

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.

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 vergröberter 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 débarrasser 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*