 302-6, 311-12, 316, 319-21, 327-8, 330, 333-9, 347, 367-8, 371-2, 375-85, 395-97, 400-5, 407, 410-12, 416, 419, 421.
 Pseudo-Aristotle, 131, 138, 185, 202-3.
 al-Aṣ’arī, 197.
 Asclepiades, 230.
 Asclepiades of Bythunia, 255-7.
 Asclepiodotus of Alexandria, 376, 387.
 Asclepius of Tralle, 225, 377-8, 380-2, 384.
 Aṣkevarī, Qutb al-Dīn, 299-315, 317-9.
 Astārābādī, Faḍlallāh, 414.
 Athanasius Sophistes, 293.
 Athanasius II of Balad, 56.
 Athenagoras, 205.
 Articus, 8, 169, 171.
 Augustine, saint, 168, 406.
 Augustinus Niphus, 367.
 Augustus, emperor, 171.
 Aulus Gellius, 407.
 Avicenna, v. Ibn Sīnā
 al-Balḥī, v. Abū Zayd al-Balḥī, Abū Qāsim al-Ka’bī al-Balḥī, Ṣahīd al-Balḥī
 Bar Diṣān, v. Bardesanes of Edessa
 Bardesanes of Edessa, 209.
 Barhebraeus, 391, 393-4.
 Basilus of Caesarea, 10-11, 61.
 al-Baṣṭāmī, v. Abū Yazīd al-Baṣṭāmī
 al-Bazdawī, 223.
 al-Bayhaqī, 229.
 Bernard, 249.
 Bessarion, Basilios, 148, 163-4.
 Bion of Borysthenes, 408.
 al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, 248-9, 315.
 Biṣr al-Ḥāfi, 305.
 Boethius, Anicius Manlius Severinus, 75, 84-86, 88, 375, 388, 418.
 Boethos of Sydon, Peripatetician, 169-70.
 Boethos of Sydon, Stoic, 170.
 Bonaventure, saint, 419.
 Burgundio of Pisa, 154.
 Burgundione, v. Burgundio of Pisa
 B-x-crates, 225, 234-5, 240-41.
 Calcidius, 168, 183.
 Callicles, 250, 263-4.
 Calliergi, Zacharias, 149.
 Calvisius Taurus, 23.
 Casaubon, I., 374.
 Cassianus Bassus, 392.
 Chaucer, Geoffrey, 267.
 Chosroes I, 385-6.
 Cicero, 85, 176, 261, 264, 281-2, 418.
 Chaeremon, poet, 285, 289.
 Chryrippus of Soli, 172, 274.
 Chrysokokkes, Georges, 163.
 Clemens of Alexandria, 7, 97, 205, 409.
 Crates of Thebes, 408.
 Constantine, 249.
 Cronius, 180.
 Pseudo-Cyprianus, 214
 Cyril of Alexandria, 206, 214, 409.
 Dādhurmuz, v. Sa’id ibn Dādhurmuz
 Damascene, 249.
 Damascius, 46, 105, 163, 376-8, 381, 400, 413.
 Daniel, prophet, 61, 69.
 Darius, king, 92.

- Daštaki, v. Ġiyāt al-Dīn Maṣṣūr Daštaki
 David (Elias), commentator of Aristotle, 32, 37, 41, 43, 78, 81, 378, 381, 384, 388.
 Dawūd ibn Marwān al-Muqammiš, 129, 136-8.
 Dāwūd al-Ṭā'i, 318.
 Demetrius, 225, 234-7.
 Demetrius of Alexandria, Cynic, 225.
 Demetrius of Alexandria, Academic, 225.
 Demetrius of Alexandria (Cythras), 225.
 Demetrius Moschos, copyist, 148, 155, 160.
 Democritus, 203, 230, 253-5, 257.
 Demosthenes, 293.
 Denḥa, 55.
 Descartes, René, 279, 299.
 Dexippus, 6, 388.
 Dicaearchus of Messina, 169.
 Diocletian, emperor, 125-6, 128.
 Diogenes Laertius, 76, 169, 254, 299, 301-2, 305, 318.
 Diogenes of Oenoanda, 261.
 Diogenes of Sinope, 316-18, 407-8.
 Dionysius the pseudo-Areopagite, 162, 406.
 Diophantus of Alexandria, 110.
 Dioscorides, 249.
 Diyāfaraṭiš, 217.
 Dominicus Gundissalinus, 418.
 Domitian, emperor, 124.
 Duns Scotus, 421.
 Elias (pseudo), 378, 381, 384, 404.
 Empedocles, 18, 37, 217, 224, 229-31, 234-37, 240-41, 299, 301-3.
 Epictetus, 375, 385, 400, 405, 408.
 Epicurus, 6, 230, 247-55, 261-65, 267-8, 271, 276, 280, 407.
 Eriugena, v. John Scotus Eriugena
 Euclid, 110, 321, 327-30, 333-4, 336-7, 343-44, 385, 390.
 Eudorus of Alexandria, 8, 170.
 Eugenius, father of Themistius, 378.
 Eusebius of Caesarea, 169, 173-4, 186, 206, 409.
 Eustathios, v. Uštāt
 Eustathius of Thessalonica, Archbishop, 151, 158.
 Eustochius, 404.
 Eutocius of Alexandria, 110, 127.
 Eutocius of Ascalon, 110.
 Ezra, prophet, 69, 92-93.
 Fabius Niphus, 367.
 Faḥr al-Dīn al-Rāzi, 397.
 Falaquera, v. Shemtov Falaquera.
 al-Fārābī, 85, 268, 299, 303-4, 311, 389, 418.
 al-Farazdaq, 293.
 Faṭīma al-Zahrā', 314.
 Ficinus, Marsilius, 9, 154, 173.
 Filelfo, Francesco, 163.
 Fortunatus, 282.
 Francis of Marchia, 421.
 Ġābir ibn Hayyān, 255.
 Ġa'far, Ibn Abī Ṭālib, 316.
 Ġa'far ibn Maṣṣūr al-Yaman, 413.
 al-Ġāhiz, 247.
 Pseudo-Ġāhiz, 237, 241.
 Gaius, philosopher, 180.
 Galen, 7, 114, 166, 172, 197, 203-4, 225, 229-30, 232, 247-60, 262-3, 265-7, 270-71, 274, 276, 278, 392-3.
 Galileo Galilei, 299.
 Ġarīr, 293.
 Gassendi, Pierre, 251.
 Gatisden, 249.
 al-Ġazālī, 268, 279.
 Geoffrey of Aspell, 420.
 George of the Arabs, bishop, 55, 80-83, 92, 97.
 George Baiophoros, 162.
 George of Cyprus, copyist, 154.
 George Pachymeres, 149, 160, 163.
 Georgius Bruxellensis, 421.
 Gerard of Cremona, 254, 418.
 Giano Parrasio, 147.
 Gilbertene, 249.
 Giles of Rome, 420.
 Giorgio Trivizia, copyist, 147-8.
 Giovanni Catrario, 147, 154, 160, 164.
 Giovanni Cortasmeno, 150, 162-4.
 Giovanni Eugenio, 148.
 Giovanni Tortelli, 148.
 Ġiyāt al-Dīn Maṣṣūr Daštaki, 187.
 Glaucōn of Teos, 285-6.
 Gregoropoulos, Georgios, copyist, 149.
 Gregoropoulos, Manuel, copyist, 149.
 Gregory XIII, Pope, 393.
 Gregory II of Cyprus, Patriarch of Constantinople, 146, 149, 160, 164.
 Gregory of Nazianzus, 57, 61, 71, 92-3.
 Gregory of Nyssa, 129, 139, 406.
 Pseudo-Gregory the Thaumaturge, 131, 138.
 Grynaeus, Simon, 149.
 Gundissalinus, v. Dominicus Gundissalinus
 al-Ḥaggāg, 328-9, 390-91.
 Hali, 249.
 Ḥalīd ibn Yazīd, 304.
 Ḥamza, 316.
 Ḥannā, father of Ḥormizd 59.
 Harmonios, nephew of Theodor of Gaza, 163.
 al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, 314.
 Ḥaydar Āmolī, 305.
 al-Ḥayyāt, Abū l-Ḥasan 'Abdarrāḥīm, 218.
 Heliodorus of Alexandria, 105, 127-8.
 Heliodorus of Emesa, 125.
 Heraclitus, 18, 408.
 Heraiscus, 376.
 Hermias of Alexandria, 45, 376.
 Hermes Trismegistos, 206, 213-14, 224-5, 227-31, 234-37, 240-43, 319.
 Hermogenes, 281-2, 385.
 Hermonimos (Caritonimos), copyist, 148.
 Hero of Alexandria, 119.
 Hierocles of Alexandria, 376, 381, 405.
 Hipparchia, wife of Crates of Thebes, 408.
 Hipparchus, 121-2, 126.
 Hippocrates of Chios, 216.
 Hippocrates of Kos, 215-17, 232, 249, 255-6, 393, 407.
 Hippocrates, Peripatetic, 216.
 Hippocrates of Rome, 205, 230.
 Ḥiṣām ibn al-Ḥakam, 231.
 Ḥormizd, deacon, 59.
 Ḥubayš ibn al-Ḥasan, 248, 257.
 Humām al-Dīn ibn 'Alā' Ṭabrīzī, 422.
 Ḥubayš ibn al-Ḥasan, v. Ḥubayš ibn al-Ḥasan.
 Hunayn ibn Ishāq, 14-15, 166, 211, 232, 248, 252, 255-6, 265, 393.
 al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, 304, 314, 317, 320.
 Iamblichus, 9-11, 27-29, 31-33, 35-36, 38-39, 43, 45-49, 227, 248, 301, 305-6, 376, 381, 384-5, 388, 399-402, 405.
 Ibn Abī Ġumhūr, 305, 312.
 Ibn Abī Sa'īd al-Mawṣilī, 258.
 Ibn Abī Uṣaybī'a, 302-3.
 Ibn 'Arabī, 311, 315.
 Ibn Bāgga, 258.
 Ibn Bābūya (Ṣayḥ Ṣādūq), 307, 318.
 Ibn al-Bitrīq, 14, 211.
 Ibn Buṭlān, 225.
 Ibn Dayṣān, v. Bardesanes of Edessa
 Ibn Dawūd al-Zāhiri, 274.
 Ibn Durayd, 237.
 Ibn al-Ġawzi, 249.
 Ibn Kammūna, 280.
 Ibn al-Ḥammār, 268.
 Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd, 215-16, 413-14.
 Ibn Mattawayh, 197.
 Ibn al-Nadīm, 14-15, 106, 165, 214, 216, 225, 248-9, 266, 303, 369, 371, 386-7.
 Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī, 184, 203.
 Ibn al-Qifī, 225, 267, 303, 317-18, 387.
 Ibn Qutayba, 414.
 Ibn al-Rāwandī, 247.
 Ibn Ruṣd, 15, 20-21, 85, 249, 258, 281-2, 287-90, 370-74, 396, 420-21.
 Ibn al-Sarī (al-Ṣalāḥ), v. Abū l-Futūḥ Aḥmad ibn al-Sarī (al-Ṣalāḥ)
 Ibn Sīnā, 249, 290-98, 299, 301, 304, 306, 371, 395-8, 416-20.
 Ibn Waḥshiyya, 228.
 Ibn Zayla, 397.
 Ibn Ziyād, 'Ubayd Allāh, 316.
 Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām, 197, 203, 218, 257.
 al-Īgī, Aḥudaddīn, 197.
 Ignatius Ni'matullāh, 393-4.
 Iḥwān al-Ṣafā', 274, 312, 317.
 Ilya Nasibaini, 258.
 Ioannikios, scribe, 155.
 Isaac Israeli, 254-5.
 Isayah, copyist, 151.
 al-Isfizārī, 215, 223.

- Iṣḥāq ibn Ḥunayn, 321, 327-9, 335, 338-40, 396.
 Isidore, 376.
 Jacob of Edessa, 57, 393.
 Jacob of Bar Ṭellā, 134.
 James of Venice, 420.
 Jesus, 227, 270, 316-17, 407-9.
 Johannes le Damoisiau, 421.
 Johannes Hennon, 421.
 Johannes Versoris, 421.
 John bar Aphthonia, 53.
 John Buridan, 421.
 John Chrysostomos, 409.
 John the Deylamite, 304.
 John Dinsdale, 420.
 John the Grammarian, v. John the Deylamite, John Philoponus
 John Philoponus, 13, 23, 28, 30, 34, 37, 42-43, 45, 50, 53-55, 77-80, 82, 89-92, 94-96, 106, 111, 118-19, 125, 127-8, 167, 204, 216, 303-4, 377, 383-4, 388, 410-12.
 John Scotus Eriugena, 406.
 Joseph Scaliger, 393-394.
 Julian (Flavius Claudius), emperor, 409, 413.
 Julius Pacius (Giulio Pace Beriga), 92.
 Justin, 207.
 Justinian I, emperor, 303, 386.
 Kant, Immanuel, 311, 401.
 Kāšāni, Muḥsin Fayḍ, 311, 313, 315.
 al-Kaskarī, Isrā'īl, 207, 212-14, 229-31, 239, 243, 245.
 al-Kindī, 166, 184, 203-7, 214-17, 222-223, 228-229, 245, 250, 271, 276-7, 279, 301, 371, 373.
 Kiyā', 395.
 al-Kulaynī, Abū Ġa'far Muḥammad, 313.
 Lactantius, 214.
 Leucippus, 255, 262.
 Licymnius of Chios, 289.
 Longinus, 2-3, 11, 163, 248.
 Lucius, 8, 10.
 Lucretius, 249, 256, 261, 269, 273-4.
 Luigi d'Este, Cardinal, 16.
 Macrobius, 201, 376.
 Maimonides, 247, 251, 254, 257, 266-7.
 al-Maḡlisī. Muḥammad Bāqir, 307, 310-13, 318-19.
 al-Ma'mūn, caliph, 122, 197, 229, 304.
 al-Manṣūr, caliph, 415.
 Maqdisi, al-Muṭahhar ibn Ṭāhir, 218.
 Mar Abous, 71.
 Mar Aba II of Kasha, 57.
 Marcus Aurelius, emperor, 205, 407.
 Mardāwīḡ, 248.
 Mark of Toledo, 414.
 Marinus of Neapolis, 105, 110, 378, 380.
 Marracci, Ludovico, 414.
 Martianus Capella, 282, 417.
 Ma'rūf al-Karḥī, 305.
 Ma'sūd, sultan, 395.
 Matthew, Evangelist, 409.
 Maurice Tiberius, emperor, 227.
 al-Māturīdī, 218-19.
 Maximus of Ephesus, 81.
 Menaḥem ben Binyamin, 15-16.
 Menaḥem Recanati, 16.
 Menippus of Gadara, 408.
 Menodotus, 256.
 Mesobotes, Konstantinos, 149.
 Michael of Ephesus, 369-70.
 Michael Psellos, 147, 152, 154, 164.
 Mīr Dāmād, 299-300, 304-12, 320.
 Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad, 129, 132, 135-8, 188, 217, 231, 249, 268.
 Moses ibn Tibbon, 396.
 Moshe Alatino, 15-17, 35-36.
 Mubaššir ibn Fātik, 229, 302.
 al-Mufīd (Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Nu'mān al-'Ukbarī), 413.
 Muflīh, emir, 248.
 Muḥammad, prophet, 234-235, 247, 280, 299, 314, 316, 320, 413
 Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, 304
 Muḥammad ibn Ḥasan Ṣaffār al-Qummī, 314.
 Mullā Ṣadrā, 299-300, 302-303, 306-307, 309-317, 319-320.
 al-Muqammiš, v. Dawūd ibn Marwān al-Muqammiš
 Musonius Rufus, 408.
 al-Mu'tašim, caliph, 184.
 Mu'āwīya, 259.
 Nabuchodonosor, 61.
 al-Nāšī al-Akbar, 231.
 Nāšir-i Khusraw, 252.
 Našir al-Dīn al-Ṭūsī, 311, 390, 393-4.
 Pseudo-Ṭūsī, 391.
 al-Nayrīzī, 328-30, 335.
 al-Nazzām, v. Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām
 Nemesius of Emesa, 9, 104, 168, 183, 392, 407.
 Neophitos Prodromenos, 162-3.
 Nersas of Lambro, 162.
 Nicephorus Kallistos Xanthopoulos, historian, 225.
 Nicephorus Gregoras, 106, 148, 149, 164.
 Nicholas, copyist 149.
 Nicholas Bonet, 421.
 Nicolaus Damascenus, 31, 43-44, 225.
 Nicolaus de Orbellis, 421.
 Nicomachus of Gerasa, 390.
 Nicostratus of Alexandria, 10, 225.
 Nonnus of Nisibi, 136, 138.
 Nonnus of Panopolis, 379.
 Numenius of Apamea, 8, 180, 401, 413.
 Olympiodorus, 30, 37, 43, 111, 127, 377-8, 380, 384, 388, 407.
 Oinaiotes, Georges, 164.
 Oinomaos of Gadara, 408-9.
 Onorio da Maglie, Giovanni, 149.
 Oribasius of Pergamum, 404.
 Origenes, 104, 207, 409.
 Pacius, Julius (Giulio Pace da Beriga), 92.
 Palladius, 392.
 Pamphilus, 263.
 Panaetius of Rhodes, 176.
 Pappus of Alexandria, 120.
 Paul, copyist, 149.
 Paul of Aegina, 263.
 Paul of Alexandria, 127.
 Paul of Edessa, 57.
 Paul of Persia, 59, 88.
 Paulinus of Scythopolis, 404.
 Paulus Venetus, 388, 421.
 Pericles, 180.
 Peter Auriol, 421.
 Peter of Auvergne, 420.
 Petrus Tartareti, 421.
 Philemon, poet, 289.
 Philo of Alexandria, 8, 171, 407.
 Philo of Larissa, 169.
 Philoponus, v. John Philoponus
 Pseudo-Philoponus, 403.
 Photius, 46, 105, 377.
 Piccolomini, Francesco, 15, 385.
 Plato, 1, 3-4, 7-8, 10-11, 18, 22-23, 27, 30, 32-33, 37, 40, 43, 49, 105, 120, 130-31, 145, 147, 151, 156, 163-4, 169-71, 205-6, 208-9, 214-17, 220, 224-5, 227, 229-32, 234-45, 247, 249-54, 256-7, 259, 261-8, 270-71, 273, 275-9, 286, 299, 302-3, 305-6, 310-20, 375-84, 399-402, 407, 411-12.
 Pseudo-Plato, 132, 134, 139.
 Plotinus, 1-2, 6-8, 10-11, 23, 159, 165, 167-8, 170-87, 189-90, 192-6, 198-204, 216, 222, 227, 258-61, 268, 311-12, 317, 375, 380, 399-407, 411-12.
 Plutarch of Athens, 376, 378, 381, 403.
 Plutarch of Cheronea, 8, 170-71, 176-81, 183, 192-3, 237, 308.
 Pseudo-Plutarch, 166, 203, 301, 308.
 Pollux, Julius, 42.
 Porphyry of Tyre, 1-7, 9-11, 23, 58, 74, 87-88, 167-9, 175-6, 180, 183-6, 227, 305-6, 375-8, 380, 387-8, 400, 403-4, 406-7, 412.
 Porti, Lorenzo, 149.
 Posidonius, 176.
 Priscian of Lydia, 168, 183, 376, 385, 387, 403.
 Proba of Antioch, 58.
 Probus, philosopher, v. Proba of Antioch
 Proclus, 22-23, 30, 34, 37, 40-41, 45, 49, 105, 122, 145, 147, 149-50, 152-4, 157-61, 163-4, 168, 216, 222-3, 230, 309, 311, 376-81, 383-4, 387, 395, 399-405, 410-12.
 Proclus Grammaticus, 131.
 Procopius, 378.
 Procopius of Gaza, 410-11.
 Ptolemy, 105-7, 114, 121-3, 124, 126-8, 162, 230, 232, 390-3.
 Ptolemy al-Ġarīb, 76.

- Ptolemy I Soter, 121, 124-6.
 Ptolemy II Soter (Philadelphus), 124.
 Pythagoras, 205-6, 214, 217, 224, 226-7, 230-2, 234-3, 299, 301-3, 305-8, 310-12, 316-17.
- Qāḍī Šā'id al-Andalusī, 301-2.
 Quintilianus, 247.
 al-Qirqisānī, Abū Yūsuf Ya'qūb, 138.
 al-Qušayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, 318.
 Quṣṭā ibn Lūqā, 166-7.
 Quṭb al-Dīn Širāzī, 306.
- Rašid al-Dīn, 422.
 Radulphus Brito, 420.
 al-Rāzī v. Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī, Abū Ḥātim al-Rāzī
 Richard of Clive, 420.
 Richard Rufus of Cornwall, 420.
 al-Riḍā, Abū Ḥasan 'Alī ibn Mūsā, 304.
 Robert Grosseteste, 419.
 Robert of Ketton, 41.
 Roger Bacon, 420.
 Rufus of Ephesus, 249, 272.
- Saadih Gaon, 255, 280.
 Sabziwārī, Ḥāḡḡ Mullā Ḥādī, 315.
 Sa'dī, v. Abū Muḥammad Mušarrāf al-Dīn Širāzī
 Šahīd al-Balḥī, possibly Šahīd ibn al-Ḥusayn, 249.
 Sahl al-Tustarī, 305.
 Šahrastānī, v. Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm Šahrastānī, Taḡ al-Dīn Muḥammad
 Šahrastānī. Šams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd, 301-2, 304, 306-7, 309-10, 314.
 Sa'id ibn Dādhurmuz, 223.
 Sallustius, 400.
 al-Saraḡsī, 228.
 Sarfati, Y. Ben Mošeḥ, 16.
 Šayḥ Bahā'ī, 310-11.
 Šayḥ Šadūq, 312.
- Scholarios, Gennadios, 368-9, 373.
 Scotus, Michael, 374, 420.
 Seneca, 2, 254, 408.
 Serapion, 249.
 Sergius of Reš'ayna, 89, 112, 114, 116, 128, 390, 392-3.
 Seripandi, Antonio, 147.
 Seripandi, Girolamo, 147.
 Sextus Empiricus, 176, 178, 180-81.
 Severus, 180.
 Severus bar Šakkō, 129, 134-6, 138, 391, 393.
 Severus Sebokht, 53-59, 60-61, 69, 72-77, 79-84, 86-93, 96-104
 105-20, 123, 125-8, 390-92.
 Shemtov Falaquera, 225.
 Siger of Brabant, 420-22.
 al-Siḡistānī, v. Abū Sulaymān al-Mantiqī
 al-Siḡistānī
 al-Siḡnāḡī, 'Abd al-Razzāq, 396.
- Simplicius, 5-6, 8, 10, 13, 14-17, 20-21, 23, 25, 27-51, 97, 106, 111, 127, 156, 375-7, 383, 385, 401-3, 405.
 Pseudo-Simplicius, 403.
 Socrates, 217, 224-6, 230-31, 234-45, 250, 265, 270, 277-9, 299, 301-3, 305, 313-17.
 Solon, 227.
 Sophocles, 148, 227.
 Speusippus of Athens, 407.
 Spinoza, Baruch, 299.
 Stephanus of Athens, 72, 74, 98.
 Stephanus of Alexandria, 403-4.
 Stephanus of Medea) copyist, 163-4.
 Stylianus Chumnus, 162-3.
 Stobaeus, 170.
 Strabo, 159.
 Suhrawardī, Šihāb al-Dīn, 301, 304-6, 318.
 Šuštārī, Nūr Allāh, 305.
 Synesius of Cyrene, 376, 406.
 Syrianus, 2, 27-29, 31-33, 36, 40, 42, 44-45, 378, 380-4, 401, 411-12.
- al-Ṭabarī, v. 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī,
 Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī
 Taḡ al-Dīn Muḥammad Šahrastānī, 396-7.
 Tatian, 392.
 Ṭayfūr, Ibn Abī Ṭāhir, 229.
 Tertullian, 206.
 Ṭābit ibn Qurra, 121-2, 329, 391.
 Thales of Miletus, 225, 239-41, 301-2, 310-12.
 Pseudo-Thales, 313.
 Themistius, 13-24, 35, 81, 84-85, 225, 228, 231, 234-7, 240-41, 258, 371, 396-7, 407, 418.
 Themistius of Alexandria, deacon, 225.
 Theodor Abū Qurra, 131, 208, 218.
 Theodor of Gaza, 163.
 Theodor of Karḡ, 114.
 Theodor Meliteniotes, 106.
 Theodor Metochites, 149.
 Theodor of Smyrna, 154.
 Theodoret of Cyrus, 162, 206, 409.
 Theodorus, 114.
 Theodosius, physician, 256.
 Theodosius II, emperor, 379.
 Theon of Alexandria, 53, 106-7, 110, 113, 120-22, 125, 127-8, 392-3.
 Theon of Smyrna, 216.
 Theopilus of Edessa, 391.
 Theophrastus, 31, 37-38, 42, 73, 84, 293, 322, 327, 337, 342, 385, 410.
 Thomas Aquinas, saint, 388, 419-21.
 Thrasymachus of Chalcedon, 287.
 Timaeus of Locri, 147, 154, 160.
 Timotheus I, patriarch, 57, 391.
 Todros Todrosi, 418.
 Tortelli, v. Giovanni Tortelli
 al-Tunkābunī, Mirzā Muḥammad ibn Sulaymān, 306.
 Al-Ṭūsī, v. Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī
- Xenarcus, 50.
 Xenophanes, 309.
 Xerxes, 180.
- Ulug Beg, 394.
 'Umar, caliph, 303-4.
 Uṣṭāṭ, 216, 338-9, 369, 371-3, 396.
- al-Waššā', Abū l-Ṭayyib Muḥammad ibn Ishāq, 274.
 William of Bonkes, 420.
 William of Moerbecke, 41, 48, 164, 420.
- Yazid ibn Mu'āwiya, 316.
 Yaḡyā al-Naḡwī, v. John Philoponus
 Yaḡyā ibn 'Adī, 14-15, 212, 258.
 Yaḡyā ibn al-Biṭriq, 252.
 Yanbūshād, 228.
 al-Ya'qūbī, Aḡmad ibn Abū Ya'qūb, 106.
 Yonan, bishop of Ṭellā, 54-59, 60-61, 73, 75.
- Zacharias of Mytilene, 410-12.
 Pseudo-Zachary, 391.
 Zethus the Arabian, 404.
 Zenodotus of Athens, 105.
 Zerayḡah Gracian, v. Zerayḡah Ḥen-ha-Sefardi
 Zerayḡah Ḥen-ha-Sefardi, 15-16.
 Zosimus of Panopolis, 392.

Index of Modern Names

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

- 'Abbās, I., 215.
 Abd Alghani, J., 274.
 Abdel Haleem, M.A.S., 235.
 Abel, A., 209, 304.
 Abū Rīda, M. 'A., 204, 215-16, 222.
 Abū Šuwayrib, 'A., 301-2, 304, 306-7, 309, 312.
 Accattino, P., 20.
 Adams, F., 263.
 Adamson, P., 217, 250, 254, 258, 263-4, 267, 278, 416.
 Adang, C., 413.
 Adler, A., 106, 168, 214.
 Adluri, V., 399-400.
 'Afifī, A. 'A., 315, 396.
 Afifi al-Akīti, M., 258.
 Agati, M.L., 145-146, 149.
 Ahbel-Rappe, S., 400.
 Ahlwardt, W., 188.
 Aijmer, K., 321-2.
 Akasoy, A., 339.
 A'lam al-Hudā, S.M., 306.
 al-A'lamī, H., 319.
 Alberti, A., 95.
 Alexandru, S., 367.
 Algra, K.A., 23, 166, 409.
 'Alizādeh, 'A., 313.
 Altmann, A., 237, 254-5.
 Amerini, F., 419, 421.
 Amitai, R., 422.
 Amir-Moczzī, M.A., 299-300, 302, 304, 313, 320, 412-13.
 Anawati, G.Ch., 184, 309, 417.
 Annas, J., 178.
 Aouad, M., 290-96, 317.
 Aqāgerī, S.H., 300.
 'Aqīl, M., 310.
 Arberry, A.J., 249, 252, 267, 270, 273, 275-80.
 Argoud, G., 119.
 Arjomand, S.A., 299.
 Arkoun, M., 136.
 Armstrong, A.H., 167, 174-5, 177, 179, 183, 199, 202, 260-61, 400.
 Arnaldez, R., 204.
 Arnou, R., 230.
 Arnzen, R., 21, 187, 203, 252, 347.
 Arzhanov, Y., 347.
 Asin Palacios, M., 312.
 Aštiyānī, Ġ., 315.
 Astruc, C., 150.
 Athanassiadi, P., 105, 377, 413.
 Atsalos, B., 149, 162.
 Aubenque, P., 367.
 Aubry, G., 403.

 Baars, W., 69.
 Badawī, 'A., 82, 184-5, 188-93, 195-6, 199-200, 202, 211, 229, 232, 237, 257, 290, 301-2, 308-9, 317, 319, 328, 330, 395-6.
 Badrān, M.F.A., 301-2, 307, 309-10, 312-14, 317.
 Baffioni, C., 54, 203, 253.
 Bakker, P.J.J.-M., 421.
 Baltes, M., 22-23, 169-70, 173, 411.
 Baltussen, H., 375, 400.
 Baltzly, D., 375.
 Bar-Asher, M., 251-2, 271, 279-80, 414.
 Bar-Levav, A., 423.
 Barbanti, M., 8.
 Barnes, J., 4-7, 77, 80-81, 88, 94-95, 166-7, 178, 409.
 Batsch, Ch., 413.
 Bailey, C., 261.
 Beatrice, P.F., 226.
 Bechtle, G., 7-9, 406-7.
 Beck, H.-G., 147.
 Beit-Ariē, M., 16.
 Bekker, A.L., 368.
 Bell, J.N., 274.
 Benakis, L., 145, 150-51, 158.
 Bénatouil, Th., 170, 176.
 Ben Azzouma, N., 422.
 Bentham, J., 279.
 Berger, F., 151.
 Berti, E., 80.
 Bertolacci, A., 370, 420.
 Besthorn, R.O., 330.
 Bett, R., 171.
 Bhayro, S., 393.
 Bianconi, D., 146-7, 152.
 Bidārfar, M., 311, 315.
 Blachère, R., 301.
 Black, D.L., 258.
 Blair, S.S., 422.
 Blank, D., 375, 377.
 Blau, J., 342.
 Blomqvist, K., 331.
 Blumenthal, H.J., 9.
 Bobzien, S., 99-100.
 Bodenheimer, F.S., 249.
 Bodēus, R., 6, 47, 99.
 Boer, Ae., 7.
 Bonazzi, M., 8, 167, 169, 176.
 Bonfiglioli, S., 418.
 Bonitz, H., 371.
 Borgo, M., 419.
 Bos, G., 254, 262.
 Boss, G., 150.
 Bossier, F., 35, 41, 48, 385.
 Bouyges, M., 370-3, 396.
 Bozzi, A., 13.
 Brague, R., 184, 249, 396.
 Brandis, Ch., 368.
 Bravo García, A., 149, 151, 162, 164.
 Bréhier, É., 23, 167-8, 175.
 Brentjes, S., 329, 415.
 Brichard, C., 110.
 Brinton, L.J., 324.
 Brisson, L., 2, 33, 168, 180, 301, 314, 400.
 Brock, A.J., 256-7.
 Brock, S.P., 57-58, 80, 125, 129, 131, 135-6, 186, 206, 226-8.
 Brockmann, Chr., 146, 151.
 Brown, V., 56, 265.
 Browne, E.G., 306.
 Brumberg-Chaumont, J., 77, 417, 419.
 Brunner, R., 414.
 Bundy, D., 57.
 Busi, G., 423.
 Bruns, I., 20, 35, 98, 100-3, 175, 177-8, 181-2.
 Bruns, P., 227.
 Brunschwig, J., 83-84, 86-88.
 Burguière, P., 206.
 Burnett, Ch., 80, 258, 291.
 Burnet, J., 37.
 Burnyeat, M., 167.
 Busi, G., 16.
 Busse, A., 4, 6-7, 30, 32, 37, 41, 43, 72, 74-75, 97-98, 378.
 Butterworth, Ch., 249, 268, 290-91.
 Butts, A.M., 129, 135-6.
 Bywater, I., 183.

 Cacouros, M., 163.
 Cameron, A., 379.
 Canart, P., 146, 151.
 Canfora, L., 156.
 Canivet, P., 206.
 Cardullo, R.L., 40.
 Carlier, J., 310.
 Carlini, A., 160.
 Carmody, F.J., 21.
 Cassuto, U., 14.
 Castelli, D., 14.
 Cataldi Palau, A., 162-3.
 Caujolle-Zaslowski, F., 93.
 Cavallo, G., 152.
 Celia, F., 252.
 Charlton, W., 72.
 Chase, M., 1, 7, 28, 375.
 Chatzopoulou, V., 149.
 Cheddadi, A., 304.
 Cheikho, L., 301-2.
 Cheronneix, J.-L., 180.
 Cherniss, H., 171, 176, 179-81.
 Chialà, S., 53.
 Chiaradonna, R., 1-2, 5-6, 8-10, 172-3, 175-6, 375, 401.
 Chiesa, B., 138.
 Chiron, P., 283-6, 295.
 Chucky, A., 326.
 Clark, E.G., 9.
 Claude-Villey, É. (cf. also Villey), 113, 125.
 Cocco, G., 119.
 Coda, E., 15-17, 27, 35-37, 55-56, 129, 131, 165, 387.
 Cohen, M.R., 252.

- Cohen, S.M., 97.
 Collette-Dučić, B., 405.
 Concasty, M.L., 150.
 Conti, A.D., 420-21.
 Cook, M., 413.
 Copenhaver, B.P., 214.
 Corbin, H., 305-6, 311.
 Corcella, A., 125.
 Cordonnier, V., 176, 178.
 Cornford, M.F., 261, 327, 330.
 Corrigan, K., 7, 185, 404.
 Cougny, E., 385.
 Crane, G., 347.
 Crouzel, H., 104.
 Crubellier, M., 76-79, 82-83, 89, 91, 417.
 Czyborra, R., 354.
- Dabihī, M., 315-16, 320.
 Daiber, H., 132, 134, 166-7, 203, 213, 215, 301, 308, 322-3, 342.
 Dalimier, C., 50.
 Dalsgaard Larsen, B., 38-39, 43, 45, 47-48.
 D'Agostino, M., 146, 151, 159.
 D'Ancona, C., 13, 15, 145, 162-3, 166, 173, 186, 245, 247, 257, 374, 395, 407.
 Dan, J., 136.
 Dānišpažūh, M.T., 231-232.
 Davidson, H.A., 204, 218.
 Davis, M., 358.
 Debić, M., 389-90.
 De Fenoyl, M., 208.
 Defaux, O., 391.
 Degni, P., 154.
 De Gregorio, G., 151.
 de Halleux, A., 57.
 de Lacy, Ph., 172, 262.
 de Lagarde, P., 114, 392.
 Déléani, S., 28.
 de Libera, A., 88, 304.
 Del Punta, F., 419, 421.
 Della Torre, A., 383.
 Denis, A.-M., 92.
 Denniston, J.D., 321-4, 330-32.
 de Rijk, L.M., 72-73.
 des Places, É., 8, 169.
 De Smet, D., 301, 313, 412-13.
 Destrée, P., 100.
 de Vitrac, B., 110.
 DeWeese, D., 422.
 Dhanani, A., 197, 203.
 al-Dibāḡī, I., 300, 302-15, 318-19.
 Di Branco, M., 187, 379.
 Dick, I., 218.
 Diebler, S., 56, 74-75.
 Diehl, E., 22, 30, 37, 40-41, 49, 145-51, 153-61, 164.
 Diels, H., 20, 28, 30, 35, 37, 41-43, 45.
 Dieterici, F., 188-90, 192-3, 195-6, 199, 202.
 Di Giovanni, M., 420.
 Diller, A., 150.
 Dillon, J.M., 38, 169, 171, 382, 410-11.
 Dimitrov, D.Y., 406.
 Dixsaut, M., 315.
 Diyā'i Torbatī, H., 306.
 Djebbar, A., 414.
- Doda, A., 151, 159.
 Dodds, E., 34, 40, 49, 309, 412.
 Dodge, B., 14, 106, 217, 225, 248, 257, 266.
 Dölger, F., 152.
 Donati, S., 420.
 Donini, P.L., 14, 167, 169.
 Dörrie, H., 5, 23, 43, 168-70, 183.
 Drijvers, J.W., 53.
 Drossaert Lulofs, H.J., 44, 225.
 Druart, Th.-A., 267, 279.
 Duba, W.O., 421.
 Dubois, J.-D., 111.
 Dukan, M., 15-16.
 Dumont, J.-P., 301.
 Dunlop, D.M., 301.
 Dupont-Roc, R., 288.
 Düring, I., 6.
 Dye, G., 413.
- Ebbesen, S., 85, 420.
 Éché, Y., 415.
 Eichner, H., 257.
 Einstein, A., 256.
 Elders, L., 21.
 Eleuteri, P., 146.
 Endress, G., 13, 15, 21, 165-6, 186, 205, 210-11, 214-16, 222-3, 229, 245, 290, 323, 347, 350, 371, 374, 383, 423.
 Engelhardt, A., 423.
 Erismann, Ch., 11.
 Esfahāni, H.N., 305, 311-12.
 Évieux, P., 206.
- Fahd, T., 228, 305, 311.
 Fakhry, M., 267.
 Fazzo, S., 367.
 Fenton, P.B., 423.
 Ferrari, C., 165.
 Ferrari, F., 399.
 Festugière, A.-J., 22, 30, 33, 37, 40-41, 49.
 Fiaccadori, G., 374.
 Fidora, A., 339.
 Figéac, P., 423.
 Finamore, J.F., 402.
 Fiori, E., 53.
 Fischer, W., 165.
 Fitzpatrick, R., 330.
 Flamand, J.-M., 180.
 Flannery, K.L., 94-95.
 Flügel, G., 14, 167, 214, 216-17, 223, 225, 228, 371, 387.
 Fontaine, R., 185, 423.
 Formentin, M.R., 148, 151.
 Fortenbaugh, W.W., 38, 42, 73, 169, 283, 286, 293.
 Fotinis, A., 183.
 Fournet, J.-L., 122.
 Fowden, G., 227.
 Fränkel, S., 371.
 Frede, M., 9, 96, 166, 256.
 Fredouille, J.-C., 28.
 Freely, J., 414.
 Freudenthal, G., 423.
 Freudenthal, J., 371.
 Fried, S., 254.
- Fuentes González, P.P., 216.
 Furlani, G., 55, 80, 89, 92, 131, 390-91.
 Fürst, A., 389.
- Ġahānbaḡš, Ġ., 300.
 Galluzzo, G., 388, 419-20.
 Gamillscheg, E., 146, 162.
 Gannagé, E., 204.
 Gardet, L., 309.
 al-Ġarrāh, N., 318.
 Gätje, H., 165, 298, 387.
 Gentile, S., 148.
 Geoffroy, M., 13, 304, 371-2, 374, 395, 397-8, 416.
 Gersh, S., 270.
 Gerson, L.P., 169, 375, 402.
 Gerts, S., 410, 412.
 Ghisu, M., 151.
 Ghūli Khan, M., 188.
 Giardina, G.R., 45, 377.
 Gibbon, D., 353.
 Gierlichs, J., 422.
 Giffen, L.A., 274.
 Gifford, E.H., 169, 206.
 Gili, L., 388.
 Gill, Ch., 172.
 Gilson, É., 419.
 Gimaret, D., 215, 222-3, 301.
 Gioè, A., 8.
 Glucker, J., 169.
 Goichon, A.-M., 300.
 Golb, N., 423.
 Goldziher, I., 309, 319, 413.
 Golitsis, P., 28-30, 33, 37, 41-43.
 Gonnet, D., 57.
 Goodman, L.E., 253, 258-60, 267, 273-4.
 Goulet-Cazé, M.-O., 28, 33, 50, 76, 180, 301, 317, 407.
 Goulet, R., 1, 13, 15, 40, 44, 105, 110, 127-8, 170, 173, 180, 185, 216, 225, 290, 317, 377, 384, 386-7.
 Gobry, I., 308.
 Graßhoff, G., 105.
 Grabmann, M., 419.
 Green-Pedersen, N.J., 85.
 Griffin, M., 8.
 Griffith, S.H., 208-9, 213, 252.
 Grignaschi, M., 418.
 Grmeck, M., 180.
 Groisard, J., 175, 180.
 Groff, P., 261.
 Guérin, C., 285.
 Guidi, M., 204.
 Guidetti, F., 149.
 Guignard, Ch., 392.
 Guillaume, A., 248.
 Guillaumin, J.-Y., 119.
 Guldenstern, G., 39, 44.
 Gunther, R.T., 106.
 Gutas, D., 38, 74, 166-7, 229, 253-4, 290-91, 297, 304, 317, 323, 327, 337, 389, 395-6, 415-17.
 Guyomarc'h, G., 13.
- Haase, W., 9, 167, 253.
 Ḥabībī, N., 309.

- Hacker, J., 136.
 Hador, I., 27, 29-31, 33, 37, 41-42, 97, 146, 375, 385-8, 399-400.
 Hador, P., 1-7, 11, 29, 300, 375, 388.
 Haelewyck, J.-Cl., 71, 92.
 al-Halabi, M.R. al-Tabbāh, 241.
 Halliday, M.A.K., 324.
 Hämeen-Anttila, J., 228.
 Hämene'i, M., 300.
 Hankinson, R.J., 33.
 Hanna, S.A., 204.
 Hansberger, R., 258.
 Halfwassen, J., 400.
 Harlfinger, D., 146, 148, 151, 159, 367-9.
 Harvey, S., 423.
 Hase, Ch.B., 106.
 Hasnawi, A., 85, 204, 418.
 Hasse, D.N., 270.
 Hawley, R., 393.
 Hayati, S., 59.
 Hayduck, M., 6, 30, 35, 37, 42, 72, 98, 370, 381.
 Hayek, M., 208-9.
 Havrda, M., 7.
 Heath, M., 281.
 Heiberg, I.L., 14-15, 20-21, 25, 27, 29-51, 105, 122, 124, 127-8, 330.
 Hein, Chr., 76.
 Heinrichs, W., 292.
 Heimgartner, M., 57.
 Helmig, Ch., 176.
 Henry, P., 180, 184.
 Henry, R., 105, 377.
 Hermann, C.F., 171, 178.
 Hermann, D., 299.
 Hermann, T., 225.
 Heuberger, R., 423.
 Hoenen, M.J.F.M., 270.
 Hofmeister Pich, R. 103.
 Hoffmann, B., 422.
 Hoffmann, Ph., 23, 27-33, 36, 39, 41-42, 46-47, 50, 105, 111, 375, 388.
 Hollander, E., 423.
 Holmberg, B., 212-213, 239, 243, 245.
 Hourani, A., 56, 265.
 Huart, C., 218-19.
 Huby, P.M., 74, 385.
 Hüffmeier, A., 23.
 Hugonnard-Roche, H., 13, 54, 56, 58-59, 73, 88, 98, 104-5, 107, 109, 128-9, 290, 292, 390-91, 418.
 Humphries, R., 274.
 Hunger, H., 146.
 Ḥwāgavi, M., 303.
- Idel, M., 15.
 Ierodikonou, K., 11.
 Ingenito, D., 422.
 Irigoien, J., 368.
 Irwin, R., 415.
 Isnardi Parente, M., 166.
 Ivory, A.L., 204.
 Izutsu, T., 310.
- Jambet, C., 305-7, 309.
 Janssens, J., 371, 374, 395, 397-8, 416, 418.
- Jarry, Cl., 106, 118.
 Jeffreys, M., 152.
 Jolivet, J., 204, 215-16, 301, 312-13, 317.
 Jouanna, J., 216.
- Kalbfleisch, K., 5-6, 8, 10, 29-31, 35, 40, 46-47.
 Kalligas, P., 11, 172.
 Karamanolis, G.E., 8, 375.
 Karsten, S., 39-40.
 Kassel, R., 283.
 Kaya, V., 223.
 Keating, S.T., 207-8.
 Kellermann, M., 131.
 Kepler, C., 325.
 Kessel, G., 55, 393.
 Keydell, R., 386.
 Khalifat, S., 258.
 al-Khalili, J., 414-15.
 Kholeif, F., 218-19.
 King, D., 56.
 Kiraz, G.A., 129, 135-6.
 Kloppenborg, J.S., 409.
 Knipe, S., 9.
 Knorr, W.R., 110, 127.
 Kok, F.J., 421.
 Kominis, A., 145, 150-51.
 Kotzabassi, S., 146, 151.
 Kraemer, J.L., 204.
 Kraus, P., 184, 248-50, 252-3, 255, 258-60, 265, 267-8, 270, 273, 275, 279-80, 395.
 Krays, J., 203, 254, 395.
 Kroll, W., 2, 381-2, 412.
 Kruk, R., 166, 215, 371.
 Kühn, K.G., 256.
 Kühn, W., 172, 181.
 Kupreeva, I., 45, 175-6.
 Kutash, E., 49.
- Lacrosse, J., 176.
 Lafontaine, G., 93.
 Lakmann, M.L., 16.
 Laks, A., 38.
 Lallot, J. 288.
 Lambertini, R., 421.
 Lamberz, E., 149.
 Landauer, S., 13, 15-18, 24, 36, 396.
 Lane-Fox, R., 387.
 Lang, B., 407.
 Lang, H.S., 410.
 Langermann, Y.T., 197, 203, 247-8, 251, 253-6, 262.
 Lasinio, F., 14.
 Lasker, D.J., 423.
 Lausberg, H., 281.
 Lausberg, M. 348.
 Lautner, P., 385, 403.
 Lavenant, R., 54.
 Lévy, C., 295.
 Lazarus-Yafeh, H., 252.
 Leaman, O., 250.
 Lebram, J.C.H., 69.
 Lecerf, A., 9.
 Leicht, R., 423.
 Leinkauf, T., 44.
 Lehnardt, A., 423.
- Lettinck, P., 258.
 Lernould, A., 32.
 Leurquin, R., 106.
 Lévy T., 423.
 Lewis, E., 176.
 Lewis, G., 184, 188, 190-93, 195-6, 199, 202, 259.
 Liakou-Kropp, V., 151.
 Lieberman, Ph., 251.
 Linguiti, A., 3, 5-6, 403, 407.
 Lippert, J., 267, 302, 318, 387.
 Lloyd, G.E.R., 262, 310.
 Long, A.A., 2, 409.
 Long, H.S., 76.
 Louis, P., 45, 171.
 Löw, A., 214.
 Lucà, S., 150.
 Lukaszewicz, J., 93-94.
 Luna, C., 13, 40, 43, 49, 145, 148-9, 159, 163, 165, 367, 369-70, 374-5, 378, 384, 386, 388.
 Lyons, M.C., 290-91.
 Lyons, J., 415.
- Maas, P., 155.
 MacGuckin De Slane, W., 188.
 MacKenna S., 260-261.
 Macro, A.D., 410.
 Maffi, E., 170, 176.
 Magdelaine, C., 216.
 Magnano, F., 418.
 Mahdavi, Y., 416-17.
 Mahdi, M., 204.
 Manekin, Ch.H., 423.
 Mandosio, J.-M., 418.
 Maniaci, M., 146.
 Manitius, K., 122.
 Männlein-Robert, I., 2.
 Manoussacas, M., 147.
 Mansfeld, J., 7, 29, 110, 166, 170, 176, 205, 409.
 Marcon, S., 147.
 Marcotte, D., 162.
 Marenbon, J., 281, 418.
 Marmorstein, E., 250.
 Marmorstein, J., 250.
 Marmura, M., 204, 306.
 Marquet, Y., 312.
 Martelli, M., 392.
 Mathiessen, Ch., 324.
 Martijn, M., 37, 400.
 Martinelli, N., 156.
 Martinelli Tempesta, S., 163.
 Martini Bonadeo, C., 27, 55-56, 129, 131, 204, 371, 374.
 Martorelli, L., 156.
 Martone, L.I., 9.
 Matthews, G.B., 97.
 Mattock, J.N., 265, 374.
 Matton, S., 180.
 Matut, D., 423.
 May, M.T., 248-249.
 Mazzatinti, G., 13-14.
 McCarthy, R.J., 249.
 McGinnis, J., 249-250.
 McGregor, R., 274.

- McKirahan, R., 82, 96.
 Meiser, C., 75, 375.
 Méla, Ch., 33.
 Melianos, I., 145, 151.
 Melissakis, Z., 145.
 Menchelli, M., 145-7, 149, 152, 154-6, 160.
 Megna, P., 146-9, 154.
 Menne, A., 56.
 Merx, A., 114.
 Metlizki, D., 255.
 Meyerhof, M., 389.
 Michalewski, A., 2.
 Michaux, M., 110.
 Migne, J.-P., 131.
 Mignucci, M., 83.
 Mill, J. Stuart, 264.
 Miller, M.L., 423.
 Minio-Paluello, L., 72.
 Minovi, M., 267.
 Mioni, E., 146-147.
 Mir-Kasimov, O., 414.
 Miskinzoda, G., 413.
 Mitchell, S., 225.
 Mogenet, J., 110, 122, 127.
 Mohaghegh, M., 248-250, 258, 265, 310.
 Mojsisch, B., 166, 383.
 Momigliano, A., 166.
 Mondrain, B., 148, 150, 163.
 Monnot, G., 222, 301.
 Montanari, F., 131.
 Montgomery, J.M., 186, 197.
 Montgomery, S.L., 414-15.
 Moore, R., 353.
 Moran, D., 406.
 Morani, M., 104, 183.
 Moraux, P., 14, 17-18, 28, 36, 41, 43-45, 102.
 Möri, F., 33.
 Morelon, R., 121.
 Morrison, R.G., 415, 422.
 Mossay, J., 93.
 Most, G.W., 38.
 Muḥaqqiq, M. v. Mohaghegh
 Muḥammad, M.F., 396.
 Mühlenberg, E., 139.
 Müller, A., 14, 225, 267, 387.
 Müller, I., 128.
 Müller, J., 103.
 Munafò, P.F., 146.
 Munk, S., 266.
 Muraviev, A., 392.
 Nader, A.N., 218, 247.
 Narbonne, J.-M., 401.
 Nasemann, B., 47.
 S.Ḥ. Naṣr, 250, 305.
 Nasrallah, J., 371.
 Natali, C., 102.
 Nau, F., 106-10, 115-16, 391-2.
 Neubauer, A., 16.
 Neugebauer, O., 106, 127.
 Neuhold, M., 353.
 Newman, A.J., 299.
 Nielsen, J.S., 207.
 Noack, B., 151.
 Nūrāni, A., 304.
 Nyberg, H.S., 218.
 O'Brien, D., 180.
 Öffenberg, N., 56.
 Oikonomides, N., 151.
 Ökten, E., 422.
 Olszowy-Schlanger, J., 423.
 O'Meara, D.J., 382, 405.
 Opsomer, J., 8.
 Ossendrijver, M., 105.
 Östman, J.-O., 321.
 Owgabi, 'A., 300, 307-10, 311.
 Palmer, A.N., 227.
 Papadogiannakis, Y., 206.
 Paravicini Bagliani, A., 388.
 Pasquali, G., 149, 156, 368-9.
 Patillon, M., 2, 281.
 Pellegrin, P., 82-83.
 Penn, M.P., 136.
 Pépin, J., 43, 168, 180.
 Pérez Martín, I., 146-7, 149, 152, 160, 162, 164.
 Perlman, M., 280.
 Perria, L., 146, 151-2, 159, 368.
 Pertusi, A., 147.
 Pessin, S., 406.
 Peters, F.E., 14.
 Petitmengin, P., 28.
 Petruccioli, S., 109.
 Pfeiffer, J., 422.
 Phillips, F., 400.
 Piché, D., 419.
 Pines, S., 203-4, 249, 252, 255-7, 279-80.
 Pini, G., 421.
 Plessner, M., 188.
 Pluta, O., 383.
 Pohlenz, M., 176, 408.
 Polistena, L., 146.
 Polito, R., 169.
 Pormann, P., 217, 250, 393.
 Poortman, E.L.J., 225.
 Praechter, K., 370, 376.
 Prato, G., 151-2, 159.
 Preiser-Kapeller, J., 422.
 Pretzl, O., 203.
 Pugliese Carratelli, G., 374.
 Rabe, H., 125, 284.
 Rackham, H., 264, 339.
 Radelet-de-Grave, P., 110.
 Ragep, F.J., 248, 422.
 Ragep, S.P., 248.
 Rambourg, C., 287.
 al-Ramān, B., 252.
 Rankin, D., 205.
 Rapp, Ch., 286.
 Rashed, M., 5, 14, 37, 164, 215, 311.
 Rashed, R., 204.
 Regnot, F., 310.
 Reif, S.C., 15.
 Reinhardt, T., 281.
 Reinink, G.J., 54, 57-59.
 Reisman, D.C., 249-50, 396-7, 416-17.
 Remes, P., 8, 375, 399, 405.
 Rescigno, A., 14, 35-41, 44-45.
 Resher, N., 204.
 Reydams-Schils, G., 399.
 Ricks, T.W., 208, 210.
 Richler, B., 14, 423.
 Riḍā, N., 249.
 Rigo, A., 147, 149.
 Rinner, E., 105.
 Ritter, H., 250, 256.
 Rizvi, S., 300.
 Robert, A., 419.
 Rödiger, J., 14.
 Roemer, N., 423.
 Ronconi, F., 146, 150, 162.
 Rosenthal, F., 132, 184, 201, 250, 272, 317.
 Rosmorduc, J., 414.
 Ross, D., 80.
 Rothschild, J.-P., 16.
 Roussel, B., 111.
 Rowson, E.K., 217, 229-30, 301-2.
 Rudolph, U., 185, 229-31, 237, 239, 241, 243, 245, 301, 310, 312-13.
 Ruland, H.-J., 323.
 Runia, D.T., 23.
 Ruska, J., 255.
 Russell, B., 326.
 Russell, D., 410.
 Ryan, W.F., 203, 254, 395.
 Sabra, A.I., 197.
 Sacerdote, G., 16.
 Sachau, E., 58, 107, 114.
 Saffrey, H.-D., 7, 9-10, 127-8, 156, 180, 378.
 Šāh Naẓarī, Ğ., 315-16, 320.
 Salah, A., 423.
 Salles, R., 100.
 Samir, Kh.S., 207-8.
 Sandwell, I., 225.
 Santoni, A., 149.
 Šaybī, K.M., 305.
 Sharples, R.W., 20, 42-43, 98, 181, 183, 257.
 Schenkl, H., 258.
 Schmeink, M., 374.
 Schmidt, A.B., 57.
 Schmitt, C.B., 395.
 Schulz, V., 286.
 Schmitt, C.-B., 203, 254.
 Schneider, Chr., 149.
 Schneider, J., 418.
 Schneider, J.P., 44, 170.
 Schoedel, W.R., 205.
 Schoeler, G., 292, 413.
 Schofield, M., 166-7.
 Schorsch, I., 423.
 Schreiber, I., 16.
 Schroeder, F.M., 402-3.
 Schüttrumpf, E., 169.
 Schwarz, M., 203, 253.
 Schwizer, H.-R., 180, 184, 186, 400.
 Scialanga, D., 146.
 Sebtī, M., 371, 395, 397-8, 416.
 Sedley, D.N., 2, 5, 169.
 Segonds, A.-Ph., 7, 9-10, 30, 33, 40, 49, 88, 106, 118, 148-9, 159, 163, 180, 301, 378, 384.
 Seibt, W., 146.
 Seng, H., 150.
 Serra, G., 257, 374.
 Sezgin, F., 248., 301, 304, 312, 413.

- Sharples, R.W., 38, 85, 100-4, 177-8, 257.
 Sheppard, A., 379.
 al-Šiddiqī, M. 237.
 Šidqī, H., 300, 302-15, 318-19.
 Signes Codoñer, J., 149, 151, 162.
 Simonetti, M., 104.
 Simon-Vandenberg, A.-M., 321-2.
 Singer, P., 279.
 Sirat, C., 13.
 Slaveva-Griffin, S., 8, 375, 399-401.
 Smith, A., 5, 9, 387, 400.
 Smith, R., 81, 87.
 Sodano, A.R., 6.
 Solmsen, F., 80.
 Somekh, S., 252.
 Speziale, F., 299.
 Sorabji, R., 399, 410-11, 419.
 Soreth, M., 56, 74.
 Soulier, Ph., 28-29, 41.
 Speyer, W., 227.
 Spira, A., 139.
 Sfameni Gasparro, G., 214.
 Steinmetz, P., 38.
 Steinschneider, M., 165, 423.
 Steel, C., 8, 30, 44, 49, 150, 385.
 Stefec, R., 148.
 Stern, S.M., 56, 237, 248, 254-5, 265.
 Stern-Gillet, S., 185, 404.
 Stevens, A., 47.
 Stevenson, Ch., 263.
 Stevenson, P.S., 59.
 Strauss, L., 280.
 Strobel, B., 103.
 Stroumsa, S., 136-8, 247.
 Stückelberger, A., 106, 118.
 Stump, E., 84-85.
 Stüve, G., 30, 37, 43.
 Tagaddud, R., 14, 167, 371, 386.
 Takahashi, H., 389, 393.
 Tamani, G., 14.
 Tannery, P., 127.
 Tannous, J., 53.
 Taormina, D.P., 9.
 Tardieu, M., 180, 387.
 Tarán, L., 290.
 Tarrant, H., 169, 375, 399.
 Tawil, Y.A., 304.
 Taylor, D.G.K., 57, 61.
 Tchernetska, N., 5.
 Temporini, H., 9, 167, 253.
 Terrier, M., 300.
 Tetamo, E., 102.
 Thiel, R., 386.
 Thielmann, J., 165.
 Thillet, P., 103, 180, 185, 372, 374.
 Tielman, T., 172.
 Tihon, A., 105, 110, 120-2, 125.
 Timothy, H.B., 206.
 Todd, R.B., 175-7, 180-81, 258.
 Toomer, G.J., 122, 124.
 Topchyan, A., 78.
 Tornau, Ch., 173.
 Tornero, E., 250.
 Trabattoni, F., 163, 170, 176.
 Trautmann-Waller, C., 423.
 Tricot, J., 99, 114.
 Trizio, M., 147, 154, 164.
 Trouillard, J., 30, 33, 384.
 Tsironi, N., 149, 162.
 Turco, G., 162.
 Turker, M., 15.
 Turner, J.D., 7, 399.
 Turyn, A., 147.
 'Udayma, Š., 249.
 Ulacco, A., 252.
 Ullmann, M., 338-9, 371.
 Urmson, J.O., 385.
 'Uyün al-Süd, M.B., 302-3.
 Vagelpohl, U., 56, 290-91, 323, 337, 340.
 Vajda, G., 136.
 Valente, S., 146.
 Vallat, Ph., 385-7.
 Van Bladel, K., 225, 228.
 Vande Veire, Chr., 39.
 Van den Bergh, R.M., 402.
 Van den Broek, R., 206.
 Van der Horst, P.W., 23.
 Van der Eijk, P.J., 104, 183.
 Van Ess, J., 197, 309.
 Van Oppenraay, A.M.I., 185.
 Van Ophuijsen, J.M., 84, 86.
 Van Nuffelen, P., 225.
 Van Reeth, J.M.F., 413.
 Van Rompay, L., 58, 125, 129, 135-6.
 Vassilopoulou, P., 406.
 Veltri, G., 423.
 Ver Eecke, P., 120.
 Vergani, E., 53.
 Verschueren, J., 321.
 Versluys, E., 321.
 Villey, É., 107, 389, 391-2, 394.
 Vitelli, G., 28, 37, 43.
 Viti, P., 148.
 Voilquin, J., 310.
 von Arnim, H., 175-6.
 Vorwerk, M., 23.
 Vosté, Jacq.-M., 59.
 Vuillemin-Diem, G., 164, 368, 374, 419.
 Wachsmuth, C. 170.
 Wakelnig, E., 184, 186, 188-9, 191-92, 195, 199-201, 204, 217, 223, 231, 237.
 Walker, P., 268.
 Wallies, M., 78-79, 81-82, 84, 86, 88-92, 94-96.
 Wallies, R.T., 181.
 Walzer, R., 204, 250, 252-3, 256, 263, 265, 267-8.
 Ward-Perkins, B., 379.
 Warnon, J., 127.
 Watt, J.W., 53, 125, 290, 389.
 Watts, E., 386.
 Weidemann, H., 72.
 Weinstock, S., 7.
 Wells, J.C., 353.
 Wensinck, A.J., 277.
 Westerink, L.G., 30, 33, 127, 377, 384.
 Whitby, M., 379.
 Whitmarsh, T., 172.
 Whittaker, J., 156, 158-60, 171, 178, 368.
 Wicksteed, P.H., 327, 330.
 Wiesner, J., 164, 368.
 Wilberding, J., 125, 404.
 Wilkie, J.S., 262.
 Wilkins, J., 172.
 Wilson, N., 147, 151-2, 154.
 Wing, P., 422.
 Winski, R., 353.
 Witkam, J.J., 423.
 Wolska-Conus, W., 225.
 Woerther, F., 283, 285, 287, 294-5.
 Wolfson, H.-A., 197, 203, 254-5.
 Wöhrle, G., 38.
 Wood, Ph., 53, 56.
 Wright, W., 58.
 Zakeri, M., 232.
 Zahlfleish, J., 35.
 Zakizādeh, A., 314.
 Zambon, M., 375.
 Zeegers-Vander Vorst, N., 227.
 Zeller, E., 399.
 Zingano, M., 100.
 Zimmermann, A., 368, 395.
 Zimmermann, F.W., 203, 254, 257.
 Zintzen, Cl., 46, 105.
 Zito, N., 150.
 Zonta, M., 14-15, 17, 104, 129-31, 134, 136, 138-9, 418.
 Župnik, A.H., 254.
 Zweip, I.E., 423.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2015
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacineditore.it

