

# Studia graeco-arabica

6

---

2016

### *Editorial Board*

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, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo.

### *Submissions*

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

### *Peer Review Criteria*

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

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

Editor in chief Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

© Copyright 2016 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

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. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### *Cover*

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

# Studia graeco-arabica

6

---

2016



## Table of Contents

Tiziano Dorandi <i>Le Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae</i> <i>Storia del testo e edizione delle Recensiones Marciana, Florentina e Leidensis</i> ..... »	1
Giulia Guidara <i>Le citazioni dei presocratici nelle Enneadi:</i> <i>una nuova via di ricerca nello studio delle fonti di Plotino</i> ..... »	59
Emma Gannagé <i>Al-Kindī, Ptolemy (and Nicomachus of Gerasa) Revisited</i> ..... »	83
Veysel Kaya <i>Sa' id ibn Dādhurmuz's Epistle on Soul and Spirit</i> ..... »	113
Marion Dapsens <i>De la Risālat Maryānus au De Compositione alchemiae</i> <i>Quelques réflexions sur la tradition d'un traité d'alchimie</i> ..... »	121
Hossein Mottaqi <i>MS Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āšī 286</i> <i>An 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> Century Iranian Anthology of Philosophical</i> <i>and Theological Works in Arabic and Persian</i> ..... »	141
Elisa Coda <i>Breve nota su una traduzione ebraico-latina umanistica:</i> <i>Mosè Alatino (1529-1605) traduttore di Temistio</i> ..... »	185
Cristina D'Ancona <i>Paul Kraus. Cahiers (© Jenny Strauss Clay) transcrits et annotés</i> <i>Théologie d'Aristote, 35</i> ..... »	209
<i>Book Announcements and Reviews</i> ..... »	259
<i>Index of Manuscripts</i> ..... »	333
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i> ..... »	335
<i>Index of Modern Names</i> ..... »	338



# *Le Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*

*Storia del testo e edizione delle  
Recensiones Marciana, Florentina e Leidensis*

Tiziano Dorandi

*sed mox deprehendi in hoc opusculo nihil aliud occurrere  
nisi divisiones e variis Aristotelis operibus excerptas quibus  
et quasdam de suo adiecit huiusce collectionis auctor*  
J. B. C. D'Anse de Villoison, *Anecdota Graeca*, t. II  
Venetiis 1781, p. 254

## *Abstract*

This paper is devoted to the manuscript tradition of the *Divisiones quae dicuntur Aristoteleae* (*DA*), and in particular to two discoveries that shed new light on it. The collection of *DA* is transmitted in four different versions, that should be investigated and edited individually. The editor should also resist the temptation to reconstruct an imaginary *Urtext*. The focus of this study is on the three versions independent of the *Recensio Laertiana* (Diog. Laert. III 80-109): the *Recensiones Marciana, Florentina* and *Leidensis*. These versions are reconstructed on the basis of six Byzantine manuscripts dated between the 10<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> century. Then, the new edition of the *Recensio Marciana* and the *editiones principes* of the *Recensiones Florentina, and Leidensis* are presented.

## *1. Premessa*

Le *Divisiones quae dicuntur Aristoteleae* (= *DA*), nelle redazioni in cui sono oggi leggibili, sono un testo singolare che si presenta come una serie di brevi e schematiche classificazioni degli elementi di concetti filosofici a fini dialettici e retorici.<sup>1</sup> Le origini della raccolta risalgono con buona probabilità al IV sec. a.C. quando questo genere di esercizio fu praticato in particolare all'interno della scuola di Platone

---

<sup>1</sup> Tengo a insistere sull'importanza della frase "nelle redazioni in cui sono oggi leggibili". Il fatto di avere inspiegabilmente ommesso queste parole nel citare quanto avevo scritto in T. Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche", in K.A. Algra - P.W. van der Horst - D.T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History of Historiography of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden 1997 (Philosophia Antiqua, 72), p. 145-65 ha portato E. Berti, *Presentazione* di Rossitto (opera citata di seguito), p. 7 e C. Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2005 (Il pensiero occidentale), p. 42 a una sterile polemica nei miei confronti. "L'obiezione principale rivolta da Dorandi (...)" scrive Berti "cioè che le *Divisioni* 'difficilmente possono essere considerate al pari di altri frammenti di opere perdute di Aristotele', non tiene conto, mi sembra, del fatto che tali frammenti sono di natura diversissima, cioè sono frammenti di dialoghi, di discorsi, di trattati scolastici, di raccolte, di liste, di appunti che non si assomigliano nemmeno tra di loro e quindi non possono essere considerati un termine di paragone unitario". Rossitto, in maniera simile, mi attribuisce di avere inteso le *DA* come un "manuale a uso scolastico", difficilmente assimilabile ad altri frammenti di opere perdute di Aristotele ecc.". Ciò che in realtà scrivevo (p. 157, il corsivo è qui aggiunto da me) è quanto segue: "Quello che mi sembra evidente è, tuttavia, il fatto che, *nelle redazioni in cui sono oggi leggibili*, le *DA* difficilmente possono essere considerate al pari di altri frammenti di opere perdute di Aristotele". Sulla necessità di tenere conto dello "stato attuale" delle *DA* insiste anche (pur senza conoscere i miei studi) M. Asper, *Griechische Wissenschaftstexte. Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*, Steiner, Stuttgart 2007 (Philosophie der Antike, Bd. 25), p. 70-1.

in quegli anni frequentata ancora dal giovane Aristotele. L'esercizio consisteva nel proporre divisioni (*διαίρεσεις*) logico/dialettiche, fisiche, etiche, politiche, retoriche. All'interno di ciascuna di esse, ulteriori divisioni e suddivisioni dei concetti, seguendo uno schema tipo piú o meno variabile nel numero delle classificazioni e degli esempi: 1. Indicazione dei membri della divisione (*διαρεῖται ... εἰς τρία, τέσσαρα*); 2. Enumerazione di questi membri; 3. Spiegazioni relative a ogni membro, con una serie di esempi introdotti spesso da *ὅτιον*; 4. Ricapitolazione, che riproduce, in linea di massima, l'enumerazione di 2.

Delle *DA* circolarono, a partire da un momento imprecisato, redazioni distinte, inquinate e interpolate, arricchite di esempi o semplificate nella struttura e nel dettato. A monte delle distinte redazioni che si riflettono da un lato in Diogene Laerzio e dall'altro in un gruppo di codici bizantini, è da presumere l'esistenza di un modello perduto costituito in un momento imprecisato.<sup>2</sup> Questo presunto modello, quale si può ricostruire dalle testimonianze giunte fino a noi, si presentava come una raccolta di testi che, in quella fase redazionale almeno, non risalivano a un unico autore. Un nucleo di queste divisioni è senza dubbio riconducibile fino a Aristotele; altre tramandano materiale che deriva da tradizione scritta o orale relativa a Platone e a membri non piú identificabili della *Academia Antica*; altre ancora sono sicure interpolazioni piú tarde o il risultato di rimaneggiamenti effettuati in ambienti e epoche diverse. In qualche caso, appaiono evidenti anche tracce di ispirazione cristiana.<sup>3</sup>

Per quanto riguarda Aristotele, si possono ricordare, come fonti probabili della raccolta primitiva, quei libri di argomento diairetico i cui titoli conosciamo dai cataloghi dei suoi scritti in Diogene Laerzio, nella *Vita Hesychii* e nella *Vita Araba*. Alcuni di questi testi erano ancora noti ai commentatori neoplatonici delle opere dello Stagirita (*Διαίρεσεις* fr. 1 e 4 Ross).<sup>4</sup> Diog. Laert. V 22-24 registra *Διαίρεσεις σοφιστικαὶ δ', Διαίρεσεις ι'ζ', Διαίρετικῶν α', Διαίρετικόν α', Ἐνθυμημάτων διαίρεσεις α'*. La *Vita Hesychii* ricorda *Διαίρεσεις σοφιστικαὶ α'* (r. 53), *Περὶ διαίρεσεων ι'ζ', Διαίρετικῶν α'* (rr. 63-64).<sup>5</sup> Nel catalogo della *Vita Araba* leggiamo due titoli simili: *Divisioni* in 26 libri e *Divisioni* di Platone in 6 libri.<sup>6</sup>

Non è comunque della formazione del corpus né della struttura o del modello originario delle *DA* che intendo discutere.<sup>7</sup> Il mio approccio alle *DA* è quello di un editore che intende lavorare sulla loro

<sup>2</sup> Esistono due traduzioni arabe, probabilmente attraverso una versione siriana, della *Recensio Laert.* delle *DA* esemplate su un testimone greco molto piú antico di quelli finora conservati. I traduttori sono Teodoro Abū Qurra (VIII-IX sec.) e Ibn al-Tayyib (X-XI sec.). Vedi M. Kellermann, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassung des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib*, Diss., Erlangen 1965, p. 4, 82-96 e 109-18. Il testo arabo è tradotto in tedesco. Pubblicherò i risultati della mia ricerca su questa traduzione e sul suo apporto alla storia del testo di Diogene e all'edizione delle *DA* in un articolo in corso di redazione.

<sup>3</sup> Già notate da J.B.C. D'Ansse de Villoison, *Diatriba de quibusdam codicibus Graecis Venetae S. Marci Bibliothecae [...]*, in *Anecdota Graeca*, t. II, Typis et sumptibus fratrum Coleti, Venetiis 1781, p. 254 e poi da V. Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Teubner, Leipzig 1863, p. 677-8. Rimando alla discussione della *DA* [10] di Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni* (citato alla n. 1), p. 282-3.

<sup>4</sup> Il contenuto di queste opere è ricostruito in maniera assai personale da O. Gigon, *Aristotelis Opera, III: Librorum deperditorum fragmenta*, De Gruyter, Berlin-New York 1987. Gigon riporta inoltre le *DA* (nelle redazioni di Diog. Laert. e di M) nella rubrica intitolata *τόποι προπρεπτικοί* (fr. 82 e 83). Una scelta a ragione criticata da C. Rossitto, *Elenchos* 10 (1989), p. 213-5.

<sup>5</sup> Cito rispettivamente dalle edizioni di T. Dorandi, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, CUP, Cambridge 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50) e Id., "La *Vita Hesychii* d'Aristotele", *Studi Classici e Orientali* 52 (2006, ma pubblicato nel 2009), p. 87-106.

<sup>6</sup> Il catalogo della *Vita Araba* è disponibile nell'edizione di Chr. Hein, *Definition und Enteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zu arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York 1985 (Europäische Hochschulschriften. Philosophie, Bd. 177), p. 428-9. G. Dietze-Mager, "Aristoteles-Viten und -Schriftenkatalog des Ptolemaios im Licht der Ueberlieferung", *Studi Classici e Orientali* 61 (2015), p. 97-166 non ripubblica il testo del catalogo.

<sup>7</sup> Qualche accenno in Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1), p. 160-1.



tradizione manoscritta e sui problemi testuali di questa singolare raccolta al fine di presentarne una edizione critica moderna.

## 2. Sulle tracce della trasmissione del testo delle DA

La tradizione manoscritta delle *DA* è assai interessante. Da un lato, esse sopravvivono in codici medievali come una silloge indipendente trasmessa in redazioni distinte fra loro sia nella struttura globale sia in numerosi dettagli. La forma testuale d'origine del loro modello è purtroppo irrimediabilmente perduta. Dall'altro lato, le *DA* sono conservate sotto forma di 'citazione' nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che disponeva di un *corpusculum* dalle caratteristiche affatto diverse. Questo *corpusculum* circolava già nel III sec. della nostra era (epoca in cui visse Diogene Laerzio), ma la sua formazione e organizzazione sono da presupporre più antiche.

Le *DA* possono pertanto essere annoverate fra le opere antiche a tradizioni multiple. Ne sono esempi ben conosciuti la *Vita di Esopo* (nelle tre redazioni dei manoscritti G, W e della Planudea)<sup>8</sup> e il *Romanzo di Alessandro* (*Recensio Vetusta* = A; *Recensio* β; *Recensio* γ o bizantina; *Recensio* λ; *Recensio* di Giulio Valerio ecc.).<sup>9</sup> Per una produzione come questa, di fronte all'impossibilità di restaurare la forma originaria del testo primario, l'editore può ritenersi soddisfatto se riesce a ripristinare lo stato delle singole redazioni in un momento cronologico specifico e pur sempre lontano dalla redazione del modello originale.

Ho già indagato, a più riprese, la tradizione della *DA* giungendo a risultati che restano, in larga parte almeno, attuali. Essi sono comunque da aggiornare e rimeditare alla luce della scoperta recente di due nuovi testimoni manoscritti (uno del X sec., limitato a un solo foglio; l'altro del XIII sec., completo) della raccolta che gettano luce inaspettata sulla sua ricezione e sulla sua trasmissione e contribuiscono in misura notevole alla nuova edizione dell'insieme delle *DA*.<sup>10</sup>

---

Vedi ora anche T. Dorandi, "Divisiones Aristoteleae", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, in corso di stampa. M. Asper, "Peripatetic Forms of Writing: A System-Theory Approach", in O. Hellmann - D. Mirhady (eds.), *Phaenias of Eresus*, Transactions Publishers, New Brunswick (USA)-London 2015, p. 412-3, prendendo a modello i diagrammi (*Tabulae Vindobonenses*) del codice di Wien, ÖNB, *Vindob. gr.* 16 del XIII sec. (studiato da B. Gundert, "Die *Tabulae Vindobonenses* als Zeugnis alexandrinischer Lehrtätigkeit um 600 n. Chr.", in *Text and Tradition. Studies in Ancient Medicine and its Transmission. Presented to Jutta Kollesch*, Brill, Leiden-Boston 1998 [Studies in Ancient Medicine, 18], p. 91-144 con le tavv. 1-3, dopo p. 144) ha sostenuto che "Aristotle's *Diaireseis* were probably not the result of textual condensation, as are the *Tabulae Vindobonenses*, but I imagine them as a similar mixture of very simple diagrams, above all, tree-diagrams, terms and secondary texts" (p. 412-3). Presupporre che tali schemi fossero già noti a e utilizzati da Aristotele nei suoi scritti sulle *dibaireseis* dei quali non resta che il titolo è metodologicamente azzardato. In ogni modo, più opportuno sarebbe stato semmai il confronto con i diagrammi che riassumono in maniera schematica la dottrina aristotelica (ma che niente hanno a fare con gli scritti diairetici di Aristotele) redatti di mano del cardinale Bessarione nel codice Madrid, Biblioteca Nacional 4553 (10) del (XIV)-XV sec., ai ff. 18r-30r con il titolo (f. 18r) διαίρεσις πέφυκεν αὕτη καλλιόστη τῆς ὑψιμέδοντος πάσης φιλοσοφίας. Vedi la succinta descrizione di G. de Andres, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas, Madrid 1987, p. 16 (con un inopportuno rimando a Mutschmann) e M.T. Manzano, *Constantino Láscaris. Semblanza de un humanista bizantino*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1998, p. 1, 34, 65-6.

<sup>8</sup> È sufficiente rimandare a *Romanzo di Esopo*. Introduzione e testo critico di F. Ferrari, traduzione e note di G. Bonelli e G. Sandrolini, Rizzoli, Milano 2005<sup>3</sup>, p. 41-5 con discussione della letteratura precedente. Si tenga presente anche G.A. Karla, *Vita Aesopi. Überlieferung, Sprach und Edition einer frühbyzantinischen Fassung des Aesopromans*, L. Reichert, Wiesbaden 2001 (Serta Graeca, 13).

<sup>9</sup> Vedi *Il romanzo di Alessandro. Volume I*, a cura di R. Stoneman, traduzione di T. Gargiulo, Mondadori, Milano 2007 (Scrittori greci e latini), p. LXXIII-LXXXVIII.

<sup>10</sup> Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1) e Id., "Le *Leidensis* BPG 67C et l'histoire du texte des *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*", *Mnemosyne* 64 (2011), p. 632-8. Il contributo attuale rinnova e rimpiazza, ove non indicato altrimenti, quanto ho finora scritto sul soggetto.

### 2.1. La testimonianza delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio

Cominciamo con Diogene Laerzio (DL). A conclusione della *Vita di Platone* (III 80-109), dopo avere presentato succintamente la dottrina del filosofo (III 67-80: τὰ δὲ ἀρέσκοντα αὐτῷ ταῦτα ἦν [...] καὶ ταῦτα ἦν αὐτῷ τὰ ἀρέσκοντα), Diogene trascrive un *corpusculum* di 32 divisioni che introduce e conclude con queste parole: “(Platone) divideva, come dice Aristotele, anche le realtà in questo modo (διήρει δέ, φησὶν Ἀριστοτέλης, καὶ τὰ πράγματα τοῦτον τὸν τρόπον (III 80) e “Così (Platone) divideva anche le realtà prime secondo Aristotele (ὥδε καὶ τὰ πρῶτα διήρει κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη)” (III 109).

I nomi di Platone e di Aristotele ritornano associati in uno scolio alle *Omellerie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea (329-379 d.C.):<sup>11</sup> ἐν ταῖς Ἀριστοτέλους εἰς Πλάτωνα ἀναφερομέναις διαιρέσεσιν κεῖται αὕτη τῶν τεχνῶν ἡ διαφορά, “Nelle divisioni di Aristotele attribuite a Platone si trova questa distinzione delle arti”.<sup>12</sup>

Più difficile è invece tenere conto del passo del *De Generatione et corruptione* (B 3, 330 b 16) di Aristotele, all'origine di un lungo dibattito fra gli esegeti antichi e moderni, dove si accenna a divisioni di Platone (Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν).<sup>13</sup> È impossibile dire che cosa siano quelle “divisioni” di Platone: uno degli ἄγραφα δόγματα di Platone, come presupponeva già Alessandro di Afrodisia la cui testimonianza è citata da Filopono?<sup>14</sup> Uno dei dialoghi? E in questo caso quale: il *Timeo*, il *Sofista*, il *Filebo*?

Nel caso specifico di DL, la trasmissione del *corpusculum* delle *DA* è inscindibilmente legata a quella dell'intero complesso delle *Vite dei filosofi* e deve essere studiata in tale contesto. Riassumo di seguito in maniera assai sommaria pochi dati della storia del testo delle *Vite laerziane* quale da me ricostruita.<sup>15</sup>

I principali manoscritti che tramandano le *Vite laerziane* nella loro interezza sono i tre *codices antiquiores* BPF, che si collocano tra la fine del sec. XI e gli inizi del XIII. Accanto a questi, si collocano tre raccolte di estratti, due (Φ, Φh) più ampie conservate in un unico codice vaticano del XII sec., la terza (con pochi estratti del III libro) restituita da uno di Vienna (Vi) datato 28 luglio 925.<sup>16</sup> Tra i codici incompleti e mutili, è sufficiente segnalare i testimoni del XIV sec., che tramandano soltanto il

<sup>11</sup> Pubblicato da G. Pasquali, “Doxographica aus Basiliusscholien”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl.* (1910), p. 194-228, spec. p. 200.4-5. Ora in *Scritti filologici. I. Letteratura greca*, a cura di F. Bornmann - G. Pascucci - S. Timpanaro, Olschki, Firenze 1986, p. 539-74, spec. p. 545.4-5.

<sup>12</sup> Lo scoliasta cita la divisione della scienza (ἐπιστήμη) = *DA* [5] nella redazione di Diog. Laert. = *DA* [8] delle altre *recensiones* (per le quali, vedi di seguito). Lo scolio è stato segnalato da J. Mansfeld, “*Physikai doxai and Problēmata physika* in Philosophy and Rhetoric: From Aristotle to Aëtius (and Beyond)”, in J. Mansfeld - D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2010 (*Philosophia Antiqua*, 118), p. 58 n. 83 (l'articolo risale al 1992). È difficile determinare la fonte dello *scholion*, ma la somiglianza con le frasi di Diogene Laerzio citate sopra non è indifferente. Significativo, da questo punto di vista, è anche il titolo dell'opera di Aristotele conosciuto esclusivamente dalla *Vita Araba*: “*Divisioni* di Platone in 6 libri”.

<sup>13</sup> Riassunto da F. Salviat, “Aristotele et les divisions platoniciennes (*De generatione et corruptione* II, 330 b 13-19)”, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix* 43 (1967), p. 65-84. V. anche Aristotele, *La Generazione e la corruzione. Traduzione, introduzione e commento* di M. Migliori, Bompiani, Milano 2013<sup>2</sup> (Il pensiero occidentale), p. 326-8.

<sup>14</sup> Philop., *In Gen. corr.*, p. 226.16-30 Vitelli (*CAG* XIV.2) = Arist., *fr.* 1007 Gigon (e parzialmente in margine al fr. 113 Rose<sup>3</sup>).

<sup>15</sup> Maggiori dettagli in T. Dorandi, *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, De Gruyter, Berlin-New York 2009 (Beiträge zur Altertumskunde, 264) e Id., *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, p. 1-57 (citato alla n. 4) con ulteriori rimandi bibliografici.

<sup>16</sup> B = Napoli, Biblioteca Nazionale, III B 29, XII s.; P = Parigi, Bibliothèque nationale de France, gr. 1759, XI/XII sec.; F = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 69.13, XIII sec.; Φ/Φh = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vaticanus gr.* 96, XII sec. (ff. 19r-29v = Φh e ff. 29v-88r = Φ); Vi = Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, *phil. gr.* 314 (28 luglio 925), ff. 27r-29v.

libro III (*Vita di Platone*); essi sono copiati su P e non hanno quindi valore per la *recensio*. I rimanenti manoscritti (integri o parziali) sono piú tardi (per lo piú tra il XIV al XVI sec.) e non sembrano avere neppure essi una indipendenza stemmatica.

Nella mia edizione delle *Vite* e di conseguenza in quella di questo ramo della tradizione delle *DA*, che definisco, d'ora in poi, *Recensio Laertiana*, ho costituito il testo essenzialmente sul fondamento dei testimoni completi piú antichi (BPF). Ho tralasciato i codici del XIV secolo che tramandano solo la *Vita di Platone* perché *descripti* e gli *excerpta Vaticana* ( $\Phi$ ) e di Vi (come i numerosi estratti trasmessi dalla *Suda*) perché in essi le *DA* sono assenti.

B e P (prima di essere sottoposti a correzione) sono i due *codices integri antiquiores* piú degni di fiducia. B restituisce spesso un testo piú fedele a quello di  $\Omega$  (il modello comune di BPF) perché il suo redattore aveva copiato il proprio modello in maniera assai meccanica. P, pur coevo (o di poco anteriore) di B e derivato direttamente anch'esso da  $\Omega$ , tramanda una redazione meno pura perché già rimaneggiata nel momento della copia. F è un testimone da utilizzare con maggiore cautela a causa delle sue idiosincrasie e della contaminazione con la tradizione vulgata. Nel suo stato originario (F<sup>1</sup>), contribuisce tuttavia anch'esso, con B e P *ante correctionem* (B<sup>1</sup> e P<sup>1</sup>), alla ricostruzione dello stato testuale di  $\Omega$ .

Queste mie pagine, vorrei presumerlo, rimpiazzano quella dell'edizione della *Recensio Laertiana* curata da Mutschmann.<sup>17</sup>

## 2.2. Le altre recensioni indipendenti dalla Recensio Laertiana

Accanto alla *Recensio Laertiana*, si collocano le *recensiones* indipendenti che è possibile ricostruire dalla testimonianza, per il momento, di sei codici bizantini che elenco secondo l'ordine delle biblioteche dove sono oggi conservati. I manoscritti sono accompagnati dalla sigla che ho loro attribuita e da qualche dettaglio codicologico e bibliografico relativo, per lo piú, alla sola sezione delle *DA*.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana

Plut. 10.26 = F

Fine del XIII sec. Pergamenaceo. ff. 177r-182r. Scritto su un'unica colonna (régure type V 00C1 Sautel-Leroy). F trasmette un corpus di 61 divisioni con il titolo Περὶ διαίρεσεως, scritte da un'unica mano.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, ed. H. Mutschmann, Teubner, Lipsiae 1906. Cf. la recensione di K. Praechter nella *Berliner Philologische Wochenschrift* 30 (1910), p. 390-3.

<sup>18</sup> Descritto da A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Graecorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, Typis Caesareis, Firenze 1764, p. 492-3. Il manoscritto era finora sconosciuto agli studiosi che si sono occupati delle *Divisiones*. Bandini data il codice al XII sec. e lo segue ancora P. Golitsis, "Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la *Physique* d'Aristote, faussement attribué à Michel Psellos", *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007), p. 637-76, a p. 640. Dubbi su questa data troppo antica aveva già espresso E.B. Fryde, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici: 1469-1510*, The National Library of Wales, Aberystwyth 1996, II, p. 309, proponendo la fine del XIII o gli inizi del XIV sec. Accetto la datazione alla fine del XIII sec. confermatami da N.G. Wilson (*per litteras*). Al XIII sec. lo datavano già A. Busse, *CAG* IV.3, Berlin 1891, p. XII e M. Menchelli, "Il Vaticano Palatino gr. 173 (P) di Platone e il Parigino gr. 1665 di Diodoro", *Bollettino dei Classici* 12 (1991), p. 95 n. 14. La raccolta di *Divisioni* occupa la parte finale del codice. Precedono testi patristici e filosofici e fra questi il *De Incarnatione Domini* (PG, t. 91, col. 1488-96) di Teodoro di Raithu († c. 638/649); la *Dialectica* di Giovanni Damasceno (B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, De Gruyter, Berlin 1969 [Patristische Texte und Studien, 7], p. 32 n° 197); Ammonio d'Alessandria, *Commento alla Isagoge di Porfirio* (A. Busse, *CAG* IV.3, Berlin 1891, p. XII-XIII, sigla D) e Filopono, *Commento alle Categorie di Aristotele* (*CAG* XIII.1, Berlin 1893, p. VIII, sigla C). Il codice ha una doppia numerazione dei fogli (in alto e in basso, nel margine di destra). Quella in basso (a inchiostro rosso, che seguo) comincia da 2, il che lascia presumere la perdita di un foglio iniziale. Ho trascritto

Leida, Bibliotheek der Rijksuniversiteit

BPG 67C = N

XV/XVI sec. Cartaceo. ff. 18r-26v. N tramanda, con il titolo *Περὶ διαίρέσεων*, le *DA* [1]-[34] e [36]-[47] secondo la sequenza della raccolta più completa in M.<sup>19</sup>

*Voss. gr.* Q 11 = L

XIII sec. seconda metà/XIV sec., primo quarto. Bombicino. ff. 92r-96r. L trasmette un corpus di 61 divisioni con il titolo *Περὶ διαίρέσεως*, scritte da due mani distinte, ma coeve.<sup>20</sup>

Parigi, Bibliothèque nationale de France

*Parisinus gr.* 39 = A

XIII sec. Bombicino. ff. 168v-172v. Codice miscellaneo.<sup>21</sup> A tramanda un gruppo di 39 divisioni, sotto il titolo *Δαίρεσις Ἀριστοτέλους*, che corrispondono alle *DA* [1]-[21], [23]-[26], [28]-[34], [38]-[41], [45]-[47], [58] di M.

Provo (Utah), Brigham Young University, Harold Lee Library

G811/2 = Y

X sec. Unico foglio di pergamena non numerato. Vergato su una colonna (réglure type 20AI Sautel-Leroy). Il copista commette numerosi errori fonetici. Residuo di un manoscritto perduto inserito in un convoluto fittizio di più unità codicologiche. Vi sono conservate solo le *DA* [37]-[42] secondo la successione trasmessa da M.<sup>22</sup>

---

il testo sulle immagini digitali <http://teca.bmlonline.it/ImageViewer/servlet/ImageViewer?idr=TECA0000613332&keyworks=plut.10.26#page/1/mode/1up>. Ho verificato singoli punti direttamente sull'originale con l'aiuto di A. Guida e L. Ferroni (che ringrazio cordialmente).

<sup>19</sup> Il codice è descritto in A. de Meyier-E. Hulshoff Pol, *Codices Bibliothecae Publicae Graeci*, Bibliotheca Universitatis Lugduni Batavorum, Leiden 1965 (Bibliotheca, 8; Codices manuscripti, 8), p. 109-11, che attribuiscono questa sezione a Diogene Laerzio. Vedi Dorandi, "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9). Collazionato su una riproduzione cartacea.

<sup>20</sup> Il codice è descritto in P. Moraux, *Aristoteles Graecus. Die griechische Manuskripte des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin-New York 1976, I, p. 396-7, 489. V. anche P. Moraux, "Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*", *L'Antiquité Classique* 46 (1977), p. 100-27. La prima mano (ff. 92r-94r) è anonima; la seconda (ff. 94v-96r) è quella di Michael Lul(l)udes. Seguo la datazione suggerita da P. Eleuteri nella scheda dei *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina* (<http://cagb-db.bbaw.de/handschriften/handschrift.xql?id=38118>). Collazionato su una riproduzione cartacea e sull'immagine digitale ([https://socrates.leidenuniv.nl/R/-?func=dbin-jump-full&object\\_id=2726455](https://socrates.leidenuniv.nl/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=2726455)).

<sup>21</sup> P. Boudreaux, "Un nouveau manuscrit des *Divisiones Aristoteleae*", *Revue de Philologie* 33 (1909), p. 221-4. Una descrizione (incompleta) del manoscritto in N. Gertz, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I*, Mit Beiträgen von M. Sicherl, F. Schöningh, Paderborn 1986 (*Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz*), p. 43-4. Collazionato sull'originale e sulla riproduzione digitale disponibile sul sito <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107228233>.

<sup>22</sup> J. Barney, "New Manuscript of the *Divisiones Aristoteleae*. With Fig. 1-2", *Codices Manuscripti et impressi* 93/94 (2014), p. 1-6. Con una riproduzione a colori del foglio (p. 5-6).

Venezia, Biblioteca Marciana

*Marcianus gr. 257 = M*

XIII sec., seconda metà. Cartaceo. ff. 251r-254r.<sup>23</sup> In M è conservata, sotto il titolo *Διαιρέσεις Ἀριστοτέλους* (non *Διαιρέσεις Ἀριστοτέλους* come leggevano Rose e Mutschmann), una raccolta di 69 divisioni.<sup>24</sup>

### 3. Per una determinazione delle recensiones dei codici bizantini

Uno studio accurato dei sei testimoni consente di arrivare alla conclusione che essi tramandano tre *recensiones* delle *DA* distinte non solo dalla *Recensio Laertiana*, ma anche l'una dall'altra. Ogni *recensio* è attestata in due manoscritti. Sul modello della *Recensio Laertiana* le ho chiamate *Recensio Marciana*, *Recensio Florentina* e *Recensio Leidensis* dal luogo di conservazione del loro codice principale.

#### 3.1. La Recensio Marciana

Questa è la recensione delle *DA* meglio e da più tempo conosciuta. È tramandata in misura diversa dai due codici M e A. Nella redazione di M, essa conta una serie di 69 *DA*, la più lunga finora conosciuta. La raccolta fu pubblicata per la prima volta nel 1863 sul fondamento del solo M da Rose.<sup>25</sup> La successiva scoperta (1909) di A ha consentito di migliorare in più punti il testo di M sfigurato da numerosi errori, imprecisioni e lacune (sebbene in misura minore di quanto supposto).

A mostra un legame di stretta parentela con M. Rispetto a M, questo testimone conserva un numero ridotto di divisioni (omette *DA* [22], [27], [35]-[37], [42]-[44], [46], [48]-[57], [59]-[69]). A è tuttavia infestato da diverse lacune; abbrevia il testo di *DA* [41], al cui seguito presenta, inoltre, due frammenti allotrii (ff. 172r-172v 4);<sup>26</sup> qualche volta restituisce solo i primi due dei quattro termini di cui è costituita abitualmente una divisione (*DA* [1]-[3], [7], [9], [38]-[39]); in altri casi omette la sola ricapitolazione (*DA* [4]-[6], [8], [10]-[12]); in altri ancora mescola parzialmente il terzo termine con il primo (*DA* [11], [58]).

<sup>23</sup> Seguo la numerazione moderna stampigliata in basso a destra. Una numerazione più antica a penna in alto a destra mostra il *décalage* di una pagina in meno. I ff. 252r (dal sesto rigo contando dal basso)-253v sono scritti con un inchiostro più scuro apparentemente dalla stessa mano.

<sup>24</sup> E. Mioni, *Aristotelis Codices Graeci qui in Bibliothecis Venetis adservantur*, Antenore, Patavii 1958, p. 104-5, 137 e Id., *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Thesaurus antiquus 1, codd. 1-299*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1981, I, p. 371-3. La descrizione nel volume *Alexandre d'Aphrodise, Sur la mixtion et la croissance (De mixtione)*, texte établi, trad. et comm. par J. Groissard, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF), p. CXI-CXIX è difettosa per l'ignoranza dei lavori di Arnesano e delle mie ricerche sulle *DA* (vedi p. CXIII n. 235). Il codice è scritto da più mani, una (ff. 256r-274v, 276r-283v) di origine salentina. D. Arnesano, *La maiuscola 'barocca': Scritture e libri in Terra d'Otranto nei secoli XIII e XIV*, Congedo, Galatina 2008, p. 52-3, 73, 119 (n° 166), l'identifica con quella dell'Anonimo 8'. Collazionato sull'originale e su una riproduzione digitale.

<sup>25</sup> Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 679-95. Vi aveva invece rinunciato il d'Anse de Villosion, *Anecdota Graeca* (citato alla n. 2), p. 254. Il testo di Rose fu riproposto da E. Heitz, *Aristotelis fragmenta*, Didot, Paris 1869, p. 91-112. L'unica edizione critica di questa redazione insieme a quella di Diogene Laerzio, non esente da incertezze e ormai invecchiata, resta quella di Mutschmann (1906). Allo studioso sfuggì purtroppo la revisione di Heitz che contiene interventi testuali non trascurabili riproposti indipendentemente più tardi da altri studiosi, fra i quali lo stesso Mutschmann. La più recente edizione di Gigon riproduce quella di Mutschmann e è caratterizzata da un manipolo di congetture non necessarie.

<sup>26</sup> Non tre come leggiamo in Boudreaux, "Un nouveau manuscrit des *Divisiones Aristoteleae*" (citato alla n. 20), p. 222 n. 5, seguito da Moraux, "Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*" (citato alla n. 19), p. 126. La seconda e la terza aggiunta costituiscono, infatti, un unico testo. Ho pubblicato e in parte identificato questi estratti di argomento patristico e cristiano in Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1), p. 150-1.

Boudreaux stabilì la parentela fra M e A portando a prova la presenza di errori congiuntivi e il fatto che le divisioni mantengono in entrambi i codici la stessa successione. Poiché A fornisce talora la lezione originale sfigurata in M (*DA* [10]) o aiuta a eliminare dal testo di M intrusioni o a ripararne omissioni (il testo della ricapitolazione delle cinque *DA* [26], [28], [30]-[32]), Boudreaux ne dedusse altresì che A risaliva al medesimo modello di M, ma indipendentemente.

Per Moraux,<sup>27</sup> M e A sono imparentati, ma in maniera assai lontana. A tramanda, infatti, una scelta di divisioni spesso in forma abbreviata soprattutto nella terza parte di quella che lo studioso belga considera la struttura tipo completa di una divisione. In A la ricapitolazione compare solo per le *DA* [26], [28], [30]-[32], casi in cui, curiosamente, manca invece negli altri manoscritti. Poiché le ricapitolazioni svolgono, più o meno, la stessa funzione dell'enumerazione, Moraux si era altresì chiesto se queste cinque aggiunte risalissero al modello di A oppure se fossero state introdotte da un anonimo redattore e era giunto a un cauto e opportuno *non liquet*.

Una discendenza di M da A è da escludere per i motivi sopra esposti; la datazione dei due codici impedisce inoltre di postulare l'inverso e cioè di postulare A disceso da M. La dipendenza di A e M da un capostipite comune ( $\gamma$ ) appare sicura né è compromessa dalla presenza nel solo A delle due inserzioni allotrie dopo la *DA* [41]. Se supponiamo che esse fossero già in  $\gamma$ , la loro assenza in M si può spiegare infatti ammettendo che M le abbia volontariamente omesse rendendosi conto della loro estraneità al corpus delle *DA*. Altrimenti possiamo altrettanto bene presumere che i due brani non erano in  $\gamma$  e che A li abbia inseriti *sua Minerva*.

Data questa situazione, fino a che punto è lecito correggere sistematicamente (alla stregua di Boudreaux) il testo di M sul fondamento delle lezioni di A? O, in altre parole: le differenze che distinguono M e A sono da imputare al fatto che A in particolare ha trasmesso meglio il testo di  $\gamma$ , oppure sono nate per contaminazione da parte di A con un modello diverso da  $\gamma$ , o sono frutto di interventi del suo copista?

Alcune omissioni e errori comuni a A e M si sono verificati apparentemente in maniera accidentale. La presenza in A di un numero inferiore di divisioni, l'omissione di uno dei membri che costituiscono quella che è stata indicata come una divisione tipo, il rimaneggiamento della struttura o la tendenza a abbreviare sono elementi da imputare al redattore di A. Il fatto che, nella quasi totalità delle occorrenze in cui A conserva la lezione corretta rispetto a M, studiosi moderni abbiano proposto le medesime correzioni rende poi verisimile l'ipotesi che queste lezioni di A siano nate per congettura. Lo stesso discorso vale talvolta in quei casi in cui A consente di eliminare intrusioni o riparare omissioni presenti in M. Per l'aggiunta invece delle cinque ricapitolazioni, ritengo poi che abbia ragione Moraux a lasciare la questione in sospeso. Nella *DA* [10] infine, escluderei che la versione di A sia genuina rispetto a quella di M. Si tratta piuttosto di un ritocco testuale, tra l'altro non proprio felice.

### 3.2. *La Recensio Florentina*

Questa recensio è rappresentata da due testimoni strettamente imparentati: F e L. La recente scoperta di F conferma quanto Moraux aveva avuto modo di osservare sul contributo del solo L e nello stesso tempo consente di meglio definire le caratteristiche della nuova *recensio*.

F tramanda il medesimo testo di L e ne condivide gli errori significativi. I due codici trasmettono il medesimo corpus di 61 divisioni<sup>28</sup> con l'omissione delle *DA* [35], [63] e [64]-[69] e l'aggiunta dei

<sup>27</sup> Moraux, "Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*" (citato alla n. 19), p. 101, 103-4.

<sup>28</sup> In realtà si dovrebbero contare 60 divisioni perché le *DA* [25] e [26] formano un'unica divisione in FL come prova la mancanza del titoletto di *DA* [26]. In F le due unità sono separate da un breve spazio di una lettera lasciato bianco perché

due medesimi testi allotrii alla fine. Entrambi hanno il medesimo titolo al plurale (περὶ διαιρέσεων) e presentano i tioletti delle singole divisioni escluse le *DA* [26]-[27].<sup>29</sup> F conserva comunque talora un testo meno corrotto di quello di L.

F e L non hanno legami di parentela diretta con M e A, come provano le numerose e sostanziali divergenze testuali.<sup>30</sup> La differenza piú notevole fra F L e M A consiste nel numero delle divisioni: 61 in F L contro le 69 in M e 39 in A.

Per spiegare l'assenza delle ultime sei divisioni ([64]-[69]) in L, Moraux<sup>31</sup> aveva escluso che il suo modello fosse lacunoso nella parte conclusiva e aveva suggerito che L risalisse piuttosto a un ramo della tradizione che ignorava l'esistenza di quei testi. Queste sei divisioni avrebbero formato – a suo dire – una sorta di appendice “d'une toute autre veine que le reste de la compilation”, che “n'a été accroché au tronçon primitif que dans la branche de la tradition représentée par M”.<sup>32</sup> Al posto di quel nucleo, in F e L leggiamo la breve appendice di due testi nella quale Moraux scorge tracce di influenza neoplatonica. Essa è costituita da una διαίρεσις ψυχῆς μετὰ ὀρισμοῦ e da un ὅρος νοός.<sup>33</sup>

Nonostante tali divergenze e pur con la dovuta cautela dettata dal fatto che alcune “varianti” non possono essere nate per la negligenza del copista, ma tradiscono piuttosto l'intervento di un redattore, Moraux riconosceva il sostanziale contributo di L (e lo stesso varrebbe ora per F) per sanare talvolta il testo malamente alterato delle *DA* quale trasmesso da M A. Questo è in qualche caso possibile, ma come vedremo non nel senso e nella misura dell'operazione di restauro praticata da Moraux.

F è verisimilmente il padre di L. Una prova concreta a favore di questa ipotesi può essere indicata nella *DA* [55]. Una frase che in F è copiata nell'interlinea e nel margine del f. 181v si ritrova parzialmente *in textu* in L (f. 95v). In L si legge ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐν τῇ ψυχῇ οὕσα αἰτία ἐστὶ τοῦ κράτιστα τῶν ψυχῶν διακεῖσθαι, ἡ δὲ ὑγεία ἐν σώματι *spatium 7 litterarum*, ἡ δὲ εὐδοξία ἐκτὸς οὕσα αἰτία ἐστὶ τοῦ τὰ ἐκτὸς ἄριστα διακεῖσθαι. In F dopo il primo διακεῖσθαι sembra si possa leggere con molte difficoltà (l'inchiostro è assai sbiadito a causa dell'umidità), aggiunto dalla mano del medesimo copista nell'interlinea e nel margine destro, qualcosa come ἡ δὲ ὑγεία ἐν σώματι αἰτία ἐστὶ τοῦ \*\*\* (tracce di scrittura che non mi è stato finora possibile decifrare), ἡ δὲ εὐδοξία κτλ.<sup>34</sup> Qualunque sia il testo che si legge, l'assenza di questa aggiunta in L si spiega bene presumendo che la sua omissione fu dovuta alla difficoltà che il copista di L (in questa sezione, M. Lu(l)udes) avrebbe avuto nella lettura e decifrazione appunto di quelle parole già rovinate alla sua epoca.

---

il *rubricator* inserisca lo ε iniziale di εἶτι (che leggiamo completo in L). La stessa struttura si trova in M e A. Un caso simile si registra nelle *DA* [55] e [56] di FL = *DA* [56] e [57] di M senza che qui si sia sentito il bisogno di distinguere le singole unità.

<sup>29</sup> Nel caso di [13], [16], [19] e [41], essi sono riportati a margine. In A solo [1] ha il titolo; in M solo [2]. I tioletti si ritrovano, come vedremo, anche in Y e all'inizio di N [1]-[4]. Per quanto riguarda Diog. Laert. ci sono sporadiche tracce di tioletti nei codici B e P e quindi, probabilmente, già nel loro capostipite Ω. Essi sono sistematicamente cancellati in P da un tardo (inizi del XIV sec.) correttore (P<sup>4</sup>).

<sup>30</sup> Come risulta già dalla collazione pubblicata da Moraux, “Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*” (citato alla n. 19), p. 105-14.

<sup>31</sup> Moraux, “Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*” (citato alla n. 19), p. 102.

<sup>32</sup> L'ipotesi non ha convinto (a ragione) Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni* (citato alla n. 1), p. 48-9 e 69 n. 89. Frettolosamente, la studiosa mi fa, a torto, partigiano di questa posizione là dove in Dorandi, “Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche” (citato alla n. 1), p. 152 riassumo soltanto gli argomenti di Moraux senza prendere posizione.

<sup>33</sup> Moraux, “Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*” (citato alla n. 19), p. 126-7.

<sup>34</sup> A. Guida e L. Ferroni hanno verificato per me il passo sul manoscritto anche con l'aiuto della lampada di Wood, ma i dubbi nella lettura permangono e rendono aleatori tutti i tentativi di ricostruirne il testo.

### 3.3. *La Recensio Leidensis*

Caratteristiche vicine a quelle della *Recensio Florentina*, ma anche divergenze consistenti rese piú chiare dalla scoperta di Y, presentano i due rappresentanti della terza e piú limitata *Recensio Leidensis*: Y e N.

Poiché Y si riduce a un solo foglio che trasmette le *DA* [37]-[42], per avere un'idea piú completa delle peculiarità di questa recensione è opportuno prendere le mosse, con la necessaria prudenza, da N e passare poi a analizzare la sezione che i due testimoni hanno in comune.<sup>35</sup>

N condivide numerose lezioni con LF, ma non appartiene (come avevo presupposto prima di conoscere Y) alla medesima famiglia. Lo prova fra l'altro il fatto che N tramanda la *DA* [35] perduta in F e L.<sup>36</sup> Inoltre, N si accorda talora anche con la tradizione M e A.

Lo studio della sezione comune (*DA* [37]-[42]) a Y e N conferma poi che i due manoscritti sono portatori di uno stesso stadio testuale caratterizzato da specifiche idiosincrasie. Il testo di N appare tuttavia ulteriormente rimaneggiato o riscritto in piú punti rispetto a quello di Y, che resta pur sempre il modello sebbene lontano da cui esso deriva attraverso almeno un anello intermedio perduto.

Il foglio superstite di Y richiede un'attenzione particolare, non fosse altro per l'antichità del reperto (X sec.). Esso è stato scoperto e reso noto da Barney sotto forma di una 'collazione' che si presenta piuttosto come un 'apparato' redatto sul modello che Moraux aveva utilizzato per rendere conto di L.<sup>37</sup>

Secondo Barney, Y è strettamente imparentato con L e N e deriva dal modello perduto  $\delta$  che io avevo presupposto in un primo momento come padre comune di L e N.<sup>38</sup> Poiché poi Y trasmette in un luogo almeno (*DA* [40]) la lezione originale corrotta in maniera e in misura diversa per errore meccanico (*saut du même au même*) negli altri testimoni bizantini (la divisione manca in DL), Barney ne ha ulteriormente dedotto che  $\delta$  era molto piú antico di quanto io avevo prospettato (bene inteso, in un momento in cui si ignorava ancora l'esistenza di Y).<sup>39</sup>

La situazione è ben diversa. Innanzitutto è necessario rinunciare a postulare un padre comune ( $\delta$ ) di L e N che appartengono in realtà a due recensioni distinte. Y deriva pertanto non dal modello che avevo siglato  $\delta$ , ma direttamente da uno stadio testuale anteriore che indico con  $\beta$  e che presumo sia da ammettere a monte di tutta la tradizione che ha poi dato vita alle recensioni dei codici indipendenti da DL.<sup>40</sup>

La prova è proprio nella *DA* [40]<sup>41</sup> che solo Y tramanda intatta e che si è poi corrotta in maniera diversa e indipendente in  $\gamma$  (capostipite di M e A), nel modello perduto (ora siglato  $\delta$ ) che presuppongo fra Y e N e in quello ( $\epsilon$ ), anch'esso perduto, che ritengo sia il modello di F (e quindi di L). L'esistenza di  $\epsilon$  mi pare sia in particolare provata da un errore (nato forse per *saut du même au même*) di YN rispetto a FL alla fine della medesima *DA* [40]:

<sup>35</sup> Ripropongo e correggo, alla luce dell'apporto di Y, quanto avevo scritto in Dorandi, "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9).

<sup>36</sup> Poiché poi il testo della *DA* [35] in N si allontana da quello di M (la divisione manca in A e non trova corrispondenza in Diog. Laert.) se ne deduce ulteriormente che N non ha potuto recuperarla da questo testimone o dal suo modello.

<sup>37</sup> Barney, "New Manuscript of the *Divisiones Aristoteleae*" (citato alla n. 21). Si tratta di una scelta non felice e che impedisce di avere una idea immediata dell'effettivo contributo di Y.

<sup>38</sup> Dorandi, "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9), p. 637.

<sup>39</sup> Barney, "New Manuscript of the *Divisiones Aristoteleae*" (citato alla n. 21), p. 3-4. Barney riprende le sigle che avevo utilizzato nel mio contributo "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9). Esse devono ora essere riconsiderate alla luce dei miei nuovi risultati.

<sup>40</sup> Vedi *infra*, p. 11-12.

<sup>41</sup> Per quanto segue, è utile ricordare che nella *Recensio Leidensis* manca la *DA* [35] e che di conseguenza il numero delle singole divisioni si riduce in essa di un'unità a partire da questo punto. Per una concordanza vedi *infra*, p. 57-8.



ἡ δὲ ἐν κινήσει εὐταξία εὐρυθμία γινομένη ὀνομάζεται YN: ἡ δὲ περὶ σῶμα οἷον εὐεῖδία καὶ ἡ τῶν μελῶν εὖ καὶ ἀρμολύοντως ἔχουσα θέσις προσαγορεύεται, ἡ δὲ ἐν κινήσει εὐταξία εὐρυθμία γινομένη ὀνομάζεται FL.

E non solo. Y e N si allontanano da FL in altri tre punti alla fine della *DA* [37] (= [36]) εὐεξία ἔξις σωμάτων ἢ κρατίστη YN: ἔξις σ. ἢ καλλίστη FL; καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων YN: ἐπ' ἄλλων τῶν τοιούτων FL e πάντων τῶν τοιούτων YN: πᾶν τοιοῦτον FL. A questi casi si aggiunge il diverso titolo della *DA* [42] (= [41]) διαίρεσις τῶν προβλημάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ FL: δ. τ. πρ. τῆς φιλοσοφίας Y (deest in N).

N discende da Y attraverso almeno un anello intermedio (δ). Nella parte che i due testimoni hanno in comune, il testo nella *DA* [40] è infatti corrotto a più riprese in N rispetto a Y. In N mancano qui non solo le parole ἐν δὲ περὶ σῶμα dopo ψυχῆν, ma anche la frase κατάστασιν ποιῆσαι ἡ δὲ ἐν σώματι εὐταξία ἐγγινομένη. È possibile che l'omissione di ἐν δὲ περὶ σῶμα sia da imputare al copista di δ o piuttosto a quello di N, una volta che la perdita della frase κατάστασιν-ἐγγινομένη caduta per *saut du même au même*, aveva reso queste parole incomprensibili.

#### 4. Per una definizione dei rapporti 'stemmatici' delle tre Recensiones

Ho già tentato, a due riprese, di tracciare uno schema che renda conto dei rapporti dell'insieme dei manoscritti bizantini delle tre *recensiones* indipendenti nonché della tradizione laerziana.<sup>42</sup> Il momento è venuto di tentare una terza via tenendo conto dei due testimoni da poco reperiti e delle conseguenze che da essi derivano per la comprensione della trasmissione del testo delle *DA*.

Se per quanto riguarda la *Recensio Marciana* niente mi sembra sia da cambiare, novità importanti ci sono invece per le due altre *recensiones* soprattutto in considerazione dell'apporto di Y e della conseguente individuazione della *Recensio Leidensis*.

Prima della scoperta di Y, ero giunto alla conclusione che N era un collaterale di L, dal quale si sarebbe distinto per la presenza di taluni interventi testuali e strutturali *ope ingenii* imputabili apparentemente al suo redattore. Entrambi i manoscritti sarebbero appartenuti alla medesima famiglia e sarebbero derivati da un perduto modello comune che indicavo con la lettera δ e che distinguevo da quello (anch'esso perduto) di M e A indicato con la sigla γ. La cronologia dei due capostipiti γ e δ non era a quel momento precisabile e la sola cosa che avevo potuto stabilire era che la loro confezione precedeva il XIII sec., data della copia di M e A. Ancora più incerta restava la cronologia dell'ulteriore gradino β presupposto a monte di γ e δ.

Alla luce della scoperta di Y e di F possiamo fare un passo in avanti.

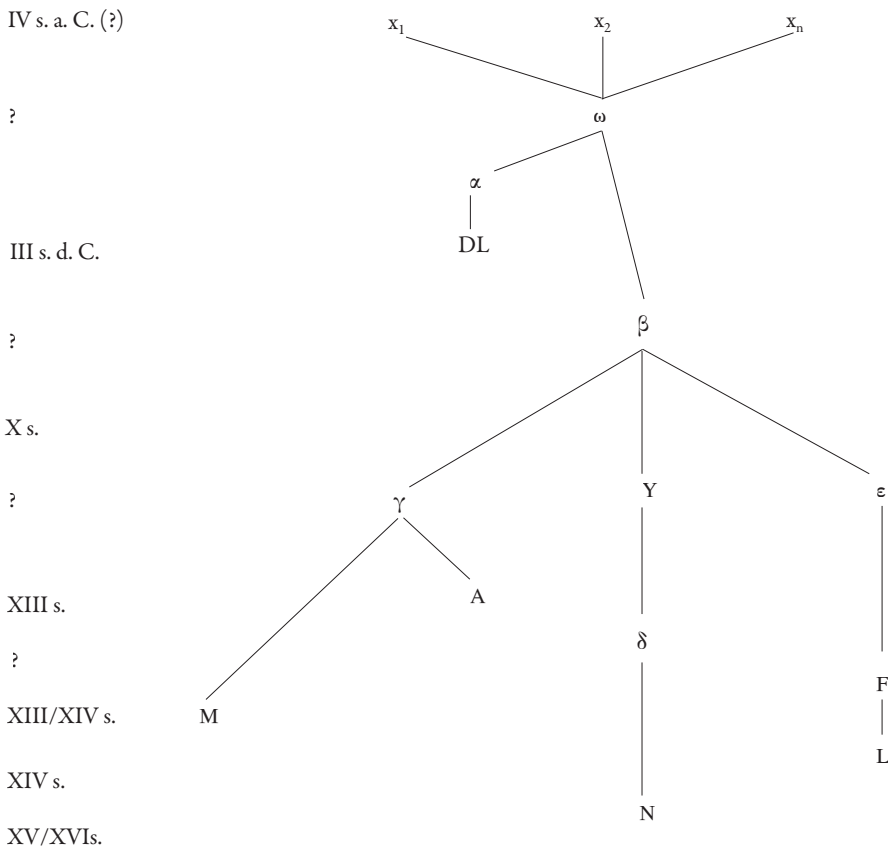
F e L formano una *recensio* indipendente e F è il padre di L. Per quanto riguarda invece Y e N anche essi, abbiamo visto, formano una nuova *recensio*. I due testimoni sono imparentati nel senso che N deriva da Y seppure attraverso almeno un esemplare perduto δ la cui cronologia resta indeterminata tra il X sec. (data di Y) e il XV/XVI sec. (data di N). Queste due ulteriori *recensiones* come la *recensio Marciana* derivano in ultima analisi da un modello perduto β formatosi prima del X secolo. Nella mia ricostruzione, da β discesero (direttamente) Y e (indirettamente attraverso due anelli intermedi distinti γ e ε) i testimoni delle altre due *recensiones*: MA (da γ) e FL (da ε). La cronologia di tutti gli anelli intermedi perduti resta incerta. Quello che possiamo dire è che γ precede il XIII sec., quando

<sup>42</sup> Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1), p. 160-1 e Id., "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9), p. 637.

venne copiato su A il *corpusculum* di divisioni che forma con M la *Recensio Marciana*;  $\delta$  è posteriore al X sec. (data di Y) e precede il XV/XVI sec. (data di N); infine  $\epsilon$  è anteriore al XIII sec., quando da esso fu copiato F.

Sullo stadio tradizionale che precede  $\beta$ , in mancanza di nuovi elementi, bisogna essere molto più cauti, ma niente, almeno per ora, si oppone alla ricostruzione che avevo proposto.<sup>43</sup> Il tutto può essere rappresentato così sotto forma di uno schema, che, non mi stanco di ripetere, non pretende essere uno vero e proprio stemma.<sup>44</sup>

Con  $x_1, x_2, \dots, x_n$  indico la serie molteplice di fonti (Aristotele, Accademici anonimi, forse Platone ecc.) le cui opere costituirono a un certo momento il sostrato materiale dal quale derivò la successiva *recensio* ( $\omega$ ) messa insieme in un momento indeterminato. Questa è da intendere come un ipotetico bacino collettore, la cui ricostruzione risulta difficile o disperata a causa della fluidità del materiale quale appare dalle *recensiones* successive. Da  $\omega$  derivarono, in tempi diversi e con modalità diverse, le ulteriori redazioni in maniera diretta o attraverso modelli intermedi non sempre né sicuramente identificabili o postulabili.



<sup>43</sup> Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1), p. 160-1.

<sup>44</sup> Questo schema modifica e rimpiazza quelli che avevo delineato in Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche", p. 160 e Dorandi, "Le *Leidensis* BPG 67C" (citato alla n. 9), p. 637.

### 5. Ha una Recensio piú valore delle altre?

Nello stato attuale della trasmissione del corpus delle *DA*, è impossibile dire se una (e quale) fra le quattro *recensiones* rifletta piú da vicino di un'altra lo stato del testo che possiamo presupporre a monte di tutte queste ramificazioni. Questo vale sia per  $\beta$  o  $\alpha$  sia, e in maniera ancora piú drammatica, per  $\omega$ .

Sul fondamento della *Recensio Laertiana*, di quella *Marciana* e del solo codice L della attuale *Recensio Florentina*, la Rossitto era arrivata a conclusioni piú ottimistiche. La studiosa ne aveva infatti desunto che:<sup>45</sup>

L compie degli interventi molto significativi sul testo, dando l'impressione di volerlo rendere piú coerente, o addirittura di correggerlo: per esempio esso ripristina spesso nella spiegazione l'ordine in cui i termini appaiono succedersi negli elenchi iniziale e finale, o risulta 'confermare' congetture di studiosi moderni, il che può essere considerato piuttosto una prova di congettura da parte del copista, che non di tradizione genuina o non inquinata del manoscritto. Per quanto il testo di L possa rivelarsi di aiuto per ricostruire il testo di M là dove questo risulta corrotto, esso va dunque usato con estrema cautela, tanto piú che il grado di 'perfezione' che sembra presentare parla in sfavore di una sua maggiore fedeltà al testo primitivo rispetto a M, il quale, in virtù delle sue non infrequenti, ma nemmeno decisive, incongruenze, e della sua ingenuità, rimane in fin dei conti la versione delle *Divisioni* tutt'ora maggiormente affidabile.

In M e DL – prosegue – le singole divisioni sono strutturate allo stesso modo:<sup>46</sup>

esse infatti esordiscono con l'annuncio del numero dei membri in cui il termine determinato si divide; proseguono con l'elenco di tali membri; offrono una breve spiegazione di ciascuno, costituita, nella maggior parte dei casi, da esempi; concludono infine con un elenco riassuntivo dei membri, come all'inizio. Naturalmente questi diversi momenti non sempre vengono rispettati, sia nel senso che a volte la successione dei membri nella spiegazione non è la stessa di quella degli elenchi, sia nel senso che spesso l'uno o l'altro di essi viene addirittura a mancare (come accade soprattutto nell'elenco finale).

Non ci sono comunque solo somiglianze fra le recensioni:

la versione di Diogene Laerzio appare molto piú accurata nella sua esposizione e piú approfondita nel suo contenuto: gli esempi che essa offre tendono ad essere piú specifici, piú adeguati al membro di cui vogliono essere la spiegazione. L'impressione generale che se ne ricava è che Diogene Laerzio si sia preoccupato di rendere il contenuto delle *Divisioni* da lui riportate maggiormente comprensibile e accettabile all'uditorio al quale si rivolgeva. Tale preoccupazione non pare invece essere presente nella versione di M, molto piú rigida ed essenziale rispetto all'altra.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni* (citato alla n. 1), p. 46-52. Citazione da p. 49.

<sup>46</sup> Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni* (citato alla n. 1), p. 50. Anche secondo Asper, *Griechische Wissenschaftstexte* (citato alla n. 1), p. 70-1, M conserverebbe la "ursprünglichere und vollständigere Gestalt" (p. 71) delle *DA*. Si noti comunque che Asper conosce solo la recensione di M che legge nell'edizione di Gigon.

<sup>47</sup> Invece di "Diogene Laerzio si sia preoccupato" avrei piuttosto scritto "la fonte di Diogene Laerzio si sia preoccupata" perché qui Diogene 'cita'. Egli ricopia infatti le *DA* tali quali le aveva trovate in una 'edizione' che tramandava una redazione di quel corpus messa insieme da un ignoto  $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  in un momento e in un luogo indeterminati. Ciò spiega forse perché questa appaia "molto piú accurata nella sua esposizione e piú approfondita nel suo contenuto". A Diogene dobbiamo le frasi che introducono e concludono la 'citazione', simili nella struttura e nel lessico a quelle che egli aveva già utilizzato all'inizio e alla fine della esposizione dei  $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  di Platone.

Tutto ciò è corretto. Né la scoperta di F né la *Recensio Leidensis* apportano elementi tali da rimettere in discussione la realtà fattuale dei dati di cui disponiamo. Di qui a stabilire comunque quale delle quattro redazioni è la più genuina, nel senso di “la più vicina” al testo presente se non in  $\omega$  almeno in  $\beta$ , il passo è lungo e azzardato. Continuo a essere fermamente convinto che non ci sono elementi concreti per stabilire criteri univoci utili a ricostruire lo stadio testuale originario dell’uno o l’altro modello. La ragione, lo ripeto, consiste nell’estrema fluidità del testo in cui le *DA* sono pervenute nelle quattro redazioni attuali, troppe volte rimaneggiate e riadattate con fini e per motivi di volta in volta diversi nel corso dei secoli.

#### 6. Conseguenze per la *constitutio textus* delle *DA*

Quali conseguenze per la *constitutio textus* delle *DA* derivano da queste conclusioni?

Dal momento della scoperta di M, è stato immediatamente riconosciuto che DL costituisce un ramo indipendente da quella tradizione. Il reperimento prima di A e successivamente di LNYF e lo studio comparato del loro testo ha confermato, di volta in volta, che anche questi cinque testimoni tramandano redazioni diverse fra loro e da quella di DL. All’interno del gruppo dei sei manoscritti bizantini sono riuscito infine a individuare tre distinte tradizioni: una rappresentata da MA (*Recensio Marciana*), una da FL (*Recensio Florentina*) e una infine da YN (*Recensio Leidensis*). Con DL, disponiamo dunque di quattro redazioni di un *corpus* originale di *DA* la cui forma e struttura sono destinate a restare evanescenti.

Questa realtà mi porta a ribadire con fermezza i dubbi che avevo già avuto modo di esprimere<sup>48</sup> sul metodo che Moraux aveva applicato nella ricomposizione di un improbabile *Urtext* almeno di certe *DA*:<sup>49</sup>

Comme L représente une autre branche de la tradition, il a souvent conservé le texte original là où M présente une lacune. Et quand c’est L qui a, par distraction, laissé tomber un morceau de texte entre deux mots identiques, on trouve d’ordinaire le texte complet dans M (éventuellement dans P). La comparaison des deux branches de la tradition permet donc, dans bien des cas, de reconstruire le texte de l’archétype, que ni MP ni L n’ont conservé dans sa pureté première.

Sul fondamento di queste premesse e combinando arbitrariamente insieme lezioni di M e di L, Moraux credette di avere recuperato l’*Urtext* parziale delle *DA* [36], [53], [56] o quello integrale delle *DA* [22], [38], [40], [45], [51], [54].<sup>50</sup>

Dal punto di vista ecdotico, le singole redazioni nelle quali il corpus delle *DA* è giunto fino a noi vanno trattate indipendentemente l’una dall’altra rispettando la pluralità delle tradizioni e rinunciando a ricostruire un presunto *Urtext* o una *Urquelle*.

In questa situazione, DL non risulta quasi mai utile per ricostruire lo stato testuale delle altre tre recensioni dei manoscritti bizantini. Queste ultime, a loro volta, sebbene si possa presumere che rimontino a un modello unico, devono essere prese in conto, a loro volta, per lo più, singolarmente. In altre parole si deve evitare di cadere nella tentazione di ricostruire l’*Urtext* di  $\beta$  mescolando fra loro in una maniera o nell’altra le tradizioni di  $Y\gamma\epsilon$ . In diversi casi, si ricavano ovviamente elementi

<sup>48</sup> Dorandi, “Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche” (citato alla n. 1), p. 152-3.

<sup>49</sup> Moraux, “Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*” (citato alla n. 19), p. 114-5. Si noti che la sigla P in Moraux corrisponde alla mia sigla A.

<sup>50</sup> Vedi anche le osservazioni e le critiche di Rossitto, *Aristotele e altri autori. Divisioni* (citato alla n. 1), p. 310-1; 366-7; 377-9; 383; 396-7; 413-4; 417-8; 420-1 e 428-9 (nel commento a questi singoli luoghi).

utili per sanare eventuali errori tradizionali nati per pura origine meccanica nell'una o nell'altra delle *recensiones*. Ci sono tuttavia pur sempre errori (anche se possono ben spiegarsi come probabili *sautes du même au même*) per i quali è talora difficile decidere se siano realmente meccanici. L'ombra del dubbio che siano il risultato piuttosto di interventi dettati da esigenze specifiche al redattore dell'una o dell'altra *recensio*, e quindi non vadano sanati, è sempre presente. Una regola generale è impossibile da stabilire e ogni caso deve essere valutato singolarmente.

### 7. Quale forma di edizione per le DA?

Quanto ho appena detto dà un'idea dei criteri che ho seguito nell'edizione delle differenti redazioni o *recensiones* delle DA.

Nelle pagine che seguono presento dunque, una per una, le edizioni delle tre *recensiones* che ho individuato nei sei codici bizantini finora noti del *corpus* delle DA.

Ho stabilito un nuovo testo della *Recensio Marciana* utilizzando, per la prima volta, dopo Mutschmann, anche il contributo di A. Seguono le *editiones principes* della *Recensio Florentina* e della *Recensio Leidensis*. Le tre edizioni sono accompagnate dall'apparato critico. Quello che integra la *Recensio Marciana* è più completo e tiene conto non solo delle proposte degli studiosi che si sono occupati di quel testo da Rose in poi, ma anche del contributo (ove necessario e secondo i principi che ho appena presentati) delle altre due *recensiones*. Gli apparati delle *recensiones Florentina* e *Leidensis* sono più sintentici e presuppongono talora alcuni dati registrati in quello della *Recensio Marciana*. Là dove necessario, rimandi interni fra le tre (o una o due delle) *recensiones* sono di volta in volta opportunamente indicati.

È lecito a questo punto chiedersi se in un futuro prossimo sarà necessario pensare anche a una edizione globale che renda conto in una visione sinottica dell'insieme del materiale e eventualmente come impostarla.<sup>51</sup>

Nel momento in cui la tradizione si limitava a DL da un lato e a M dall'altro, la soluzione di Mutschmann era apparsa (e lo è in realtà) la migliore. Né molto è cambiato con la scoperta di A. Le cose si complicano con il reperimento prima di LF e poi di NY, testimoni di una terza e quarta *recensio*. Se vogliamo procedere con lo stesso metodo, questo comporta la necessità di presentare il testo su quattro colonne con la conseguente gestione dello spazio dell'impaginato.

Mi ero già posto la questione nel mio primo contributo sulla trasmissione delle DA (quando potevo presupporre l'esistenza di sole tre recensioni) e avevo proposto una soluzione che, con qualche ritocco, riterrei ancora oggi valida nel suo insieme e che ribadisco qui *mutatis mutandis*.<sup>52</sup>

Là dove ho cambiato idea è nella presentazione del testo delle tre recensioni indipendenti da quella di DL. In precedenza, avevo suggerito che l'editore avrebbe potuto riprodurre su colonne parallele le distinte "versioni" dei singoli manoscritti perché troppo divergenti; in altri gli sarebbe stato sufficiente stampare il testo di M su una prima colonna e, a fianco, solo

<sup>51</sup> Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus* (citato alla n. 2), p. 679-95 pubblicò il solo testo di M e si limitò a registrare in una concordanza (p. 678) le corrispondenze con Diogene Laerzio. Nelle due raccolte successive *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Reimer, Berlin 1870, fr. 111-112 e *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Teubner, Leipzig 1886, fr. 114-115, Rose non ripubblica il testo per intero, ma rinvia alla precedente edizione del 1863. Heitz, *Aristotelis fragmenta* (citato alla n. 24), p. 91-112 presenta le due redazioni prendendo come base quella di M e riportando, dopo le singole DA, il testo di Diogene Laerzio là dove c'è corrispondenza. Così opera anche Mutschmann, ma distribuendo su due colonne parallele Diog. Laert. (a sinistra) e M (a destra) e relegando alla fine le DA di M mancanti in Diog. Laert. Gigon, *Aristotelis Opera* (citato alla n. 3), p. 318-33 (fr. 82-83) pubblica le due redazioni separatamente una di seguito all'altra.

<sup>52</sup> Dorandi, "Ricerche sulla trasmissione delle *Divisioni* aristoteliche" (citato alla n. 1), p. 159-60.

le ‘varianti’ di uno o più dei restanti testimoni; in altri ancora avrebbe potuto presentare un testo unico limitandosi a segnalare eventuali differenze (spesso minime) in apparato. Oggi, alla luce delle nuove scoperte e delle ulteriori riflessioni, preferirei che nelle colonne riservate alle tradizioni non-laerziane venisse presentato il testo integrale delle rispettive *recensiones* parallele quale possiamo ricostruire dal contributo dei codici superstiti e stabilito secondo i criteri che ho sopra esposti.

Per il momento, accontentiamoci, dopo l’edizione della *Recensio Laertiana*, di quella rinnovata della *Recensio Marciana* e delle *editiones principes* della *Recensio Florentina* e della *Recensio Leidensis*. Il materiale per l’eventuale edizione sinottica è così disponibile e nuove idee o argomenti verranno forse alla mente.

## 8. Edizioni delle tre recensiones dei codici bizantini

### Sigla

#### Codices

##### *Codices Recensionis Marcianae*

M = *Marcianus gr.* 257, ff. 251r-254r, s. XIII med.

M<sup>s</sup> corrector incerti temporis

A = *Parisinus gr.* 39, ff. 168v-172v, s. XIII

##### *Codices Recensionis Florentinae*

F = *Laurentianus plut.* 10.26, ff. 177r-182r, s. XIII ex.

L = *Leidensis Vossianus gr.* Q 11, ff. 92r-96r, s. XIII ex./s. XIV in.

L<sup>2</sup> corrector incertus (an rubricator?) rubro atramento perpauca emendavit

L<sup>ms</sup> correctiones in mg. adscriptae

##### *Codices Recensionis Leidensis*

N = Provo (Utah) BYU G811/2, unum folium tantum sine numero

Y = *Leidensis BPG* 67C, ff. 18r-26v, s. XV/XVI

### Notae

<ααα>	verba ab editore addita
{ααα}	verba ab editore deleta
[ααα]	verba ab editore suppleta
<...>	lacuna ab editore statuta
†	corruptela

*Compendia*

ac	ante correctionem	iter.	iteravit
add.	addidit	l.	linea
adn.	adnotatio	lac.	lacuna
cf.	confer	litt.	littera / -rae
codd.	codices	loc.	locus
comp.	per compendium	mg.	in margine
coni.	coniecit	om.	omisit
conl.	conlato / -tis	pc	post correctionem
corr.	correxit	rec.	recensio
del.	delevit	sl	supra lineam
dub.	dubitanter	secl.	seclisit
ex corr.	ex correctione	suppl.	supplevit
expl.	explevit	susp.	suspiciatus est
fort.	fortasse	tit.	titulus
in ras.	in rasura	transp.	transposuit
ind.	indicavit	vid.	videtur

*Nomina virorum doctorum in apparatusibus citata*

Barney	J. Barney, <i>Codices Manuscripti</i> 93/94 (2014), p. 1-6.
Boudreaux	P. Boudreaux, <i>Revue de Philologie</i> 33 (1909), p. 221-4.
Croenert	W. Croenert, censura edit. Mutschmann, <i>Literarisches Centralblatt</i> 58 (1907), p. 1022-3.
Gigon	O. Gigon, <i>Aristotelis Fragmenta</i> (Berolini et Novi Eboraci 1987).
Heitz	E. Heitz, <i>Fragmenta Aristotelis</i> (Parisiis 1869).
Jensen	Chr. Jensen <i>ap.</i> Mutschmann.
Kalbfleisch	K. Kalbfleisch <i>ap.</i> Mutschmann.
Moraux	P. Moraux, <i>L'Antiquité Classique</i> 46 (1977), p. 100-27.
Mutschm.	H. Mutschmann, <i>Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae</i> (Berolini 1906).
Praechter	K. Praechter, censura edit. Mutschmann, <i>Philologische Wochenschrift</i> 30 (1910), p. 387-95.
Rose	V. Rose, <i>Aristoteles Pseudepigraphus</i> (Lipsiae 1863), p. 677-95.
Rossitto	C. Rossitto, <i>Aristotele e altri autori. Divisioni</i> (Milano 2005).
Sudhaus	S. Sudhaus <i>ap.</i> Mutschmann.
Wallies	M. Wallies, censura edit. Mutschmann, <i>Deutsche Literaturzeitung</i> 31 (1910), p. 2072-4.
Wendl.	P. Wendland <i>ap.</i> Mutschmann.

*Divisiones quae dicuntur Aristoteleae  
Recensio Marciana*

*Codices*

MDA [1]-[69]

ADA [1]-[21], [23]-[26], [28]-[34], [38]-[41], [45]-[47], [58]

διαίρεσις Ἀριστοτέλους

[1] [δ]ιαιρεῖται ἡ ψυχὴ εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν λογιστικόν, ἓν δὲ θυμικόν, ἓν δὲ ἐπιθυμητικόν. ἔστι δὲ τὸ μὲν λογιστικόν, ᾧ λογιζόμεθα· τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, ᾧ τὰς ἐπιθυμίας ἀναλαμβάνομεν· τὸ δὲ θυμικόν, ᾧ θυμούμεθα καὶ ὀργιζόμεθα καὶ θαρσοῦμεν καὶ ἀμυνόμεθα καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τῆς ψυχῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστι λογιστικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν. 1

[2] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀρετὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν φρόνησις, ἓν δὲ δικαιοσύνη, ἓν δὲ ἀνδρεία, ἓν δὲ σωφροσύνη. ἔστι δὲ ἡ μὲν φρόνησις ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐν πᾶσι τούτοις τοῖς μέρεσι γίνεται, ἡ δὲ ἀνδρεία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ δὲ σωφροσύνη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ. τῆς ἀρετῆς ἄρα ἓν μὲν ἔστι φρόνησις, ἓν δὲ δικαιοσύνη, ἓν δὲ ἀνδρεία, ἓν δὲ σωφροσύνη. 1

[3] [δ]ιαιρεῖται ἡ κακία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἀφροσύνη, ἓν δὲ ἀδικία, ἓν δὲ δειλία, ἓν δὲ ἀκολασία. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀφροσύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ ἀδικία ἐν πᾶσι τούτοις τοῖς μέρεσι γίνεται, ἡ δὲ δειλία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ δὲ ἀκολασία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ. τῆς κακίας ἄρα ἓν μὲν ἔστιν ἀφροσύνη, ἓν δὲ ἀδικία, ἓν δὲ δειλία, ἓν δὲ ἀκολασία. 1

[4] [δ]ιαιρεῖται ἡ δικαιοσύνη εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν πρὸς τὸν θεόν, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους. ἔστι δὲ ἡ μὲν πρὸς τὸν θεὸν δικαιοσύνη μετ' εὐσεβείας εὐχαριστία καὶ τὰς αὐτοῦ ἐκπληροῦν ἐντολάς, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ τὰ συμβόλαια εὐνομία καὶ περὶ τὰ ἄλλα νομιζόμενα δίκαια, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους δικαιοσύνη ἔστι θάπτειν καὶ τὰ ἄλλα ἐπιφέρειν. τῆς δικαιοσύνης ἄρα ἔστιν ἓν μὲν πρὸς τὸν θεόν, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους. 5

[5] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἀγαθὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ φρόνησις δικαιοσύνη ἀνδρεία σωφροσύνη καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι ἰσχὺς κάλλος ὑγεία εὐεξία καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτός φίλοι πλοῦτος εὐδοξία πατρίδος εὐδαιμονία. τῶν ἀγαθῶν ἄρα τὰ μὲν ἔστιν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. 1

tit. M: om. A.

[1] primam litteram divisionum hic alibique non scripsit rubricator.

[2] tit. [δ]ιαίρεσις ἀρετῆς in spatio vacuo ante [δ]ιαιρεῖται M.

[4] 1 τὸν om. A || 4 συμβόλαια A (coni. Mutschm.): συμβολ<sup>3</sup> M: συμβολαῖα tacite Gigon: σύμβολα Rose (cf. [20], 2).

[5] 1 τῆ ante ψυχῆ add. M.



[6] [δ]ιαιρεῖται τὰ κακὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, οἷον ἀφροσύνη ἀδικία δειλία ἀκολασία καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι, οἷον νόσος ἀσθένεια αἰσχος καχεξία καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτός, οἷον πενία ἐχθροὶ ἀδοξία πόλεων ἱαναγία† καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τῶν κακῶν ἄρα τὰ μὲν ἐστὶν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός.

[7] [δ]ιαιρεῖται ἡ πολιτεία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν δημοκρατία, ἐν δὲ ἀριστοκρατία, ἐν δὲ ὀλιγαρχία, ἐν δὲ τυραννίς, ἐν δὲ βασιλεία. ἔστι δὲ ἡ μὲν δημοκρατία, ἐν ἣ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως κυριεύει, ἀριστοκρατία δέ, ἐν ἣ οἱ κράτιστοι ἡγοῦνται μήτε διὰ γένος μήτε διὰ πλοῦτον ἀλλὰ δι' ἀρετήν· ἡ δὲ ὀλιγαρχία, ἐν ἣ τὰ τιμήματα μεγάλα ποιήσαντες ἀπὸ τούτων πολιτεύονται τινες ἢ δι' ἑταιρίαν βιασάμενοι τὸ πλῆθος τὴν πόλιν διοικοῦσι· τυραννίς δέ, ἐν ἣ παρακρουσάμενός τις τὸ πλῆθος ἢ βιασάμενος τὴν πόλιν διοικεῖ· βασιλεία δέ, ὅταν ἡ κατὰ νόμον ἢ κατὰ γένεσιν βασιλεὺς τὰ πράγματα διοικῇ τῆς πόλεως· τῆς πολιτείας ἄρα τὸ μὲν ἐστὶ δημοκρατία, τὸ δὲ ἀριστοκρατία, τὸ δὲ ὀλιγαρχία, τὸ δὲ τυραννίς, τὸ δὲ βασιλεία.

[8] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἐπιστήμη εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς τὸ μὲν θεωρητικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, τὸ δὲ πρακτικόν. ἔστι δὲ ἡ μὲν θεωρητικὴ, <ἧς> τὸ κεφάλαιον θεωρία (δὲ) ἐστίν, οἷον ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἀριθμητικὴ καὶ ἀρμονικὴ καὶ αἱ τοιαῦται· ἡ δὲ ποιητικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστὶν ἔργου συντελεστικόν, οἷον οἰκοδομικὴ καὶ ἀνδριανοποιητικὴ καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται· ἡ δὲ πρακτικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστι πρᾶξις, οἷον ἰατρικὴ καὶ στρατηγικὴ καὶ πολιτικὴ καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται. τῆς ἐπιστήμης ἄρα ἡ μὲν ἐστὶ θεωρητικὴ, ἡ δὲ ποιητικὴ, ἡ δὲ πρακτικὴ.

[9] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἄγνοια εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν περὶ τὸ θεωρητικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ πρακτικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ ποιητικόν. ἔστι δὲ ἡ περὶ τὸ θεωρητικόν ἢ ἐν ταῖς θεωρίαις ἄγνοια, ἡ δὲ περὶ τὸ ποιητικόν ἢ ἐν ταῖς ποιήσεσιν, ἡ δὲ περὶ τὸ πρακτικόν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν. τῆς ἄγνοίας ἄρα ἐν μὲν ἐστὶ περὶ τὸ θεωρητικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ ποιητικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ πρακτικόν.

[10] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐγένεια εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γονέων γεγενῆσθαι, οἷον ἀπὸ βασιλέων καὶ ἀρχόντων {γεγενῆσθαι} ἢ ἄλλην τινα δόξαν ἐχόντων· τὸ δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, οἷον ἀπὸ Ξενοφῶντος καὶ Νείλου καὶ τῶν τοιούτων· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς, οἷον ἐὰν ἦ γενναῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς καὶ δίκαιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τῆς εὐγενείας <ἄρα> ἐν μὲν ἐστὶ τὸ ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν προγόνων γεγενῆσθαι, ἐν δὲ τὸ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, ἐν δὲ τὸ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς.

[6] 3 καχεξία A (coni. Sudhaus): ἐχθρα M, 'suspectum' Mutschm. || 4 πόλεων MA: πόλεως Mutschm. | ἀνάγια (sic. 'quae fortasse ex ἀναρχία corruptae sunt' Moraux p. 105) A.

[7] 1 ται ἢ in ras. M || 6 post τις quaedam erasa || 7 γένεσιν M (Rose): γένος FL N (coni. Mutschm.), fort. recte.

[8] 2 ἧς add. et δὲ del. Rose || 4 συντελεστικόν FL N (coni. Rose): -λετικόν M: -λικόν A, 'exspectes συντέλεια' Mutschm. || καὶ ἄλλαι τοιαῦται M || 5-6 καὶ ἄλλαι τοιαῦται M. vide Boudreaux p. 223.

[10] 2 γεγενῆσθαι del. Jensen || 3 τὸ<sup>1</sup> M: ἐν A || Νείλου suspectum. vide P. Wendland, Anaximenes v. Lampsakos (Berlin 1905) p. 562 et Rossitto p. 282-3 || 5 ἄρα add. Rose. totam divisionem reffinxit A (cf. etiam FL, infra p. 35) διαιρεῖται ἡ εὐγένεια εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γονέων γεγενῆσθαι, ἐν δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς. ἔστι τὸ μὲν ἀπὸ ἐνδόξων, οἷον ἀπὸ βασιλέων καὶ ἀρχόντων, τὸ δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, οἷον ἀπὸ Ξενοφῶντος καὶ Νείλου, τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς, οἷον ἐὰν ἦ γενναῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς καὶ δίκαιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. A genuinam lectionem tradere susp. Boudreaux p. 223-4.

[11] [δ]ιαιρεῖται ἡ δυσγένεια εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων 1  
γεγονέναι γονέων, ἐν δὲ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας.  
ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων γεγονέναι προγόνων, οἷον ἐὰν ὦσιν οἱ πρόγονοι ἀγεννεῖς  
κατὰ φύσιν ἢ ἄλλως ἀνώνυμοι. τὸ δὲ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, οἷον ἐὰν ὦσι προδόται ἢ ἄλλην 5  
τινὰ ἀδικίαν καὶ μοχθηρίαν ἔχωσιν. τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας, οἷον ἐὰν ἢ αὐτὸς  
ἀδικὸς ἢ κακοπράγμων ἢ ἄλλην τινὰ κακίην δόξαν κατ' αὐτοῦ ἔχωσιν. τῆς δυσγενείας ἄρα ἐστὶν  
ἐν μὲν τὸ ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων προγόνων γεγονέναι, ἐν δὲ τὸ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, ἐν  
δὲ τὸ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας καὶ μοχθηρίας.

[12] [δ]ιαιρεῖται ἡ κίνησις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατὰ τόπον, ἐν δὲ κατὰ ἀλλοίωσιν, 1  
ἐν δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν ἢ κίνησις. ἔστι δὲ ἡ μὲν κατὰ τόπον τὸ ἐξᾶλλάσσειν τόπον ἐκ τόπου,  
οἷον οἱ τρέχοντες καὶ πηδῶντες καὶ πλέοντες καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται κινήσεις. ἡ δὲ κατὰ  
ἀλλοίωσιν, οἷον <οἱ> ἀξανάμενοι καὶ γηράσκοντες καὶ φθίνοντες καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. ἡ 5  
δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν, οἷον οἱ τροχοὶ καὶ οἱ ἔμβικες καὶ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τῆς  
κινήσεως ἄρα τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ τόπον, τὸ δὲ κατὰ ἀλλοίωσιν, τὸ δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν.

[13] [δ]ιαιρεῖται ἡ στάσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν μονή, ἐν δὲ διχόνοια, ἐν δὲ βαρέων καὶ 1  
κούφων θεωρία. ἔστι δὲ ἡ μὲν μονὴ αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ στάσις, οἷον οἱ νεκροὶ καὶ οἱ λίθοι πεπόνθασιν  
καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. ἡ δὲ διχόνοια τῶν πολιτῶν ἢ ἐχθρῶν ἢ ἄλλων τινῶν ζῶων κατ' ἐχθραν  
μάχη. ἡ δὲ βαρέων καὶ κούφων θεωρία, οἷον διὰ στάσεως τοῦ βαρέος καὶ <τοῦ> κούφου δοκιμασία.

[14] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐνομία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν νόμοις σπουδαίοις χρῆσθαι, ἐν δὲ 1  
τοῖς ὑπάρχουσιν, ἂν ὦσι μὴ φαῦλοι, πείθεσθαι, ἐν δὲ τοῖς ἔθεσι τοῖς σπουδαίοις πολιτεύεσθαι,  
ἐὰν μὴ ὦσι νόμοι γεγραμμένοι.

[15] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀνομία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν νόμοις φαύλοις καὶ μετρίοις 1  
κεχρῆσθαι, ἐν δὲ τὸ μὴ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις, ἂν ὦσι σπουδαῖοι, ἐν δὲ τὸ φαύλοις ἔθεσι  
πολιτεύεσθαι, ἐὰν μὴ ὦσι νόμοι τὸ σύνολον.

[16] [δ]ιαιρεῖται ὁ λόγος εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ὁ μὲν ῥητορικὸς, ὁ δὲ πολιτικὸς, 1  
ὁ δὲ διαλεκτικὸς, ὁ δὲ τεχνικὸς, ὁ δὲ ἰδιωτικὸς. ἔστι δὲ ὁ μὲν ῥητορικὸς καὶ ἐπιδεικτικὸς  
καὶ κατηγορικὸς καὶ ἀπολογητικὸς, ὁ δὲ πολιτικὸς συμβουλευτικὸς καὶ παρακλητικὸς,  
διαλεκτικὸς δὲ ὁ κατὰ βραχὺ τῷ ἐρωτᾶν ἐμφανίζων ἃ προαιρεῖται, τεχνικὸς δὲ, ὃν λέγουσιν οἱ  
τεχνῖται ὑπὲρ τῶν κατὰ τὴν τέχνην ἐκάστου {τῶν} αὐτῶν, ἰδιωτικὸς δὲ, ὃν οἱ ἰδιῶται λέγουσι 5  
πρὸς ἀλλήλους καθ' ἐκάστην ἡμέραν διαλεγόμενοι.

[11] 1 'olim ἐν μὲν τὸ extitisse puto' Mutschm. || 2 γονέων γεγονέναι A | μοχθηρῶν A (cf. 5 et 7): πονηρῶν M ||  
2 ἐν<sup>2</sup> – 4 μοχθηρῶν om. A, propter homoeoteleuton, ut vid. || 5 καὶ M: ἢ A || 5 τὸ δὲ-8 sic refinixit A ἐν δὲ τὸ ἀπ' αὐτῆς  
τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας, οἷον ἐὰν ἢ ἀδικὸς καὶ ἀκόλαστος vide Boudreaux p. 221-2.

[12] 1 κίνησις] i ex corr. | 'fort. olim ἐν δὲ ἀλλοίωσις' Mutschm. || 2 ἡ κίνησις del. Gigon || 3 καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται A (Rose):  
καὶ αἱ τ. αἱ ἄ. M || 4 οἱ FL N, om. MA | τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα A: ἄλλα τοιαῦτα M || 5 καθ' ἑαυτὴν M: ἐν ἑαυτῇ κίνησις A | οἱ  
ἔμβικες MA: βέμβικες (turbines) Heitz p. 105: οἱ μῆνες (lunae vices) FL N, recte ut vid. | τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα A: ἄλλα τοιαῦτα M.

[13] 3 τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα A: ἄλλα τοιαῦτα M || 4 μάχη A: ἡ μάχην M. vide Boudreaux p. 223 | τοῦ add. Rose.

[14] 2 πείθεσθαι A: μὴ πείθ. M | τὸ ἔθεσι {τοῖς} σπουδ. πολ. Gigon || 3 post γεγραμμένοι add. ἢ φαῦλοι A.

[15] 1 καὶ <μῆ> μετρίοις con. Wendl., κἀμέτριοις Croenert p. 1023, 'fort. μοχθηροῖς (conl. D.L.)' Mutschm.

[16] 2 ρικ in ῥητορικὸς ex corr. || 4 τῷ Rose: τοῦ MA | post ἐρωτᾶν add. <καὶ ἀποκρίνεσθαι> Gigon || 5 τῶν secl. Rose | ὃν A  
(coni. Rose): ὅτι M.

[17] [δ]ιαιρεῖται ἡ ῥητορεία εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν κατηγορία, ἓν δὲ ἀπολογία, ἓν δὲ συμβουλία, ἓν δὲ ἐγκώμιον, ἓν δὲ ψόγος.

[18] [δ]ιαιρεῖται ἡ συμβουλία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐκ τῶν παρωχημένων, ἓν δὲ ἐκ τῶν παρόντων, ἓν δὲ ἐκ τῶν μελλόντων. τὸ μὲν οὖν ἐκ τῶν παρωχημένων ἐστίν, οἷον τὰ παραδείγματα, ὅτι ‘καὶ πρότερον ἡμῶν ἀπειθήσαντες ἀνηκέστοις κακοῖς περιέπεσαν’. τὸ δὲ ἐκ τῶν παρόντων, οἷον τὰ παρόντα πράγματα ἐμφανίζουσιν, ὅτι ‘ἐὰν τὰ τεῖχη ἡμῶν ἀκατασκευάστα ὦσι καὶ ἡμεῖς ἀοπλοὶ ὦμεν, οἱ δὲ πολέμοι ἅπανσι τούτοις κατεσκευασμένοι, σκοπῶμεν δὴ ὅπως πολεμεῖν δυνησόμεθα’. τὸ δὲ ἐκ τῶν μελλόντων, οἷον τὰ ἀποβησόμενα ἐμφανίζοντας, ὅτι ‘ὄρατε μὴ, ἐὰν ἐπιπλευσάντων πολεμίων ἢ τε χώρα ἀπόληται ὑμῶν καὶ τὰ σώματα τὰ πολλὰ μάτην διαφθαρῇ, καὶ ὑμεῖς μὴ οὐδὲν ἦττον ἀναγκασθῆτε ταῦτα πράττειν, ἢ νῦν ἐστὶν ὑμῖν καὶ ἀκινδύνως πράττειν’.

[19] [δ]ιαιρεῖται ὁ χρόνος εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἡ παρεληλυθὼς ἢ παρὼν ἢ μέλλον, ὃν καὶ παρεσόμενον καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ ἓν μὲν τῷ παρεληλυθότι μνημαὶ καὶ τὸ μνημονεύειν· ἅπαντες γὰρ τὰ παρωχημένα μνημονεύουσιν. ἓν δὲ τῷ παρόντι αἰ ἐπιστῆμαι καὶ αἰ γνώσεις καὶ οἱ λογισμοὶ καὶ αἰ πράξεις αἰ πρασσόμεναι. ἓν δὲ τῷ μέλλοντι αἰ προσδοκίαι καὶ ἐλπίδες καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

[20] [δ]ιαιρεῖται ὁ νόμος εἰς δύο· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν γεγραμμένον, ἓν δὲ ἄγραφον. ἔστι δὲ ὁ μὲν γεγραμμένος, καθ’ ὃν τὰ συμβόλαια συναλλάσσομεν καὶ τὰς ἄλλας πρὸς ἀλλήλους πράξεις διακρίνομεν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα οἰκονομοῦμεν, ὁ δὲ ἄγραφος, καθ’ ὃν τὰ ἔθη ἐν ταῖς πόλεσιν αὐξεται καὶ διαμένει.

[21] [δ]ιαιρεῖται ἡ ὄρεξις τοῦ πράττειν εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν τοῦ ἠδέος, ἓν δὲ τοῦ καλοῦ, ἓν δὲ τοῦ συμφέροντος. ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ ἠδέος ὄρεξις <τὸ> ταῖς ἐπιθυμίαις ὑπηρετεῖν, ἡ δὲ τοῦ καλοῦ τιμῆς ἔνεκεν καὶ εὐδοξίας, ἡ δὲ τοῦ συμφέροντος κέρδους καὶ ὠφελείας ἔνεκεν γινομένη.

[22] διαίρεσις τῆς τῶν ὄντων ὀνομασίας εἰς πέντε γίνεται. ἔστι γὰρ αὐτῶν λεγόμενα τὰ μὲν ὥσπερ ἓν πρὸς πολλά, τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά καὶ πρὸς ἓν, τὰ δὲ ὡς ἀνόμοια {ὡς} πρὸς ὅμοια, τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, τὰ δὲ ὡς ἓν πρὸς ἓν. τὰ μὲν οὖν ὡς ἓν πρὸς πολλά, οἷον τάχιστος καὶ μέγιστος καὶ κάλλιστος καὶ τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά καὶ πρὸς ἓν, οἷον πλείω τάδε τῶνδε καὶ μείζω τάδε τῶνδε καὶ καλλίους οἶδε τῶνδε καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς ἀνόμοια {ὡς} πρὸς ὅμοια <... τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, > οἷον ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφούς καὶ φίλοι πρὸς φίλους καὶ τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς ἓν πρὸς ἓν, οἷον καλλίων ὅδε τοῦδε καὶ θάσσων ὅδε τοῦδε καὶ τὰ τοιαῦτα.

[18] 3 post παραδείγματα suppl. ἐμφανίζουσιν Wendl. (cf. 4 et 7), fort. recte || 4 πράγματα M<sup>pc</sup>, γράμματα M<sup>ac</sup> || 5 κατεσκευασμένοι· <εἰσὶν> Gigon, lac. iam statuit Wendl. || 7 ἐμφανίζοντας] ἐμφανίζειν Rose | τὰ secl. Gigon || 8 τὰ secl. Gigon | ἀναγκασθῆτε] ἢ ex eī M.

[19] 2 δὲ M<sup>pc</sup> in ras. || 4 αἰ ἐλπίδες A.

[20] 1 ἔστι<sup>2</sup> – 3 ἄγραφος propter homoeoteleuton ut vid. om. A || 2 συμβόλαια FL N Mutschm.: συμβο<sup>3</sup> M: συμβολαῖα Gigon: σύμβολα Rose (cf. [2] 4).

[21] 2 τὸ FL N (add. Mutschm.).

[22] 2 ὡς om. FL (secl. Mutschm.) || 6 ὡς secl. Mutschm. | lac. statuit Rose, ipse ....., τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, coniciens. textum integrum servant FL N οἷον πατῆρ πρὸς υἱούς καὶ δεσπότης πρὸς δούλους καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα· τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, vide Moraux p. 115-6 || 7 post τοῦδε duo litt. erasae in M.

[23] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἐναντία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὸ μὲν ὡς ἀγαθὸν κακῶ, οἷον ὑγεία 1  
νόσῳ καὶ κάλλος αἴσχει καὶ τὰ τοιαῦτα, τὸ δὲ ὡς οὐδέτερον οὐδετέρῳ, οἷον λευκότης μελανότητι  
καὶ κουφότης βαρύτητι καὶ τὰ τοιαῦτα, τὸ δὲ ὡς φευκτὸν φευκτῶ, οἷον ἀσωτία ἀνελευθερία  
καὶ θερμότης ψυχρότητι καὶ ἰσχνότης παχύτητι καὶ τὰ τοιαῦτα.

[24] [δ]ιαιρεῖται ἡ φωνὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ μὲν ἔμφυχος, ἡ δὲ ἄψυχος, καὶ ἡ μὲν 1  
καὶ ἐγγράμματος, ἡ δὲ ἀγράμματος. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἔμφυχος, ἡ τῶν ζώων, ἡ δὲ ἄψυχος, οἷον ἦχοι  
καὶ ψόφοι καὶ ἡ τῆς λύρας καὶ τῶν αὐλῶν φωνή· καὶ ἐγγράμματος μὲν ἡ τῶν ἀνθρώπων φωνὴ καὶ  
ζῶων τινῶν, οἷον ἀηδόνων χελιδόνων στρουθίων καὶ τῶν τοιούτων, ἀγράμματος δὲ ἡ ἀδιάθετος 5  
ὡς οἱ ποππυσομοὶ καὶ ἦχοι καὶ ψόφοι καὶ τὰ τοιαῦτα.

[25] [δ]ιαιρεῖται τὰ ὄντα εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ 1  
συμβεβηκός, τὰ δὲ κατὰ πάθος. ἔστι δὲ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, οἷον τὸ εἶναι ἄνθρωπον καὶ τὸ  
ἕκαστον τῶν ὄντων εἶναι, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, <οἷον> τὸ τρέχειν καὶ καθεύδειν καὶ τὰ ἄλλα  
τὰ τοιαῦτα, τὸ δὲ κατὰ πάθος, οἷον τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι καὶ θαρρεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ 5  
τὰ τοιαῦτα.

[26] ἔτι τῶν ὄντων τὰ μὲν <ἔστι μεριστά, τὰ δὲ ἀμερίστα, καὶ τῶν μεριστῶν τὰ μὲν> ἔστιν 1  
ὁμοιομερῆ, τὰ δὲ ἀνομοιομερῆ. ἔστι δὲ τὰ μὲν μεριστά ἅπερ ἂν ἔχη διαίρεσιν, οἷον οἰκία καὶ  
ἱμάτιον καὶ ἀργύριον καὶ κτήμα καὶ τὰ τοιαῦτα, ἀμερῆ δὲ ἅπερ ἂν ἀμερίστα ἦ, οἷον μονὰς  
καὶ στιγμή καὶ σημεῖον καὶ φθόγγος καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ τῶν μεριστῶν δὲ ἄρα τὰ μὲν ἔστιν 5  
ὁμοιομερῆ ὧν καὶ τὰ μέρη ὅμοια, οἷον ὕδωρ πῦρ χαλκός καὶ τὰ τοιαῦτα, <...>.

[27] [δ]ιαιρέσεις τῶν βελτιόνων καὶ τῶν χειρόνων καὶ τῶν καλλι<όν>ων καὶ αἰσχι<όν>ων καὶ 1  
λευκοτέρων καὶ μελανοτέρων· τούτων ἕκαστον λέγεται τριχῶς· ἡ γὰρ τοῦ ἐναντίου ἢ ἑαυτοῦ ἢ  
μέσου, οἷον ἐναντίου βέλτιον εἶναι λέγεται τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ, ὡς τῆς πανουργίας καὶ τῆς  
ἀφροσύνης ἢ φρόνησις, τοῦ δὲ μέσου λέγεται βέλτιον εἶναι τὸ ἀγαθὸν οἷον τοῦ μήτε ἀγαθοῦ  
μήτε κακοῦ, αὐτὸ δὲ ἑαυτοῦ λέγεται βέλτιον καθὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ, ἐὰν <ἦ> ἦττον τὸ ἕτερον. 5  
ὁμοίως δὲ καὶ τὸ καλόν· λέγεται γὰρ καὶ τοῦ αἰσχροῦ κάλλιον καὶ τοῦ μήτε αἰσχροῦ μήτε  
καλοῦ κάλλιον εἶναι, λέγεται δὲ καὶ τοῦ καλοῦ ἦττον δὲ καλοῦ κάλλιον εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ  
τὸ λευκότερον λέγεται· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τοῦ μέλανος λέγεται εἶναι λευκότερον καὶ τοῦ μήτε  
μέλανος μήτε ὄντος λευκοῦ, ὅπερ ἐστὶ μέσον. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ τῶν οὕτως λεγομένων τὸν  
αὐτὸν τρόπον ἔχειν φατέον. κατὰ τρεῖς ἄρα τρόπους λέγεται βελτίω καὶ χείρω καὶ καλλίω καὶ 10  
αἰσχίω καὶ λευκότερον καὶ μελανότερον.

[24] 1 καὶ secl. Gigon || 2 post ἔμφυχος, add. οἷον A, fort. recte || 3 αὐλῶν FL N (coni. Heitz p. 103): ἄλλων MA.

[25] 3 οἷον FL N (add. Mutschm.) || 3-4 τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα A: ἄλλα τοιαῦτα M.

[26] 1 ἔστι – τὰ μὲν FL (suppl. Rose ἀμερῆ pro ἀμερίστα ponens) || 2 οἰκία LM N (coni. Mutschm.): οἰκία MA (Rose) || 4 σημεῖον] 'fort. olim στοιχεῖον' Mutschm. || 5 lac. statuit Rose, ipse supplens τὰ δὲ ἀνομοιομερῆ ὧν τὰ μέρη ἀνόμοια, οἷον οἰκία καὶ τὰ τοιαῦτα: καὶ τὰ μέρη (om. ὅμοια, οἷον ὕδωρ πῦρ χαλκός καὶ τὰ τοιαῦτα) ἔστιν ἀνόμοια οἷον οἰκία καὶ ναῦς καὶ ἵππος τὰ τοιαῦτα. τῶν ὄντων ἄρα τὰ μὲν ἔστιν μεριστά, τὰ δὲ ἀμερῆ, καὶ τῶν μεριστῶν τὰ μὲν ὁμοιομερῆ, τὰ δὲ ἀνομοιομερῆ A: καὶ τὰ μέρη ἔστιν ὅμοια, οἷον ὕδωρ πῦρ χάλαια, χάλκωμα καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀνομοιομερῆ δὲ ὧν τὰ μέρη ἔστιν ἀνόμοια, οἷον οἰκία καὶ ναῦς καὶ ἵππος καὶ τὰ τοιαῦτα FL N.

[27] 1 καλλιόνων καὶ αἰσχίωνων Rose: καλλίων κ. αἰσχίων MA || 2 μελανωτέρων scripsit Rose | ἐναντίου FL N (coni. Rose): ἐναντίον M || 3 λέγεται M<sup>pc</sup> s.l. || 4 τοῦ μήτε FL N (coni. Rose): τὸ μήτε M || 5 ἦ FL N (coni. Wallies p. 2074 et post ἦττον Heitz p. 106), deest in M || 9 post μέσον add. <καὶ τοῦ λευκοῦ, ἦττον δὲ λευκοῦ> Wendl. || 10 φατέον comp. (φατέ) M (coni. Wendl.): φατέ FL N || 11 μελανωτέρων scripsit Rose | λευκότερα καὶ μελανότερα coni. Wendl.

[28] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἐξ ὧν πόλις οἰκεῖται εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἓν μὲν ἐκ τοῦ μαχίμου 1  
μέρους τῶν ἀνθρώπων, ἓν δὲ ἐκ τοῦ βουλευέσθαι δυναμένου, ἓν δὲ ἐκ τοῦ ἐργάζεσθαι. τὸ μὲν  
οὖν μάχιμον μέρος τὸ ἀλκιμόν ἐστι, τὸ δὲ βουλευέσθαι δυνάμενον τὸ τῶν πρεσβυτέρων, τὸ δὲ  
ἐργάζεσθαι τὸ τῶν τεχνιτῶν καὶ γεωργῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τούτων δὲ ὅτι ἂν ἀπῆ, 5  
οὐ βραδίως ἢ πόλις οἰκεῖται.

[29] [δ]ιαιρεῖται ἡ γένεσις εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐξ οὐκ ὄντος εἰς οὐσίαν 1  
μεταβάλλειν, οἷον τὸν οὐκ ὄντα υἱὸν γενέσθαι καὶ ἀνδριάντα τὸν οὐκ ὄντα γενέσθαι καὶ πάντα  
τὰ τοιαῦτα, ἓν δὲ ἐκ τ<τόπου> εἰς τόπον μεταβάλλειν καὶ τεθῆναι ἐν ἄλλῳ, οἷον οἱ πλείοντες καὶ  
πορευόμενοι καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, ἓν δὲ ἐξέως καὶ διαθέσεως μεταβολή, οἷον τὸ ἐξ ἀπαιδευτοῦ  
πεπαιδευμένον γενέσθαι καὶ ἐκ νέου πρεσβύτην καὶ ἐξ ἐχθροῦ φίλον, ἓν δὲ πραγμάτων 5  
μεταβολή, οἷον ἐκ πλουσίου πένητα καὶ ἐξ ἰδιώτου ἄρχοντα καὶ ἐξ ἄρχοντος ἰδιώτην γενέσθαι  
καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα.

[30] [δ]ιαιρεῖται τὸ ἀληθές εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα ἀληθές εἶναι, ἓν 1  
δὲ τὸν λόγον, ἓν δὲ καὶ τὸ συναμφότερον. ἔστι δὲ τὸ πρᾶγμα ἀληθές, ὅταν ἦ οὕτως ἔχον καὶ  
μὴ ἄλλως, οἷον τὸν θεὸν ἀθάνατον εἶναι· οὕτως γὰρ ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἄλλως. τὸ δὲ  
λέγειν †'οὗτός ἐστιν ἀληθὴς λόγος' τοῦ ἀληθοῦς ἐστιν· † ἔστι γὰρ ὁ λόγος πρᾶγμα ὑπὸ τὸν  
λόγον τοῦτον ὄν. τὸ δὲ λέγειν ὅτι 'οἱ ἄνθρωποι ἐμψυχοὶ εἰσι', καὶ ὁ λόγος ἀληθής ἐστι καὶ τὸ 5  
πρᾶγμα.

[31] [δ]ιαιρεῖται τὸ ψεῦδος εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα εἶναι ψεῦδος, ἓν 1  
δὲ τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ συναμφότερον. τὸ μὲν οὖν πρᾶγμα ἐστὶ ψεῦδος, ὅταν μὴ οὕτως ἔχῃ ὡς  
λέγεται ἀλλ' ἄλλως, οἷον ὁ καθήμενος ἦ ἐστηκώς ἢ ὁ λευκὸς <μέλας>. ὁ δὲ λόγος ἐστὶ ψευδής,  
ὅταν τις λέγῃ τὸν ἀληθῆ λόγον εἶναι ψευδῆ, οἷον ὁ λέγων τὸν περὶ τοῦ θεοῦ λόγον {οἷον ὁ  
λέγων} ὅτι ἐστὶ θεός, καὶ τοῦτον ὁ φάσκων ψευδῆ εἶναι, ὁ λόγος οὗτός ἐστι ψευδής· οὐ γὰρ 5  
ἐστὶν ὑπὸ τὸν λόγον τοῦτον πρᾶγμα οὐδὲν ἀλλὰ ὁ λόγος. ὁ δὲ λέγων τὴν ἡμέραν νύκτα εἶναι καὶ  
τὸ πρᾶγμα ψεῦδος ἐρεῖ καὶ τὸν λόγον.

[28] 1 πόλις M || 2 post ἐργάζεσθαι add. δυναμένου Gigon || 4 ὅτι ἂν 'ὅταν τι malim' Mutschm. || 5 ἢ πόλις οἰκεῖται  
M: αἱ πόλεις οἰκοῦνται. τῆς οἰκίσεως τῆς πόλεως τὸ μὲν ἐκ τῶν μαχίμων συνεστηκός, τὸ δὲ ἐκ τῶν βουλευέσθαι  
δυναμένων, τὸ δὲ ἐκ τῶν ἐργάζεσθαι A: αἱ πόλεις οἰκοῦνται tantum FL N.

[29] 1 αὐτῆς A: αὐτῶν M || 3 τόπου Rose: τοῦ MA || τεθῆναι Rose: τιθέναι A: τιθεῖν M || 4 τὸ<sup>2</sup> M<sup>pc</sup>: τοῦ M<sup>ac</sup> || 7 τὰ  
ἄλλα τὰ τοιαῦτα A: ἄλλα τοιαῦτα M.

[30] 1 τὸ<sup>2</sup> <τό> N et conl. Wendl. (conl. [31] 1), an recte? || 2 τὸν λόγον Rose: τῷ λόγῳ MA | καὶ<sup>1</sup> del. Gigon |  
συναμφότερα (sic) A | τὸ<sup>2</sup> μὲν A || 3 μὴ A: οὐκ M || 4 τοῦ ἀληθοῦς M: τοῦτο ἀληθές A: 'non sana sunt' Mutschm., τὸ δὲ  
λέγειν 'τοῦτο ἀληθές ἐστὶν' οὗτός ἐστιν ἀληθὴς λόγος dub. conl. Boudreaux p. 222<sup>7</sup>, ἐστὶν ὁ λόγος· ἐστὶ γὰρ Wendl.,  
lac. post λέγειν posuit et τοῦ ἀληθοῦς ἐστὶν del. Gigon || 6 post πρᾶγμα add. τοῦ ἀληθοῦς ἄρα τὸ μὲν ἐστὶ τὸ πρᾶγμα  
ἀληθές, τὸ δὲ τὸν λόγον εἶναι ἀληθῆ, τὸ δὲ τὰ συναμφότερα, καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸν λόγον ἀληθῆ εἶναι A.

[31] 2 <τό> τὸν Wallies p. 2047, fort. recte || 3 οἷον <ὅτι> Mutschm. | ἦ M: ἢ A (FL N), (<ὅτι> ...) ἐστὶν Wendl.  
(cf. l. 5) | μέλας sive μὴ λευκός add. Rose || 4-5 οἷον ὁ λέγων del. Heitz p. 107 (om. FL N), 4 οἷον – 5 καὶ del. Gigon || 5  
post θεός add. ἀθάνατος Mutschm., conl. [30] 3 | καὶ τοῦτον ὁ φάσκων 'fortasse delendum' Mutschm. || 6 ἀλλὰ ὁ] ἀλλ' ἢ  
Wendl. || 7 post λόγον add. τοῦ ψεῦδους ἄρα τὸ μὲν ἐστὶ τὸ πρᾶγμα εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸν λόγον, τὸ δὲ καὶ τὸν λόγον  
καὶ τὸ πρᾶγμα A.

[32] [δ]ιαιρεῖται ἡ τιμὴ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν εἰς ἀργυρίου λόγον, ἓν δὲ εἰς 1  
ἐπαίνου λόγον, ἓν δὲ εἰς θεραπείας τινός καὶ ἐπιμελείας λόγον. τὸ μὲν οὖν εἰς ἀργυρίου λόγον  
ἔστιν ἄξια ἐν πράσει καὶ ὠνήσει, οἷον ἄξια τῆς τιμῆς φαμεν εἶναι. τὸ δὲ εἰς ἐπαίνου λόγον  
{εἶναι}, οἷον αἱ ἐν ταῖς πόλεσι τιμαὶ δι' ἐνίας πράξεις γινόμεναι καὶ δωρεαὶ διδόμεναι. τὸ 5  
δὲ εἰς θεραπείας λόγον καὶ ἐπιμελείας, οἷον τὸν θεὸν τιμῶμεν θεραπείᾳ τινὶ καὶ ἐπιμελείᾳ  
τινός, καὶ τοὺς γονεῖς δὲ τιμῶμεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ διὰ θεραπείαν γινόμενα.

[33] [δ]ιαιρεῖται ἡ δύναμις εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐν ψυχῇ, ἓν δὲ ἐν σώματι, ἓν δὲ 1  
ἐν ταῖς πράξεσιν, ἓν δὲ ἐν ἐνίοις τῶν μὴ ὄντων, ἓν δὲ ἐν τῷ παθεῖν ἢ ποιῆσαι. ἐν ψυχῇ μὲν ἄ  
μανθάνομεν καὶ διανοοῦμεθα, ἐν σώματι δὲ οἷον αἱ τε κινήσεις καὶ αἱ ἄλλαι δυνάμεις, καθ' ἃς  
πράττειν τι ἐν τῷ σώματι δυνάμεθα, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν οἷον αἱ στρατιωτικαὶ δυνάμεις· 5  
λέγεται γὰρ μεγάλην ἔχειν δύναμιν, ὅταν χρήματα καὶ στρατιῶται πολλοὶ συνηθροισμένοι  
ᾧσι. τῶν δὲ μὴ ὄντων ἐν ἐνίοις ὅσα δυνατὰ ἔστι γενέσθαι ἢ ποιηθῆναι· ἐν δὲ τῷ παθεῖν ἢ  
ποιῆσαι, ὅσα δυνατὰ ἔστιν ἀναιεῖν ἢ ἀναιεθῆναι.

[34] [δ]ιαιρεῖται τῶν ἐπιστημῶν ἡ κρίσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἓν μὲν, ἂν ἢ βελτιόνων ἢ 1  
καλλιόνων, ἓν δὲ, ἂν ἢ συμφερόντων μᾶλλον καὶ κατεπειγόντων, ἓν δὲ, ἂν ἢ τῶν ἀκριβεστέρων  
μᾶλλον δὲ καὶ εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων. ἔστι δὲ τὸ μὲν βελτιόνων καὶ καλλιόνων οἷον ἡ  
ἀνδριαντοποιητικὴ τέχνη καὶ ἡ ἀγαλματοποιητικὴ καὶ ἡ πορφυροβαφικὴ καὶ αἱ τοιαῦται.  
συμφερόντων δὲ καὶ μᾶλλον κατεπειγόντων οἷον ἡ σκευοποιητικὴ καὶ σκυτοτομικὴ καὶ 5  
οἰκοδομικὴ καὶ αἱ τοιαῦται. ἀκριβεστέρων δὲ καὶ μᾶλλον εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων αἱ τε  
μαθηματικαὶ καὶ ἡ φιλοσοφία.

[35] [δ]ιαιρεῖται ὁ στρατηγός εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἢ τῷ νόμῳ στρατηγός ἢ κατὰ δυνάμιν τινα 1  
καὶ πραγμάτων κυρείαν στρατηγός ἢ κατὰ ἐπιστήμην. ἔστι δὲ ὁ μὲν κατὰ νόμον στρατηγός οἷον  
οἱ ἐν ταῖς πόλεσιν αἰρούμενοι, ὁ δὲ κατὰ ἐπιστήμην ὁ ἔχων τὴν στρατηγικὴν ἐπιστήμην, ὁ δὲ  
κατὰ δυνάμιν τινα καὶ πραγμάτων κυρείαν οἷον ὁ ἀπὸ τινος ἐπισταθεὶς ἢ αὐτὸς <ύφ' > ἑαυτοῦ 5  
κύριος χρημάτων καὶ στρατιωτῶν γενόμενος.

[36] [δ]ιαιρεῖται τὸ ἀγαθὸν εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη, ἓν δὲ 1  
τὸ ἔχον ἀρετὴν, ἓν δὲ τὸ συμφέρον, ἓν δὲ τὸ τερπνόν καὶ τὸ ἡδεσθαι ποιοῦν· οἷον ἀρετὴ μὲν καὶ  
δικαιοσύνη, ὅτι τούτων ἐκάτερον ἀγαθὸν λέγεται εἶναι, ἓν δὲ τὸ ἔχον ἀρετὴν, οἷον ἵππος καὶ  
ἄνθρωπος καὶ τὰ τοιαῦτα· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι, ἐὰν ἔχη τὴν ἀρετὴν.  
τὸ δὲ συμφέρον, οἷον γυμνασία καὶ φαρμακεία καὶ τᾶλλα ὅσα πρὸς ὑγίαν καὶ εὐεξίαν· καὶ γὰρ 5

[32] 2 θεραπείας FL (coni. Rose): -εἴαν M comp., A || 3 τιμῆς <τινά> Wendl. || 4 εἶναι om. FL N (secl. Mutschm.),  
ἔστιν coni. Gigon || 6 τινός 'fort. delendum' Mutschm. | post γινόμενα add. τῆς τιμῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστιν εἰς ἀργυρίου  
λόγον, τὸ δὲ εἰς ἐπαίνου λόγον, τὸ δὲ εἰς θεραπείας καὶ ἐπιμελείας λόγον A.

[33] 2 ἐν ἐνίοις τῶν A (coni. Rose): ἐν ἐνί ὄστῶν M || 3 μὲν οἷον A || 4 ἐν' secl. Mutschm., an recte?

[34] 3 μᾶλλον δὲ 'olim fort. τε καὶ μᾶλλον' Mutschm., <καὶ> μᾶλλον {δὲ} Wendl. || 5 καὶ σκυτοτομικὴ A (κ. σκυτικὴ  
FL N): σκευικὴ M, om. Rose secl. Mutschm., καὶ χαλκευτικὴ vel simile aliquid latere coni. Sudhaus (conl. [60] 4),  
τέχνη Jensen (conl. 4).

[35] 2 στρατηγός secl. Gigon || 4 ἀπὸ Rose: ὑπό M (N) | ὑφ' add. Rose.

[36] 3 ὅτι secl. Gigon || 5 post εὐεξίαν add. ex. gr. πρόσφορα Gigon.

τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι ᾧ ἂν συμφέρη. τὸ δὲ τερπνὸν καὶ τὸ ἡδεσθαι ποιῶν, οἷον ὑποκριτῆς καὶ αὐλητῆς καὶ τῶν βρομάτων ἔνια καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα· ὁ γὰρ ὑποκριτῆς καὶ ὁ αὐλητῆς, οὐ τῷ ὠφελεῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγεται, ἀλλὰ τῷ τέρπειν {τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι}.

[37] διαιροῦνται αἱ μέθοδοι αἱ εἰς τὰ προβλήματα εἰς τρία. εἰσὶ γὰρ αὐτῶν αἱ μὲν κριτικάι, 1  
αἱ δὲ θεωρητικάι, αἱ δὲ ἐριστικάι. καὶ κριτικάι μὲν εἰσιν αἷς τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον 1  
διακρίνομεν, οἷον πότερον βέλτιον δικαιοσύνη ἢ ἀνδρεία. θεωρητικάι δὲ αἷς θεωροῦμεν τὸ 1  
τοιούτον, οἷον πότερον ταυτὸν νόσος ἐστὶν ὑγεία καὶ εὐεξία ἢ οὐ. ἐριστικάι δὲ αἷς τοὺς ὄρους 5  
ἀναιροῦμεν, οἷον οὐκ ἐστὶν εὐεξία <ἐξίς> σωμαίων ἢ κρατίστη.

[38] [δ]ιαιρεῖται ἡ λύπη εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐφ' οἷς προσήκει τὸν φρόνιμον 1  
λυπεῖσθαι, ἓν δὲ <τὸ> ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς <λυπεῖσθαι, ἓν δὲ τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἀγαθοῖς> 1  
καὶ κακοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μηδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐφ' οἷς προσήκει 1  
τὸν φρόνιμον λυπεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τοῖς ἑαυτοῦ ἀτυχήμασιν ἢ τῶν αὐτοῦ τινος οἰκείων ἢ φίλων 5  
ἢ τῆς συμπάσης πόλεως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς 5  
λυπεῖσθαι ἐστὶ φθόνος τις καὶ βασκανία καὶ πᾶν τὸ τοιούτον· τὸ δὲ ἐπὶ πᾶσι κακοῖς <τε> καὶ 1  
ἀγαθοῖς καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις τοῖς μηδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι, τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς κακοῖς τοῖς 1  
ἀλλοτρίοις ἔλεος, τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς φθόνος, τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μηδὲν προσήκουσι 5  
φθόνος καὶ βασκανία.

[39] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἡδονὴ εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν περὶ τὸ λογ<ιστ>ικόν, ἓν 1  
δὲ περὶ τὸ θυμικόν, ἓν δὲ περὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἓν δὲ περὶ τὰς αἰσθησεις. ἔστι δὲ ἡ <μὲν> 1  
{τὸ μανθάνειν} περὶ τὸ λογιστικόν ἢ ἀπὸ τοῦ μανθάνειν καὶ ἀνευρίσκειν ἡδονὴ καὶ τὰ 1  
τοιαῦτα. περὶ δὲ τὸ θυμικόν οἷον ἢ τε τοῦ κρατεῖν καὶ νικᾶν καὶ ἀντιτιμωρεῖσθαι καὶ αἱ 5  
τοιαῦται. αἱ δὲ περὶ τὸ ἐπιθυμητικόν αἱ τε ἀπὸ τῆς τροφῆς καὶ συνουσίας καὶ αἱ τοιαῦται 5  
ἡδοναὶ γινόμεναι. ἡ δὲ {περὶ τὸ αἰσθητικόν} περὶ τὰς αἰσθησεις, οἷον ἢ τε διὰ τοῦ ὄραν καὶ 1  
γεύεσθαι καὶ ὀσφραίνεσθαι καὶ αἱ τοιαῦται.

[40] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν περὶ ψυχῆν, ἓν δὲ περὶ σῶμα, 1  
ἓν δὲ περὶ πλῆθος, ἓν δὲ περὶ κινήσεις. ἡ μὲν οὖν ἐν τῇ ψυχῇ εὐταξία ἐγγινομένη κοσμιότης 1  
καλεῖται, ἡ δὲ ἐν τῷ σώματι εὐταξία κάλλος καλεῖται, ἡ δὲ ἐν κινήσει εὐταξία εὐρυθμία 1  
ονομάζεται, ἡ δὲ ἐν τῷ πλήθει, οἷον ἢ πρὸς ἀρχοντας πειθαρχία εὐταξία προσαγορεύεται.

[36] 7 καὶ τῶν βρ. – 8 λέγεται habet M (om. Rose et Mutschm.) quam ob rem quae de hac divisione scripsit Moraux p. 121 nullius momenti sunt || 8 τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι om. FL N (tamquam ex glossmate secl. Wendl.).

[37] 5 ἐξίς YN L: om. M: post κρατίστη pos. Wendl., ἡ <ἐξίς ἢ> χρ. Wallies p. 2074.

[38] 1-3 (λυπεῖσθαι) tantum habet A || 1 ἢ A: εἰς M | ἐφ' Mutschm.: ἐν M || 2 τὸ FL YN: om. M | ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις (ἐπ' ἀλλοτρίοις FL NY) ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς καὶ M: secl. Mutschm. | λυπεῖσθαι – ἀγαθοῖς FL YN. haec verba desunt in M propter homoeoteleuton || 5 τοῖς ἀλλοτρίοις – 6 πᾶσι secl. Mutschm. || 6 κακοῖς τε (om. M) καὶ ἀγαθοῖς MY: ἀγαθοῖς τε καὶ κακοῖς FL N || 7 πᾶσι secl. Moraux p. 118 || 8-9 τὸ δὲ – βασκανία secl. Mutschm., φθόνος καὶ (9) tantum secl. Gigon. vide Moraux p. 117-8 et Barney p. 3.

[39] 1 ἢ A: ἢ M || λογιστικόν FL YN (coni. Mutschm.): λογικόν MA (Rose) || 1-2 ἐν δὲ περὶ τὸ θυμικόν A (suppl. Rose): om. M || 2 μὲν add. Wendl. || 3 τὸ μανθάνειν deest in FL YN (secl. Wendl.) || 3-4 τὰ τοιαῦτα] 'olim fort. αἱ τοιαῦται' Mutschm., quae verba hab. FL YN || 6 περὶ τὸ αἰσθητικόν secl. Mutschm.

[40] textus huius divisionis fort. turbatus. vide Moraux p. 124-5, Barney p. 3-4 et infra ad rec. Flor. [39] p. 41 et ad rec. Leid. [40] p. 55 || 3 εὐρυθμία ex ὠρόθμω ut vid. M || 4 πειθαρχία εὐταξία M, transp. Rose.

[41] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐν ψυχῇ, ἐν δὲ ἐν σώματι, ἐν 1  
δὲ ἐν πλήθει, ἐν δὲ ἐν κινήσει. ἡ μὲν οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἀταξία ἐγγινομένη ἀσωτία ἢ ἀκολασία 1  
καλεῖται, ἡ δὲ ἐν τῷ σώματι ἀταξία αἰσχροτήης καλεῖται, ἡ δὲ ἐν τῷ πλήθει ἀταξία ἀπειθαρχία 1  
καλεῖται, ἡ δὲ ἐν κινήσει ἀρρυθμία προσαγορεύεται.

[42] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἐν φιλοσοφίᾳ προβλήματα εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν πολιτικόν, 1  
ἐν δὲ διαλεκτικόν, ἐν δὲ φυσικόν, ἐν δὲ ἠθικόν, ἐν δὲ ῥητορικόν. πολιτικόν μὲν οὖν ἔστι τὸ ὑπὲρ 1  
νόμων καὶ τινων τιμωριῶν προβαλλόμενον, οἷον πότερον δεῖ κολάζειν τὰ ξενικὰ ἀμαρτήματα 1  
ἢ τὰ πολιτικὰ ἢ ἀνόμοια ἢ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. διαλεκτικόν δέ, οἷον πότερον τῶν ἐναντίων 1  
ἢ αὐτῇ ἐπιστήμῃ ἢ ἑτέρα, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. φυσικόν δέ, οἷον πότερον εἷς κόσμος ἐστὶν 5  
ἢ πλείους, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ἠθικόν δέ, οἷον πότερον δεῖ πάντα χαρίζεσθαι τοῖς φίλοις 5  
ἢ τὰ μὲν τὰ δὲ οὐ, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ῥητορικόν δέ, οἷον ἐάν τις ὑπὲρ ποιητῶν κατηγορῇ 5  
ἢ ἀπολογῆται, οἷον διατί τὸν Ὀδυσσεά οἱ ἐταῖροι φρονιμώτατον ὄντα ἐξέθηκαν εἰς τὴν νῆσον 5  
καθεύδοντα καὶ τὰ τοιαῦτα.

[43] [δ]ιαιρεῖται ἡ κόλασις εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀναίρεσις, ἐν δὲ εἰς ἀργυρίου 1  
λόγον, ἐν δὲ εἰς προπηλακισμόν, ἐν δὲ εἰς κάκωσιν σώματος. ἡ μὲν οὖν ἀναίρεσις ἐστίν, οἷον 1  
ἐπὶ τοῖς ἀνηκέστοις ἀμαρτήμασιν, ὅπερ τιμωρία ὀνομάζεται. αἱ δὲ εἰς ἀργυρίου λόγον, οἷον 1  
αἱ ὑπὸ τῶν νόμων ζημίαι κολάζουσιν. αἱ δὲ εἰς προπηλακισμοῦ λόγον, οἷον αἱ ἀτιμίαι αἱ ἐν 1  
ταῖς πόλεσι γινόμεναι, οἷον ἄτιμον εἶναι ὃς ἂν ἀσπίδα ῥίψη ἢ παρακαταθήκην ἀποστερήσῃ 5  
καὶ <αἱ> ἄλλαι αἱ τῶν νόμων ἀτιμίαι. αἱ δὲ εἰς κάκωσιν σώματος, οἷον οἱ μαστιγοῦντες καὶ οἱ 5  
λοιδοροῦντες καὶ οἱ τοιοῦτοι.

[44] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐεργεσία εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν λόγῳ εὐεργετεῖν, ἐν δὲ δι' 1  
ἐπιστήμης καὶ τεχνῶν, ἐν δὲ εἰς ἀργυρίου λόγον καὶ ἐν διὰ σωμάτων. διὰ λόγων οὖν εὐεργετοῦσιν 1  
οἱ συνηγοροῦντες καὶ συνδικάζοντες καὶ ἐγκωμιάζοντες καὶ οἱ τοιοῦτοι, δι' ἐπιστήμης δὲ καὶ 1  
τέχνης οἱ παιδεύοντες καὶ ἰατρεύοντες καὶ οἱ <τὰ> πρὸς τὸν βίον χρήσιμα δημιουργοῦντες, εἰς 1  
ἀργυρίου δὲ λόγον οἱ προϋστάμενοι τῆς {εἰς} ἀργυρίου χρείας, διὰ τῶν σωμάτων δὲ εὐεργετοῦσιν 5  
οἱ ἀμύνοντες καὶ βοηθοῦντες <τυπτομένοις καὶ> ἐν τοῖς τοιοῦτοις συμπτώμασιν.

[45] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀμαρτία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν μετὰ ἀδικίας, ἐν δὲ μετὰ ἀγνοίας, 1  
ἐν δὲ μετὰ ἀτυχίας. τὸ μὲν οὖν μετὰ ἀδικίας ἀμαρτάνειν ἐστίν, οἷον τὸ εἰς θεὸν ἀσεβεῖν καὶ 1  
τοὺς φίλους κακῶς ποιεῖν καὶ τὰ ἐν ταῖς πόλεσιν ἀδικήματα, τὸ δὲ μετὰ ἀγνοίας ἀμαρτάνειν, 1  
οἷον <ἐν> γραμματικῇ καὶ ἀριθμητικῇ καὶ ταῖς τοιαύταις ἐπιστήμασι· ταῦτα γὰρ οὐ μετὰ 1

[41] 1 ὡσαύτως καὶ ἡ ἀτ. A || 3 ἀταξία<sup>1</sup> Rose: ἀκολασία MA | ἀταξία<sup>2</sup> A: ἀκολασία M (coni. Rose) | ἀπειθαρχία M: ἀπειθία A || 4 ἀταξία post κινήσει addam' Mutschm. || ἀρρυθμία Rose: εὐρυθμία M. vide Boudreaux p. 222.

[42] 1 τὰ M<sup>sl</sup> || 3 οἷον – 4 ἀνόμοια 'locus non sanus; fortasse olim legebatur οἷον πότερον δεῖ κολάζειν τὰ ξενικὰ ἀμαρτήματα ὡς τὰ πολιτικὰ ἢ ἀνομοίως' Mutschm., ἀμαρτήματα <όμοίως ins. videtur> ἢ τὰ πολ. ἢ ἀνομοίως Heitz p. 108 || 4 ἦ (quo modo) pro ἦ<sup>1</sup> Croenert p. 1023, an recte? | ἀνόμοια dubium: ἄνομον Rose, ἀνομήματα Wendl. || 5 ἡ αὐτῇ Heitz p. 108 (cf. Aristot., Top. 1, 14, 105 b 33): αὐτῇ ἢ M: αὐτῇ ἢ FL (coni. Rose) | ἑτέρα FL (coni. Rose): ἑτερα M.

[43] 2 'olim fort. ext.: προπηλακισμός et κάκωσις del. εἰς' Mutschm. || 4 κολάζουσιν M N: κολάζουσαι FL (coni. Wendl.) || 5 ῥίψη FL N (coni. Rose): ῥίψει M || 6 αἱ FL N (coni. Rose) || 6-7 pro οἱ λοιδοροῦντες Mutschm. susp. fort. olim exst. οἱ στρεβλοῦντες, vel simile quiddam.

[44] 4 τὰ FL (coni. Wendl.) || 5 εἰς del. Wendl. || 6 τυπτομένοις καὶ add. Mutschm., <τυπτ. καὶ περίπτουσι> εν τοῖς Sudhaus.

[45] 3 post ἀδικήματα ex L (F) addere οἷον τὸ ληστεύειν καὶ κλέπτειν καὶ τὰ τοιαῦτα ἀμαρτήματα (coniecit Moraux: πάσχη LF) iubet Moraux p. 121-2, sine causa. de textu codd. FL vide infra ad [44] (p. 42) || 4 ἐν FL (add. Wendl.).



ἀδικίας γίνεται, ἀλλὰ μετὰ ἀγνοίας. μετὰ ἀτυχίας δὲ ἀμαρτάνειν ἐστίν, οἷον οἱ τοῦ σκοποῦ 5  
ἀποτυγχάνοντες καὶ οἱ τῶν ὁδῶν καὶ οἱ ἀκούσια ἀμαρτάνοντες.

[46] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀτυχία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐν ταῖς πράξεσιν, ἐν δὲ ἐν τοῖς 1  
καιροῖς, ἐν δὲ ἐν τοῖς συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ ταυτομάτου γινομένοις. τὸ μὲν οὖν ἐν ταῖς  
πράξεσιν ἀτυχεῖν βλάπτεσθαι καὶ ζημιοῦσθαι ἐστίν, τὸ δὲ ἐν τοῖς καιροῖς ἀτυχεῖν ὑστερεῖσθαι  
ἐστίν καὶ προτερεῖν καὶ {τοῦ} διαμαρτάνειν {καὶ} τοῦ καιροῦ {γινόμενον}, τὸ δὲ ἐν τοῖς 5  
συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ ταυτομάτου γινομένοις, οἷον αἰ πληγαὶ αἰ ἐξαίφνης καὶ αἰ βλάβαι αἰ ἐξ  
ἀπροσδοκῆτος προσπίπτουσαι.

[47] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ ἀγαθὰ εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἴδια θεοῦ, τὰ 1  
δὲ ἴδια ἀνθρώπων, τὰ δὲ κοινὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, τὰ δὲ κοινὰ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων  
πλὴν θεοῦ, τὰ δὲ πάντων κοινὰ. ἴδια μὲν οὖν ἐστίν θεοῦ τὸ ἀίδιον εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα, ἴδια  
δὲ ἀνθρώπου τὸ σῶφρον καὶ δίκαιον εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα, κοινὰ δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὸ 5  
σπουδαῖον εἶναι· καὶ γὰρ τῷ θεῷ ὑπάρχει καὶ τῷ ἀνθρώπῳ σπουδαῖον εἶναι. ἴδιον δὲ ἀνθρώπου  
ἡ ἐγκράτεια κακοῦ τινος οὔσα ἀποτρεπτική, τῷ θεῷ δὲ οὔτε γενέσθαι οὔτε ὑπάρχειν κακὸν  
καλῶς ἔχει λέγειν καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. κοινὸν δὲ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων πλὴν θεοῦ  
ἀνδρεία· αὕτη γὰρ κινδύνου τινὸς καὶ φόβου ἀντιστατική ἐστίν· καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. πάντων 5  
δὲ κοινὸν τὸ καλόν.

[48] ἕκαστον τῶν ὄντων ἀποτελεῖται διὰ τέσσαρας αἰτίας· ἡ γὰρ διὰ {τὸ περὶ χρηστὴν 1  
ὑπάρχειν ἀπρόσδεκτον} τύχην ἢ δι' ἐπιστήμην ἢ διὰ φύσιν ἢ διὰ βίαν καὶ ἀνάγκην. τὰ μὲν διὰ  
τύχην ἐστὶ τὸ ἀπὸ ταυτομάτου καὶ ἄνευ προνοίας ἀποτελούμενον, τὰ δὲ δι' ἐπιστήμην αἰ τε  
οἰκίαι καὶ αἰ νῆες καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ διὰ φύσιν, οἷον οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ δένδρα καὶ 5  
τὰ ζῶα πάντα, διὰ δὲ βίαν καὶ ἀνάγκην, οἷον αἰ τῶν ἀλόγων ζώων δαμάσεις καὶ αἰ κρατήσεις  
καὶ δεσποτεῖαι καὶ τυραννίδες καὶ τὰ τοιαῦτα.

[49] [δ]ιαιρεῖται τὸ ψευδολογεῖν εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν {ἐν} ἀλαζονεία, ἐν δὲ 1  
εἰρωνεία, ἐν δὲ κερτόμησις, ἐν δὲ ψευδολογία τις μετὰ βλάβης. ὁ μὲν οὖν ἀλαζονεύμενος ἐπὶ  
πλεῖον καὶ μεῖζον ψεύδεται· προσποιητ<ικ>ός γάρ ἐστίν ὁ οὐκ οἶδεν εἰδέναι θέλων καὶ ἄπερ  
οὐκ ἔχει ἔχειν. ὁ δὲ εἰρωνεύμενος ἐπὶ τὸ ἔλαττον ψεύδεται· ὁ τε γὰρ πλούσιος πένης φησὶν 5  
εἶναι, ἐὰν εἰρωνεύηται, καὶ ὁ σοφὸς οὐκ εἶναι σοφός. ὁ δὲ ἐν τῷ κερτομεῖν ψευδολογῶν μετὰ  
τοῦ σκώπτειν, οἷον τὸ ἠττᾶσθαι κρατεῖν ἢ καλὸν τὸ κακὸν λέγειν καὶ σοφὸν τὸ ἀπαίδευτον,  
ὁ δὲ μετὰ βλάβης, οἷον ὁ τὰ ψευδῆ μαρτυρῶν καὶ ἀπαρνούμενος καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

[46] 4 locus dubius. τοῦ, καὶ et γινόμενον secl. Mutschm., καὶ τοῦ διαμαρτάνειν καὶ τοῦ καιροῦ γινομένου dub. Heitz p. 109, ipse vertens '(mala fortuna utuntur), qui vel sero, vel prius veniunt, vel opportunitatem nacti ea frustrantur'.

[47] 1 κοινὰ A (susp. Mutschm.): κοινῶς M || 2 ἀνθρώπων<sup>2</sup> A: -ου M || 4 σῶφρονα M: ἀδικον A | δὲ A (add. Wendl.): om. M | ἀνθρώπων M: -ου A || 9 κοινόν τὸ καλόν M: κοινὰ τὸ καλόν καὶ τὰ τοιαῦτα A. cf. πάντων δὲ κοινὰ ἐστίν τὸ κάλλος καὶ τὰ τοιαῦτα FL N.

[48] 1-2 τὸ - ἀπρόσδεκτον deest in FL (secl. Mutschm. tamquam ex glossemate) | καὶ περὶ χρηστὸν coni. Heitz p. 109 || 2 ἀπροσδόκητον Rose || 3 ἄνευ dub. Heitz p. 109: ἀπὸ M: <οὐκ> ἀπὸ Praechter p. 392, an recte?

[49] 1 ἀλαζονεία FL (dub. coni. Mutschm.): ἐν ἀλαζονείᾳ M || 3 προσποιητικός FL (coni. Wendl.): προσποιητός M || 6 τὸ κακὸν λέγειν M FL: <ὁ> (add. Wendl.) τὸ κ. λέγων (Rose) Mutschm.

[50] [δ]ιαιρεῖται ὁ ψευδόμενος εἰς δύο. ὁ μὲν γὰρ ἐκὼν ψεύδεται, ὁ δὲ ἄκων. ὁ μὲν οὖν 1  
ἐκὼν ψευδόμενος ἐξαπατᾷ τινὰς καὶ ἄλλοις ἀπάτην ἐμποιεῖ, ὁ δὲ ἄκων ψευδόμενος αὐτὸς  
ἐξηπατημένος ψεύδεται ἀπὸ τῆς ἐν αὐτῷ ἀπάτης οὐσῆς.

[51] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀρχὴ εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατὰ φύσιν, ἐν δὲ κατὰ βίαν, ἐν δὲ 1  
κατὰ τάξιν καὶ θέσιν. κατὰ φύσιν μὲν οὖν ἄρχει τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ τὸ ἰσχυρότερον τοῦ  
ἀσθενεστέρου, οἷον ἐν μὲν βουσί ταῦρος, ἐν δὲ προβάτοις κριὸς καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα· <κατὰ  
βίαν δέ>, οἷον οἱ δεσπότες τῶν δούλων καὶ οἱ τύραννοι τῶν πόλεων καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα· κατὰ  
τάξιν δὲ καὶ θέσιν, οἷον τὸ πρῶτον ταχθέν· ἐντεῦθεν ἀρχὴ ἔστι τῆς μὲν τραγωδίας ὡς παλαιὸν 5  
Ἄργος, τῶν δὲ στοιχείων τὸ ἄλφα καὶ ἀριθμῶν τὸ ἐν.

[52] [δ]ιαιρεῖται τὸ ὀρθῶς λέγειν εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν ὅσα δεῖ λέγειν, ἐν δὲ 1  
ὅπου δεῖ λέγειν, ἐν δὲ πρὸς οὓς δεῖ λέγειν, ἐν δὲ ἡνίκα δεῖ λέγειν, ἐν δὲ ἅ δεῖ λέγειν. τὸ μὲν  
οὖν ὅσα δεῖ λέγειν ἔστι τὸ μῆτε πλείω μῆτε ἐλάσσω τῶν ἱκανῶν, τὸ δὲ ὅπου δεῖ λέγειν ἔστιν  
ἐν τόπῳ, οἷον ἐν ἀγορᾷ καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν διατριβῇ καὶ ἐν τοῖς δέουσιν ἄλλοις τόποις, τὸ  
δὲ πρὸς οὓς δεῖ λέγειν ἐκάστῳ τὸ ἀρμόττον καὶ πρὸς ὃν ὁ ἀρμόττει, οἷον πρὸς πρεσβυτέρους 5  
πρὸς μοχθηροὺς ἢ ἡδεῖς καὶ πρὸς ἐχθροὺς ἢ φίλους, τὸ δὲ ἡνίκα δεῖ, οἷον τὸ μῆτε πρότερον  
μῆτε ὕστερον μῆτε διὰ μέσου ἄτερ τοῦ καιροῦ λέγειν, ἀλλ' ἐγκαίρως, τὸ δὲ ἅ δεῖ λέγειν οἷον  
τὰ συμφέροντα καὶ ὠφέλιμα καὶ αὐτῷ καὶ τῷ φίλῳ.

[53] διαιροῦνται αἱ ἐπιστῆμαι τῶν πρώτων καὶ τῶν δευτέρων εἰς τρία· εἰσὶ γὰρ αὐτῶν 1  
αἱ μὲν πρῶται, αἱ δὲ δεύτεραι, αἱ δὲ τρίται. πρῶτον μὲν οὖν εἰσιν αἱ παρασκευαστικαὶ τε  
καὶ μεταλλευτικαὶ καὶ ὑλοτομικαὶ καὶ λιθοτομικαί, δεύτεραι δὲ αἱ τε ποιητικαὶ καὶ  
μετασχηματιστικαί, οἷον ἡ μὲν χαλκευτικὴ τὸν σίδηρον παραλαβοῦσα μετεσχημάτισε  
καὶ ἐποίησε χαλινούς καὶ ὄπλα καὶ τὰ τοιαῦτα, ἡ δὲ τεκτονικὴ τὴν ὕλην παραλαβοῦσα 5  
μετεσχημάτισε καὶ ἐποίησεν αὐλοὺς καὶ πλοῖα καὶ οἴκους καὶ τὰ τοιαῦτα, ἡ δὲ λιθουργικὴ  
τοὺς λίθους παραλαβοῦσα μετεσχημάτισε καὶ ἐποίησε τείχη καὶ οἰκίας καὶ τὰ τοιαῦτα. πάλιν  
αἱ τρίται· ἡ μὲν γὰρ ἵππικὴ παραλαβοῦσα τὸν χαλινὸν ἐχρήσατο καλῶς καὶ ἡ πολεμικὴ τὰ  
ὄπλα καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων, καὶ πάλιν ἡ αὐλητικὴ παραλαβοῦσα τοὺς αὐλοὺς ἐχρήσατο καλῶς  
καὶ ἡ κυβερνητικὴ τοὺς οἰκάκας παραλαβοῦσα καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. 10

[50] 2 ἄλλοις Mutschm.: ἄλλως M: ἄλλων FL.

[51] 1 τρία Rose: τέσσαρα M || 3-4 κατὰ βίαν δέ add. Rose || 5 ταχθέν FL (coni. Mutschm.): τεχθέν M || 5-6 ὡς πάλαι  
(comp.) ἄρτος (ex corr. ut vid.) M: ὡς πάλαι ὧν ἀργός FL: ὡς παλαιὸν Ἄργος Rose conl. Eur. *El.* 1 ὡς γῆς ἱπαλαιὸν Ἄργος†  
cf. Soph. *El.* 4 τὸ γὰρ παλαιὸν Ἄργος || 6 ἀριθμῶν FL (coni. Wendl.): -οῦ M. ex testimonio unius codicis L [50] et  
ex Diog. Laert. III 91-92 [14] recensione pristinum textum restituere frustra conatus est Moraux p. 117. vide Rossitto  
p. 413-4 et infra p. 44.

[52] 5 καὶ πρὸς ὃν ὁ ἀρμόττει del. et <ἢ νεωτέρους καὶ> post πρεσβυτέρους add. Wendl. (conl. Diog. Laert. III 95  
[16] ἄν τε πρὸς νεωτέρους) fort. recte, sed vide rec. Flor. [51] ἀρμόττον καὶ πρὸς οὓς ἀρμόττει, πρὸς πρεσβυτέρους πρὸς  
μοχθ. (infra p. 44) || 7 ἐγκαίρως Mutschm.: ἐσ- M: εὐ- coni. Rose (cf. ἐνευκαίρως FL).

[53] 1 locus corruptus. τῶν πρώτων καὶ τῶν δευτέρων del. Mutschm., sed haec verba in textu et in inscriptione DA [52]  
rec. Flor. etiam leguntur. erroris originem rationemque explicare conatus est Moraux p. 123. dubitanter hic et in rec. Flor.  
editione textum traditum servavi. || 2-3 τε καὶ ὀλίμ οἷον ἢ μ. καὶ ἢ ὕλ. καὶ ἢ λ. extitisse puto Mutschm. || 3 ὑλοτομικαί  
ex ὕλη- M<sup>pc</sup> o supra η addito || 4 σίδηρον παραλαβοῦσα FL (coni. Mutschm.): σίδηρον τοῦτον γὰρ λαβοῦσα M: σίδηρον·  
τοῦτον γὰρ λαβ. Rose || 9 τοιούτων <ὁμοίως> Moraux p. 124 || 10 additamentum post τοιούτων in rec. Flor. [52]  
servatum hic add. Moraux p. 123-4 sine causa.

[54] [δ]ιαιρεῖται ὁ καθαρισμὸς καὶ ἡ κάθαρσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν νόμῳ, ἐν δὲ φύσει, ἐν δὲ τέχνῃ καὶ πράγματι. νόμῳ μὲν οὖν ἔστι καθαρισμὸς <... φύσει δέ, > οἷον ὅ τε τοῦ ἀέρος, ὅταν ἀποκαθαίρηται καὶ ὅταν <τὰ> ὕδατα ὧσι καθαρά καὶ τὰ βρώματα καὶ πάντα <τὰ τοιαῦτα>. τέχνῃ δὲ καὶ πράγματι, οἷον ἢ τε τῶν χαλκωμάτων καὶ τῶν ἱματίων πλύσις καὶ τὰ τοιαῦτα.

[55] [δ]ιαιρεῖται ἕκαστον τῶν ὄντων εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἡ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερον. τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔστιν, ὅταν ὠφελήσῃ τινὰ καὶ οὐ βλάβῃ, τὸ δὲ κακὸν, ὅταν βλάβῃ ἀεί, τὸ δὲ οὐδέτερον, ὅπερ ποτὲ μὲν βλάβῃ ποτὲ δὲ ὠφελήσῃ, οἷον οἱ περίπατοι καὶ οἱ ὕπνοι καὶ οἱ ἐλλέβοροι καὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ οὔτε βλάβῃ ὅλως οὔτε ὠφελήσῃ.

[56] τῶν ὄντων ἀγαθῶν ὁμοιότης τῶν περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἔστιν αὕτη. τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῖς πρώτοις ἔστιν ὅμοια, τὰ δὲ δεύτερα τοῖς δευτέροις, τὰ δὲ τρίτα τοῖς τρίτοις, τὰ δὲ τέταρτα τοῖς τετάρτοις. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτὸς.

ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐν ψυχῇ οὕσα αἰτία ἔστι τοῦ κράτιστα τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι, ἢ δὲ εὐεξία αἰτία ἔστι τοῦ τὸ σῶμα ἄριστα διακεῖσθαι, <...> ὅπερ γὰρ βούλεται πράττει ὁ εὐδοξῶν. ἕκαστον ἄρα τούτων τῶν ἀγαθῶν πρωταγωνιστεῖ καὶ ταύτη λαμβάνεται ἢ ὁμοιότης.

καὶ πάλιν ἢ μὲν δικαιοσύνη ἐν ψυχῇ ἔστιν ἢ καὶ αἰτία οὕσα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, ἢ δὲ εὐπρέπεια ἐν σώματι οὕσα εὐταξία ἔστι τῶν τοῦ σώματος μερῶν, ψυχροῦ καὶ θερμοῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, ἢ δὲ εὐτυχία ἐκτὸς οὕσα εὐκαιρία τίς ἔστι πραγμάτων συμπτώσεως. ὥστε ταύτη πάλιν παραλαμβάνεται ἢ ὁμοιότης τῶν ἀγαθῶν.

καὶ πάλιν ἢ μὲν ἀνδρεία ἐν ψυχῇ οὕσα ἰσχύς τίς ἔστι καὶ ῥώμη πρὸς φόβους καὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ δὲ ἰσχύς ἐν σώματι οὕσα πρὸς τοὺς πόνους καὶ τὰς κακοπαθείας ἰσχύς ἔστιν, οἱ δὲ φίλοι ἐκτὸς ὄντες ἰσχύον τήνδε ἔχουσι πρὸς τὴν ἐκτὸς βοήθειαν· ὧ γὰρ πολλοὶ φίλοι εἰσὶν ἰσχυρότερος οὗτος ἐν πόλει. λαμβάνεται δὲ καὶ ταύτη τῶν ἀγαθῶν τούτων <ἢ> ὁμοιότης.

καὶ πάλιν ἢ μὲν σωφροσύνη ἐν ψυχῇ οὕσα κοσμεῖ τὴν ψυχὴν καὶ συμμετρῶς ζῆν ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν σώματι ὄν κοσμεῖ τὸ σῶμα καὶ σύμμετρον παρασκευάζει, ὁ δὲ πλοῦτος ἐκτὸς ὢν χορηγὸς καὶ κοσμητὴς τῶν ἀνθρώπων ἔστιν. καὶ ταύτη λαμβάνεται τῶν ἀγαθῶν τούτων ἢ ὁμοιότης.

[54] 2 lacunam recte statuit Kalbfleisch. ('videtur lustratio religiosa significari' Mutschm.). ex rec. Flor. [53] οἷον αἶ τε ἀγνεῖαι καὶ ἀγνίσεις καὶ πάντα <τὰ> (add. Moraux) τοιαῦτα. φύσει δέ (φ. δέ iam rest. Mutschm.) vel similia hic restituenda sunt. vide Moraux p. 116 || 3 τὰ FL (add. Rose) | ὧσι Rose: εἰσὶ M || 3-4 τὰ τοιαῦτα Rose: καὶ τὰ τοιαῦτα FL.

[55] 4 ἐλλέβοροι Rose: ἐλέ- M | post τοιαῦτα lac. ind. Gigon.

[56] 1 τῶν ἀγαθῶν ὄντων scripserat M, sed ordinem verborum restituit litteris γ β superpositis | ὄντων secl. Mutschm., sed vide Moraux pp. 118-9 || 5 non sana sunt. vide ad rec. Flor. [55] (infra p. 45). εὐεξία (ὕγεια FL) ἐν σώματι (ἐν σ. FL) <οὕσα> conl. Moraux p. 120. lac. post διακεῖσθαι statuit Mutschm., ἢ δὲ εὐδοξία αἰτία ἔστι τοῦ τὰ ἐκτὸς ἄριστα διακεῖσθαι. an exciderunt verba quae in FL leguntur ἢ δὲ εὐδ. ἐκτὸς οὕσα αἰτία ἔστι τοῦ τὰ ἐκτὸς ἄ. δ. ? || 6 ταύτη Moraux (πρώτη <ταύτη> iam Heitz p. 92, πρ. λ. <ταύτη> Mutschm.): πρώτη M: ταύτην FL || 7 ἐν ψυχῇ ἔστιν ἢ καὶ αἰτία οὕσα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν dubium | ἐν ψυχῇ οὕσα ἄρμονία ἔστι τ. τ. ψ. μ. Moraux p. 120 post Mutschm. in app. (ἐν ψ. οὕσα εὐκοσμία (sive ἄρμονία) ἔστι τ. τ. ψ. μ.) conl. rec. Flor. ἐν ψ. οὕσα αἰτία τ. τῆς ψ. μ., fort. recte | ἢ<sup>2</sup> Rose: ἢ M || 9 <τῆς τῶν> πραγμάτων Gigon || 13 ἔχουσι Mutschm.: ἔχουσα M || 14 ἢ FL (add. Rose) || 17 τούτων ex τούτους M. vide Moraux p. 118-20.

[57] τῶν κακῶν ὁμοιότης τῶν περὶ τὴν ψυχὴν καὶ <τῶν περὶ> τὸ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἐστὶν αὕτη. 1  
 ἐν τῇ ψυχῇ μὲν ἐστὶν ἀδικία κάκιστα τὴν ψυχὴν διατιθεῖσα, ἐν δὲ τῷ σώματι νόσος κάκιστα  
 διατιθεῖσα τὸ σῶμα, ἐν δὲ τοῖς ἐκτὸς ἀτυχία κάκιστα διατιθεῖσα τὰς ἐκτὸς πράξεις· καὶ  
 ταύτη λαμβάνεται ἡ ὁμοιότης τῶν κακῶν τούτων.

καὶ πάλιν ἐν μὲν ψυχῇ ἀφροσύνη ἀρρωστία τίς ἐστὶ καὶ ἀλογιστία ψυχῆς, ἐν δὲ σώματι 5  
 καχεξία ἀρρωστία ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ἐκτὸς ἀδοξία· προπηλακισμὸν γὰρ καὶ ἀρρωστίαν καὶ  
 ὀλιγωρίαν περὶ τὰ ἄλλα τινὰ ἐμποιεῖ ταῖς ἐκτὸς πράξεσιν. καὶ ταύτη πάλιν λαμβάνεται τῶν  
 κακῶν τούτων ἡ ὁμοιότης.

καὶ πάλιν ἐν μὲν ψυχῇ δειλία οὕσα ἐκπληκτικὰς καὶ πάντων ἤττους τῶν φόβων παρασκευάζει  
 τὰς ψυχάς, ἐν δὲ σώματι ἀσθένεια πάντων τῶν πόνων ἡττᾶσθαι τὰ σώματα παρασκευάζει, ἐν 10  
 δὲ τοῖς ἐκτὸς ἐχθροὶ ὄντες ἀσθενῆ περὶ τὰς ἐκτὸς πράξεις καὶ εὐκαταφρόνητον ποιοῦσιν·  
 ὧ γὰρ πολλοὶ εἰσιν ἐχθροὶ οὐδὲν τούτῳ ραδίως ὑπάρχει. καὶ ἔστιν ἡ μὲν δειλία ἐν φόβῳ  
 εὐκαταφρόνητους ποιοῦσα, ἡ δὲ ἀσθένεια ἐν πόνους εὐκαταφρόνητον τὸ σῶμα ποιεῖ, ἡ δὲ  
 ἐχθρα ἐν πράξεσι ταῖς ἐν βίῳ.

καὶ πάλιν ἡ μὲν ἀσωτία καὶ ἀκολασία αἰσχρὰν τὴν ψυχὴν καὶ ἄκοσμον παρασκευάζει, τὸ 15  
 δὲ αἴσχος ἐν σώματι ὃν αἰσχρὸν τὸ σῶμα καὶ ἄκοσμον παρασκευάζει, ἡ δὲ πενία ἐκτὸς οὕσα  
 αἰσχρὸν βίον παρασκευάζει. καὶ ταύτη λαμβάνεται τῶν κακῶν τούτων ἡ ὁμοιότης.

[58] [δ]ιαιρεῖται ἡ φιλία εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ μὲν συγγενική, ἡ δὲ ἑταιρική, ἡ 1  
 δὲ ξενική, ἡ δὲ ἐρωτική. ἔστι δὲ ἡ μὲν συγγενική οἷον πατὴρ πρὸς υἱοὺς καὶ ἀδελφοὶ πρὸς  
 ἀδελφούς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ οἰκεῖοι, ἡ δὲ ἑταιρική ἢ κοινωνοῦσιν οἱ διὰ συνήθειαν φίλοι γινόμενοι,  
 ἡ δὲ ξενική ἢ διὰ γραμμάτων καὶ συστάσεως ποιοῦσα φίλους, ἡ δὲ ἐρωτική ἢ δι' ἐπιθυμίαν τῆς  
 τῶν καλῶν φιλίας κοινωνίαν παρασκευάζουσα. 5

[59] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀποβολὴ τῆς ἐπιστήμης εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐὰν φθαρῇ οὐπὲρ 1  
 ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ἐν δὲ ἐὰν λήθῃ γένηται, ἐν δὲ ἐὰν ὁ ἔχων τὴν ἐπιστήμην φθαρῇ. ἐὰν μὲν οὖν  
 οὐ ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη φθαρῇ οἷον Σωκράτους, οὐκ ἔτι ἔστιν ἐπιστήμη· ἐφθαρται γὰρ. ἐὰν δὲ  
 λήθῃ γένηται, καὶ οὕτως ἀποβάλλομεν τὴν ἐπιστήμην. ἐὰν δὲ ὁ ἔχων τὴν ἐπιστήμην φθαρῇ  
 ἄνθρωπος, ἀναγκαῖόν ἐστι συμφθεῖρεσθαι καὶ ἀποβάλλεσθαι αὐτήν. 5

[60] [δ]ιαιρεῖται ἡ μουσική εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν αὐτοῦ τοῦ στόματος ἔργον, ἐν δὲ 1  
 χειρῶν καὶ στόματος, ἐν δὲ μόνον <τῶν χειρῶν>. τὸ μὲν οὖν αὐτοῦ τοῦ στόματος ἔργον, οἷον αἶ  
 τε ᾠδαὶ καὶ οἱ τερετισμοὶ καὶ τὰ τοιαῦτα, τῶν δὲ χειρῶν καὶ τοῦ στόματος ἢ τε χοραυλητική  
 καὶ {αὐλητική} τὰ ὅμοια, τῶν δὲ χειρῶν ἢ κιθαριστική καὶ τὰ τοιαῦτα.

[57] 1 κακῶν ex κακιῶν ut vid. M | τῶν περὶ FL (add. Mutschm.) || 3 ἐν – διατιθεῖσα in mg. sinistro adiecit M<sup>x</sup> || 7 περὶ  
 τὰ M, 'corrupta' Mutschm.: παρ' ἄλλα FL: περιττὰ 'vel similia latere censet Wendl.' Mutschm. || 9 φόβων ex φόρων M ||  
 17 <τὸν> βίον dub. Heitz p. 110.

[58] 2 post ξενική add. ἤγουν διὰ γραμμάτων A.

[59] 3 Σωκράτους M (tuetur Sudhaus): Σωκράτης Wendl.: οἷον Σωκράτους del. Gigon || 4 ἀποβάλλομεν Rose:  
 -ωμεν M.

[60] 2 τῶν χειρῶν. τὸ μὲν οὖν suppl. Wendl. (cf. rec. Flor. [59] ἐν δὲ χειρῶν μόνων), στόματος <ἐν δὲ χειρῶν> iam  
 Rose || 4 καὶ αὐλητική in mg. M, αὐλητική secl. Mutschm. 'fort. ... post ἡ κιθαριστική inserendum est. ἢ τε χοραυλητική  
 καὶ <μον>αυλητική <καὶ> conl. Sudhaus' Mutschm. an χειραπτική καὶ αὐλητική <καὶ> conl. rec. Flor.?'

[61] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἰατρικὴ εἰς πέντε· τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστὶ φαρμακευτικόν, τὸ δὲ 1  
χειρουργικόν, τὸ δὲ διαιτητικόν, τὸ δὲ νοσογνωμικόν, τὸ δὲ βοηθητικόν. καὶ ἡ μὲν 1  
φαρμακευτικὴ διὰ φαρμακείας ἰᾶται τὰς ἀρρωστίας, ἡ δὲ χειρουργικὴ διὰ τοῦ τέμνειν καὶ 1  
καίειν ὑγιάζει τοὺς κάμνοντας, ἡ δὲ διαιτητικὴ διὰ τοῦ διαιτᾶν ἀπαλλάττει τῆς ἀρρωστίας, ἡ 5  
δὲ νοσογνωμικὴ διὰ τοῦ γνῶναι τὴν νόσον οὕτως ἰᾶται τὸν νοσοῦντα, ἡ δὲ βοηθητικὴ διὰ 5  
τῶν βοηθημάτων ὑγιάζει τοὺς ἀσθενοῦντας.

[62] [δ]ιαιρεῖται τὸ κάλλος εἰς τρία· ἐν μὲν γὰρ αὐτοῦ ἐστὶν ἐπαινετόν, οἷον ἡ διὰ τῆς 1  
ὄψεως εὐμορφία· ἄλλο δὲ χρηστικόν, οἷον ὄργανον καὶ οἰκία καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς χρῆσιν εἰσι 1  
καλά· τὰ δὲ πρὸς ὠφέλειαν, οἷον νόμος καλὸς καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς ὠφέλειαν 1  
εἰσι καλά.

[63] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀρχὴ εἰς μέρη πέντε· ἐν μὲν εἰς τὸ κατὰ νόμον, ἐν δὲ εἰς τὸ κατὰ φύσιν, 1  
ἐν δὲ εἰς τὸ κατὰ ἔθος, ἐν δὲ εἰς τὸ κατὰ γένος, πέμπτον δὲ εἰς τὸ κατὰ βίαν. οἱ μὲν οὖν ἐν 1  
ταῖς πόλεσιν ἀρχοντες ὅταν ὑπὸ τῶν πολιτῶν αἰρεθῶσιν, οὗτοι κατὰ νόμον ἀρχουσιν· ἡ δὲ τοῦ 1  
κατὰ φύσιν ἀρχὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστίν· ἐπὶ πολὺ 1  
γὰρ πανταχοῦ τὰ ἀρρενα τῶν ζώων τῶν θηλειῶν ἀρχει· ἡ δὲ τοῦ κατὰ ἔθος ἀρχὴ τοιαύτη ἐστίν, 5  
οἷον οἱ παιδαγωγοὶ τῶν παιδῶν ἀρχουσι καὶ οἱ διδάσκαλοι τῶν φοιτητῶν. κατὰ γένος δὲ ἀρχὴ 5  
τοιαύτη τις λέγεται, ὅταν πατέρα βασιλέα τελευτήσαντα υἱὸς διαδέξῃται καὶ πάλιν τοῦτον 5  
ὁ τούτου υἱὸς καὶ ἐφεξῆς δὲ ὡσαύτως. ὅσοι δὲ βιασάμενοι ἀρχουσιν ἀκόντων τῶν πολιτῶν, ἡ 5  
τοιαύτη ἀρχὴ κατὰ βίαν λέγεται εἶναι.

[64] σκεπτόν ἦτις ἐστὶ τῶν ζώων πρὸς ἄλληλα διαφορά. φαμὲν οὖν εἶναι τῶν ζώων τὰ μὲν 1  
θνητά, τὰ δὲ ἀθάνατα. θνητὰ μὲν οὖν εἰσι ὅσα πέφυκε φθίρεισθαι καὶ αἵματος κοινωνεῖν, οἷον 1  
ἄνθρωπος καὶ βοῦς καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων· ἀθάνατα δὲ οἷον ἄγγελοι. τῶν δὲ θνητῶν ζώων τὰ 1  
μὲν ἐστὶ πτηνά, τὰ δὲ ἔνυδρα, τὰ δὲ πεζά. πεζὰ μὲν οὖν εἰσιν οἷον ἄνθρωπος κύων ἵππος καὶ τὰ 1  
τοιαῦτα καὶ ἀπλῶς οἷς ὁ βίος ἐπίγειός ἐστιν· ἔνυδρα οἱ τε ἰχθύες καὶ ὄστρεα καὶ ἀπλῶς οἷς ἡ 5  
διαγωγὴ ἐν ὑγρῷ ἐστὶ, πτηνὰ δὲ οἷον ὄρνιθες καὶ σφῆκες καὶ μέλισσαι καὶ ἄλλα ὅσα {τοιαῦτα ἄ} 5  
διὰ τῆς οἰκείας φύσεως ὀχοῦνται κατὰ τὸν ἀέρα. πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ κατὰ ψυχὴν καὶ κατὰ 5  
τὸ σῶμα δοκεῖ διαφέρειν ἀλλήλων. ὅτι μὲν οὖν κοινῶς κατὰ πάντων τούτων κατηγορεῖται ζῶον 5  
εἶναι δῆλον, διαφορὰν δὲ τίνα ἔχει τούτων ἕκαστον καθάπερ εἵπομεν· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν πεζόν, 5  
τὸ δὲ ἔνυδρον, τὸ δὲ πτηνόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. τὸ δὲ κοινὸν κατηγορούμενον ἐφ' ἀπάντων φαμὲν 10  
εἶναι τὸ γένος. ἕκαστον δὲ τούτων ἐστὶ ζῶον, τὰ δὲ διαιρεθέντα τῶν ζώων λεκτέον εἶδη εἶναι.

[61] 2 νοσογνωμικόν FL ('olim fort. exstabat: νοσογνωμικόν' Mutschm.): -μικόν M || 5 νοσογνωμικὴ FL ('olim fort. exst.: νοσογνωμικὴ' Mutschm.): -μικὴ M || 6 post βοηθημάτων olim fort. exst. εἰς τὸ παραχρημα' Mutschm.

[62] 3 ἐπιτηδεύματα <καλά> dub. Mutschm.

[63] 6 οἷον] olim οἷον Wendl. || 8 τῶν πολιτῶν Mutschm. conl. Diog. Laert. III 92 ([14]): αὐτῶν M.

[64] 5 καὶ ἀπλῶς<sup>1</sup> - ὄστρεα habet M (non legerant Rose et Mutschm.) | post τοιαῦτα (5) lac. indicaverat Wendl., ipse ἔνυδρα δὲ ..... καὶ τὰ τοιαῦτα supplens || 6 σφῆκες ex σφῆγγες M | τοιαῦτα ἄ secl. Wendl. || 7 κατὰ s.l. M || 8 <τὸ> ante ζῶον add. aut εἶναι del. vult Wendl. || 9 δῆλον s.l. M\* || 11 εἶδη] εἶ ex corr. (?): ||

τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ σχήματος καὶ ἀριθμοῦ. τοῦ τε γὰρ τριγώνου καὶ τῶν λοιπῶν κοινόν φαμεν εἶναι τὸ σχῆμα· τούτων γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὅπερ ὑπάρχει σχῆμά τι. δῆλον οὖν ὅτι τὸ μὲν σχῆμα γένος ἂν εἴη τούτων, ταῦτα δὲ τοῦ σχήματος εἶδη· τὸ γὰρ σχῆμα διαιρήσομεν εἰς τρίγωνον καὶ τετράγωνον καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ περιττόν καὶ τὸ ἄρτιον εἶδη τοῦ ἀριθμοῦ ἐστιν. κοινῇ γὰρ αὐτῶν κατηγορεῖται ὁ ἀριθμός. ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν γένος δοκεῖ πρότερον εἶναι τοῦ εἶδους, τὸ δὲ πρότερον οὐχ ἀπλῶς λέγεται, εἴπωμεν περὶ αὐτοῦ.

[65] [τ]ὸ πρότερον λέγεται πενταχῶς. ἢ γὰρ φύσει ἢ χρόνῳ ἢ δυνάμει ἢ θέσει ἢ τάξει λεχθήσεται. θέσει μὲν οὖν, οἷον ὃ ἐπὶ τῶν κειμένων ψήφων εἰώθαμεν λέγειν, οἷον ὅτι προτέρα αὕτη ταύτης. τάξει δέ, οἷον ὁ ταξίαρχος τοῦ λοχαγοῦ καὶ ὁ λοχαγός τοῦ ιδιώτου καὶ τὸ α' τοῦ β'. δυνάμει δὲ φαμεν εἶναι πρότερον τὸν στρατηγὸν τοῦ στρατιώτου καὶ ἀπλῶς τὸν δυνάστην τοῦ ιδιώτου. χρόνῳ δέ, οἷον πατὴρ υἱοῦ καὶ πᾶν τὸ πρεσβύτερον τοῦ νεωτέρου. φύσει δὲ ἐστὶ πρότερον, οἷον ἢ τε μονὰς τῆς δυάδος καὶ τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ τὸ γένος τοῦ εἶδους, καὶ ἀπλῶς ὅσα αὐτὰ ἀλλήλοις μὴ συναναιρεῖται, τούτων τὸ μὲν συναναιροῦν πρότερον ἐστὶ, τὸ φύσει δὲ συναναιρούμενον ὕστερον· οἷον τῆς μονάδος ἀναιρεθείσης ἢ δυὰς ἀναιρεῖται καὶ πᾶς ἀριθμός, δυάδος δὲ ἀναιρεθείσης οὐδὲν κωλύει μονάδα εἶναι· πρότερον τοίνυν τῆ φύσει μονὰς δυάδος. ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ μέρους ἀναιρεθέντος τὸ ὅλον ἀναιρεῖται, τοῦ δὲ ὅλου μὴ ὄντος οὐδὲν κωλύει τὸ μέρος εἶναι. φανερόν δὲ ὅτι ὁσαυχῶς τὸ πρότερον λέγεται, τοσαυταυχῶς καὶ τὸ ὕστερον λεχθήσεται· τὸ γὰρ ὕστερον ἐροῦμεν ἢ φύσει ἢ χρόνῳ ἢ θέσει ἢ τάξει ἢ δυνάμει.

[66] [ό]σαυχῶς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον λέγεται, τοσαυταυχῶς καὶ περὶ τοῦ ἅμα λεχθήσεται, οἷον ἢ φύσει ἢ θέσει ἢ δυνάμει ἢ χρόνῳ ἢ τάξει. θέσει μὲν οὖν εἰσι τὰ τοιαῦτα ἅμα, ὅσα τῷ τόπῳ ἐξ ἴσου ἐστίν, οἷον τὰ τρέχοντα ἅμα φαμέν εἶναι καὶ τὰ ἐστηκότα. τάξει δὲ ἐστὶ τὰ τοιαῦτα ἅμα, οἷον οἱ τοῖς ζυγοῖς στοιχοῦντες, δυνάμει δὲ ἅμα λέγομεν τὰ μηδὲν ἀλλήλων πλέον δυνάμενα, χρόνῳ δὲ τὰ τοιαῦτα φαμεν εἶναι ἅμα τὰ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ὄντα, φύσει δὲ λεκτέον ἅμα εἶναι τὰ τε συναναιροῦντα ἀλλήλα καὶ τὰ μὴ δυνάμενα χωρὶς ἀλλήλων εἶναι, οἷον τό τε διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ· ταῦτα γὰρ συναναιροῦνται ἀλλήλοις καὶ τὸ ἕτερον χωρὶς τοῦ ἑτέρου ἀδύνατον εἶναι· διπλασίου γὰρ ἀναιρεθέντος οὐκ ἔσται ἥμισυ καὶ ἡμίσιους ἀναιρεθέντος οὐκ ἔσται διπλάσιον καὶ ἀδύνατόν ἐστι διπλασίου ὄντος μὴ εἶναι ἥμισυ.

τούτων οὕτως ἀποδειχθέντων ἀκόλουθον εἰπεῖν περὶ τῶν ὄντων.

[67] τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ἐστὶ, τὰ δὲ πρὸς τι. αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ ταῦτά ἐστὶν, οἷον ἄνθρωπος οἰκία ἱμάτιον χρυσίον καὶ πάντα ὅσα ἀπλῶς, μὴ τῷ ἑτερόν τι εἶναι ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τὰ δὲ πρὸς τι τοιαῦτά ἐστὶν οἷον τὸ διπλάσιον καὶ ἡ ἐπιστήμη· τὸ τε γὰρ διπλάσιον πρὸς τὸ ἥμισυ λέγεται καὶ ἡ ἐπιστήμη πρὸς ἄλλο τι.

12-17 novam divisionem ([65]) temere facit Gigon || 12 ἀριθμοῦ <λεκτέον> Gigon || 13 ὅπερ M: ὅπερ Wendl.: ὅπερ ... σχῆμα {τι} Wallies p. 2074 | σχῆμά τι] σχήματι scripsit Heitz p. 111 || 17 'olim fortasse καὶ περὶ τούτου' Wendl.

[65] 7 συναναιροῦν Heitz p. 111: οὖν ἀναιροῦν M | δὲ s.l. M || 12 ἐροῦμεν] ἐ ex corr. (αί?).

[66] 1 περὶ τοῦ] 'malim τὸ' Mutschm. || 2 τὰ s.l. M<sup>s</sup>.

[67] 1 ἐστὶ Rose: εἰσὶ M.

[68] διαιροῦνται τὰ ἐναντία οὕτως. [τ]ῶν ὄντων τῶν μὲν ἔστι τι ἐναντίον, τῶν δὲ οὐ. χρυσῷ 1  
 μὲν γὰρ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἱματίῳ καὶ τοῖς τοιοῦτοις οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, ἀρετῇ δὲ καὶ ἀγαθῷ  
 καὶ θερμῷ ἔστι <τι> ἐναντίον· ἀγαθῷ μὲν γὰρ ἐναντίον τὸ κακόν, ἀρετῇ δὲ κακία, θερμῷ δὲ  
 ψυχρόν. τῶν ἐναντίων τοίνυν αὐτῶν τὰ μὲν ἔχουσι τι ἀνὰ μέσον, τὰ δὲ οὐ. ἀγαθοῦ μὲν γὰρ καὶ 5  
 κακοῦ ἔστι τι ἀνὰ μέσον, κινήσεως δὲ καὶ ἡρεμίας οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον· ἐξ ἀνάγκης γὰρ  
 πάντα ἢ κινεῖται ἢ ἡρεμεῖ. καὶ ζωῆς καὶ θανάτου οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον· ἐξ ἀνάγκης γὰρ  
 ὅπερ τὸ ζωῆς δεκτικόν, ἢ ζῆ ἢ τέθνηκεν. αὐτὰ δὲ τὰ ἐναντία λέγεται τριττῶς· ἢ γὰρ ὡς ἀγαθῷ  
 κακόν ἐναντίον ἐστίν, οἷον τῇ δικαιοσύνῃ ἢ ἀδικία καὶ τῇ σωφροσύνῃ ἢ ἀκολασία καὶ τὰ  
 τοιαῦτα, ἢ ὡς οὐδέτερον οὐδετέρῳ ἐναντίον ἐστίν <οἷον .....>· τούτων γὰρ οὐδέν ἐστιν οὔτε  
 κακόν οὔτε ἀγαθόν. ὡς κακόν κακῷ δὲ ἐναντίον ἐστίν {κακόν} ἢ ὑπερβολῇ τῇ ἐνδείᾳ καὶ τὰ  
 καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν λεγόμενα, οἷον τὸ ὑπερβαλλόντως ψύχεσθαι <τῷ ὑπερβαλλόντως  
 θερμοῦσθαι>· ταῦτα γὰρ καθ' ὑπερβολὴν λέγεται. καὶ τὸ ἐλλεῖπον τοῦ θερμοῦ τῷ ἐλλείποντι  
 τοῦ ψυχροῦ· καὶ γὰρ ταῦτα κατ' ἔλλειψιν ἐναντία.

[69] [μ]ετὰ ταῦτα τοίνυν περὶ καταφάσεως σκεπτέον πῶς λέγομεν. φαμέν οὖν πᾶσαν 1  
 κατηγορίαν ἣ δηλοῦμεν ὑπάρχειν τι κατάφασιν εἶναι, οἷον τὸ καθῆσθαι τὸν ἄνθρωπον ἢ  
 λευκὸν εἶναι τὸ ἱμάτιον καὶ πάντα τὰ τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενα. ἀπόφασις δὲ ἐστὶ τοιοῦτον  
 οἷον τὸ μὴ καθῆσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι τὸ ἱμάτιον καὶ ἀπλῶς οὐ τὸ μὴ ἢ τὸ  
 οὐ προστεθὲν σημαίνει μὴ ὑπάρχειν τι. 5

[68] 3 τι add. Mutschm. || 4 ἔχουσι τι] σί τι ex corr. || 7 ὅπερ Rose: ἄπερ M | τῆς ζωῆς δεκτικόν ἐστίν legit Rose  
 (Mutschm.) | τριττῶς Mutschm.: περιττῶς M || 9 lac. ind. Rose, 'e div. [23] sic fere suppleas <οἷον λευκότης μελανότητι  
 καὶ κουφότης βαρύτητι καὶ τὰ τοιαῦτα> Mutschm. || 10 κακόν del. Rose || 11-12 lac. explevit Mutschm., <θερμ. τῷ  
 ὑπερβαλλόντως> mavult Wallies p. 2074 || 12 λέγεται <ἐναντία> Heitz p. 112.

[69] 3 ἐστὶ s.l. M || 4 ἢ (ex corr.) τὸ οὐ M<sup>s</sup>.

*Divisiones quae dicuntur Aristoteleae  
Recensio Florentina*

Codices

FL

περὶ διαιρέσεων

[1] διαιρέσεις τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς

διαιρεῖται ἡ ψυχὴ εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν λογιστικόν, ἐν δὲ θυμικόν, ἐν δὲ ἐπιθυμητικόν. καὶ ἔστι τὸ μὲν λογιστικὸν ὧς λογιζόμεθα καὶ τὰς ἐπιστήμας ἀναλαμβάνομεν· τὸ δὲ θυμικὸν ὧς θυμούμεθα καὶ θαρσοῦμεν καὶ ἀμυνόμεθα καὶ ἄλλα τοιαῦτα. τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ὧς ἐπιθυμοῦμεν τροφῆς καὶ τῶν ἄλλων. τῆς ψυχῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστι λογιστικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν.

[2] διαιρέσεις ἀρετῆς

διαιρεῖται ἡ ἀρετὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν φρόνησις, ἐν δὲ δικαιοσύνη, ἐν δὲ ἀνδρεία, ἐν δὲ σωφροσύνη. ἔστι δὲ ἡ μὲν φρόνησις ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ ἀνδρεία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ δὲ σωφροσύνη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσι τούτοις γίνεται.

[3] διαιρέσεις κακίας

διαιρεῖται ἡ κακία εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀφροσύνη, ἐν δὲ ἀδικία, ἐν δὲ δειλία, ἐν δὲ ἀκολασία. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀφροσύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δειλία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ ἀκολασία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, ἡ δὲ ἀδικία ἐν πᾶσι τούτοις τοῖς μέρεσι γίνεται.

[4] διαιρέσεις δικαιοσύνης

διαιρεῖται ἡ δικαιοσύνη εἰς τρία· ἔστι δὲ αὐτῆς ἐν μὲν πρὸς θεόν, ἐν δὲ πρὸς <τούς> ἀνθρώπους, ἐν δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους. ἔστι δὲ ἡ μὲν πρὸς θεόν δικαιοσύνη ἢ μετ' εὐσεβείας εὐχαριστία καὶ τὸ τὰς αὐτοῦ ἐκπληροῦν ἐντολάς, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὰ συμβόλαια εὐνομία καὶ περὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα δίκαια, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους δικαιοσύνη ἔστι θάπτειν καὶ τᾶλλα πάντα ἐπιφέρειν.

[5] διαιρέσεις ἀγαθῶν

διαιρεῖται τὰ ἀγαθὰ εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός· ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ φρόνησις δικαιοσύνη ἀνδρεία σωφροσύνη καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ

[2] 2 φρόνησις om. L || ἐν δὲ<sup>1</sup> expunxit L<sup>2</sup>.

[3] 4 τοῖς μέρεσι τούτοις L.

[4] 2 τοὺς M N et cf. v. 4.



ἐν σώματι κάλλος εὐεξία ὑγεία καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτός φίλοι πλοῦτος εὐδοξία καὶ  
πατρίδος εὐδαιμονία. 5

[6] διαίρεσις κακῶν

διαιρεῖται τὰ κακὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ ἀφροσύνη ἀδικία δειλία ἀκολασία καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι νόσος ἀσθένεια αἴσχος καχεξία καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

[7] διαίρεσις πολιτείας

διαιρεῖται ἡ πολιτεία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν δημοκρατία, ἐν δὲ ἀριστοκρατία, ἐν δὲ ὀλιγαρχία, ἐν δὲ τυραννίς, ἐν δὲ βασιλεία. ἔστι δὲ ἡ μὲν δημοκρατία, ἐν ἣ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως περιέχεται, ἀριστοκρατία δέ, ἐν ἣ οἱ κραταιοὶ ἡγούνται μήτε διὰ γένος μήτε διὰ πλοῦτον ἀλλὰ δι' ἀρετὴν· ἡ δὲ ὀλιγαρχία, ἐν ἣ τὰ τιμήματα μεγάλα ποιοῦντες ἀπὸ τούτων πολιτεύονται τινες ἢ δι' ἑταιρίαν βιασάμενοι τὸ πλῆθος διοικοῦσι τὴν πόλιν· τυραννίς δέ, ἐν ἣ παρακρουσάμενός τις τὸ πλῆθος ἢ βιασάμενος τὴν πόλιν διοικεῖ· βασιλεία δέ, ὅταν ἡ κατὰ γένος ἢ κατὰ νόμον βασιλεύων τις τὰ πράγματα διοικῇ τῆς πόλεως· τῆς πολιτείας ἄρα τὸ μὲν ἔστι δημοκρατία, τὸ δὲ ἀριστοκρατία, τὸ δὲ ὀλιγαρχία, τὸ δὲ τυραννίς, τὸ δὲ βασιλεία. 5

[8] διαίρεσις ἐπιστήμης

διαιρεῖται ἡ ἐπιστήμη εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν θεωρητικόν, ἐν δὲ πρακτικόν, ἐν δὲ ποιητικόν. ἔστι δὲ ἡ μὲν θεωρητικὴ, <ἧς> τὸ κεφάλαιον θεωρία {δὲ} ἐστίν, οἷον γεωμετρικὴ καὶ ἀριθμητικὴ καὶ ἀρμονικὴ καὶ αἰ τοιαῦται· ἡ δὲ ποιητικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἔργου συντελεστικόν, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ ἢ ἀνδριαντοποιητικὴ ἢ γραφικὴ καὶ αἰ ἄλλαι τοιαῦται· ἡ δὲ πρακτικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστι πρᾶξις, οἷον ἰατρικὴ καὶ στρατηγικὴ καὶ πολιτικὴ καὶ αἰ ἄλλαι τοιαῦται. τῆς ἐπιστήμης ἄρα ἡ μὲν ἐστὶ θεωρητικὴ, ἡ δὲ πρακτικὴ, ἡ δὲ ποιητικὴ. 5

[9] διαίρεσις ἀγνοίας

διαιρεῖται ἡ ἀγνοία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν <περὶ τὸ> θεωρητικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ πρακτικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ ποιητικόν. ἔστι δὲ ἡ μὲν περὶ τὸ θεωρητικόν ἀγνοία ἢ ἐν ταῖς θεωρίαις ἀγνοία, ἡ δὲ περὶ τὸ ποιητικόν ἢ ἐν ταῖς ποιήσεσιν, ἢ περὶ τὸ πρακτικόν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγνοία. 5

[10] διαίρεσις εὐγενείας

διαιρεῖται ἡ εὐγένεια εἰς τρία· ἔστι δὲ αὐτῆς ἐν μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γονέων γεγονέναι, ἐν δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς· ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γεγονέναι, οἷον ἀπὸ βασιλέων καὶ ἀρχόντων τιμὴν τινα καὶ δόξαν ἐχόντων· ἀπὸ δὲ σπουδαίων καὶ δικαίων, οἷον ἀπὸ Ξενοφῶντος καὶ Νείλου καὶ τῶν τοιούτων· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς, οἷον ἐὰν ἦ γενναῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς καὶ δίκαιος καὶ τὰ τοιαῦτα τῆς εὐγενείας. 5

[5] 4 εὐδοξία ex εὐεξία L do supra e addito.

[6] 1 τῶν (ex corr. L<sup>2</sup>, de L non constat) κακῶν διαίρεσις L || 4 exempla ad τὰ ἐκτός desiderantur.

[7] 5 ἀπὸ τ iter. L.

[8] 3 ἧς add. et δὲ secl. Rose || 4 ἔργου MA: ἐνεργὸν FL N.

[9] 1 περὶ ἀγνοίας L<sup>ms</sup> || 2 περὶ τὸ MA || 3 ἀγνοία an delendum?

[10] 7 fort. τοιαῦτα. τῆς εὐγενείας <...> sequitur divisionis enumeratio illa quae in rec. Marc. servatur, supra p. 19.

## [11] διαίρεσις δυσγενείας

διαιρεῖται ἡ δυσγένεια εἰς τρία. ἔστι γὰρ ταύτης ἐν μὲν τὸ ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων γονέων  
γεγονέναι, ἐν δὲ τὸ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας. ἔστι δὲ  
τὸ μὲν ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων γονέων γεγονέναι, οἷον ἐὰν ὧσιν οἱ πρόγονοι ἀγε<ν>νεῖς κατὰ  
φύσιν ἢ ἄλλως ἀνώνυμοι. τὸ δὲ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, οἷον ἐὰν ὧσι προδόται ἢ ἄλλην τινὰ  
ἀδικίαν ἢ μοχθηρίαν ἔχωσιν. τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας, οἷον ἐὰν ἦ αὐτὸς ἀδικὸς  
ἢ κακοπράγμων ἢ ἄλλην τινὰ δόξαν κατ' αὐτοῦ ἔχωσιν οἱ ἄλλοι.

## [12] διαίρεσις κινήσεως

διαιρεῖται ἡ κίνησις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατὰ τόπον, ἐν δὲ κατὰ ἀλλοίωσιν,  
ἐν δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν ἢ κίνησις. ἔστι δὲ ἡ μὲν κατὰ τόπον κίνησις τὸ ἐξαλλάσσειν τόπον  
ἐκ τόπου, οἷον οἱ τρέχοντες καὶ πλέοντες καὶ πηδῶντες καὶ αἱ τοιαῦται ἄλλαι κινήσεις. ἡ δὲ  
κατὰ ἀλλοίωσιν, οἷον οἱ αὐξανόμενοι καὶ γηράσκοντες καὶ φθειρόμενοι καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.  
ἡ δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν κίνησις, οἷον οἱ τροχοὶ καὶ οἱ μῆνες καὶ ἦν ὁ κόσμος ποιεῖ καὶ τὰ  
τοιαῦτα ἄλλα.

## [13] διαίρεσις στάσεως

διαιρεῖται ἡ στάσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν μονή, ἐν δὲ διχόνοια, ἐν δὲ βαρέων  
καὶ κούφων θεωρία. ἔστι δὲ ἡ μὲν μονὴ αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ στάσις, οἷον οἱ νεκροὶ καὶ οἱ λίθοι, καὶ  
τᾶλλα τοιαῦτα. ἡ δὲ διχόνοια τῶν πολιτῶν ἢ ἐχθρῶν ἢ ἄλλων τινῶν ζῶν κατ' ἐχθραν μάχη. ἡ  
δὲ βαρέων καὶ κούφων θεωρία, οἷον διὰ στάσεως <τοῦ> βαρέος καὶ τῆς κατὰ φύσιν δοκιμασίας.

## [14] διαίρεσις εὐνομίας

διαιρεῖται ἡ εὐνομία εἰς τρία· ἐν μὲν νόμοις σπουδαίοις χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς <...>, ἀν ὧσι μὴ  
φαῦλοι πείθεσθαι, ἐν δὲ ἔθει τοῖς σπουδαίοις πολιτεύεσθαι, ἐὰν μὴ ὧσι νόμοι ἐγγεγραμμένοι  
ἢ φαῦλοι ὧσιν.

## [15] διαίρεσις ἀνομίας

διαιρεῖται ἡ ἀνομία εἰς τρία· ἐν μὲν νόμοις φαύλοις καὶ μετρίοις κεχρησθαι, ἐν δὲ τὸ μὴ  
πείθεσθαι τοῖς κειμένοις, ἐὰν ὧσι σπουδαῖοι, ἐν δὲ τὸ φαύλοις ἔθει πολιτεύεσθαι, ἐὰν μὴ  
ὧσι νόμοι τὸ σύνολον.

## [16] διαίρεσις λόγου

διαιρεῖται ὁ λόγος εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ὁ μὲν ῥητορικός, ὁ δὲ πολιτικός, ὁ δὲ  
διαλεκτικός, ὁ δὲ τεχνικός, ὁ δὲ ἰδιωτικός. καὶ ῥητορικός μὲν ἔστιν ὁ καὶ κατηγορικός  
καὶ ἀπολογητικός, πολιτικός δὲ <...> † διαλεκτικός δὲ ὁ κατὰ βραχὺ τῷ ἐρωτᾶν ἐμφανίζων  
ἢ προαιρεῖται, τεχνικός δέ, οἷον οἱ τεχνῖται λέγουσιν ὑπὲρ τῆς τέχνης ἕκαστος τῆς αὐτοῦ,  
ἰδιωτικός δέ, οἷον οἱ ἰδιῶται λέγουσι πρὸς ἀλλήλους καθ' ἑκάστην ἡμέραν διαλεγόμενοι.

[11] 4 ἀγενεῖς FL<sup>P</sup>, de L<sup>ac</sup> non constat || 7 ante δόξαν fort. κακῆν (M) addendum.

[12] 6 μῆνες i.e. lunae vices.

[13] 1 διαίρεσις στάσεως L<sup>mg</sup> || 4 ἐχθραν μάχη vide Boudreaux p. 223 || 5 τοῦ N M.

[14] 2 τοῖς <...> L: τ <...> F: τοῖς ὑπάρχουσιν MA N.

[15] 2 καὶ om. L || καὶ <μῆ> μετρ. con. Wendl., ἀμέτριοις Croenert p. 1023, 'fort. μοχθηροῦς (coll. D.L.)' Mutschm. ||  
3 ἐὰν<sup>1</sup> L: ἂν F.

[16] 1 tit. in mg. posuit L || 3 καὶ ῥητορικός om. L | καὶ<sup>2</sup> om. L || 4 lac. statui. definitio politici generis orationis deest |  
τῷ Rose: τοῦ codd. omnes.

## [17] διαίρεσις ῥητορείας

διαίρεται ἡ ῥητορεία εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν κατηγορία, ἓν δὲ ἀπολογία, ἓν δὲ συμβουλή, ἓν δὲ ἐγκώμιον, ἓν δὲ ψόγος.

## [18] διαίρεσις συμβουλῆς

διαίρεται ἡ συμβουλή εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐκ τῶν παρωχημένων, ἓν δὲ ἐκ τῶν παρόντων, ἓν δὲ ἐκ τῶν μελλόντων. καὶ ἐκ τῶν παρωχημένων μὲν ἔστιν, οἷον ὅτι 'καὶ πρότερον ἡμῶν ἀπειθήσαντες ἀνηκέστοις κακοῖς περιεπέσαμεν'. ἐκ δὲ τῶν παρόντων ἔστιν, οἷον 'ἐὰν τὰ τείχη ἡμῶν ἀκατασκευάστα ὧσι καὶ ἡμεῖς ἄοπλοι ὦμεν, οἱ δὲ πολέμοι ἅπασι τούτοις κατεσκευασμένοι, σκοπῶμεν ὅπως δεῖ πολεμῆσαι'. τὸ δὲ ἐκ τῶν μελλόντων 'ὄρατε ὅπως μὴ ἐπιπλευσάντων πολεμίων ἢ τε χώρα ἀπόλ[λ]ηται ἡμῶν καὶ τὰ σώματα διαφθαρή'.

## [19] διαίρεσις χρόνου

διαίρεται ὁ χρόνος εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἐνεστώς παρεληλυθὼς μέλλον, ὃν καὶ παρεσόμενον καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ ἐν τῷ παρεληλυθότι μνημαὶ τῷ μνημονεύειν ἀπάντων τῶν παρωχημένων. ἐν δὲ τῷ παρόντι ἐπιστῆμαι καὶ γνώσεις καὶ λογισμοὶ καὶ αἱ πράξεις αἱ πραττόμεναι. ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἱ προσδοκίαι καὶ ἐλπίδες καὶ πᾶν <τὸ> τοιοῦτον.

## [20] διαίρεσις νόμου

διαίρεται ὁ νόμος εἰς δύο· ἔστι γὰρ ἓν μὲν αὐτοῦ γεγραμμένον, ἓν δὲ ἄγραφον. ἔστι δὲ ὁ μὲν γεγραμμένος, καθ' ὃν τὰ συμβόλαια συναλλάττομεν ἢ τὰς ἄλλας πρὸς ἀλλήλους πράξεις διακρίνομεν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα οἰκονομοῦμεν, τὸ δὲ ἄγραφον, καθ' ὃ τὰ ἔθνη ἐν ταῖς πόλεσιν αὐξεται καὶ διαμένει.

## [21] διαίρεσις τῆς ὀρέξεως τοῦ πράττειν

διαίρεται ἡ ὀρεξις τοῦ πράττειν εἰς τρία. ἔστι δὲ αὐτῆς ἓν μὲν τοῦ ἡδέος, ἓν δὲ τοῦ καλοῦ, ἓν δὲ τοῦ συμφέροντος. ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ ἡδέος ὀρεξις τὸ ταῖς ἐπιθυμίαις ὑπηρετεῖν, ἡ δὲ τοῦ καλοῦ τιμῆς ἕνεκα καὶ εὐδοξίας, ἡ δὲ τοῦ συμφέροντος κέρδους ἕνεκα καὶ ὠφελείας γινομένη.

## [22] διαίρεσις τῆς τῶν ὄντων ὀνομασίας

διαίρεται ἡ τῶν ὄντων ὀνομασία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ὡσπερ ἐν πρὸς πολλά, τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά καὶ πρὸς ἓν, τὰ δὲ ὡς ἀνόμοια πρὸς ὅμοια, τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, τὰ δὲ ὡς ἐν πρὸς ἓν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ὡς ἐν πρὸς πολλά, οἷον τάχιστος καὶ μέγιστος καὶ κάλλιστος καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά καὶ πρὸς ἓν, οἷον πλείω τάδε τῶνδε καὶ μείζω τῶνδε καὶ καλλίους οἶδε τῶνδε καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ <ὡς> ἀνόμοια πρὸς ὅμοια, οἷον πατήρ πρὸς υἱὸς καὶ δεσπότης πρὸς δούλους καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα· τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, οἷον ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφούς καὶ φίλοι πρὸς φίλους καὶ τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς ἐν πρὸς ἓν, οἷον καλλίων ὅδε τοῦδε καὶ θάσσω ὅδε τοῦδε καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

[17] 3 ψόγος MA: λόγος FL N.

[18] 5 τὰ om. L || 6 κατεσκευασμένοι· <εἰσὶν> Gigon, lac. iam statuit Wendl.

[19] 1 tit. in mg. posuit L || 3 πάντων L || 5 τὸ MA.

[20] 4 καθὸ N FL : καθ' ὃν (scil. ὁ δὲ ἄγραφος) MA.

[22] 3 πρὸ ὅμοια', ἀνόμοια L || 6 ὡς MN || 9 καὶ θάσσω ὅδε τοῦδε deest in L. vide Moraux p. 115-6.

## [23] διαίρεσις τῶν ἐναντίων

διαιρεῖται τὰ ἐναντία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ὡς ἀγαθὸν καὶ κακόν, οἷον ὑγεία νόσος κάλλος αἴσχος καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ὡς οὐδέτερον οὐδετέρῳ, οἷον λευκότης μελανότητι καὶ κουφότης βαρύτητι καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ὡς φευκτὸν φευκτῷ, οἷον ἀσωτία ἀνελευθερία θερότης ψυχρότητι καὶ ἰσχνότης παχύτητι καὶ τὰ τοιαῦτα.

## [24] διαίρεσις φωνῆς

διαιρεῖται ἡ φωνὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ μὲν ἔμψυχος, ἡ δὲ ἄψυχος, καὶ ἡ μὲν ἐγγράμματος, ἡ δὲ ἀγράμματος. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἔμψυχος, οἷον ἡ τῶν ζώων, ἡ δὲ ἄψυχος, οἷον ἡχῶν καὶ οἱ ψόφοι καὶ ἡ τῆς λύρας καὶ τῶν αὐλῶν φωνή· καὶ ἡ ἐγγράμματος μὲν ἔστιν οἷον ἡ τῶν ἀνθρώπων καὶ ζώων τινῶν, οἷον ἀηδόνων χελιδόνων καὶ στρουθίων καὶ τῶν ἄλλων τοιούτων, ἡ δὲ ἀγράμματος ἡ ἀδιάθετος ὡς ἡ τῶν ποταμῶν καὶ τῶν ἡχῶν καὶ ψόφοι καὶ τὰ τοιαῦτα.

## [25] διαίρεσις τῶν ὄντων

διαιρεῖται τὰ ὄντα εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, τὰ δὲ κατὰ πάθος. ἔστι δὲ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, οἷον τὸ εἶναι ἄνθρωπον καὶ τὸ ἕκαστον τῶν ὄντων εἶναι, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ τρέχειν καὶ κήδεσθαι καὶ καθεῦδειν καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ κατὰ πάθος, οἷον ἠδέσθαι, λυπεῖσθαι καὶ θρηγεῖν καὶ τὰ τοιαῦτα.

## [26] [ἔ]τι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστι μεριστά, τὰ δὲ ἀμέριστα. τῶν δὲ μεριστῶν τὰ μὲν ἔστιν

ὁμοιομερῆ, τὰ δὲ ἀνομοιομερῆ. ἔστι δὲ τὰ μὲν μεριστά ἃ ἂν ἔχη διαίρεσιν, οἷον οἰκία, ἰμάτιον, ἀργύριον καὶ κτήματα καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀμέριστα δὲ οἷα ἂν ἀμερῆ ᾗ, οἷον μονάς καὶ στιγμή καὶ σημεῖον καὶ φθογγή καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ τῶν μεριστῶν ἄρα τὰ μὲν ἔστιν ὁμοιομερῆ ὧν καὶ τὰ μέρη ἔστιν ὅμοια, οἷον ὕδωρ πῦρ χάλαιζα χάλκωμα καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀνομοιομερῆ δὲ ὧν τὰ μέρη ἔστιν ἀνόμοια, οἷον οἰκία καὶ ναῦς καὶ ἵππος καὶ τὰ τοιαῦτα.

## [27] διαίρεσις τῶν βελτιόνων καὶ χειρόνων καὶ τῶν καλλι&lt;όν&gt;ων καὶ αἰσχι&lt;όν&gt;ων καὶ τῶν

λευκ<οτέρ>ων καὶ τῶν μελανωτέρων.  
τούτων ἕκαστον λέγεται τριχῶς· ἡ γὰρ τοῦ ἐναντίου ἢ ἑαυτοῦ ἢ τοῦ μέσου, οἷον ἐναντίου μὲν βέλτιον εἶναι λέγεται τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ, ὡς τῆς πανουργίας καὶ τῆς ἀφροσύνης ἢ φρόνησις, τοῦ δὲ μέσου βέλτιον εἶναι λέγεται τὸ ἀγαθὸν τοῦ μήτε ἀγαθοῦ μήτε κακοῦ, αὐτὸ δὲ λέγεται ἑαυτοῦ βέλτιον εἶναι καθὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ, ἐὰν ᾗ ἤττον τὸ ἕτερον. ὁμοίως καὶ τὸ καλόν· λέγεται γὰρ καὶ τοῦ αἰσχροῦ κάλλιον εἶναι καὶ τοῦ μήτε αἰσχροῦ μήτε καλοῦ κάλλιον εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκότερον· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τοῦ μέλανος λέγεται εἶναι λευκότερον καὶ τοῦ μήτε μέλανος μήτε ὄντος λευκοῦ, ὅπερ ἔστι τῶν μέσων. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ τῶν οὕτως λεγομένων τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν φατέ. κατὰ τρεῖς ἄρα τρόπους λέγεται βελτίω καὶ χείρω καὶ καλλίω καὶ αἰσχίω καὶ λευκότερα καὶ μελανώτερα.

[24] 5 ἄλλων om. L || 6 pro ποταμῶν lege ποππισμῶν (M).

[25] 2 τὰ (rubro atramento L<sup>pc</sup>, de L<sup>ac</sup> non constat) ὄντα διαιρεῖται L.

[26] sine titulo. post spatium vacuum, inc. τι. || 3 ᾗ MA: εἰσὶν FL N.

[27] 1 καλλιόνων καὶ αἰσχίωνων Rose: καλλίων κ. αἰσχίων FL MA || 2 λευκότερων M: λευκῶν FL || 4 ἀφροσύνης M: σωφροσύνης FL N || 5 τὸ ἀγαθὸν om. L || 7 κάλλιον M: καλὸν FL N || 8 τὸ γὰρ λευκὸν M: τοῦ γὰρ λευκοῦ FL N || φατέ] an φατέον (M et conii. Wendland)?

## [28] διαίρεσις πῶς πόλις οἰκεῖται

διαίρεται τὰ ἐξ ὧν πόλις οἰκεῖται εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἓν ἐκ τοῦ μαχίμου μέρους τῶν ἀνθρώπων, ἓν δὲ ἐκ τοῦ βουλευέσθαι δυναμένου, ἓν δὲ ἐκ τοῦ ἐργάζεσθαι. τὸ μὲν οὖν μάχιμον μέρος τῶν ἀλκίμων ἐστί, τὸ δὲ βουλευέσθαι δυνάμενον τῶν πρεσβυτέρων, τὸ δὲ ἐργάζεσθαι τῶν τεχνιτῶν ἢ γεωργῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τούτων δὲ ὅ τι ἂν ἀπῆ, οὐ ῥαδίως αἱ πόλεις οἰκοῦνται.

## [29] διαίρεσις γενέσεως

διαίρεται ἡ γένεσις εἰς τέσσαρα. ἓν μὲν αὐτῆς ἐστὶν ἐξ οὐκ ὄντος εἰς οὐσίαν μεταβάλλειν, οἷον τὸν οὐκ ὄντα υἱὸν γενέσθαι καὶ ἀνδριάντα γενέσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ἓν δὲ ἐκ τῶν <τόπου> εἰς τόπον μεταβάλλειν, οἷον τὸ ἐξ ἀπαιδευτοῦ πεπαιδευμένον γενέσθαι ὅπερ ἐστὶν ἐκ διαθέσεως μεταβολή· τὸ δὲ ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβάλλειν καὶ τίθεσθαι ἐν ἄλλῳ, οἷον οἱ πλείοντες καὶ οἱ πορευόμενοι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβολή δὲ ἐκ διαθέσεως καὶ τὸ ἐκ νέου πρεσβύτερον γενέσθαι καὶ ἐξ ἐχθροῦ φίλον, ἓν δὲ πραγμάτων μεταβολή, ἐκ πλουσίου πέννητα καὶ ἐξ ἰδιώτου ἄρχοντα καὶ τὸ ἀνάπαλιν καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

## [30] διαίρεσις ἀληθοῦς

διαίρεται τὸ ἀληθὲς εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα ἀληθὲς εἶναι, ἓν δὲ τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ συναμφοτέρον. ἔστι δὲ τὸ μὲν πρᾶγμα ἀληθὲς εἶναι, ὅταν ἢ οὕτως ἔχον καὶ μὴ ἄλλως, οἷον <τὸ> τὸν θεὸν ἀθάνατον εἶναι. <...> τὸ δὲ λέγειν ὅτι 'οἱ ἄνθρωποι ἔμψυχοι εἰσι', καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἐστὶ καὶ τὸ πρᾶγμα.

## [31] διαίρεσις ψεύδους

διαίρεται τὸ ψεῦδος εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα εἶναι ψευδές, ἓν δὲ τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ συναμφοτέρον. ἓν μὲν οὖν πρᾶγμα ἐστὶ ψεῦδος, ὅταν μὴ οὕτως ἔχη ὡς λέγεται ἀλλ' ἄλλως, οἷον ὁ καθήμενος ἢ ἐστηκώς ἢ ὁ λευκὸς <μέλας>. ὁ δὲ λόγος ἐστὶ ψευδής, ὅταν τις λέγη τὸν ἀληθῆ λόγον ψευδῆ εἶναι, οἷον ὁ λέγων περὶ θεοῦ ὅτι ἐστὶ θεός. ὁ τοῦτον φάσκων ψευδῆ εἶναι, ὁ λόγος οὐτός ἐστὶ ψευδής· οὐ γὰρ ἐστὶν ὑπὸ τὸν λόγον τοῦτον πρᾶγμα οὐδέν. ὁ δὲ λόγος. ὁ λέγων τὴν ἡμέραν νύκτα εἶναι καὶ τὸ πρᾶγμα ψεῦδος ἐρεῖ καὶ τὸν λόγον.

## [32] διαίρεσις τιμῆς

διαίρεται ἡ τιμὴ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν εἰς ἀργυρίου λόγον, ἓν δὲ εἰς ἐπαίνου λόγον, ἓν δὲ εἰς θεραπείας τινὸς καὶ ἐπιμελείας λόγον. τὰ μὲν οὖν εἰς ἀργυρίου λόγον ἐστὶν ἄξια ἐν πράσει καὶ ὠνήσει, οἷον ἄξια τῆς τιμῆς φαμεν εἶναι. τὸ δὲ εἰς ἐπαίνου λόγον, οἷον αἱ ἐν ταῖς πόλεσι τιμαὶ δι' ἐνίας πράξεις γινόμεναι καὶ δωρεαὶ διδόμεναι. τὸ δὲ εἰς θεραπείας λόγον καὶ ἐπιμελείας, οἷον τὸν θεὸν τιμῶμεν θεραπείᾳ τινὶ καὶ ἐπιμελείᾳ τινός, καὶ τοὺς γονεῖς δὲ τιμῶμεν, ὁμοίως δὲ τὰ ἄλλα <τὰ> διὰ θεραπείαν γινόμενα.

[28] 2 εἰς τρία om. L.

[29] 3 post ἀνδριάντα hab. τὸν οὐκ ὄντα MA || 4 τόπου M (et vide 5): τοῦ FL N A. quae sequuntur turbata. vide rec. Marc. [29] supra p. 23.

[30] 4 τὸ MA || lac. statui. quaedam exciderunt fort. propter homoeoteuton. vide ad rec. Marc. [30] supra p. 23.

[31] 4 ἢ M: ἢ FL A || μέλας sive μὴ λευκός add. Rose || 6-7 ὁ δὲ λόγος suspectum, ἀλλ' ὁ λ. N.

[32] 2-3 ἐπαίνου λόγον MA N: ἐπαίνον λόγου FL || 3 ἐπιμελείας λόγον MA: ἐπιμέλειαν λόγου FL N || 4 ἐπαίνου MA: ἐπαίνον FL N | αἱ om. L || 7 τὰ MA.

## [33] διαίρεσις δυνάμεως

διαιρεῖται ἡ δύναμις εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐν ψυχῇ, ἓν δὲ ἐν σώματι, ἓν δὲ ἐν ταῖς πράξεσιν, ἓν δὲ ἐν ἐνίοις τῶν μὴ ὄντων, ἓν δὲ ἐν τῷ παθεῖν ἢ ποιῆσαι. ἐν ψυχῇ μὲν ἄμανθάνομεν καὶ διανοούμεθα, ἐν σώματι δὲ αἴτε κινήσεις καὶ αἱ ἄλλαι δυνάμεις, καθ' ἃς πράττειν τι ἐν τῷ σώματι δυνάμεθα, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν οἷον αἱ στρατιωτικαὶ δυνάμεις· λέγεται γὰρ μεγάλην ἔχειν δύνάμιν, ὅταν χρήματα ἢ στρατιῶται πολλοὶ συνηθροισμένοι ὦσιν. τῶν δὲ μὴ ὄντων <ἐν> ἐνίοις ὅσα δυνατὰ ἐστὶ γενέσθαι ἢ ποιηθῆναι· τὸ δὲ τῷ παθεῖν ἢ ποιῆσαι, ὅσα δυνατὰ ἐστὶν ἀναιρεῖν ἢ ἀναιρεθῆναι.

## [34] διαίρεσις τῆς τῶν ἐπιστημῶν διακρίσεως

διαιρεῖται ἡ τῶν ἐπιστημῶν διάκρισις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν, ἂν ἢ καλλιόνων ἢ βελτιόνων, ἓν δὲ, ἂν ἢ συμφερόντων καὶ κατεπειγόντων, ἓν δὲ, ἂν ἢ τῶν ἀκριβεστέρων μᾶλλον καὶ εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων. ἔστι δὲ τῶν μὲν βελτιόνων καὶ καλλιόνων οἷον ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἡ πορφυροβαφικὴ καὶ αἱ τοιαῦται. συμφερόντων δὲ καὶ μᾶλλον κατεπειγόντων οἷον ἡ σκευοποιητικὴ καὶ ἡ σκυτικὴ καὶ οἰκοδομικὴ καὶ αἱ τοιαῦται. ἀκριβεστέρων δὲ καὶ μᾶλλον εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων οἷον αἱ μαθηματικαὶ καὶ ἡ φιλοσοφία.

## [35] διαίρεσις ἀγαθοῦ

διαιρεῖται τὸ ἀγαθὸν εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη, ἓν δὲ τὸ ἔχον ἀρετὴν, ἓν δὲ τὸ συμφέρον, ἓν δὲ τὸ τερπνὸν καὶ <τὸ> ἡδεσθαι ποιοῦν· οἷον ἀρετὴ μὲν καὶ δικαιοσύνη, ὅτι τούτων ἐκάτερον ἀγαθὸν λέγεται, ἓν δὲ τὸ ἔχον ἀρετὴν, οἷον ἵππος καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ τοιαῦτα· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι, ἐὰν ἔχη τὴν ἀρετὴν. τὸ <δὲ> συμφέρον, οἷον γυμνασία καὶ φαρμακεία καὶ τᾶλλα τὰ πρὸς ὑγίαν καὶ εὐεξίαν· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι ὅ ἂν συμφέρη. τὸ δὲ τερπνὸν καὶ τὸ ἡδεσθαι ποιοῦν <οἷον> ὑποκριτῆς καὶ αὐλητῆς καὶ τῶν βρομάτων ἕνια καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα· ὁ γὰρ ὑποκριτῆς καὶ αὐλητῆς οὐ τῷ ὠφελεῖν ἀγαθὸν λέγεται ἀλλὰ τῷ τέρπειν.

## [36] διαίρεσις τῶν μεθόδων τῶν εἰς τὰ προβλήματα

διαιροῦνται αἱ μέθοδοι αἱ εἰς τὰ προβλήματα εἰς τρία. εἰσὶ γὰρ αὐτῶν αἱ μὲν κριτικαί, αἱ δὲ θεωρητικαί, αἱ δὲ ἐριστικαί. καὶ κριτικαὶ μὲν εἰσὶν αἷς τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον διακρίνομεν, πότερον βέλτιον δικαιοσύνη ἢ ἀνδρεία. θεωρητικαὶ δὲ αἷς θεωροῦμεν τὸ τοιοῦτον, πότερον ταυτόν ἐστι νόσος καὶ ὑγεία καὶ εὐεξία ἢ ἕτερον. ἐριστικαὶ αἷς τοὺς ὅρους ἀναιροῦμεν, οἷον οὐκ ἐστὶν εὐεξία ἕξις σωματῶν ἢ καλλίστη.

[33] 4-5 ἐν τῷ σώματι om. L, ἐν secl. Mutschm. || 6 ἐν MA N || 7 τὸ] an ἐν? possis etiam τὸ δ(ἐ) <ἐν>.

[34] 3 συμφερόντων <μᾶλλον>? N MA. cf. v. 5.

[35] 3 τὸ MN || 6 δὲ M || 7 ὅ M: ὡς FL || 8 οἷον M | τᾶλλα om. L. quae de hac divisione scripsit Moraux p. 121 nullius momenti sunt. vv. 8 (καὶ τῶν)-9 (αὐλητῆς) enim servat etiam M.

[36] 3 ἐριστικαὶ M: ὁ- FL: με- N || 5 ἐριστικαὶ M: αἱ (= αἱ) ἐριστικὴ Y<sup>pc</sup> (μεριστικὴ Y<sup>ac</sup>): ὀριστικαὶ FL N. vide Moraux p. 117-8.

## [37] διαίρεσις λύπης

διαίρεται ἡ λύπη εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἕν μὲν ἐφ' οἷς προσήκει τὸν φρόνιμον λυπεῖσθαι, ἕν δὲ τὸ ἐπ' ἄλλοτριούς ἀγαθοῖς λυπεῖσθαι, ἕν δὲ τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μὴδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐφ' οἷς προσήκει <τὸν φρόνιμον> λυπεῖσθαι, οἷον ἐπὶ τοῖς ἑαυτοῦ ἀτυχήμασιν ἢ τῶν αὐτοῦ τινος οἰκείων ἢ φίλων ἢ τῆς ἀπάσης πόλεως καὶ ἐπ' ἄλλων τῶν τοιούτων. τὸ δὲ ἐπ' ἄλλοτριούς ἀγαθοῖς λυπεῖσθαι ἐστὶ φθόνος τις καὶ βασκανία καὶ πᾶν <τὸ> τοιοῦτον. τὸ δὲ ἐπὶ πᾶσι ἀγαθοῖς τε καὶ κακοῖς καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις τοῖς μὴδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι, τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς κακοῖς τοῖς ἄλλοτριούς ἔλεος, τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς φθόνος, τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μὴδὲν προσήκουσι φθόνος καὶ βασκανία.

## [38] διαίρεσις ἡδονῆς

διαίρεται ἡ ἡδονὴ εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἕν μὲν περὶ τὸ λογιστικόν, ἕν δὲ περὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἕν δὲ περὶ τὸ θυμικόν, ἕν δὲ περὶ τὰς αἰσθήσεις. ἔστι δὲ <περὶ> τὸ λογιστικόν ἢ τε ἀπὸ τοῦ μανθάνειν καὶ ἀνευρίσκειν ἡδονὴ καὶ αἰ τοιαῦται. περὶ δὲ τὸ θυμικόν ἢ τε τοῦ κρατεῖν καὶ τοῦ νικᾶν καὶ ἐπιτιμωρεῖσθαι. τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν οἷον ἀπὸ τρυφῆς καὶ συνουσίας καὶ αἰ τοιαῦται ἡδοναὶ γινόμεναι. ἢ δὲ {περὶ τῶν αἰσθητικῶν} περὶ τὰς αἰσθήσεις, οἷον ἢ τε διὰ τοῦ ὄραν καὶ γεύεσθαι καὶ ὀσφραίνεσθαι καὶ αἰ τοιαῦται ἡδοναί.

## [39] διαίρεσις εὐταξίας

διαίρεται ἡ εὐταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἕν μὲν περὶ ψυχῆν, ἕν δὲ περὶ σῶμα, ἕν δὲ περὶ πλήθος, ἕν δὲ περὶ κίνησιν. ἢ μὲν οὖν ἐν ψυχῇ εὐταξία γινομένη <...> κάλλος καλεῖται, ἢ δὲ ἐν τῷ πλήθει, οἷον στρατοπέδῳ καὶ ἐλευθέροις καὶ οἰκέταις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις πειθαρχία εὐταξία προσαγορεύεται, ἢ δὲ περὶ σῶμα οἷον εὐειδία καὶ ἢ τῶν μελῶν εὖ καὶ ἄρμοζόντως ἔχουσα θέσις, ἢ δὲ ἐν κινήσει εὐταξία εὐρυθμία γινομένη ὀνομάζεται.

## [40] διαίρεσις ἀταξίας

διαίρεται ἡ ἀταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἕν μὲν ἐν ψυχῇ, ἕν δὲ ἐν σώματι, ἕν δὲ ἐν πλήθει, ἕν δὲ ἐν κινήσει. ἢ μὲν οὖν ἐν ψυχῇ ἀταξία γινομένη οἷον ἀσωτία ἀκολασία καλεῖται, ἢ δὲ ἐν σώματι ἀταξία ἐγγινομένη αἰσχροτήτης καλεῖται, ἢ δὲ ἐν τῷ πλήθει ἀταξία ἀπειθαρχία καλεῖται, ἢ δὲ ἐν κινήσει ἀταξία ἀρ<ρ>υθμία προσαγορεύεται.

[37] 2 ἐφ' Mutschm.: ἐν FL MA YN || 4 τὸν φρόνιμον ex MA dub. supplēvi || 7 τὸ MA | πᾶσι<sup>1</sup> om. L, fort. recte | πᾶσι<sup>2</sup> secl. Moraux p. 118. vide Moraux p. 117-8 et Barney p. 3.

[38] 3 περὶ M || 5 τρυφῆς FL: τρυφῆν N: an τρυφῆς M? || 6 περὶ τῶν αἰσθητικῶν secl. cl.

[39] 3 lacuna ex Y fort. sic supplēnda <κατάστασιν ποιεῖται, ἢ δὲ ἐν σώματι εὐταξία (ἐγ)γινομένη>. verbis ἢ δὲ περὶ σῶμα — θέσις (5-6) tamquam ex glossemate deletis. possis etiam <κοσμιότης καλεῖται.> ἢ δὲ περὶ σῶμα — θέσις (5-6) κ. καλ. || 5-6 plura turbata. vide Barney p. 4 et Moraux p. 124-5 necnon ad rec. Marc. [40] supra p. 25.

[40] 1 tit. τῆς δὲ ἀταξίας L<sup>ms</sup> || 2 διαίρεται — αὐτῆς F: τῆς δὲ ἀταξίας L || 5 ἀρρυθμία M.

## [41] διαίρεσις τῶν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας

1  
 διαιρεῖται τὰ ἐν φιλοσοφίᾳ προβλήματα εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν πολιτικόν,  
 ἐν δὲ διαλεκτικόν, ἐν δὲ φυσικόν, ἐν δὲ ἠθικόν, ἐν δὲ ῥητορικόν. πολιτικόν μὲν οὖν ἔστι τὸ  
 ὑπὲρ νόμων καὶ τιμῶν καὶ τιμωριῶν προβαλλόμενον, οἷον πότερον δεῖ κολάζειν τὰ ξενικὰ  
 ἀμαρτήματα ἢ τὰ πολιτικὰ ἢ ἀνόμοια ἢ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. διαλεκτικόν δέ, οἷον πότερον τῶν  
 5  
 ἐναντίων <ἡ> αὐτῆ ἢ ἐπιστήμη ἢ ἑτέρα, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. φυσικόν δέ, οἷον πότερον εἶς  
 κόσμος ἔστιν ἢ πλείους, καὶ τὰ τοιαῦτα. ἠθικόν δέ, οἷον πότερον δεῖ πάντα χαρίζεσθαι τοῖς  
 φίλοις ἢ τὰ μὲν τὰ δὲ οὐ, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ῥητορικόν δέ, οἷον ἐάν τις ὑπὲρ ποιητικῆς  
 κατηγορῆ ἢ ἀπολογῆται, διατί τὸν Ὀδυσσεά οἱ ἑταῖροι φρονιμώτατον ὄντα ἐξέθηκαν εἰς τὴν  
 10  
 νῆσον καθεύδοντα καὶ τὰ τοιαῦτα.

## [42] διαίρεσις κολάσεως

1  
 διαιρεῖται ἡ κολάσις εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀναίρεσις, ἐν δὲ <εἰς> ἀργυρίου  
 λόγον, ἐν δὲ εἰς προπηλακισμόν, ἐν δὲ εἰς κάκωσιν σώματος. ἡ μὲν οὖν ἀναίρεσις ἔστιν, οἷον ἐπὶ  
 τοῖς ἀνηκέστοις ἀμαρτήμασιν, ὅπερ τιμωρία ὀνομάζεται. αἱ δὲ εἰς ἀργυρίου λόγον, αἱ ὑπὸ τὸν  
 νόμον ζημίαι κολάζουσαι. αἱ δὲ εἰς προπηλακισμοῦ λόγον, οἷον αἱ ἀτιμίαι αἱ ἐν ταῖς πόλεσι  
 5  
 γινόμεναι, οἷον ἄτιμον εἶναι ὅς ἂν ἀσπίδα ῥίψη ἢ παρακαταθήκην ἀποστερήσῃ, καὶ αἱ ἄλλαι αἱ  
 τῶν νόμων ἀτιμίαι. αἱ δὲ εἰς σώματος κάκωσιν, οἷον οἱ μαστιγοῦντες καὶ <τὰ> τοῦτοις ὅμοια.

## [43] διαίρεσις εὐεργεσίας

1  
 διαιρεῖται ἡ εὐεργεσία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν λόγῳ εὐεργετεῖν, ἐν δὲ  
 δι' ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν, ἐν <δὲ> εἰς ἀργυρίου λόγον, ἐν δὲ διὰ σωμάτων ἐνεργεῖν. διὰ λόγου  
 μὲν εὐεργετοῦσιν οἱ συνηγοροῦντες καὶ συμβουλευόντες καὶ ἐγκωμιάζοντες καὶ οἱ τοιοῦτοι,  
 5  
 δι' ἐπιστήμης δὲ καὶ τέχνης οἱ παιδεύοντες καὶ ἰατρούοντες καὶ οἱ τὰ πρὸς τοῦ βίου χρέσιμα  
 διενεργοῦντες, εἰς ἀργυρίου δὲ λόγον, οἷον οἱ προϊστάμενοι τῆς {εἰς} ἀργυρίου χρείας, διὰ  
 σωμάτων δ' εὐεργετοῦσιν οἱ ἀμύνοντες καὶ βοηθοῦντες τὲν τοῖς τοιούτοις συμπύπτουσι.

## [44] διαίρεσις ἀμαρτίας

1  
 διαιρεῖται ἡ ἀμαρτία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν μετὰ ἀδικίας, ἐν δὲ μετὰ ἀγνοίας,  
 ἐν δὲ μετὰ ἀτυχίας. τὸ μὲν οὖν μετὰ ἀδικίας ἀμαρτάνειν, οἷον τὸ ληστεύειν καὶ κλέπτειν καὶ  
 <τὸ> τὰ τοιαῦτα πάσχειν, τὸ δὲ μετὰ ἀγνοίας, οἷον τὸ ἐν γραμματικῇ καὶ ἀριθμητικῇ καὶ ταῖς  
 5  
 τοιαύταις ἐπιστήμαις· ταῦτα γὰρ οὐ μετὰ ἀδικίας γίνεται, ἀλλὰ μετὰ ἀγνοίας. μετὰ ἀτυχίας  
 δὲ ἀμαρτάνειν ἔστιν, οἷον οἱ τοῦ σκοποῦ ἀποτυγχάνοντες καὶ οἱ τῶν ὁδῶν καὶ οἱ ἀκουσίως  
 ἀμαρτάνοντες.

## [45] διαίρεσις ἀτυχίας

1  
 διαιρεῖται ἡ ἀτυχία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐν ταῖς πράξεσιν, ἐν δὲ ἐν τοῖς καιροῖς,  
 ἐν δὲ ἐν τοῖς συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γινομένοις. τὸ μὲν οὖν ἐν ταῖς πράξεσιν

[41] 6 ἑτέρα M: ἐμετέρα FL | οἷον om. L || 10 καθεύδοντα MN: καθεύδειν FL.

[42] 2 εἰς M || 7 τὰ N.

[43] 3 δι' om. L | an ἐπιστήμης conl. 5? || 6 τῆς M: τὰς FL N | εἰς secl. Wendl. || 7 loc. dubius. συμπτώμασιν M. vide ad rec. Marc. [44] supra p. 26.

[44] 2 ἡ om. L || 4 τὸ... πάσχειν scripsi: πάσχη FL: καὶ τὰ τ. αἴσχη Lapini per litteras fort. recte: locum corruptum susp. Moraux p. 121 adn. 14, ipse ἀμαρτήματα conciens.



ἀτυχεῖν ἐστὶ τὸ βλάπτεσθαι καὶ ζημιοῦσθαι, τὸ δὲ ἐν τοῖς καιροῖς ἀτυχεῖν τὸ ὑστερεῖσθαι ἐστὶ καὶ προτερεῖν καὶ τὸ διαμαρτάνειν καὶ τοῦ καιροῦ γινόμενον, τὸ δὲ ἐν τοῖς συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γινομένοις, οἷον αἰ πληγαὶ αἰ ἐξαίφνης καὶ αἰ βλάβαι αἰ ἐξ ἀπροσδοκίτου προσπίπτουσαι.

[46] διαίρεσις τῶν ἰδίων καὶ τῶν κοινῶν ἀγαθῶν

διαίρεται τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ ἀγαθὰ εἰς πέντε. ἐστὶ γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἴδια θεοῦ, τὰ δὲ ἴδια ἀνθρώπου, τὰ δὲ κοινὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, τὰ δὲ κοινὰ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων πλὴν θεοῦ, τὰ δὲ πάντων κοινὰ. ἴδια μὲν οὖν ἐστὶ θεοῦ τὸ ἀίδιον εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα, ἴδια δὲ ἀνθρώπου τὸ ἡδονικὸν καὶ δίκαιον, κοινὰ δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὸ σπουδαῖον εἶναι· καὶ γὰρ τῷ θεῷ ὑπάρχει σπουδαῖον εἶναι καὶ ἀνθρώπων. ἴδιον δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἐγκράτεια κακοῦ τινος οὕσα ἀποτρεπτική, τῷ θεῷ δὲ οὔτε γενέσθαι οὔτε ὑπάρχειν κακὸν καλῶς ἔχει { } λέγειν· καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. κοινὰ δὲ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων πλὴν θεοῦ ἀνδρεία· αὕτη γὰρ κινδύνου τινός καὶ φόβου ἀντιστατική ἐστὶ· καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. πάντων δὲ κοινὰ ἐστὶ τὸ κάλλος καὶ τὰ τοιαῦτα.

[47] διαίρεσις τῶν πραγμάτων καθ' οὓς τρόπους ἀποτελοῦνται

ἕκαστον τῶν ὄντων ἀποτελεῖται διὰ τέσσαρας αἰτίας· ἡ γὰρ διὰ τύχην ἢ δι' ἐπιστήμην ἢ διὰ φύσιν ἢ διὰ βίαν καὶ ἀνάγκην. τὰ μὲν οὖν διὰ τύχην ἐστὶ τὰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ ἄνευ προνοίας ἀποτελούμενα, τὰ δὲ δι' ἐπιστήμης αἶ τε οἰκίαι καὶ αἰ νῆες καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ διὰ φύσιν, οἷον οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ δένδρα καὶ τὰ ζῶα πάντα, τὰ δὲ διὰ βίαν καὶ ἀνάγκην, οἷον αἰ τῶν ἀλόγων ζώων δυνάμεις καὶ δεσποτεῖαι καὶ τυραννίδες καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἀποτελουμένων πραγμάτων.

[48] διαίρεσις τοῦ ψευδολογεῖν πολυλογεῖν μωρολογεῖν

διαίρεται τὸ ψευδολογεῖν εἰς τέσσαρα. ἐστὶ γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν ἀλαζονεία, ἐν δὲ εἰρωνεία, ἐν δὲ κερτόμησις, ἐν δὲ ψευδολογία τις μετὰ βλάβης. καὶ ὁ μὲν οὖν ἀλαζονευόμενος ἐπὶ τῷ πλείω καὶ τῷ μείζω ψεύδεται· προσποιητικὸς γὰρ ἐστὶν ὧν οὐκ οἶδεν εἰδέναι θέλων καὶ ἄπερ οὐκ ἔχει ἔχειν. ὁ δὲ εἰρωνευόμενος ἐπὶ τὸ ἔλαττον ψεύδεται· ὁ τε γὰρ πλούσιος πένης λέγων εἶναι, εἰρωνεύεται, καὶ ὁ σοφὸς οὐκ εἶναι σοφός. ὁ δὲ ἐν τῷ κερτομεῖν ψευδολογῶν μετὰ τοῦ σκώπτειν, οἷον τὸ ἡττᾶσθαι [καὶ] κρατεῖν ἢ κακὸν τὸ καλὸν λέγειν καὶ σοφὸν τὸν ἀπαίδευτον, ὁ δὲ μετὰ βλάβης, οἷον ὁ ψευδομαρτυρῶν καὶ ἀπαρνούμενος.

[49] διαίρεσις τοῦ ψευδομένου

διαίρεται ὁ ψευδόμενος εἰς δύο. ὁ μὲν γὰρ ἐκὼν ψεύδεται, ὁ δὲ ἄκων. ὁ μὲν οὖν ἐκὼν ψευδόμενος ἐξαπατᾷ τινὰς <καὶ> ἄλλοις ἀπάτην ἐμποιεῖ, ὁ δὲ ἄκων ψευδόμενος αὐτὸς ἐξηπατημένος ψεύδεται ἀπὸ τῆς ἐν αὐτῷ οὔσης ἀπάτης.

[45] 4 ἐστι<sup>1</sup> δὲ L || 5 καὶ τὸ προτ. L || καὶ τὸ διαμαρτάνειν καὶ τοῦ καιροῦ γινόμενον FL N: καὶ τοῦ διαμ. καὶ τοῦ καιροῦ γιν. M (Rose). locus dubius. in M τοῦ<sup>1</sup>, καὶ<sup>2</sup> ἐτ γινόμενον del. Mutschm., καὶ τοῦ διαμ. ... γινομένου Heitz p. 109 || 6 ἐξ ἀπροσδοκίτου M: ἐξ ἀπροσδοκίτη (sine accentu) L, ἐξ ἀπροσδοκίτη F.

[46] 5 ἄδικον corruptum: σῶφρον M || 7 κακὸν F: καιρὸν L | ἔχει M.

[47] 2 ἕκαστον F, ut vid.: ἐκ L | ἡ γὰρ διὰ τύχην ἢ δι' ἐπιστήμην iter. L || 3 τὰ<sup>2</sup>] τὸ L | ἄνευ dub. Heitz p. 109: ἀπὸ M: <οὐκ> ἀπὸ Praechter p. 392, an recte?

[48] 6 ψευδολογῶν M: -λογεῖν FL || 7 λέγειν FL M: λέγων Rose.

[49] 3 καὶ M | ἄλλοις Mutsch.: ἄλλων FL: ἄλλως M.

## [50] διαίρεσις ἀρχῆς

1  
 διαιρεῖται ἡ ἀρχὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατὰ φύσιν, ἐν δὲ κατὰ νόμον, ἐν  
 δὲ κατὰ βίαν, ἐν δὲ κατὰ τάξιν καὶ θέσιν. κατὰ φύσιν μὲν ἄρχει τὸ ἄρρεν τοῦ θήλειος καὶ  
 τὸ ἰσχυρότερον τοῦ ἀσθενεστέρου, οἷον ἐν μὲν βουσί ταῦρος, ἐν δὲ προβάτοις κριὸς καὶ τὰ  
 τοιαῦτα· κατὰ νόμον δὲ οἷον αἱ ἀρχαὶ οἷον ὅταν οὐκ ἐκ συγγενείας ἔχουσι τὸ ἄρχειν· <...> οἷον 5  
 †τόν† ταῖς πόλεσι καὶ οἱ παιδαγωγοὶ καὶ οἱ παιδοτρίβαι καὶ οἱ διδάσκαλοι τῶν παιδῶν καὶ  
 πάντα τὰ τοιαῦτα· κατὰ δὲ τάξιν καὶ θέσιν, τὸ πρῶτον ταχθέν· ἐντεῦθεν ἀρχὴ ἔστι τῆς μὲν  
 τραγωδίας †ὦ πάλαι ὦν ἀργός†, τῶν δὲ στοιχείων τὸ πρῶτον καὶ ἀριθμῶν μονάς.

## [51] διαίρεσις τοῦ ὀρθῶς λέγειν

1  
 διαιρεῖται τὸ ὀρθῶς λέγειν εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν ὅσα δεῖ λέγειν, ἐν δὲ ὅπου δεῖ  
 λέγειν, ἐν δὲ πρὸς οὓς δεῖ λέγειν, ἐν δὲ ἡνίκα δεῖ λέγειν, ἐν δὲ ἃ δεῖ λέγειν. τὸ μὲν οὖν ὅσα δεῖ  
 λέγειν ἔστιν οἷον τὸ μῆτε πλεῖον λέγειν μῆτε ἔλαττον τῶν ἱκανῶν, τὸ δὲ ὅπου δεῖ λέγειν ἔστιν 5  
 ἐν τόπῳ, οἷον ἐν ἀγρῷ ἐν γυμνασίῳ ἐν διατριβῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τόποις, τὸ δὲ πρὸς οὓς δεῖ  
 λέγειν ἐκάστῳ τὸ ἀρμόττον καὶ πρὸς οὓς ἀρμόττει, †πρὸς πρεσβυτέρους πρὸς μοχθηρούς† ἢ  
 ἡδεῖς καὶ πρὸς ἐχθρούς ἢ φίλους, τὸ δὲ ἡνίκα δεῖ λέγειν, οἷον τὸ μῆτε πρότερον μῆτε ὕστερον  
 μῆτε διὰ μέσου †ἀπλῶς καὶ τὸ† τοῦ καιροῦ λέγειν, ἀλλ' εὐκαίρως, τὸ δὲ ἃ δεῖ λέγειν οἷον τὰ  
 συμφέροντα καὶ ὠφέλιμα καὶ ἑαυτῷ καὶ τῷ φίλῳ.

## [52] διαίρεσις τῶν ἐπιστημῶν τῶν α' καὶ τῶν β'

1  
 διαιροῦνται αἱ ἐπιστῆμαι τῶν πρώτων καὶ τῶν δευτέρων εἰς τρία· εἰσὶ γὰρ αὗται αἱ μὲν  
 πρῶται, αἱ δὲ δευτεραί, αἱ δὲ τρίται. καὶ πρῶται μὲν εἰσιν αἱ παρασκευαστικαὶ τε καὶ  
 μεταληπτικαὶ καὶ ὑλοτομικαὶ καὶ λιθοτομικαὶ καὶ αἱ τοιαῦται· δευτεრაὶ δὲ αἱ ποιητικαὶ καὶ 5  
 μετασχηματικαί, οἷον ἡ μὲν χαλκευτικὴ τὸν σίδηρον· τοῦτον γὰρ λαβοῦσα μετεσχημάτισε  
 καὶ ἐποίησε χαλινούς καὶ ὅπλα καὶ τὰ τοιαῦτα, ἡ δὲ τεκτονικὴ τὴν ὕλην παραλαβοῦσα  
 μετεσχημάτισε καὶ ἐποίησεν αὐλοὺς καὶ πλοῖα καὶ οἶακας καὶ τὰ τοιαῦτα, ἡ δὲ λιθουργικὴ  
 τοὺς λίθους παραλαβοῦσα μετεσχημάτισε καὶ ἐποίησε τείχη καὶ οἰκίας καὶ τὰ τοιαῦτα.  
 πάλιν αἱ τρίται· ἡ μὲν ἵππικὴ παραλαβοῦσα τὸν χαλινὸν ἐχρήσατο καλῶς καὶ ἡ πολεμικὴ 10  
 τὰ ὅπλα καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων, πάλιν ἡ αὐλητικὴ παραλαβοῦσα τοὺς αὐλοὺς ἐχρήσατο καλῶς  
 καὶ ἡ κυβερνητικὴ τοὺς οἶακας παραλαβοῦσα, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὁμοίως· καὶ ἡ  
 οἰκοδομικὴ καὶ ἡ φρόνησις παραλαβοῦσα τὸν οἶακα καὶ τὰ τείχη καλῶς ἐχρήσατο· καὶ πάλιν τὰ  
 τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὁμοίως· τῶν ἐπιστημῶν αἱ μὲν εἰσι πρῶται οἷον αἱ παρασκευαστικαί,  
 αἱ δὲ δευτεრაὶ οἷον αἱ ποιητικαὶ καὶ μετασχηματικαί, αἱ δὲ πρακτικαὶ οἷον ἵππικὴ καὶ 15  
 αὐλητικὴ καὶ οἰκοδομικὴ καὶ ἡ φρόνησις.

[50] *textum huius divisionis male excerpit sarsitque nescio quis ex duobus olim divisionibus. vide recensionis Marcianae DA [51] et [63]. ex testimonio unius codicis L pristinum textum restituere frustra conatus est Moraux p. 117. lectiones codicum FL dedi artis medendi imperitus. || 5 lac. statui || 7-8 Eur. *El.* 1 ὄ γῆς †παλαιὸν Ἄργος† confert Rose. vide ad rec. Marc. DA [51] supra p. 28.*

[51] 4 λέγειν<sup>2</sup> om. L || 6 loc. dubius. vide ad rec. Marc. [52] supra p. 28 || 7 ἡδεῖς M: ἀναιδεῖς FL || 8 locus non sanus, ἄτερ τοῦ καιροῦ λέγειν M | ἀλλ' εὐκαίρως scripsi: ἀνευκαίρως FL vide ad rec. Marc. [52] 28.

[52] 1 de verbis τῶν α' καὶ τῶν β' in tit. dubitat Moraux p. 123 || 4 μεταληπτικαί] lege μεταλλευτικαί || 5 μετασχηματικὴ FL | σίδ. τοῦτον γὰρ λαβοῦσα FL M: an σιδ. παραλαβοῦσα? Mutschm. || 7 post αὐλοὺς iter. καὶ ἐποίησε L, sed deleuit || 9 τρίται M: τοιαῦται FL || 10 post τοιούτων add. ὁμοίως Moraux p. 124 || 11 κυβερνητικὴ τι L || 12 φρόνησις Moraux p. 124: οἰκονομικὴ et φρόντισις FL | τὰ<sup>2</sup> FL: ἐπὶ Moraux p. 124 || 15 φρόνησις Moraux p. 124: φρόντισις FL.

[53] διαίρεσις καθαρισμοῦ καὶ καθάρσεως

διαίρεται ὁ καθαρισμὸς καὶ ἡ καθάρσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν νόμῳ, ἐν δὲ φύσει, ἐν δὲ τέχνῃ καὶ πράγματι. καὶ νόμῳ μὲν ἔστι καθαρισμὸς, οἷον αἶ τε ἀγνεῖται καὶ ἀγνίσεις καὶ πάντα <τὰ> τοιαῦτα. φύσει δὲ ἔστι καθαρισμὸς, οἷον ὅ τε τοῦ ἀέρος, ὅταν ἀποκαθαίρηται καὶ ὅτε τὰ ὕδατά ἐστι καθαρά καὶ τὰ βρώματα καὶ τὰ τοιαῦτα. τέχνῃ δὲ καὶ πράγματι καθαρισμὸς ἔστιν, οἷον ἢ τε τῶν χαλκωμάτων ἢ τε τῶν ἱματίων πλύσις καὶ τὰ τοιαῦτα.

[54] διαίρεσις τοῦ ὄντος ἐκάστου

διαίρεται ἕκαστον τῶν ὄντων εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἡ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερον. τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔστιν, ὅτε ὠφελήσει τινα καὶ οὐδὲ βλάψει, τὸ δὲ κακὸν, ὅτε βλάπτει ἀεί, τὸ δὲ οὐδέτερον, ὃ ποτὲ μὲν βλάψει ποτὲ δὲ ὠφελήσει, οἷον οἱ περίπατοι καὶ οἱ ὕπνοι καὶ οἱ ἐλά>έβοροι καὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ οὔτε βλάψει οὔτε ὠφελήσει.

[55] διαίρεσις τῆς τῶν ὄντων ἀγαθῶν ὁμοιότητος

ἡ τῶν ὄντων ἀγαθῶν ὁμοιότης – τὸ περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ ἐκτός – ἔστιν αὕτη· τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῖς πρώτοις ἔστιν ὅμοια, τὰ δευτέρα τοῖς δευτέροις, τὰ τρίτα τοῖς τρίτοις, τὰ δὲ τέταρτα τοῖς τετάρτοις. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός ὁμοιότητος.

ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐν τῇ ψυχῇ οὐσα αἰτία ἔστι τοῦ κράτιστα <τὰ> τῶν ψυχῶν διακεῖσθαι, ἡ δὲ ὑγεία ἐν σώματι αἰτία ἔστι τοῦ \*\*\*, ἡ δὲ εὐδοξία ἐκτός οὐσα αἰτία ἔστι τοῦ τὰ ἐκτός ἄριστα διακεῖσθαι· ὅπερ γὰρ βούλεται πράττει ὁ εὐδοξῶν. ἕκαστον ἄρα τούτων τῶν ἀγαθῶν πρωταγωνιστὴν καὶ ταύτην λαμβάνει τὴν ὁμοιότητα.

καὶ πάλιν ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐν ψυχῇ οὐσα αἰτία ἔστι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, ἡ δὲ εὐπρέπεια ἐν σώματι οὐσα εὐταξία ἔστι τῶν τοῦ σώματος μερῶν, ψυχροῦ καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, ἡ δὲ εὐτυχία ἐκτός οὐσα εὐκαιρία τίς ἔστι τῆς τοῦ πράγματος συμπτώσεως. ὥστε ταύτη πάλιν λαμβάνεται ἡ ὁμοιότης τῶν ἀγαθῶν.

καὶ πάλιν ἡ μὲν ἀνδρεία ἐν ψυχῇ οὐσα ἰσχὺς ἔστι καὶ ῥώμη πρὸς φόβους καὶ τὰ τοιαῦτα, ἡ δὲ ἰσχὺς ἐν σώματι οὐσα πρὸς τοὺς πόνους καὶ τὰς κακοπαθείας ἰσχὺς ἔστιν, οἱ δὲ φίλοι ἐκτός ὄντες ἰσχὺν τήνδε ἔχουσι πρὸς τὴν ἐκτός βοήθειαν· ὧ γὰρ πολλοὶ εἰσιν ἰσχυρότερος οὗτος ἐν πόλει. λαμβάνεται δὲ καὶ ταύτη τούτων τῶν ἀγαθῶν ἡ ὁμοιότης.

καὶ πάλιν ἡ μὲν σωφροσύνη ἐν ψυχῇ οὐσα κοσμεῖ τὴν ψυχὴν καὶ συμμετρῶς ζῆν ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν σώματι ὃν κοσμεῖ τὸ σῶμα καὶ σύμμετρον παρασκευάζει, ὃ δὲ πλοῦτος <ἐκτός> ὢν χορηγὸς καὶ κοσμητὴς τῶν ἀνθρώπων ἔστιν. καὶ ταύτη λαμβάνεται τούτων τῶν ἀγαθῶν ἡ ὁμοιότης. τῆς τῶν ἀγαθῶν ἄρα ὁμοιότητος τῶν περὶ ψυχὴν τῶν περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτός ἔστιν. καὶ τὰ πρῶτά ἐστιν ὅμοια τοῖς πρώτοις καὶ τὰ δευτέρα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ τρίτα τοῖς τρίτοις καὶ τὰ τέταρτα τοῖς τετάρτοις.

[53] de hac divisione docte disputat Moraux p. 116 || 2 ὁ καθαρισμὸς iter. L || 4 τὰ add. Moraux.

[54] 4 ἐλλέβοροι Rose.

[55] vide Moraux p. 118-20 || 2 pro τὸ<sup>1-3</sup> FL, τῶν<sup>1-3</sup> ex M? vide infra 20 || 5 τὰ Lapini || 5-6 ἡ δὲ ὑγεία — τοῦ \*\* F s.l. et in mg.: ἡ δὲ ὑγεία ἐν σώματι spatium 7 litterarum L. vide supra p. 29. || 6 εὐδοξία F: εὐεξία L | αἰτία FL: εὐκοσμία sive ἁρμονία (quod probat Moraux p. 120) Mutschm. || 7 πράττει M: πράττειν FL | ἕκαστον M: ἐκτός FL || 18 ἐκτός M.

[56] διαίρεσις τῶν κακῶν καὶ τῆς ὁμοιότητος καὶ τῶν ἐκτός 1

ἢ τῶν κακῶν ὁμοιότητος τῶν τε περὶ ψυχὴν καὶ τῶν περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτός ἐστὶν <αὕτη>.

ἐν ψυχῇ μὲν ἐστὶν ἀδικία κάκιστα τὴν ψυχὴν διατιθεῖσα, ἐν δὲ σῶματι νόσος κάκιστα τὸ σῶμα διατιθεῖσα, ἐν δὲ τοῖς ἐκτός ἀτυχία κάκιστα τὰς ἐκτός διατιθεῖσα <πράξεις> καὶ ταύτη λαμβάνεται ἢ ὁμοιότητος τῶν κακῶν τούτων. 5

καὶ πάλιν ἐν μὲν ψυχῇ ἀφροσύνη ἀρρωστία τις καὶ ἀλογία ψυχῆς ἐστὶν, ἐν δὲ σῶματι καχεξία ἀρρωστία, ἐν δὲ τοῖς ἐκτός ἀδοξία· προπηλακισμός τις καὶ ἀρρωστίαν καὶ ὀλιγωρίαν ἴπαρ' ἄλλα τινα ἐμποιεῖ ταῖς ἐκτός πράξεις. καὶ πάλιν ταύτη λαμβάνεται τῶν κακῶν τούτων ἢ ὁμοιότητος.

καὶ πάλιν ἐν μὲν ψυχῇ δειλία οὖσα ἐκπληκτικὰς καὶ πάντων ἡττους τῶν φόβων παρασκευάζει <...>, ἐν δὲ τοῖς ἐκτός ἐχθροῦς οὖσι ἀσθενεῖς πρὸς τὰς ἐκτός πράξεις καὶ εὐκαταφρονήτους ποιοῦσιν· ὧ γὰρ πολλοὶ εἰσὶν ἐχθροὶ οὐδὲν τούτῳ ῥαδίως ὑπάρχει. καὶ ἐστὶν ἢ μὲν δειλία ἐν φόβῳ εὐκαταφρονήτους ποιοῦσα, ἢ δὲ ἀσθένεια ἐν πόνοις καταφρόνητον τὸ σῶμα ποιεῖ, ἢ δὲ ἐχθρα ἐν πράξεσι ταῖς ἐν βίῳ. 10

καὶ πάλιν ἀσωτία καὶ ἀκρασία αἰσχροὺς τὴν ψυχὴν καὶ ἄκοσμον παρασκευάζει, τὸ δὲ αἰσχος ἐν σῶματι ὄν αἰσχροὺς καὶ ἄκοσμον τοῦτο ποιεῖ, ἢ δὲ πενία ἐκτός οὖσα αἰσχροὺς βίον παρασκευάζει τὸν περὶ τὰ ἐκτός καὶ ἀχορηγῆτως. καὶ ταύτη λαμβάνεται καὶ τούτῳ τῶν κακῶν ἢ ὁμοιότητος. 15

[57] διαίρεσις φιλίας 1

διαιρεῖται ἡ φιλία εἰς τέσσαρα· ἐστὶ γὰρ αὐτῆς ἢ μὲν συγγενική, ἢ δὲ ἐταιρική, ἢ δὲ ξενική, ἢ δὲ ἐξωτική. ἐστὶ δὲ ἢ μὲν συγγενική οἷον πατὴρ πρὸς υἱοὺς καὶ ἀδελφὸς πρὸς ἀδελφόν καὶ πρὸς ἄλλους οἰκείους, ἢ δὲ ἐταιρική ἢ κοινωνοῦσιν οἱ διὰ συνήθειαν φίλοι γινόμενοι, ἢ δὲ ξενική ἢ διὰ γραμμάτων καὶ συστάσεως ποιοῦσα φίλους, ἢ δὲ ἐξωτική ἢ δι' ἐπιθυμίαν τῆς τῶν φίλων φιλίας κοινωνίαν παρασκευάζουσα. 5

[58] διαίρεσις ἀποβολῆς ἐπιστήμης 1

διαιρεῖται ἡ ἀποβολὴ τῆς ἐπιστήμης εἰς τρία. καὶ ἐστὶν αὐτῆς ἐν μὲν ἐὰν φθαρῇ, ἐν δὲ ἐὰν λήθη γένηται, ἐν δὲ ἐὰν ὁ ἔχων τὴν ἐπιστήμην ἀποθάνῃ.

[59] διαίρεσις μουσικῆς 1

διαιρεῖται ἡ μουσική εἰς τρία· καὶ ἐστὶν αὐτῆς ἐν μὲν τοῦ στόματος ἔργον, ἐν δὲ χειρὸς καὶ στόματος, ἐν δὲ χειρῶν μόνων. τοῦ στόματος εἰσὶν αἱ ᾠδαὶ καὶ οἱ τερετισμοί. χειρῶν καὶ στόματος ἡ χειραπτική καὶ αὐλητική. χειρῶν μόνων ἡ κιθαρική.

[60] διαίρεσις ἰατρικῆς 1

διαιρεῖται ἡ ἰατρική εἰς πέντε· τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστὶ φαρμακευτικόν, τὸ δὲ χειρουργικόν, τὸ δὲ διαιτητικόν, τὸ δὲ νοσογνομικόν, τὸ δὲ βοθητικόν. ἢ μὲν οὖν φαρμακευτικὴ διὰ φαρμακείας ἰᾶται, ἢ δὲ χειρουργική διὰ τοῦ καίειν καὶ τέμνειν, ἢ δὲ διαιτητικὴ διὰ τῆς διαίτης, ἢ δὲ νοσογνομική διὰ τοῦ διαγνῶναι τὴν νόσον, ἢ δὲ βοθητικὴ διὰ τῶν βοθητημάτων ὑγιάζει τοὺς ἀσθενοῦντας. 5

[56] 2 αὕτη M (cf. [55] 2) || 4 πράξεις M || 7 προπηλακισμὸν γὰρ M || 8 παρ' ἄλλα FL: περὶ τὰ ἄλλα M: περιττὰ vel similia latere censet Wendl. || 10 τῶν φόβων M: τῶ φόβῳ FL || εἰσπληκτικὰς F: -κοὺς L | post παρασκευάζει habet τὰς ψυχάς, ἐν δὲ τῷ σῶματι ἀσθένεια πάντων τῶν πόνων ἡττᾶσθαι τὰ σῶματα παρασκευάζει M. quae verba fort. propter homoeoteleuton exciderunt || 11 ἐχθροῖς οὖσι dubium || 17 τούτῳ M: τούτων FL.

[59] 4 χειραπτική hapax. vide ad rec. Marc. [60] 4 supra p. 31.

[61] διαίρεσις κάλλους

1

διαιρεῖται τὸ κάλλος εἰς τρία· ἐν μὲν γὰρ αὐτοῦ ἐστὶν ἐπαινετόν, οἷον ἢ διὰ τῆς ὄψεως εὐμορφία· ἄλλο δὲ χρηστικόν, οἷον ὄργανον καὶ οἰκία καὶ τὰ τοιαῦτα εἰς χρῆσιν καλά· τὰ δὲ πρὸς ὠφέλειάν εἰσι καλά.

[1bis] διαίρεσις ψυχῆς μετ' ὀρισμοῦ

1

ἡ ψυχὴ διαιρεῖται εἰς δύο. εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον. ψυχὴ λογικὴ ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀνόμοιος καὶ ἀγνώριστος σώματος, λογικὴ καὶ συστατικὴ. ψυχὴ ἐστὶν οὐσία λεπτὴ, αὔλος καὶ ἀσχημάτιστος, εἰκὼν θεοῦ καὶ τύπος. ψυχὴ δὲ εἴρηται διὰ τὸ ψύχειν· ἤτοι διὰ τῆς οἰκείας ἐνεργείας ζωοποιεῖ τὸ σῶμα. ἄλογός ἐστι ψυχὴ ἢ τοῦ σώματος ζωτικὴ καὶ θρεπτικὴ καὶ 5  
κινητικὴ διὰ πνεύματος ὑλικοῦ ἐνέργεια. ψυχὴ κτηνώδης ἐστὶ δύναμις ὑλικὴ ἐνεργητικὴ καὶ αἰσθητικὴ σώματος συστατικὴ.

[2bis] ὄρος νοός

1

νοῦς λογικός ἐστὶν, αἰσθησις θεωρητικὴ ψυχῆς ἀθανάτου νοεράς. νοῦς ἐστὶν ὄρασις ἀσώματος, ἀκάματος, εἰς πάντα διατρέχουσα.

[1bis] 2 διαιρεῖται ἡ ψυχὴ L || 3 σώματι tacite corr. Moraux p. 126.

*Divisiones quae dicuntur Aristoteleae  
Recensio Leidensis*

## Codices

NDA [1]-[47]

YDA [37]-[42]

## περὶ διαιρέσεων

[1] διαιρεῖται ἡ ψυχὴ εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν λογιστικόν, ἓν δὲ θυμικόν, ἓν δὲ ἐπιθυμητικόν. ἔστι δὲ τὸ μὲν λογιστικόν ὧς λογιζόμεθα· τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν ὧς τὰς ἐπιθυμίας ἀναλαμβάνομεν· τὸ δὲ θυμικόν ὧς θυμούμεθα καὶ ὀργιζόμεθα καὶ θαρσοῦμεν καὶ ἀμυνόμεθα καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τῆς ψυχῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστι λογιστικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν. 1

[2] περὶ διαρέσεως ἀρετῆς 1

διαιρεῖται ἡ ἀρετὴ εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν φρόνησις, ἓν δὲ δικαιοσύνη, ἓν δὲ ἀνδρεία, ἓν δὲ σωφροσύνη. ἔστι δὲ ἡ μὲν φρόνησις ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσι τούτοις γίνεται. ἡ δὲ ἀνδρεία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ δὲ σωφροσύνη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ. τῆς ἀρετῆς ἄρα τὸ μὲν ἔστι φρόνησις, τὸ δὲ δικαιοσύνη, τὸ δὲ ἀνδρεία, τὸ δὲ σωφροσύνη. 5

[3] περὶ κακίας 1

διαιρεῖται ἡ κακία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἀφροσύνη, ἓν δὲ ἀδικία, ἓν δὲ δειλία, ἓν δὲ ἀκολασία. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀφροσύνη <ἐν> τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ ἀδικία ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς μέρεσι γίνεται. ἡ δὲ δειλία ἐν τῷ θυμικῷ, ἡ δὲ ἀκολασία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ. τῆς κακίας ἄρα τὸ μὲν ἔστιν ἀφροσύνη, τὸ δὲ ἀδικία, τὸ δὲ δειλία, τὸ δὲ ἀκολασία. 5

[4] περὶ δικαιοσύνης 1

διαιρεῖται ἡ δικαιοσύνη εἰς τρία· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν πρὸς τὸν θεόν, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ἓν δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους. ἔστι δὲ ἡ μὲν πρὸς τὸν θεόν δικαιοσύνη μετ' εὐσεβείας εὐχαριστία καὶ τὰς αὐτοῦ ἐκπληροῦν ἐντολάς, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ τὰ συμβόλαια εὐνομία καὶ περὶ τὰ ἄλλα νομιζόμενα δίκαια, ἡ δὲ πρὸς τοὺς ἀποικομένους δικαιοσύνη ἐστὶ θάπτειν καὶ τὰ ἄλλα ἐπιφέρειν. τῆς δικαιοσύνης ἄρα ἔστιν ἓν μὲν πρὸς θεόν, ἓν δὲ πρὸς ἀνθρώπους, ἓν δὲ πρὸς ἀποικομένους. 5

[5] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἀγαθὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῇ ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ φρόνησις δικαιοσύνη ἀνδρεία σωφροσύνη καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐν σώματι ἰσχὺς ἀλλοίωσις ὑγεία εὐεξία καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ἐκτός φίλοι πλοῦτος εὐεξία πατριδὸς εὐδαιμονία. τῶν ἀγαθῶν ἄρα τὰ μὲν ἔστιν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. 1

[2] tit. add. rubricator || 5 ἀνδρεία N.

[3] tit. add. rubricator.

[4] tit. add. rubricator. dehinc desunt tituli.

[5] 1 dehinc δ in verbo διαιρεῖται semper omisit rubricator cod. N || 3 εὐεξία lege εὐδοξία (εὐεδοξία sic L).

[6] [δ]ιαιρεῖται τὰ κακὰ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός. ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, οἷον ἀφροσύνη ἀδικία δειλία ἀκολασία καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ἐν σώματι, νόσος ἀσθένεια καχεξία καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ἐκτός, οἷον πενία ἐχ<θ>ροὶ ἀδοξία πόλεων ἱαναγία† καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. τῶν κακῶν ἄρα τὰ μὲν {δέ} ἐστὶν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός.

[7] [δ]ιαιρεῖται ἡ πολιτεία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν δημοκρατία, ἐν δὲ ἀριστοκρατία, ἐν δὲ ὀλιγαρχία, ἐν δὲ τυραννίς, ἐν δὲ βασιλεία. ἔστι δὲ ἡ μὲν δημοκρατία, ἐν ἣ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως περιέχεται, [ἡ ἀ]ριστοκρατία δέ, ἐν ἣ οἱ κραταιοὶ ἡγούνται μήτε διὰ γένος μήτε διὰ πλοῦτον ἀλλὰ δι' ἀρετήν. [ἡ] δὲ ὀλιγαρχία, ἐν ἣ τὰ τιμήματα μεγάλα ποιοῦντες ἀπὸ τούτων πολιτεύονται τινες ἢ δι' ἑταιρίαν βιασάμενοι τὸ πλῆθος διοικοῦσι τὴν πόλιν. [τ]υραννίς δέ, ἐν ἣ παρακρουσάμενός τις τὸ πλῆθος ἢ βιασάμενος τὴν πόλιν διοικεῖ. [β]ασιλεία δέ, ὅταν ἡ κατὰ γένος ἢ κατὰ νόμον βασιλεὺς τὰ πράγματα διοικῆ τῆς πόλεως. τῆς πολιτείας ἄρα τὸ μὲν ἐστὶ δημοκρατία, τὸ δὲ ἀριστοκρατία, τὸ δὲ ὀλιγαρχία, τὸ δὲ τυραννίς, τὸ δὲ βασιλεία.

[8] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἐπιστήμη εἰς τρία. ἔστι δὲ αὐτῆς ἐν μὲν θεωρητικόν, ἐν δὲ πρακτικόν, ἐν δὲ ποιητικόν. ἔστι δὲ ἡ μὲν θεωρητικὴ, <ἧς> τὸ κεφάλαιον θεωρία {δέ} ἐστίν, οἷον γεωμετρικὴ καὶ ἀριθμητικὴ καὶ ἀρμονικὴ καὶ αἰ τοιαῦται. ἡ δὲ ποιητικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστὶν ἔργου συντελεστικόν, οἷον οἰκοδομικὴ καὶ ἀνδριαντοποιητικὴ, γραφικὴ καὶ <αἰ> ἄλλαι τοιαῦται. ἡ δὲ πρακτικὴ, ἧς τὸ κεφάλαιόν ἐστὶ πρᾶξις, οἷον ἰατρικὴ καὶ στρατηγικὴ καὶ πολιτικὴ καὶ αἰ ἄλλαι αἰ τοιαῦται. τῆς ἐπιστήμης ἄρα ἐστὶν ἡ μὲν θεωρητικὴ, ἡ δὲ πρακτικὴ, ἡ δὲ ποιητικὴ.

[9] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἄγνοια εἰς τρία. ἔστι μὲν γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν περὶ τὸ θεωρητικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ πρακτικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ ποιητικόν. ἔστι δὲ ἡ περὶ τὸ θεωρητικόν ἄγνοια ἢ ἐν ταῖς θεωρίαις ἄγνοια, ἢ δὲ περὶ τὸ ποιητικόν ἢ ἐν ταῖς ποιήσεσιν, ἢ δὲ περὶ τὸ πρακτικόν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ἄγνοια.

[10] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐγένεια εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γονέων γεγενῆσθαι, ἐν δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀπὸ ἐνδόξων καὶ ὀνομαστῶν γονέων γεγενῆσθαι, οἷον ἀπὸ βασιλέων καὶ ἀρχόντων τιμὴν τινα καὶ δόξαν ἔχόντων. τὸ δὲ ἀπὸ σπουδαίων καὶ δικαίων, οἷον ἀπὸ Ξενοφῶντος καὶ Νείλου καὶ τῶν τοιούτων. τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος ἀρετῆς, οἷον ἐὰν ἦ γενναῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς καὶ δίκαιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα τῆς εὐγενείας.

[11] [δ]ιαιρεῖται ἡ δυσγένεια εἰς τρία. ἔστι γὰρ ταύτης ἐν μὲν ἀπὸ ἀδόξων καὶ φαύλων γεγενῆσθαι γονέων, ἐν δὲ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, ἐν δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀπὸ ἀδίκων καὶ φαύλων γονέων γεγενῆσθαι, οἷον ἐὰν ᾧσιν οἱ πρόγονοι ἀγεννεῖς

[6] 3 ἐχθροὶ M || 4 πόλεως Mutschm. | ἀναγία sic A 'quae fortasse ex ἀναρχία corruptae sunt' Moraux p. 105 | μὲν posterius add. s.l. N | δέ seclisi.

[7] 2 post πλῆθος iter. τῆς πλῆθος N || 3 litterae quae hic alibique uncis inclusi desunt in N spatio vacuo relicto | ἡγροῦνται N, sed χρ̄ deleuit || 5 ἑταιρίαν] ε̄ ex corr. N.

[8] 1 supra δὲ add. γὰρ N in scribendo ut videtur || 2 ἧς add. et δὲ secl. Rose || 3 ἔργου MA: ἐνεργόν N FL.

[9] 4 ἄγνοια an delendum?

[10] 6 fort. τοιαῦτα. τῆς εὐγενείας <...> sequitur in lacuna divisionis enumeratio illa quae in rec. Marc. [10] servatur. vide supra p. 19.

[11] 3 ἀδίκων, revera ἀδόξων | ἐγενεῖς N.

κατὰ φύσιν ἢ καὶ ἄλλως ἀνώνυμοι. τὸ δὲ ἀπὸ ἀδίκων καὶ μοχθηρῶν, οἷον ἐὰν ὧσι προδοῦναι ἢ ἄλλην τινὰ ἀδικίαν καὶ μοχθηρίαν ἔχωσιν. τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ ἔχοντος κακίας, οἷον ἐὰν ᾗ 5 αὐτὸς ἀδικὸς ἢ κακοπράγμων ἢ ἄλλην τινὰ δόξαν κατ' αὐτοῦ ἔχωσιν.

[12] [δ]ιαιρεῖται ἡ κίνησις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατὰ τόπον, ἐν δὲ κατὰ ἀλλοίωσιν, 1 ἐν δὲ αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν ἡ κίνησις. ἔστι δὲ ἡ μὲν κατὰ τόπον κίνησις τὸ ἐξαλλάσσειν τόπον ἐκ τόπου, οἷον οἱ τρέχοντες καὶ πλέοντες καὶ πηδῶντες καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τοιαῦται κινήσεις. ἡ δὲ 5 κατὰ ἀλλοίωσιν, οἷον οἱ αὐξανόμενοι καὶ γηράσκοντες καὶ φθείροντες καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ἡ δὲ αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ κίνησις, οἷον οἱ τροχοὶ καὶ οἱ μῆνες καὶ ἦν ὁ κόσμος ποιεῖ καὶ τᾶλλα τὰ 5 τοιαῦτα.

[13] [δ]ιαιρεῖται ἡ στάσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν μονή, ἐν δὲ διχόνοια, ἐν δὲ βαρέων 1 καὶ κούφων θεωρία. ἔστι δὲ ἡ μὲν μονή αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ στάσις, οἷον οἱ νεκροὶ καὶ οἱ λίθοι πεπόνθασιν, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ἡ δὲ διχόνοια τῶν πολιτῶν ἢ ἐχθρῶν ἢ ἄλλων τινῶν ζῶν κατ' ἐχθραν μάχη. ἡ δὲ βαρέων καὶ κούφων θεωρία, οἷον διὰ στάσεως τοῦ βαρέος καὶ τῆς κατὰ 5 φύσιν δοκιμασίας.

[14] [δ]ιαιρεῖται ἡ εὐνομία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν νόμοις σπουδαίοις χρῆσθαι, ἐν δὲ 1 τοῖς ὑπάρχουσιν, ἂν ὧσι μὴ φαῦλοι πείθεσθαι, ἐν δὲ τοῖς ἔθεσι τοῖς σπουδαίοις πολιτεύεσθαι, ἐὰν μὴ ὧσι νόμοι γεγραμμένοι ἢ φαῦλοι ὧσιν.

[15] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀνομία εἰς τρία. ἐν μὲν νόμοις φαύλοις καὶ μετρίοις κεχρησθαι, ἐν δὲ τὸ 1 μὴ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις, ἂν ὧσι σπουδαῖοι, ἐν δὲ τὸ φαύλοις ἔθεσι πολιτεύεσθαι, ἐὰν μὴ ὧσι νόμοι τὸ σύνολον.

[16] [δ]ιαιρεῖται ὁ λόγος εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ὁ μὲν ῥητορικὸς, ὁ δὲ πολιτικὸς, ὁ δὲ 1 διαλεκτικὸς, ὁ δὲ τεχνικὸς, ὁ δὲ ἰδιωτικὸς. καὶ ῥητορικὸς μὲν ἔστιν ὁ καὶ κατηγορικὸς καὶ ἀπολογητικὸς. <...> διαλεκτικὸς ὁ κατὰ βραχὺ τῶ ἐρωτᾶν ἐμφανίζων ἃ προαιρεῖται, τεχνικὸς δέ, οἷον οἱ τεχνῖται λέγουσι πρὸς ἀλλήλους καθ' ἑκάστην ἡμέραν διαλεγόμενοι.

[17] [δ]ιαιρεῖται ἡ ῥητορεία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν κατηγορία, ἐν δὲ ἀπολογία, 1 ἐν δὲ συμβουλή, ἐν δὲ ἐγκώμιον, ἐν δὲ ψόγος.

[18] [δ]ιαιρεῖται ἡ συμβουλή εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐκ τῶν παρωχημένων, ἐν δὲ 1 ἐκ τῶν παρόντων, ἐν δὲ ἐκ τῶν μελλόντων. καὶ ἐκ τῶν παρωχημένων μὲν ἔστιν, οἷον ὅτι 'καὶ πρότερον ἡμῶν ἀπειθήσαντες ἀνηκέστοις κακοῖς περιέπεσαμεν'. ἐκ δὲ τῶν παρόντων ἔστιν 'ἐὰν τὰ τείχη ἡμῶν ἀκατασκευάστα ὧσι καὶ ἡμεῖς ἄοπλοι ὦμεν, οἱ δὲ πολέμοι ἅπασιν τούτοις κατεσκευασμένοι, σκοπῶμεν δὴ ὅπως πολεμήσῃ'. τὸ δὲ ἐκ τῶν μελλόντων, οἷον 'ὄρατε μὴ, ἐὰν 5 ἐπιπλευσάντων πολεμίων ἢ τε χώρα ἀπόληται ὑμῶν καὶ τὰ σώματα διαφθαρή.'

[12] 5 ἐν ἑαυτῇ sic, revera καθ' ἑαυτὴν | μῆνες i.e. lunae vices.

[13] 4 ἐχθραν μάχη vide Boudreaux p. 223.

[16] 3 lac. statui. definitio politici generis orationis (ὁ δὲ πολιτικὸς δὲ κτλ.) deest | τῶ Rose: τοῦ N FL MA.

[17] 2 ψόγος MA: λόγος N FL.

[18] 3 ὑμῶν N | ἀπειθήσαντες MA FL: ἀπειθησάντων N || 4 τύχη N || 5 κατεσκευασμένοι· <εἰσίν> Gigon, lac. iam statuit Wendl. || 6 ἡμῶν N.



[19] [δ]ιαιρεῖται ὁ χρόνος εἰς τρία. ἔστι γὰρ παρεληλυθὼς καὶ ἐνεστῶς καὶ μέλλον, ὃν 1  
καὶ παρεσόμενον καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ ἐν τῷ παρεληλυθότι μνημαὶ καὶ τὸ μνημονεύειν ἀπάντων  
τῶν παρωχημένων. ἐν δὲ τῷ παρόντι ἐπιστῆμαι καὶ γνώσεις καὶ λογισμοὶ καὶ πράξεις αἱ  
πρασσόμεναι. ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἱ προσδοκίαι καὶ ἐλπίδες καὶ πᾶν <τὸ> τοιοῦτον.

[20] [δ]ιαιρεῖται ὁ νόμος εἰς δύο. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν γεγραμμένον, ἐν δὲ ἄγραφον. ἔστι 1  
δὲ ὁ μὲν γεγραμμένος, καθ' ὃν τὰ συμβόλαια συναλλάττομεν καὶ τὰς ἄλλας πρὸς ἀλλήλους  
πράξεις διακρίνομεν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα οἰκονομοῦμεν, τὸ δὲ ἄγραφον, καθ' ὃ τὰ ἔθνη ἐν  
ταῖς πόλεσιν αὐξεται καὶ διαμένει.

[21] [δ]ιαιρεῖται ἡ ὄρεξις τοῦ πράττειν εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν τοῦ ἡδέος, ἐν δὲ τοῦ 1  
καλοῦ, ἐν δὲ τοῦ συμφέροντος. ἔστι δὲ ἡ μὲν τοῦ ἡδέος ὄρεξις τὸ ταῖς ἐπιθυμίαις ὑπηρετεῖν,  
ἡ δὲ τοῦ καλοῦ τιμῆς ἕνεκεν καὶ εὐδοξίας, ἡ δὲ τοῦ συμφέροντος κέρδους ἕνεκεν καὶ ὠφελείας  
γυνομένη.

[22] [δ]ιαιρεῖται ἡ τῶν ὄντων ὀνομασία εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ὡς περ ἐν πρὸς 1  
πολλά, τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά καὶ πρὸς ἓν, <...>, τὰ δὲ ὡς ὅμοια πρὸς ὅμοια, τὰ δὲ ὡς ἐν  
πρὸς ἓν. ἔστι δὲ τὸ μὲν ὡς ἐν πρὸς πολλά, οἷον τάχιστος καὶ μέγιστος καὶ κάλλιστος καὶ τᾶλλα  
τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς πολλά πρὸς πολλά <καὶ> πρὸς ἓν, οἷον πλείω τάδε τῶνδε καὶ μείζω τῶνδε  
καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς ἀνόμοια πρὸς ὅμοια οἷον πατήρ πρὸς υἱοῦς καὶ δεσπότης πρὸς 5  
δούλους καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ <ὡς> ὅμοια πρὸς ὅμοια, οἷον ἀδελφοὶ πρὸς ἀδελφούς καὶ  
φίλοι πρὸς φίλους καὶ τὰ τοιαῦτα. τὰ δὲ ὡς ἐν πρὸς ἓν, οἷον καλλίων ὄδε τοῦδε καὶ θάσσων ὄδε  
τοῦδε καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

[23] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἐναντία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὸ μὲν ὡς ἀγαθὸν καὶ κακόν, οἷον 1  
ὑγεία νόσος κάλλος αἴσχος καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ὡς οὐδέτερον οὐδετέρῳ, οἷον λευκότης  
μελανότητι καὶ κουφότης βαρύτητι καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ ὡς φευκτὸν φευκτῷ, οἷον  
ἀσωτία ἀνελευθερία καὶ θερότης ψυχρότητι καὶ ἰσχνότης παχύτητι καὶ τὰ τοιαῦτα.

[24] διαιρεῖται εἰς τέσσαρα ἡ φωνή. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ μὲν ἔμψυχος, ἡ δὲ ἄψυχος, καὶ ἡ μὲν 1  
καὶ ἐγγράμματος, ἡ δὲ ἀγράμματος. ἔστι δὲ ἡ μὲν ἔμψυχος, ἡ τῶν ζώων, ἡ δὲ ἄψυχος, οἷον  
ἦχοι καὶ ψόφοι καὶ ἡ τῆς λύρας καὶ τῶν αὐλῶν φωνή. καὶ ἐγγράμματος μὲν ἔστιν, οἷον ἡ τῶν  
ἀνθρώπων καὶ ζώων τινῶν, οἷον τῶν ἀηδόνων χελιδόνων καὶ στρουθίων καὶ τῶν τοιούτων. ἡ δὲ 5  
ἀγράμματος ἡ ἀδιάθετος ὡς οἱ ποταμοὶ καὶ ἦχοι καὶ ψόφοι καὶ τὰ τοιαῦτα.

[25] [δ]ιαιρεῖται τὰ ὄντα εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ 1  
συμβεβηκός, τὰ δὲ κατὰ πάθος. ἔστι δὲ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, οἷον τὸ εἶναι ἄνθρωπον καὶ τὸ  
ἕκαστον τῶν ὄντων εἶναι, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ τρέχειν καὶ κῆδεσθαι καὶ καθεύδειν  
καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ κατὰ πάθος, οἷον τὸ ἡδεσθαι λυπεῖσθαι καὶ θρηγεῖν καὶ τὰ τοιαῦτα.

[19] 2 παρεσόμενον N<sup>ac</sup>, sed χε delevit | παρεληλυθῶσιθότι N<sup>ac</sup>, sed θῶσι delevit || 4 τὸ MA.

[20] 3 καθὸ N FL : καθ' ὃν (scil. ὁ δὲ ἄγραφος) MA

[21] 4 γυνομένοι N.

[22] 2 deest τὰ δὲ ὡς ἀνόμοια πρὸς ὅμοια, vel similia vide 6 || 4 καὶ FL M || 5-6 vide Moraux p. 115-6 || 6 ὡς M FL.

[23] 1 ἀγαθὸν καὶ κακόν FL: ἀγαθὸν κακῶ M: ἀγαθῶ καὶ κακῶ N || 2 μελανότης N.

[24] 5 ποταμοὶ (sic) | lege ποπυσμοὶ conl. M.

[26] ἔτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ μεριστά <τὰ δὲ ἀμέριστα>. τῶν δὲ μεριστῶν τὰ μὲν ἐστὶν 1  
ὁμοιομερῆ, τὰ δὲ ἀνομοιομερῆ. ἔστι δὲ τὰ μὲν μεριστά ἃ ἂν ἔχοι διαίρεσιν, οἷον οἰκία καὶ 1  
ἱμάτια καὶ ἀργύριον, κτήματα καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀμέριστα δὲ οἷα ἂν ἀμερῆ ᾗ, οἷον μονάς καὶ  
στιγμὴ καὶ σημεῖον καὶ φθογγὴ καὶ τὰ τοιαῦτα. καὶ τῶν μεριστῶν ἄρα τὰ μὲν ἐστὶν ὁμοιομερῆ 5  
ῶν καὶ τὰ μέρη ὅμοια, οἷον ὕδωρ πῦρ χάλαιζα χάλκωμα καὶ τὰ τοιαῦτα. ἀνομοιομερῆ δὲ, ὧν τὰ 5  
μέρη ἐστὶν ἀνόμοια, οἷον οἰκία καὶ ναῦς καὶ ἵππος καὶ τὰ τοιαῦτα.

[27] <\*\*\* τ>ούτων ἕκαστον λέγεται τριχῶς· ἡ γὰρ τοῦ ἐναντίου ἢ ἑαυτοῦ ἢ μέσου, οἷον 1  
ἐναντίου μὲν βέλτιον εἶναι λέγεται τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ, ὡς τῆς πανουργίας καὶ τῆς ἀφροσύνης 1  
ἢ φρόνησις, τοῦ δὲ μέσου βέλτιον εἶναι λέγεται τὸ ἀγαθὸν τοῦ μήτε ἀγαθοῦ μήτε κακοῦ, αὐτὸ  
δὲ λέγεται ἑαυτοῦ βέλτιον εἶναι καθὸ ἀγαθὸν ἀγαθοῦ, ἐὰν ᾗ ἤττον τὸ ἕτερον. ὁμοίως καὶ τὸ 1  
καλὸν· λέγεται γὰρ καὶ τοῦ αἰσχροῦ κάλλιον εἶναι καὶ τοῦ μήτε αἰσχροῦ μήτε καλοῦ κάλλιον 5  
εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκότερον· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τοῦ μέλανος λέγεται εἶναι λευκότερον  
καὶ τοῦ μήτε μέλανος μήτε ὄντος λευκοῦ, ὅπερ ἐστὶ τῶν μέσων. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ τῶν οὕτως 5  
λεγομένων τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν φατέ. κατὰ τρεῖς δὲ ἄρα τρόπους λέγεται βελτιώων} καὶ  
χειρώων} καὶ καλλιώων} καὶ αἰσχίω καὶ λευκότερα καὶ μελανότερα.

[28] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἐξ ὧν πόλις οἰκεῖται εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἓν μὲν ἐκ τοῦ μαχίμου 1  
μέρους τῶν ἀνθρώπων, ἓν δὲ ἐκ τοῦ βουλευέσθαι δυναμένου, ἓν δὲ ἐκ τοῦ ἐργάζεσθαι. τὸ μὲν 1  
οἷον μάχιμον μέρος τῶν ἀλκίμων ἐστὶ, τὸ δὲ βουλευέσθαι δυνάμενον τῶν πρεσβυτέρων, τὸ δὲ  
ἐργάζεσθαι τῶν τεχνιτῶν καὶ γεωργῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τούτων δὲ ὅ τι ἂν ἀπῆ, οὐ 5  
ῥαδίως αἰ πόλις οἰκοῦνται. 5

[29] [δ]ιαιρεῖται ἡ γένεσις εἰς τέσσαρα. ἓν μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστὶν <ἐξ> οὐκ ὄντος εἰς οὐσίαν 1  
μεταβάλλειν, οἷον τὸν οὐκ ὄντα υἷον γενέσθαι καὶ ἀνδριάντα γενέσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, 1  
ἓν δὲ ἐκ τῶ <πο> εἰς τόπον μεταβάλλειν, οἷον τὸ ἐξ ἀπαιδεύτου πεπαιδευμένον γενέσθαι ὅπερ  
ἐστὶν ἐκ διαθέσεως μεταβολή. τὸ δὲ ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβάλλειν καὶ τίθεσθαι ἐν ἄλλω, 1  
οἷον οἱ πλείοντες καὶ οἱ πορευόμενοι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβολή δὲ ἐκ διαθέσεως καὶ τὸ 5  
ἐκ νέου πρεσβύτερον γενέσθαι καὶ ἐξ ἐχθροῦ φίλον, ἓν δὲ πραγμάτων μεταβολή ἐκ πλουσίου  
πένητα καὶ ἐξ ἰδῶτου ἄρχοντα καὶ τὸ ἀνάπαλιν καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

[30] [δ]ιαιρεῖται τὸ ἀληθές εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα ἀληθές εἶναι, ἓν 1  
δὲ τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ συναμφοτέρον. ἔστι δὲ τὸ μὲν πρᾶγμα ἀληθές εἶναι, ὅταν ᾗ οὕτως ἔχον 1  
καὶ οὐκ ἄλλως, οἷον <τὸ> τὸν θεὸν ἀθάνατον εἶναι. <...> τὸ δὲ λέγειν ὅτι ‘οἱ ἄνθρωποι ἔμφυχοί 1  
εἰσι’, καὶ ὁ λόγος ἀληθής ἐστὶ καὶ τὸ πρᾶγμα.

[26] 1 τὰ δὲ ἀμέριστα FL || 2 μεριστά] τὰ ex corr. s.l. N || 3 ᾗ MA: εἰσὶν N FL.

[27] 1 ante <τ>ούτων deest definitio divisionis. διαίρεσις τῶν βελτιόνων καὶ τῶν χειρόνων καὶ τῶν καλλίων καὶ 1  
αἰσχιῶν (καλλ<ι>όων καὶ αἰσχι<ο>ων Rose) καὶ λευκοτέρων (λευκῶν FL) καὶ μελανοτέρων (μελανω- M) M FL vel 1  
similia || 2 ἀφροσύνης M: σωφροσύνης N FL || 3 μήτε<sup>1</sup>] μή εἶναι τε N | αὐτὰ N || 5 κάλλιον M: καλὸν N FL || 6 τὸ γὰρ 1  
λευκὸν M: τοῦ γὰρ λευκοῦ N FL || 8 φατέ] an φατέον (M et conii. Wendland)? | 8-9 ter correxi.

[28] 1 οἰκεῖται N<sup>pc</sup>: οἰκοῦνται N<sup>ac</sup>.

[29] 1 ἐξ FL MA || 2 τὸν MA LF: τοῦ N || 3 τόπου M (et vide 4): τοῦ N FL A.

[30] 1 {τὸ} τὸ an εἶναι secludendum? || 3 τὸ MA || lac. statui. quaedam exciderunt fort. propter homoeoteleuton. vide 1  
ad rec. Marc. [30] supra p. 23.

[31] [δ]ιαιρεῖται τὸ ψεῦδος εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἐν μὲν τὸ {ῥ} τὸ πρᾶγμα εἶναι ψευδές, ἐν 1  
 δὲ τὸν λόγον, ἐν δὲ τὸ συναμφοτέρον. ἐν μὲν οὖν πράγματι ἔστι ψεῦδος, ὅταν μὴ οὕτως ἔχῃ ὡς  
 λέγεται ἀλλ' ἄλλως, οἷον ὁ καθήμενος ἢ ἔστηκώς ἢ ὁ λευκός <μέλας>. ὁ δὲ λόγος ἔσται ψευδής,  
 ὅταν τις λέγῃ τὸν ἀληθῆ λόγον ψευδῆ εἶναι, οἷον ὁ λέγων <τὸν> περὶ τοῦ θεοῦ λόγον ὅτι ἔστι 5  
 θεός, ὁ τοῦτον φάσκων ψευδῆ εἶναι, ὁ λόγος οὗτός ἐστι ψευδής· οὐ γὰρ ἔστιν ὑπὸ τὸν λόγον  
 τοῦτον πρᾶγμα οὐδὲν ἀλλ' ὁ λόγος. ὁ δὲ λέγων τὴν ἡμέραν νύκτα εἶναι καὶ τὸ πρᾶγμα ψεῦδος  
 ἐρεῖ καὶ τὸν λόγον.

[32] [δ]ιαιρεῖται ἡ τιμὴ εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν εἰς ἀργυρίου λόγον, ἐν δὲ εἰς ἐπαίνου 1  
 λόγον, ἐν δὲ εἰς θεραπείας τινός καὶ ἐπιμελείας λόγον. τὰ μὲν οὖν εἰς ἀργυρίου λόγον ἔστιν  
 ἄξια ἐν πράσει καὶ ὠνήσει, οἷον ἄξια τῆς τιμῆς φάμεν εἶναι. τὸ δὲ εἰς ἐπαίνου λόγον, οἷον αἱ ἐν 5  
 ταῖς πόλεσι καὶ δι' ἐνίας πράξεις γινόμεναι καὶ δωρεαὶ διδόμεναι. τὸ δὲ εἰς θεραπείας λόγον  
 καὶ ἐπιμελείας, οἷον τὸν θεὸν τιμῶμεν θεραπείᾳ τινὶ καὶ ἐπιμελείᾳ τινός, καὶ τοὺς γονεῖς δὲ  
 τιμῶμεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἄλλα <τὰ> διὰ θεραπείαν γινόμενα.

[33] [δ]ιαιρεῖται ἡ δύναμις εἰς πέντε· ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐν ψυχῇ, ἐν δὲ ἐν σώματι, ἐν δὲ 1  
 ἐν ταῖς πράξεσιν, ἐν δὲ ἐν ἐνίοις τῶν μὴ ὄντων, ἐν δὲ ἐν τῷ παθεῖ<ν> ἢ ποιῆσαι. ἐν ψυχῇ μὲν  
 ἄ μανθάνομεν καὶ διανοοῦμεθα, ἐν σώματι δὲ αἱ τε κινήσεις καὶ αἱ ἄλλαι δυνάμεις, καθ' ἃς 5  
 πράττειν τι ἐν τῷ σώματι δυνάμεθα, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν οἷον αἱ στρατιωτικαὶ δυνάμεις·  
 λέγεται δὲ μεγάλην ἔχειν δύναμιν, ὅταν χρήματα ἢ στρατιῶται πολλοὶ συνηθροισμένοι ὦσιν.  
 τῶν δὲ μὴ ὄντων ἐν ἐνίοις ὅσα δυνατὰ ἔστι γενέσθαι ἢ ποιηθῆναι· ἐν δὲ τῷ παθεῖν ἢ ποιῆσαι,  
 ὅσα δυνατὰ ἔστιν ἀναιρεῖν ἢ ἀναιρεθῆναι.

[34] [δ]ιαιρεῖται τῶν ἐπιστημῶν ἡ κρίσις εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν, ἂν ἢ καλλιόνων ἢ 1  
 βελτιόνων, ἐν δὲ, ἂν ἢ συμφερόντων μᾶλλον καὶ κατεπειγόντων, ἐν δὲ, ἂν ἢ τῶν ἀκριβεστέρων  
 μᾶλλον καὶ εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων. ἔστι δὲ τὸ μὲν βελτιόνων καὶ καλλιόνων οἷον ἢ 5  
 ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἢ πορφυροβαφικὴ καὶ αἱ τοιαῦται. συμφερόντων δὲ καὶ μᾶλλον  
 κατεπειγόντων οἷον ἢ σκευοποιητικὴ καὶ σκυτικὴ καὶ οἰκοδομικὴ καὶ αἱ τοιαῦται.  
 ἀκριβεστέρων δὲ καὶ μᾶλλον εἰς ἀπόδειξιν συντεινόντων αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ ἡ φιλοσοφία.

[35] [δ]ιαιρεῖται ὁ στρατηγὸς εἰς τρία. ἔστι γὰρ ἢ τῷ νόμῳ στρατηγὸς ἢ κατ' ἐπιστήμην ἢ 1  
 κατὰ δυνάμιν τινα <...> κυρεῖαν. ἔστι δὲ ὁ μὲν κατὰ νόμον στρατηγὸς οἷον οἱ ἐν ταῖς πόλεσιν  
 αἰρούμενοι, ὁ δὲ κατ' ἐπιστήμην οἷον στρατιωτικὴν ἄκρως ἐξησκημένος, ὁ δὲ κατὰ δυνάμιν 5  
 τινα καὶ πραγμάτων κυρεῖαν οἷον ὁ ἀπὸ τινος ἐπισταθεις ἢ αὐτὸς <ύφ'> ἑαυτοῦ κύριος  
 χρημάτων καὶ στρατιωτῶν κύριος γενόμενος.

[31] 1 τοῦ N || 3 ἢ M: ἢ N FL A | μέλας sive μὴ λευκός add. Rose || 4 τὸν MA.

[32] 2 θεραπείας...ἐπιμελείας λόγον MA: θεραπείαν...ἐπιμέλειαν λόγου N FL || 3 ἐπαίνου MA: ἔπαινον N FL ||  
 6 τὰ<sup>2</sup> MA.

[33] 2 παθεῖν FL MA || 3 καθὼς N || 4 ἐν<sup>1</sup> secl. Mutschm.

[34] 1 αὐτῶν] an αὐτῆς?

[35] 2 lac. statui conl. 5 καὶ πραγμάτων κ., quae verba habet M || 3 ἐξησκημένον N || 4 ἀπὸ Rose: ὑπὸ N M | ύφ' add.  
 Rose.

[36] [δ]ιαιρεῖται τὸ ἀγαθὸν εἰς τέσσαρα· ἔστι γὰρ αὐτοῦ ἓν μὲν ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη, ἐν 1  
 δὲ τὸ ἔχον ἀρετὴν, ἐν δὲ τὸ συμφέρον, ἐν δὲ τὸ τερπνὸν καὶ τὸ ἡδεσθαι ποιοῦν· οἷον ἀρετὴ μὲν  
 καὶ δικαιοσύνη, ὅτι τούτων ἕκαστον ἀγαθὸν λέγεται, ἐν δὲ τὸ ἔχον ἀρετὴν, οἷον ἵππος καὶ  
 ἄνθρωπος καὶ τὰ τοιαῦτα· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι, ἐὰν ἔχη τὴν ἀρετὴν.  
 τὸ <δὲ> συμφέρον, οἷον γυμνασία καὶ φαρμακεία καὶ τᾶλλα ὅσα πρὸς ὑγείαν καὶ εὐεξίαν· καὶ 5  
 γὰρ τούτων ἕκαστον λέγεται ἀγαθὸν εἶναι ὧ ἂν συμφέρη. τὸ δὲ τερπνὸν καὶ τὸ ἡδεσθαι ποιοῦν,  
 <οἷον> ὑποκριτῆς καὶ αὐλητῆς καὶ τῶν βρωμάτων ἓνια καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. ὁ γὰρ ὑποκριτῆς  
 καὶ αὐλητῆς οὐ τῷ ὠφελεῖν ἀγαθὸν λέγεται ἀλλὰ τῷ τέρπειν.

[37] [δ]ιαιροῦνται αἱ μέθοδοι αἱ εἰς τὰ προβλήματα εἰς τρία. εἰσὶ γὰρ αὐτῶν αἱ μὲν 1  
 κριτικάι, αἱ δὲ θεωρητικάι, αἱ δὲ ἐριστικάι. καὶ κριτικάι μὲν εἰσιν αἷς τὸ βέλτιον καὶ τὸ  
 χεῖρον διακρίνομεν, οἷον πότερον βέλτιον δικαιοσύνη ἢ ἀνδρεία. θεωρητικάι δὲ αἷς θεωροῦμεν  
 τὸ τοιοῦτον, πότερον ταυτὸν ἐστὶν νόσος καὶ ὑγεία καὶ εὐεξία ἢ ἕτερον. ἐριστικάι δὲ αἷς τοὺς 5  
 ὄρους ἀναιροῦμεν, οἷον οὐκ ἔστιν εὐεξία ἕξις σωμαίων ἢ κρατίστη.

### [38] διαίρεσις λύπης

διαιρεῖται ἡ λύπη εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐφ' οἷς προσήκει τὸν φρόνιμον λυπεῖσθαι, ἐν 1  
 δὲ τὸ ἐπ' ἄλλοτριῶν ἀγαθοῦς λυπεῖσθαι, ἐν δὲ τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἀγαθοῦς καὶ κακοῦς καὶ τοῖς ἄλλοις  
 τοῖς μηδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι. ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐφ' οἷς προσήκει <τὸν φρόνιμον> λυπεῖσθαι,  
 οἷον ἐπὶ τοῖς ἑαυτοῦ ἀτυχήμασιν ἢ τῶν αὐτοῦ τινος οἰκείων ἢ φίλων ἢ τῆς ἀπάσης πόλεως 5  
 καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τὸ δὲ ἐπ' ἄλλοτριῶν ἀγαθοῦς λυπεῖσθαι ἐστὶ φθόνος καὶ  
 βασκανία καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον· τὸ δὲ ἐπὶ πᾶσι κακοῦς τε καὶ ἀγαθοῦς καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις  
 τοῖς μηδὲν προσήκουσι λυπεῖσθαι, τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς κακοῦς τοῖς ἄλλοτριῶν ἔλεος, τὸ δὲ ἐπὶ  
 τοῖς ἀγαθοῦς φθόνος, τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς μηδὲν προσήκουσι φθόνος καὶ βασκανία.

### [39] διαίρεσις ἡδονῆς

διαιρεῖται ἡ ἡδονὴ εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν περὶ τὸ λογιστικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ 1  
 θυμικόν, ἐν δὲ περὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἐν δὲ περὶ τὰς αἰσθησεις. ἔστι δὲ <περὶ> τὸ λογιστικόν  
 ἢ τε ἀπὸ τοῦ μανθάνειν καὶ ἀνευρίσκειν ἡδονὴ καὶ αἱ τοιαῦται. περὶ δὲ τὸ θυμικόν ἢ τε τοῦ  
 κρατεῖν καὶ νικᾶν καὶ ἐπιτιμωρεῖσθαι. τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν οἷον ἀπὸ τρυφῆς καὶ συνουσίας 5  
 καὶ αἱ τοιαῦται ἡδοναὶ γινόμεναι. ἢ δὲ {περὶ τῶν αἰσθητικῶν} περὶ τὰς αἰσθησεις, οἷον ἢ τε  
 διὰ τοῦ ὄραν καὶ γεύεσθαι καὶ ὀσφραίνεσθαι καὶ αἱ τοιαῦται ἡδοναί.

[36] 4 ἕκαστον) an ἐκάτερον? M FL || 5 δὲ M || 6 ὧ] ὡς N || 7 οἷον M | ὑποκριτῆς N<sup>sl</sup>.

[37] 2 ἐριστικάι M: με- N: ὁ-FL || 4 τοιοῦτον Y: τοῦ N: τοιοῦτον οἷον M | ἕτερος Y | ἐριστικάι M: αἱ (= αἱ) ἐριστικῆ Y<sup>pc</sup> (μεριστικῆ Y<sup>ac</sup>): ὀριστικάι N FL. vide Moraux p. 117-8.

[38] 1 tit. Y: om. N || 2 ἐφ' Mutschm.: ἐν YN FL MA || 4 τὸν φρόνιμον ex MA dub. supplevi || 6 ἐπὶ τῶν ἄλλ. Y: ἐπ' ἄλλων τῶν N | φθόνος Y: φθόγγος N || 7 πᾶν τὸ (om. FL) τοιοῦτον MA FL: πάντων τῶν τοιούτων YN | πᾶσιν ἀγαθοῦς τε καὶ κακοῦς N.

[39] 1 tit. Y: om. N || 3 περι<sup>2</sup>) ἐπὶ N | περὶ M || 5 τρυφῆς FL: τρυφῆν N: an τροφῆς M? || 6 γινόμεναι N | περὶ τῶν αἰσθητικῶν seclusi.

## [40] διαίρεσις εὐταξίας

διαίρεται ἡ εὐταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν περὶ ψυχὴν, ἐν δὲ περὶ σῶμα, ἐν δὲ περὶ πλήθος, ἐν δὲ περὶ κίνησιν. ἡ μὲν οὖν ἐν ψυχῇ εὐταξία γινομένη κατάστασιν ποιεῖται, ἡ δὲ ἐν σώματι εὐταξία ἐγγινομένη κάλλος καλεῖται, ἡ δὲ ἐν τῷ πλήθει οἷον στρατοπέδῳ καὶ ἐλευθέροις καὶ οἰκέταις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις πειθαρχία εὐταξία προσαγορεύεται. ἡ δὲ ἐν κινήσει εὐταξία γινομένη εὐρυθμία ὀνομάζεται.

## [41] διαίρεσις ἀταξίας

διαίρεται ἡ ἀταξία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἐν ψυχῇ, ἐν δὲ ἐν σώματι, ἐν δὲ ἐν πλήθει, ἐν δὲ ἐν κινήσει. ἡ μὲν οὖν ἐν τῇ ψυχῇ ἀταξία γινομένη οἷον ἀσωτία ἀκολασία καλεῖται, ἡ δὲ ἐν σώματι ἀταξία ἐγγινομένη αἰσχροτής καλεῖται, ἡ δὲ ἐν τῷ πλήθει ἀταξία ἀπειθαρχία καλεῖται, ἡ δὲ ἐν κινήσει ἀταξία ἀρρυθμία προσαγορεύεται.

## [42] διαίρεσις τῶν προβλημάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ

διαίρεται τὰ ἐν φιλοσοφίᾳ προβλήματα εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν ἐν μὲν πολιτικόν, ἐν δὲ διαλεκτικόν, ἐν δὲ φυσικόν, ἐν δὲ ἠθικόν, ἐν δὲ ῥητορικόν. πολιτικόν μὲν οὖν ἔστι τὸ ὑπὲρ νόμων καὶ τιμῶν καὶ τιμωρῶν προβαλλόμενον, οἷον πότερον δεῖ κολάζειν τὰ ξενικὰ ἀμαρτήματα ἢ τὰ πολιτικὰ ἢ ἀνόμοια καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα. <...> φυσικόν δέ, οἷον πότερον {εἰ} εἷς κόσμος ἔστιν ἢ πλείους, καὶ τὰ τοιαῦτα. ἠθικόν δέ, οἷον πότερον δεῖ πάντα χαρίζεσθαι τοῖς φίλοις ἢ τὰ μὲν τὰ δὲ οὐ, καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα. ῥητορικόν δέ, οἷον ἐάν τις ὑπὲρ ποιητοῦ κατηγορῇ ἢ ἀπολογῆται, διατί τὸν Ὀδυσσεῖα οἱ ἑταῖροι φρονιμώτατον ὄντα ἐξέθησαν εἰς τὴν νῆσον καθεύδοντα, καὶ τὰ τοιαῦτα.

[43] [δ]ιαίρεται ἡ κόλασις εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν ἀναίρεσις, ἐν δὲ <εἰς> ἀργυρίου λόγον, ἐν δὲ εἰς προπηλακισμόν, ἐν δὲ εἰς κάκωσιν σώματος. ἡ μὲν οὖν ἀναίρεσις ἔστιν, οἷον ἐπὶ τοῖς ἀνηκέστοις ἀμαρτήμασιν, ὅπερ τιμωρία ὀνομάζεται. αἱ δὲ εἰς ἀργυρίου λόγον, οἷον αἱ ὑπὸ τῶν νόμων ζημίαι κολάζουσιν. αἱ δὲ εἰς προπηλακισμοῦ λόγον, οἷον αἱ ἀτιμασίαι αἱ ἐν ταῖς πόλεσι γινόμεναι, οἷον ἄτιμον εἶναι ὅς ἐάν ἀσπίδα ῥίψη ἢ παρακαταθήκη ἀποστερήσῃ, καὶ αἱ ἄλλαι αἱ τῶν νόμων ἀτιμίαι. αἱ δὲ εἰς κάκωσιν σώματος, οἷον οἱ μαστιγοῦντες καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

[44] [δ]ιαίρεται ἡ εὐεργεσία εἰς τέσσαρα. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἐν μὲν λόγῳ εὐεργετεῖν, ἐν δὲ <δι> ἐπιστήμης καὶ τεχνῶν, ἐν δὲ εἰς ἀργυρίου λόγον καὶ ἐν διὰ σωμάτων ἐνεργεῖν. διὰ λόγου μὲν εὐεργετοῦσιν οἱ συνηγοροῦντες καὶ συμβουλεύοντες καὶ ἐγκωμιάζοντες καὶ οἱ τοιοῦτοι, δι' ἐπιστήμης δὲ καὶ τέχνης οἱ παιδεύοντες καὶ ἰατρούοντες καὶ οἱ <τὰ> πρὸς τὸν βίον χρήσιμα διενεργοῦντες, εἰς ἀργυρίου δὲ λόγον, οἷον οἱ προϋστάμενοι τῆς {εἰς} ἀργυρίου χρείας, διὰ σωμάτων δὲ εὐεργετοῦσιν οἱ ἀμύνοντες καὶ βοηθοῦντες τὲν τοῖς συμπίπτουσιν.

[40] 1 tit. Y: om. N || 2 ἐν δὲ περὶ σῶμα om. N || 3 γινομένη Y || 3 κατάστασιν—4 ἐγγινομένη Y: om. N FL MA. vide Barney p. 4 et cf. Moraux p. 124-5 et ad rec. Flor. [39].

[41] 1 tit. Y: om. N || 4 ἐγγινομένη Y: γινομένη N || αἰσχροτής τις N || 5 ἀρρυθμία M: ἀρυ- Y FL: ἀρι- N.

[42] 1 tit. Y: om. N || 5 post τοιαῦτα deest definitio dialecticae propter homooteleuton, διαλεκτικόν δέ, οἷον πότερον τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῇ ἐπιστήμῃ ἢ ἑτέρα, καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα FL M || 6 εἰ seclisi.

[43] 1 εἰς<sup>2</sup> M || 3 post ἀμαρτήμασιν add. οἷον, sed del. N, hab. FL M || 4 ἀτιμασίαι] σι ex corr. N || 5 παρακαταθήκης N.

[44] 2 δι' F M || 4 τὰ FL || 5 τῆς M: τὰς N FL | εἰς<sup>2</sup> secl. Wendl. || 6 locus dubius. συμπτώμασι M. vide ad rec. Flor. [44] supra p. 42.

[45] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἄμαρτία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν μετὰ ἀδικίας, ἓν δὲ μετὰ ἀγνοίας, ἓν δὲ μετὰ ἀτυχίας. τὸ μὲν οὖν μετὰ ἀδικίας ἀμαρτάνειν <...>, οἷον τὸ ἐν γραμματικῇ καὶ ἀριθμητικῇ καὶ ταῖς τοιαύταις ἐπιστήμαις· ταῦτα γὰρ οὐ μετὰ ἀδικίας γίνεται, ἀλλὰ μετὰ ἀγνοίας. μετὰ ἀτυχίας δὲ ἀμαρτάνειν ἐστίν, οἷον οἱ τοῦ σκοποῦ ἀποτυγχάνοντες καὶ οἱ τῶν ὁδῶν καὶ οἱ ἀκουσίως ἀμαρτάνοντες.

[46] [δ]ιαιρεῖται ἡ ἀτυχία εἰς τρία. ἔστι γὰρ αὐτῆς ἓν μὲν ἐν ταῖς πράξεσιν, ἓν δὲ ἐν τοῖς καιροῖς, ἓν δὲ ἐν τοῖς συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γινομένοις. τὸ μὲν οὖν ἐν ταῖς πράξεσιν ἀτυχεῖν ἐστὶ τὸ βλάπτεσθαι καὶ ζημιοῦσθαι, τὸ δὲ ἐν τοῖς καιροῖς ἀτυχεῖν τὸ ὑστερεῖσθαι ἐστὶ καὶ προτερεῖν καὶ τὸ διαμαρτάνειν καὶ τοῦ καιροῦ γινόμενον, τὸ δὲ ἐν τοῖς συμπτώμασι τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γινομένοις, οἷον αἱ πληγαὶ αἱ ἐξαίφνης καὶ αἱ βλάβαι αἱ ἐξ ἀπροσδοκῆτου προσπίπτουσαι.

[47] [δ]ιαιρεῖται τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ ἀγαθὰ εἰς πέντε. ἔστι γὰρ αὐτῶν τὰ μὲν ἴδια θεοῦ, τὰ δὲ ἴδια ἀνθρώπου, τὰ δὲ κοινὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, τὰ δὲ κοινὰ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων πλὴν θεοῦ, τὰ δὲ πάντων κοινὰ. ἴδια μὲν οὖν ἐστὶ θεοῦ τὸ αἰδίων εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα, ἴδια δὲ ἀνθρώπου τὸ †ἀδικον† καὶ τὸ δίκαιον, κοινὰ δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων τὸ σπουδαῖον εἶναι· καὶ γὰρ τῷ θεῷ ὑπάρχει σπουδαῖον εἶναι καὶ ἀνθρώπων. ἴδιον δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἐγκράτεια κακοῦ τινος οὔσα ἀποτρεπτική, τῷ θεῷ δὲ οὔτε γενέσθαι οὔτε ὑπάρχειν κακὸν καλῶς ἔχει{ς} λέγειν· καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα. κοινὰ δὲ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων πλὴν θεοῦ ἀνδρεία· αὕτη γὰρ κινδύνου τινὸς καὶ φόβου ἀντιστατική ἐστὶ· καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. πάντων δὲ κοινὰ ἐστὶ τὸ κάλλος καὶ τὰ τοιαῦτα.

[45] 2 post ἀμαρτάνειν quaedam exciderunt propter homocoteleuton, ἐστίν, οἷον τὸ εἰς θεὸν ἀσεβεῖν καὶ τοὺς φίλους κακῶς ποιεῖν καὶ τὰ ἐν ταῖς πόλεσιν ἀδικήματα, τὸ δὲ μετὰ ἀγνοίας ἀμαρτάνειν MA, οἷον τὸ ληστεύειν καὶ κλέπτειν καὶ <τὸ> τὰ τοιαῦτα πάσχειν (τὸ ... πάσχειν scripsi: πάσχη FL: καὶ τὰ τ. αἵσχη Lapini per litt. fort. recte: locum corruptum susp. Moraux p. 121 adn. 14, ipse ἀμαρτήματα coniciens), τὸ δὲ μετὰ ἀγνοίας FL.

[46] 4 καὶ τὸ διαμαρτάνειν καὶ τοῦ καιροῦ γινόμενον N FL: καὶ τοῦ διαμ. καὶ τοῦ καιροῦ γιν. M (Rose). locus dubius. in M τοῦ, καὶ et γινόμενον del. Mutschm., καὶ τοῦ διαμ. ... γινομένου Heitz p. 109.

[47] 4 ἄδικον] σῶφρονα M || 6 κακὸν] καιρόν L | ἔχει M.

## Concordanze

<i>Recensio Marciana</i>		<i>Recensio Florentina</i>	<i>Recensio Leidensis</i>		<i>Recensio Laertiana</i>
M	A	FL	N	Y	
[1]	[1]	[1]	[1]		[12]
[2]	[2]	[2]	[2]		[13]
[3]	[3]	[3]	[3]		
[4]	[4]	[4]	[4]		[4]
[5]	[5]	[5]	[5]		[1]
[6]	[6]	[6]	[6]		
[7]	[7]	[7]	[7]		[3]
[8]	[8]	[8]	[8]		[5]
[9]	[9]	[9]	[9]		
[10]	[10]	[10]	[10]		
[11]	[11]	[11]	[11]		
[12]	[12]	[12]	[12]		
[13]	[13]	[13]	[13]		
[14]	[14]	[14]	[14]		[25]
[15]	[15]	[15]	[15]		[26]
[16]	[16]	[16]	[16]		[8]
[17]	[17]	[17]	[17]		[15]
[18]	[18]	[18]	[18]		[29]
[19]	[19]	[19]	[19]		
[20]	[20]	[20]	[20]		[7]
[21]	[21]	[21]	[21]		
[22]	[22]	[22]	[22]		
[23]	[23]	[23]	[23]		[27]
[24]	[24]	[24]	[24]		[30]
[25]	[25]	[25]	[25]		
[26]	[26]	[26]	[26]		[31]
[27]		[27]	[27]		
[28]	[28]	[28]	[28]		
[29]	[29]	[29]	[29]		
[30]	[30]	[30]	[30]		
[31]	[31]	[31]	[31]		
[32]	[32]	[32]	[32]		
[33]	[33]	[33]	[33]		[19]
[34]	[34]	[34]	[34]		

<i>Recensio Marciana</i>		<i>Recensio Florentina</i>	<i>Recensio Leidensis</i>		<i>Recensio Laertiana</i>
M	A	FL	N	Y	
[35]		[- -]			
[36]		[35]	[36]		[23]
[37]		[36]	[37]		
[38]	[38]	[37]	[38]		
[39]	[39]	[38]	[39]		
[40]	[40]	[39]	[40]		
[41]		[40]	[41]		
[42]		[41]	[42]		
[43]		[42]	[43]		
[44]	[44]	[43]	[44]		[17]
[45]		[44]	[45]		
[46]	[46]	[45]	[46]		
[47]		[46]	[47]		
[48]		[47]			[18]
[49]		[48]			
[50]		[49]			
[51]		[50]			
[52]		[51]			[16]
[53]		[52]			[22]
[54]		[53]			
[55]		[54]			[24]
[56]		[55]			
[57]		[56]			
[58]	[58]	[57]			[2]
[59]		[58]			
[60]		[59]			[9]
[61]		[61]			[6]
[62]		[62]			[11]
[63]					[14]
[64]					
[65]					
[66]					
[67]					[32]
[68]					
[69]					
		[1bis]			
		[2bis]			



## *Le citazioni dei presocratici nelle Enneadi: una nuova via di ricerca nello studio delle fonti di Plotino*

Giulia Guidara\*

### *Abstract*

In his treatises, Plotinus quotes several δόξαί to explain his theories or to refute others' ideas. Even if they are often quoted anonymously, these δόξαί can be attributed to Presocratic philosophers because they match fragments and *testimonia* collected in *Die Fragmente der Vorsokratiker* by H. Diels and W. Kranz. It is however unclear how Plotinus (as other authors of this period) got acquainted with such δόξαί and, for this reason, three hypotheses have been advanced: Plotinus might have taken his quotations (i) from the works of the Presocratics, or (ii) from doxographies (also known as *Placita*), a literary genre where δόξαί of many ancient thinkers about a given topic are collected together, or again (iii) from other authors reporting them. This hypothesis is very interesting: as it is known, the starting point of Plotinus' lectures was the reading of excerpts from philosophical works like those by Severus, Cronius, Numenius, Gaius, Atticus, Aspasius, Alexander, Adrastus, and others. The possibility exists that Plotinus made use of these texts not only as an opportunity to discuss philosophical questions, but also as a source of information about ancient thinkers. This paper deals with the quotations reported in II 4 [12], 7.20-28, III 6 [26], 12.22-25, and IV 4 [28], 29.32-39 and advances the hypothesis that other sources unknown to us for the moment provided Plotinus with information about the Presocratics.

Plotino menziona spesso, più o meno esplicitamente, più o meno estesamente, gli autori cosiddetti presocratici. In quasi tutti i trattati infatti egli riporta alcune δόξαί<sup>1</sup> per avvalorare e comprovare le sue tesi. L'uso che viene fatto di queste citazioni è duplice: infatti, grazie ad esse Plotino può argomentare le sue idee sia mettendone in evidenza la profonda affinità con la tradizione, sia confutando quanto altri hanno sostenuto precedentemente sui medesimi temi da lui affrontati. È l'intera eredità filosofica greca a fornire le δόξαί su cui vengono innestate, nel dialogo polemico con le altre scuole filosofiche del tempo, le critiche e le risposte con le quali Plotino darà vita ad una nuova visione del platonismo: numerosi e autorevoli studi infatti hanno dimostrato come egli abbia attinto a un patrimonio composito, in cui confluiscono idee di ascendenza non soltanto platonico-accademica, ma anche aristotelico-peripatetica, epicurea, stoica, scettica, pitagorica e presocratica.<sup>2</sup>

Proprio sulle δόξαί presocratiche riportate nelle *Enneadi* vorrei richiamare l'attenzione, in quanto esse costituiscono l'oggetto della mia ricerca. La loro presenza nei trattati enneadici non è sempre

---

\* Ringrazio *Studia graeco-arabica* per aver accolto questo articolo e il lettore anonimo per le correzioni e gli utili suggerimenti.

<sup>1</sup> Sul procedimento di estrazione di δόξαί da testi autorevoli cf. lo studio fondamentale di J. Wittaker, "The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation", in J.N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems* (University of Toronto, 6-7 November 1987), AMS Press, New York 1989, p. 63-95

<sup>2</sup> Vi è una vastissima letteratura sul rapporto fra Plotino e le sue fonti (più o meno dirette, più o meno esplicite): per una rassegna puntuale e aggiornata cf. C. D'Ancona, "Plotin", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2012, vol. Va = P 205, p. 885-1068, in part. p. 937-82.

evidente ed esplicita, poiché solo di rado Plotino menziona per nome alcuni fra i più antichi pensatori: si pensi, ad esempio, alla rassegna di antiche δόξαι contenuta in IV 8 [6], 1, con cui Plotino intende dimostrare che la tesi della discesa dell'anima nel sensibile era già nota non soltanto a Platone, ma anche a Pitagora, Eraclito ed Empedocle,<sup>3</sup> oppure a quella di V 1[10], 8-9, in cui Plotino vuole sostenere l'idea che anche Parmenide aveva intravisto l'esistenza di principi ipostatici (malgrado non ne avesse parlato nei suoi scritti con la stessa chiarezza con cui lo ha fatto Platone nel dialogo che da lui prende il nome),<sup>4</sup> e che già Anassagora, Eraclito, Empedocle, Pitagora, Ferecide e, seppur a suo modo, Aristotele, erano a conoscenza dell'Uno e della sua funzione.<sup>5</sup> Tuttavia, sono assai più numerosi i riferimenti anonimi ai presocratici, cioè quelli in cui Plotino espone una tesi (ora per confutarla, ora per trovarvi un'ulteriore conferma della validità delle proprie convinzioni) senza però dire chiaramente chi sia stato a elaborarla e a sostenerla, ma che possono essere considerati dei riferimenti a teorie presocratiche sulla base di affinità (nel lessico e/o nel contenuto) con le testimonianze ed i frammenti della raccolta *Die Fragmente der Vorsokratiker* di Hermann Diels e Walther Kranz.<sup>6</sup>

Appurato che Plotino menziona i pensatori presocratici molto più frequentemente di quanto lascino intendere le citazioni nominali (piuttosto scarse, a dire il vero), resta da capire quali siano i canali attraverso cui delle teorie risalenti alla fase aurorale del pensiero greco si siano trasmesse fino alla tarda antichità, e che ne hanno reso possibile la diffusione nell'Alessandria dei primi secoli della nostra era, vera e propria capitale del sapere, in cui Plotino (come molti altri) aveva completato la propria formazione filosofica. È noto infatti che Plotino giunse ad Alessandria d'Egitto all'età di 28 anni, con l'obiettivo di trovare un vero maestro di filosofia: stando a quanto dice Porfirio nella *Vita di Plotino* che apre la sua edizione degli scritti del maestro, ciò che il giovane Plotino ricercava non era solamente un insegnante che gli permettesse di completare nel modo migliore la propria formazione (tanto che egli trovò deludenti le lezioni di molti celebri maestri allora attivi ad Alessandria),<sup>7</sup> ma una vera e propria guida e, seguendo il suggerimento di un amico, la trovò in Ammonio, di cui fu allievo per undici anni.<sup>8</sup>

Visto che Plotino visse ad Alessandria durante gli anni cruciali della propria formazione, è ragionevole ipotizzare che proprio in questa città, sede di numerose biblioteche e di scuole filosofiche,

<sup>3</sup> Cf. IV 8[6], 1, dove la natura intelligibile dell'anima e la sua discesa nel sensibile sarebbero dimostrate sia dall'esperienza, per così dire, personale e mistica di Plotino (rr. 1-11), sia da quanto si può intendere dalle allusioni enigmatiche di Eraclito, Empedocle, Pitagora, che solo Platone avrebbe poi chiarito (rr. 11-49). Plotino torna nuovamente a far riferimento agli antichi anche più avanti, a 5.1-8, con l'obiettivo di dimostrare che le loro espressioni, seppur apparentemente contraddittorie, svelano quale sia il destino dell'anima disincarnata.

<sup>4</sup> Cf. V 1[10], 8.14-27.

<sup>5</sup> Cf. V 1[10], 9.

<sup>6</sup> Cf. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt, Hamburg 1957 (1ª ed. 1903); trad. it.: G. Reale - V. Cicero (ed.), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2008 (Il pensiero occidentale).

<sup>7</sup> L'insoddisfazione nei confronti degli insegnanti di Alessandria pare fosse diffusa fra i giovani che si spostavano dalle province egizie nella capitale per completare i propri studi, e diviene in alcuni testi letterari un vero e proprio *topos* finalizzato a rappresentare i travagli che la ricerca di un vero maestro comporta, in quanto solo l'incontro con un insegnante eccezionale può produrre nell'allievo un'autentica conversione: cf. *P. Oxy.* 2190; Iust., *Dialogus cum Tryphone*, 2-3; Clem. Alex., *Stromata* I 1, 11.1-2, riassunti e commentati in J. Whittaker, "Plotinus at Alexandria: Scholastic Experiences in the Second and Third Centuries", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1997), p. 159-90, in part. p. 162-9.

<sup>8</sup> Cf. Porph., *VP*, 3.7-20. Quanto Ammonio abbia colpito profondamente Plotino viene messo in risalto da Porfirio riportando l'espressione "Τοῦτον ἐζήτησεν" pronunciata da Plotino al termine della prima lezione con il nuovo maestro: cf. Porph., *VP*, 3.11-13.

possa essere entrato in contatto con il pensiero degli antichi. Ma da quali testi egli ha attinto le proprie informazioni sui presocratici? Per rispondere a questa domanda sono state avanzate negli studi, in particolare negli ultimi decenni, alcune ipotesi, che tenterò di riassumere qui di seguito, in modo da ricostruire per sommi capi lo *status quaestionis* della ricerca relativa alle fonti di Plotino sul pensiero presocratico.

### 1. Prima ipotesi: dipendenza di Plotino da fonti dossografiche

La soluzione prevalentemente adottata fra gli studiosi è quella secondo cui Plotino riprenderebbe informazioni e citazioni di presocratici per lo più da fonti secondarie a carattere dossografico, come manuali e antologie. Tale ipotesi è stata avanzata da John M. Rist, il quale, analizzando le rassegne di IV 8[6] e V 1[10], ha constatato che le notizie qui riportate sono di fatto delle ovvietà, e di conseguenza sarebbero riprese da manuali; per questa ragione, secondo Rist, nelle *Enneadi* i presocratici sarebbero pressappoco dei nomi vuoti, che però non si può fare a meno di citare per ossequio alla tradizione inaugurata da Aristotele (il quale, come è noto, nei brani cosiddetti dialettici dei suoi scritti riporta sempre le tesi più autorevoli elaborate da altri sul tema da lui affrontato, in modo da restituire un quadro completo e aggiornato della questione presa in esame di volta in volta).<sup>9</sup>

Il primo vero e sistematico tentativo di individuare le fonti da cui attinge Plotino è stato compiuto però qualche anno dopo la pubblicazione del testo di Rist, da Walter Burkert, nel suo studio *Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles*: rilevando che Plutarco, Clemente, Plotino e Ierocle citano in modo tra loro simile Eraclito, Empedocle e Platone (il cosiddetto *Dreierschema*) quali autorità sulla questione dell'immortalità dell'anima e su quella relativa alla distinzione fra il livello sensibile e quello intelligibile del reale, Burkert dimostra che tutti questi autori dipendono da un modello di presentazione corrente ad Alessandria,<sup>10</sup> elaborato in un periodo di poco anteriore a Plutarco (46/48-125/127 d.C.). La datazione della fonte è stata corretta in seguito da Jaap Mansfeld, il quale, rilevando la presenza del *Dreierschema* in alcuni scritti di Filone di Alessandria (20 a.C.-45 d.C. circa), la fa risalire al I sec. a.C.<sup>11</sup>

Mansfeld ha proseguito la ricerca di Burkert sulle fonti delle *Enneadi* studiando le rassegne di IV 8[6], 1.11-35 e 5.5-8, e di V 1[10], 8.10-9.7. Contrariamente a Thomas Gelzer, secondo cui i riferimenti a Eraclito ed Empedocle di V 1[10], 8.25-26 dipenderebbero da *Soph.* 242 D-E,<sup>12</sup> Mansfeld sottolinea alcune divergenze fra Plotino e Platone, *in primis* il fatto che Platone non attribuisce a Eraclito ed a Empedocle la distinzione del reale fra sensibile e intelligibile; piuttosto, le rassegne di IV 8[6] e di V 1[10] sembrano dipendere da una stessa tradizione, poiché in entrambe l'attenzione è focalizzata su temi e filosofi (quali Empedocle, Eraclito, Pitagora e Platone) centrali nel medio-platonismo. Tuttavia, il fatto che Anassagora e Parmenide siano menzionati in V 1[10] ma non in IV 8[6] dimostrerebbe che i cosiddetti *centos* (ossia set di citazioni) relativi alla teoria metafisica

<sup>9</sup> Cf. J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge U.P., Cambridge 1980 (1ª ed. 1967), p. 177-8.

<sup>10</sup> Cf. W. Burkert, "Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles", in J. Mansfeld - L.M. de Rijk (ed.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, Van Gorcum, Assen 1975, p. 137-46.

<sup>11</sup> Cf. J. Mansfeld, "Heraclitus, Empedocles and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 38 (1985), p. 131-56 (rist. in Id., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Routledge, London 1989 [Variorum Collected Studies Series], p. 131-56).

<sup>12</sup> Cf. T. Gelzer, "Plotins Interesse an den Vorsokratikern", *Museum Helveticum* 39 (1982), p. 101-31, in part. p. 126-7.

dei due mondi, all'immortalità dell'anima ed alla sua discesa nel sensibile siano due rami distinti della medesima tradizione.<sup>13</sup> Inoltre, Mansfeld sostiene che la stessa tradizione cui fa riferimento Plotino è presente anche in alcuni scritti di Plutarco, Numenio, Attico, Clemente e Filone, e dopo aver dimostrato che nessuno di questi autori dipende dagli altri, ma che vi è una fonte comune da cui ognuno di loro attinge in maniera autonoma, conclude che questa tradizione esegetica è collegata all'ambiente culturale dell'Alessandria fra I sec. a.C. e II sec. d.C.<sup>14</sup>

È impossibile individuare con precisione quale fosse la fonte di Plotino, a causa delle poche dossografie in nostro possesso. Secondo Mansfeld se ne possono però rilevare alcuni tratti nei *Placita* di Aezio, dal momento che quest'opera e la fonte cui Plotino sembra attingere appartenerebbero alla medesima tradizione o, perlomeno, a tradizioni collegate fra loro. Mansfeld evidenzia infatti una significativa affinità fra questi due autori nel modo di parlare del principio eracliteo; in V 1 [10], 9.3 Plotino attribuisce ad Eraclito la conoscenza di un principio eterno (ἀτίδιον):

Anche Eraclito sapeva che l'uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi, scorrendo, sono sempre in divenire.<sup>15</sup>

Tale procedimento si ritrova anche in Aezio, *Placita* I. 7.22, dove si riporta che Eraclito ha posto come principio il fuoco eterno (περιοδικὸν πῦρ ἀτίδιον):

Eraclito identifica il fuoco ciclico con il dio eterno, ed il destino con il *logos* che produce tutte le cose dal concorso degli opposti.<sup>16</sup>

Un altro importante punto di contatto fra Plotino e Aezio, secondo Mansfeld, è dato da una particolare interpretazione di Empedocle e di Pitagora, in base alla quale il pitagorismo sarebbe una forma di dualismo, il ciclo cosmico un richiamo alla teoria platonizzante dei due mondi, e le due forze di Amore e Contesa, infine, l'Uno e la Diade Indefinita, intesi l'uno come polo positivo o Dio, e l'altra come polo negativo o *Daimon* (divinità inferiore).

Nella dossografia di Aezio questa visione della filosofia empedoclea emerge a I 26.1 ed a I 7. 28:

Empedocle (afferma che) l'essenza della Necessità è la causa che si serve dei principi e degli elementi.<sup>17</sup>

Empedocle <afferma che gli elementi e i principi e> l'Uno sono la Necessità, e la sua materia sono i quattro elementi, e le sue forme sono la Contesa e l'Amore. Egli dice anche che gli elementi sono dei e che la loro mescolanza, lo Sfero, è dio. E il cosmo si risolverà in questa entità uniforme. Egli crede anche che le anime siano divine, e siano divini anche quei puri che partecipano di esse in modo puro.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Cf. Mansfeld, *Heresiography in Context* (citato sopra, n. 13); Id., *Hippolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden 1992 (*Philosophia Antiqua*, 56), p. 300-7, in part. p. 306.

<sup>14</sup> Cf. Mansfeld, *Heresiography in Context*, p. 274-5.

<sup>15</sup> Cf. V 1 [10], 9. 4-5: Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἐν οἴδεν αἶδιον καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίγνεται αἰεὶ καὶ ῥέοντα. Per questa tesi, cf. anche Eraclito, fr. 91 DK.

<sup>16</sup> Cf. Aetius, I 7, 22 (= 22 A 8 DK): Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀτίδιον, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

<sup>17</sup> Cf. Aetius, I 26,1 (= 31 A 45 DK): Ἐμπεδοκλῆς ἀνάγκης αἰτίαν χρηστικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν στοιχείων.

<sup>18</sup> Cf. Aetius, I 7, 28 (= 31 A 32 DK): Ἐμπεδοκλῆς τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχάς καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ ἀνάγκῃ, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεῖα, εἶδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν. λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεοὺς καὶ τὸ μῖγμα τούτων τὸν κόσμον καὶ πρὸς τούτοις τὸν Σφαῖρον, εἰς ὃν πάντα ταῦτ' ἀναλυθήσεται, τὸ μονοειδές. καὶ θείας μὲν οἶεται τὰς ψυχάς, θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαρὸς καθαρῶς.

La Necessità dei *Καθαροί* è intesa alla luce della fisica esposta nel *Περὶ φύσεως* anche da Siriano, Asclepio, Filopono e Simplicio, oltre che da Aezio.<sup>19</sup> Anche il pitagorismo riceve una particolare interpretazione nelle pagine di Aezio, come dimostrano I 7. 18 e I 3. 8:<sup>20</sup>

Pitagora (afferma che) fra i principi la Monade è dio ed è il bene, e che tale è la natura dell'Uno e lo stesso Intelletto; la Diade Indefinita invece è una divinità inferiore ed è il male, relativamente a cui esiste la pluralità materiale.<sup>21</sup>

Di nuovo, Pitagora pone la Monade e la Diade Indefinita fra i principi; fra i principi l'uno si adopera per la causa produttrice ed eidetica, cioè l'Intelletto che è dio, l'altra per ciò che è passivo e materiale, cioè il cosmo visibile.<sup>22</sup>

Mansfeld ritiene probabile che sia stata la versione del pitagorismo proposta da Eudoro<sup>23</sup> a influenzare questa singolare interpretazione di Empedocle: per Eudoro infatti nel pitagorismo si pone l'esistenza di una causa prima, chiamata Uno, dalla quale discenderebbero altri due principi opposti ma equipollenti, cioè il secondo Uno (o Monade) e la Diade Indefinita. La novità introdotta da Eudoro consisterebbe proprio in quest'ultimo passaggio, ossia nell'interpretare la coppia di principi opposti in senso dualistico, riconoscendo nella Monade la fonte del bene e nella Diade quella del male.<sup>24</sup> Inoltre, l'interpretazione *more Eudoreo* si accompagna all'idea per cui attribuire a Pitagora tesi empedoclee sarebbe legittimo sulla base della visione della storia della filosofia greca trasmessa dal primo libro della *Metafisica*: qui infatti Aristotele riporta che Pitagora aveva posto come principi dieci coppie di opposti,<sup>25</sup> e opposti sono anche sia Bene e Male, i principi posti da Empedocle,<sup>26</sup> sia l'Uno e la Diade Indefinita di cui parla Platone, anch'egli in accordo su molti punti con Pitagora.<sup>27</sup> Se poniamo che il libro A della *Metafisica* fosse per gli antichi la fonte più completa per ricostruire il pensiero presocratico (come, del resto, lo è per noi ancor oggi), non stupisce che questi spunti abbiano suggerito, da un lato, l'idea che Empedocle fosse stato seguace di Pitagora e, dall'altro, che Platone costituisse la via di accesso privilegiata alla ricostruzione delle teorie di Pitagora, visto che sembrava averne ripreso la filosofia su molte questioni cruciali.

Secondo Mansfeld quindi, nella tarda antichità era ricorrente un modo di rappresentare il pitagorismo e la filosofia di Empedocle che, sulla base delle testimonianze in nostro possesso, sembra essere attestato per la prima volta nel commento alla *Metafisica* aristotelica scritto da Eudoro, e viene

<sup>19</sup> Cf. Syrianus, *In Met.*, p. 11.28-36 Kroll (*CAG* VI.1, 1902) p. 42.35-43.28; 43.30-44.29; 187.19-27; Asclepius, *In Met.*, p. 30.2-30 Hayduck (*CAG* VI.2, 1888), p. 197.29; 198.8-14 e 25-26; 199.11; Philoponus, *In Phys.*, p. 24.3-22 Vitelli (*CAG* XVI, 1887), p. 229.3-5; *In De An.* 73.21-74.29 Hayduck (*CAG* XV, 1897); Simplicius, *In Phys.*, p. 186.30-35 Diels (*CAG* IX, 1882), p. 197.9-13; 189.2-3. Questi passi vengono elencati ed analizzati da Mansfeld, *Heresiography in Context* (citato sopra, n. 13), p. 246-62.

<sup>20</sup> Cf. Mansfeld, *Heresiography in Context*, p. 267-72.

<sup>21</sup> Cf. Aetius, I 7.18: Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μονάδα θεὸν καὶ τὰγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς, καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα καὶ τὸ κακόν, περὶ ἣν ἐστὶ τὸ ὑλικόν πλῆθος.

<sup>22</sup> Cf. Aetius, I 3.8: πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς. σπεύδει δὲ αὐτῶι τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικόν αἴτιον καὶ εἰδικόν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός, ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρατὸς κόσμος.

<sup>23</sup> Cf. Eudorus, fr. 4-5 ap. Simpl., *In Phys.*, p. 181.10-30 Diels.

<sup>24</sup> Cf. Mansfeld, *Heresiography in Context*, p. 272-8.

<sup>25</sup> Cf. Arist., *Metaph.* A 5, 986 a 22-26.

<sup>26</sup> Cf. Arist., *Metaph.* A 4, 985 a 5-10.

<sup>27</sup> Cf. Arist., *Metaph.* A 6, 987 a 29-31.

poi ripreso anche nei commenti alle opere aristoteliche di Siriano, Asclepio, Filopono e Simplicio, oltre che nei *Placita* di Aezio e in alcuni riferimenti agli antichi riportati da Filone, Plutarco, Clemente, Numenio, Ippolito e Plotino.

### 1.2. Alcune considerazioni sulla probabile dipendenza di Plotino da Aezio

I punti in comune fra Plotino ed Aezio che, come abbiamo visto, riguardano, dal punto di vista lessicale, la caratterizzazione del principio eracliteo come ἀτδλον e, da quello concettuale, una particolare interpretazione della filosofia di Empedocle, secondo Mansfeld non dimostrerebbero che le notizie sui presocratici riportate nelle *Enneadi* dipendono dai *Placita* di Aezio ma, piuttosto, che Plotino cita Eraclito sulla base di una dossografia: infatti, il modo in cui i due presocratici vengono interpretati dimostra che Plotino dipende da tradizioni anteriori, le quali però non sono riconducibili ad Aezio, perché nei suoi *Placita* non si attribuisce né a Eraclito né a Empedocle la distinzione fra la sfera sensibile e quella intelligibile.<sup>28</sup>

Stabilire un nesso fra Aezio e Plotino sembra legittimo non soltanto sulla base delle analisi condotte da Mansfeld su IV 8[6] e V 1[10], ma anche per una serie di considerazioni sul contesto comune a entrambi, ossia l'Alessandria dei primi tre secoli dell'era cristiana. Come si è visto, è qui che Plotino completò la sua formazione filosofica fra il 232 e il 243 d.C.,<sup>29</sup> ed è qui che probabilmente Aezio ha compilato i *Placita*, come sembra di poter capire sulla base di alcuni elementi evidenziati ed analizzati da Mansfeld e David T. Runia nel loro studio *Aëtiana*, e cioè il riferimento a Senarco (peripatetico attivo in questa città nel I sec. a.C.),<sup>30</sup> il fatto che Stobeo abbia messo in relazione i suoi *Placita* con quelli di Ario Didimo, forse Ario di Alessandria, stoico attivo in questa città nel I sec. a.C. e, infine, l'assenza di riferimenti ad autori vissuti dopo il I sec. a.C., cosa che sembra indicare come *terminus ante quem* per la composizione dei *Placita* il 150 d.C.<sup>31</sup> Pertanto, la dossografia di Aezio sarebbe stata composta ad Alessandria circa settant'anni prima che Plotino arrivasse nella stessa città, e ciò rende ragionevole supporre che Plotino possa aver letto e citato proprio quest'opera, qualora le informazioni sui presocratici che egli ha derivino principalmente da fonti secondarie.

### 2. Seconda ipotesi: consultazione diretta delle opere dei presocratici

Per spiegare l'origine dei riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi* è stata formulata anche una seconda ipotesi, secondo cui Plotino riprenderebbe i passi e le teorie che cita direttamente dai loro scritti. Richard Harder sosteneva infatti che Plotino potesse ancora consultare le opere di Eraclito, Empedocle e Parmenide, escludendo quindi che la sua conoscenza di questi antichi pensatori fosse "di seconda mano", mediata attraverso gli scritti di altri autori a lui più vicini cronologicamente.<sup>32</sup>

Più recentemente, questa tesi è stata ripresa da Giannis Stamatellos nel suo studio *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Influences in Plotinus' Enneads*.<sup>33</sup> Stamatellos non si

<sup>28</sup> Cf. Mansfeld, *Heresiography in Context* (citato sopra, n. 13), p. 304-5.

<sup>29</sup> Cf. Porph., *VP*, 3,7-8 e 20-21.

<sup>30</sup> Cf. Aetius, I. 49.1.

<sup>31</sup> Cf. J. Mansfeld - D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume One: The Sources*, Brill, Leiden 1997 (*Philosophia Antiqua*, 73), p. 238-41 e 322.

<sup>32</sup> Cf. R. Harder, "Quelle oder Tradition?", in E.R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960 (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, 5), p. 325-39, in part. p. 327-32.

<sup>33</sup> Cf. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Influences in Plotinus' Enneads*, SUNY Press, Albany 2007 (*SUNY Series in Ancient Greek Philosophy*).

occupa delle fonti delle *Enneadi* per quanto riguarda le citazioni dei presocratici, ma si propone di esaminare il modo in cui questi antichi pensatori vengono interpretati (e quindi rappresentati) nei trattati plotiniani. Tuttavia, sebbene la sua ricerca non rientri nell'ambito della *Quellenforschung*, Stamatellos avverte l'esigenza di sviluppare alcune considerazioni preliminari circa i canali attraverso cui il pensiero degli autori piú antichi possa essere giunto fino a Plotino. A questo proposito, egli sostiene che non vi siano abbastanza elementi per dimostrare che le notizie riferite sui presocratici derivino da dossografie, dal corpus aristotelico o da altri autori peripatetici; per questo motivo, Stamatellos ritiene assai piú probabile che Plotino citi direttamente dalle opere dei presocratici, in quanto in V 1[10], 8.14-23 espone le teorie di Parmenide alludendo esplicitamente a ciò si trova nei suoi scritti (*ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν*).<sup>34</sup>

Sebbene lo scritto di Parmenide sia l'unica opera di un presocratico menzionata da Plotino, Stamatellos considera il riferimento ad essa di V 1[10], 8.14-23 come la chiave per risolvere la questione relativa alle fonti: secondo Stamatellos, se Plotino ha potuto accedere al poema di Parmenide, significa che anche le opere di altri presocratici potevano essere consultate per intero nella tarda antichità e, se tali opere erano disponibili, è superfluo ipotizzare che i riferimenti ai presocratici contenuti nelle *Enneadi* derivino non da esse ma dagli scritti (dossografici e non) di altri autori.

Una parte della tesi di Stamatellos, ossia quella relativa ad una lettura diretta e integrale dello scritto di Parmenide da parte di Plotino, sembra essere avvalorata dal fatto che, effettivamente, Parmenide rappresenta un caso particolare all'interno delle *Enneadi*: oltre a far riferimento ai suoi *συγγράμματα*, Plotino sembra essere anche la fonte piú attendibile e, per così dire, consapevole del celebre frammento *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (= 28 B 3 DK). Questa espressione, che stabilisce l'identità fra pensiero ed essere,<sup>35</sup> ci è stata trasmessa da Plotino<sup>36</sup> e da un passo di Aristofane riportato da Clemente Alessandrino.<sup>37</sup> Guido Calogero pensava che Plotino avesse letto il frammento negli *Stromata* di Clemente Alessandrino, il quale a sua volta dipenderebbe da una dossografia;<sup>38</sup> tale ipotesi è stata però confutata da Vincenzo Cilento, il quale sottolinea che Plotino sembra avere una conoscenza piú approfondita di Aristofane circa il contesto originario e il significato del frammento, poiché Aristofane mette in relazione l'essere con il fare (*δρᾶν*), paragonando l'identità fra pensare ed essere all'eguale potere del pensiero e dell'azione, mentre in V 1[10], 8 le parole di Parmenide sono interpretate alla luce di una supposta unità di pensiero ed essere, e non mancano i riferimenti

<sup>34</sup> Cf. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*, p. 20-1.

<sup>35</sup> A proposito del frammento 3 DK di Parmenide sono state avanzate nel corso degli anni diverse possibili interpretazioni. Una è quella realistico-oggettivistica, secondo cui il passo parmenideo sarebbe una constatazione del fatto che solo ciò che esiste può essere pensato: cf. G. Kirk - S. Raven - M. Schofield (ed.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge U.P., Cambridge 2010 (1ª ed. 1957), p. 246-7; un'altra ipotesi esegetica è quella idealistica, sostenuta fra gli altri da Giovanni Gentile, secondo cui il frammento parmenideo indica l'annullamento del pensiero davanti all'essere; una terza possibile interpretazione invece pone l'accento sul fatto che gli infiniti nel passo sono al dativo, e quindi traduce il frammento 3 DK come "la stessa cosa può essere pensata e può essere"; infine, Guido Calogero, leggendo il frammento 3 DK come l'emistichio finale del frammento 2 DK, vi intravede un riferimento all'affermazione dell'essere, ossia della via della verità, in cui anche il pensiero si esprime; le quattro possibili ipotesi interpretative vengono passate in rassegna in G. Calogero, "Plotino, Parmenide e il Parmenide", in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1970, p. 49-59, in part. p. 50-51. Un'altra ipotesi interpretativa è quella avanzata da Gwilym E.L. Owen, secondo cui il frammento 3 DK significa "what can be thought is identical with what can (not must) exist": cf. G.E.L. Owen, "Eleatic Questions", *The Classical Quarterly* 10 (1960), p. 84-102, in part. p. 94-5.

<sup>36</sup> Plotino cita spesso questa frase, e la raccolta Diels-Kranz annovera fra le testimonianze del frammento V 1[10], 8. 17.

<sup>37</sup> Cf. Aristoph., fr. 691 *ap. Clem. Alex., Stromata*, VI, 23.

<sup>38</sup> Cf. G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, La Nuova Italia, Roma 1932 (Il pensiero filosofico), p. 23 n. 1.

all'immobilità dell'essere e all'immagine della sfera, entrambi elementi presenti nella filosofia parmenidea, come attesta il fr. 8 DK. Inoltre, una buona conoscenza del pensiero di Parmenide da parte di Plotino sembra ulteriormente confermata dal fatto che, come evidenzia Cilento, Parmenide è presentato sempre come un'autorità per quanto riguarda la questione della natura dell'essere.<sup>39</sup>

Riassumendo, in base al riferimento diretto all'opera di Parmenide ed al fatto che il fr. 3 DK è non soltanto citato, ma è riportato dando prova di una buona conoscenza del contesto originario da cui è stato estratto, vi sono valide ragioni per supporre che, almeno nel caso di Parmenide, Plotino possa aver utilizzato l'opera originale e da essa abbia ripreso le informazioni riportate nelle *Enneadi*.

### 3. Terza ipotesi: dipendenza di Plotino dalle opere di altri autori

Oltre alle due ipotesi appena menzionate, per spiegare l'origine dei riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi* se ne può avanzare una terza, secondo cui Plotino li riprenderebbe dalle opere filosofiche, non dossografiche, di altri autori cronologicamente intermedi fra il periodo in cui egli scrive e quello in cui erano attivi i presocratici. In altre parole, è possibile che Plotino abbia una conoscenza "di seconda mano" dei presocratici, ma che questa derivi non esclusivamente dalla consultazione di fonti dossografiche quali manuali e antologie, ma dalle informazioni riportate negli scritti di altri autori che, come Plotino, menzionano le δόξαι più antiche ora in chiave polemica, ora per avvalorare le proprie posizioni. Tale ipotesi si basa sia su alcuni brani enneadici che trattano di autori antichi ma che certamente non dipendono né da dossografie né dalle opere originali dei presocratici, sia su una serie di notizie riportate da Porfirio nella *Vita di Plotino*, che mostrano quanto Plotino fosse un attento lettore dei trattati filosofici composti dai suoi contemporanei.

Tra i passi enneadici che spingono verso questa interpretazione, si segnala VI 1[42], 1.1-6, che dimostra come non tutte le rassegne di presocratici riportate da Plotino seguano schemi elaborati o comunque attestati all'interno di dossografie:

Riguardo a quanti e quali siano gli esseri indagarono anche i filosofi più antichi, e alcuni avendo sostenuto che fosse uno solo, altri che fossero un numero determinato, ed altri ancora che fossero infiniti, e ciascuno di loro, chi in un modo e chi in un altro, avendo parlato dell'Uno, degli esseri determinati e di quelli infiniti; e queste opinioni devono essere messe da parte da noi, poiché sono state esaminate a sufficienza dai loro successori.<sup>40</sup>

In queste righe Plotino sostiene che la natura dell'essere e la sua origine sono state il tema centrale delle riflessioni di tutti gli antichi, ognuno dei quali però ha affrontato in maniera diversa il problema ponendo uno o più principi. Questo modo di introdurre la questione è un calco fedele di quanto si legge nella *Fisica* di Aristotele:

È certo necessario che il principio sia uno o più di uno [...] se sono più di uno, sono o di numero finito o di numero infinito.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. V. Cilento, "Parmenide in Plotino", *Giornale critico della filosofia italiana* 43 (1964), p. 194-203; poi in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973 (Biblioteca di filosofia), p. 194-203.

<sup>40</sup> Cf. VI 1[42], 1.1-6: Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἓν, οἱ δὲ ὀρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἓν, οἱ δὲ τὰ πεπερασμένα καὶ αὐτὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐξετασθεῖσαι αὐταὶ αἱ δόξαι ἰκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν.

<sup>41</sup> Cf. Arist., *Phys.* I 2, 184 b 15 e 18: ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους [...]· εἰ δὲ πλείους, ἢ πεπερασμένας ἢ ἀπείρους [...].



Nel suo studio *Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography*, Mansfeld sostiene che Aristotele si sarebbe servito, come molti altri (ad esempio Isocrate, Platone, Senofonte e gli autori del corpus ippocratico), di opere in cui gli esponenti del pensiero greco venivano raggruppati e classificati in base alla natura e al numero dei principi da essi posti; catalogazioni di questo tipo si sarebbero diffuse principalmente grazie a Gorgia, il quale a sua volta sarebbe stato influenzato da alcuni scritti di Protagora, polemico nei confronti dei fisici monisti, e di Zenone, in contrasto con i fisici pluralisti.<sup>42</sup> Tuttavia, anche qualora il passo della *Fisica* ripreso in VI 1[42], 1.1-6 dipenda da una raccolta dossografica oramai perduta, è innegabile che Plotino riprende lo schema con cui classifica i predecessori da Aristotele anziché da una dossografia.

Un altro caso in cui Plotino cita i presocratici senza dipendere né da una compilazione dossografica né dagli scritti originali di questi pensatori è IV 3[27], 23.21-25:

Poiché dunque la facoltà sensitiva e quella appetitiva hanno, com'è noto, sopra di sé la ragione, l'anima ha infatti sensazione ed immaginazione, come se essa confinasse nella sua parte più alta con la parte più bassa della ragione, proprio per questo motivo furono poste dagli antichi nella parte più alta di ogni vivente, nella testa, poiché non è nel cervello, ma in questa facoltà sensitiva, che in questo modo ha sede nel cervello.<sup>43</sup>

Plotino riporta che gli antichi hanno posto l'anima nella parte più alta del vivente, ossia nella testa, in quanto ha sede non nel cervello, ma nella facoltà sensitiva in esso localizzata. Passando in rassegna le opere in nostro possesso degli autori tradizionalmente annoverati come fonti di Plotino (principalmente Platone, Aristotele e Alessandro di Afrodisia, visto che di altri pensatori menzionati da Porfirio, e cioè Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Adrasto e alcuni non meglio precisati stoici, ci restano solo i frammenti),<sup>44</sup> emerge che una teoria simile a quella esposta in IV 3[27], 23.21-25 viene riportata anche da Aezio, il quale la mette in relazione con Alcmeone di Crotona:

Alcmeone dice che nel cervello si trova il principio direttivo: con questo dunque percepiamo gli odori, quando li attira attraverso le ispirazioni.<sup>45</sup>

Oltre che Aezio, alla tesi encefalocentrica, che fa del cervello l'organo fondamentale delle percezioni e delle cognizioni, accenna anche Platone nel *Fedone*, a 96 A-B, in cui Socrate parla del suo interesse

<sup>42</sup> Cf. J. Mansfeld, "Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography", in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986 (Biblioteca storico-filosofica), p. 1-59; poi in Id., *Studies in the Historiography of Greek Philosophy. A selection of papers and one review, with preface, corrections, addenda and indices locorum potiorum and nominorum*, Van Gorcum, Assen 1990, p. 22-83.

<sup>43</sup> Cf. IV 3[27], 23.21-27: ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις καὶ ἡ τοῦ ὀρμᾶν ψυχῆς οὐσης αἰσθητικῆς καὶ φανταστικῆς [φύσις] ἐπάνω ἑαυτῆς εἶχε τὸν λόγον, ὡς ἂν γειτονοῦσα πρὸς τὸ κάτω οὗ αὐτῆ ἐπάνω, ταύτη ἐτέθη τοῖς παλαιοῖς ἐν τοῖς ἄκροις τοῦ ζώου παντὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὡς οὐσα οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ, ἀλλ' ὡς ἐν τούτῳ τῷ αἰσθητικῷ, ὃ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐκείνως ἴδρυτο.

<sup>44</sup> Cf. Porph., *VP*, 14.4-6: "Si mescolano di nascosto nei suoi scritti le teorie degli Stoici e dei Peripatetici; sono usate anche le teorie della *Metafisica* di Aristotele (ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία)" e *VP*, 14.10-13: "Nelle sue lezioni si leggevano i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio o di Attico, o quelli dei Peripatetici Aspasio, Alessandro, Adrasto e quelli che capitavano (ἐν δὲ ταῖς συνοῦσαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηρίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων)".

<sup>45</sup> Cf. Aetius, IV 17, 1 (= 24 A 8 DK): Ἄ. ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τούτῳ οὖν ὁσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὁσμάς.

giovanile per l'indagine naturalistica e, elencando le questioni da lui prese in esame, menziona la tesi secondo cui il cervello sarebbe la causa di udito, vista ed olfatto, da cui poi si sviluppano memoria e opinione:

Oppure nulla di ciò (*scil.*, riferito alle tesi appena esposte), ma è il cervello che dà le sensazioni dell'udito, della vista e dell'olfatto, da cui si generano memoria e opinione [...]<sup>46</sup>

Nei passi appena citati, Plotino, Aezio e Platone riportano la tesi secondo cui il cervello sarebbe all'origine delle sensazioni e di alcune facoltà inerenti, in varia misura, al pensiero (ossia l'immaginazione in IV 3[27], 23, la parte egemonica in *Aet.* IV 17.1, e la memoria e l'opinione in *Phaed.* 96 A - B).

Però i tre autori, pur menzionando la stessa teoria, adducono motivi leggermente diversi per spiegare la centralità del cervello: infatti esso sarebbe sede del principio direttivo legato alla facoltà sensitiva secondo Aezio, e della sola facoltà sensitiva secondo Platone e Plotino. Questi ultimi inseriscono il riferimento all'encefalocentrismo in contesti piuttosto diversi fra loro, poiché nel *Fedone* è presentato come una delle principali questioni analizzate dai fisici, mentre in IV 3[27], 23 esso viene menzionato in relazione alle facoltà dell'anima ed alle loro localizzazioni corporee; comune a entrambi gli autori però è l'idea che, nella teoria encefalocentrica, dal cervello dipendono sia le percezioni che una certa forma di conoscenza per immagini (sia essa la *φανταστική* di cui parla Plotino che la memoria e l'opinione menzionate da Platone). Pertanto, il modo in cui Plotino accenna all'encefalocentrismo in IV 3[27] presenta maggiori affinità con quanto si legge nel *Fedone* piuttosto che con la notizia riportata da Aezio, e per questo motivo pare molto più probabile rintracciare la sua fonte in Platone anziché in Aezio.

Che le notizie sui presocratici citate nelle *Enneadi* possano essere riprese anche da testi filosofici di altri autori sembra collimare anche con alcuni dati forniti da Porfirio nella biografia del maestro, il quale riporta che negli scritti di Plotino vi è il riflesso e talvolta persino l'influsso di idee stoiche e peripatetiche, e che le sue lezioni prendevano avvio dalla lettura di Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Alessandro, Adrasto e di altri autori non meglio specificati;<sup>47</sup> inoltre, dalla *Vita di Plotino* emerge che egli era un lettore attento non soltanto delle opere dei suoi predecessori, ma anche di quanto pubblicavano i suoi contemporanei: Porfirio infatti riporta che Plotino giudicò Longino un filologo anziché un filosofo in seguito alla lettura di due suoi scritti, e che Eubulo, diadoco della scuola platonica di Atene, gli aveva inviato alcuni suoi trattati.<sup>48</sup> Per inciso, notizie come queste non fanno che confermare come Plotino fosse riconosciuto già dai suoi contemporanei come un personaggio di spicco nel panorama filosofico del tempo, dal momento che persino il diadoco della scuola platonica di Atene riteneva opportuno fargli avere i suoi scritti.

<sup>46</sup> Cf. Plat., *Phaed.* 96 A-B (= 24 A 11 DK): ἡ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίνονται μνήμη καὶ δόξα [...].

<sup>47</sup> Cf. Porph., *VP*, 14, 4-7; per il testo, cf. sopra, n. 41.

<sup>48</sup> Per il riferimento a Longino, cf. Porph., *VP*, 14.18-20: "Quando gli vennero letti il *Dei principi* e *L'amante delle cose antiche* di Longino, disse: 'Longino è un filologo, non certo un filosofo' (ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε Περὶ ἀρχῶν Λογγίνου καὶ τοῦ Φιλαρχαίου, φιλόλογος μὲν, ἔφη, ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς)". A 15.18-21, invece, è menzionato quale interlocutore Eubulo, diadoco della scuola platonica di Atene: "Quando Eubulo, diadoco della scuola platonica, da Atene gli scrisse e gli inviò cinque scritti su certe questioni platoniche, egli le dette a me, Porfirio, e mi chiese di esaminarli e di riferirglieli (γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου καὶ πέμποντος συγγράμματα ὑπὲρ τινῶν Πλατωνικῶν ζητημάτων ἐμοὶ Πορφυρίῳ ταῦτα δίδοσθαι ἐποίει καὶ σκοπεῖν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ γεγραμμένα ἡξίου)".

#### 4. Provare a percorrere una nuova strada: ampliare la “terza ipotesi” includendovi altri autori

Come si è visto in queste pagine, la provenienza dei riferimenti ai presocratici nelle *Enneadi* è solitamente ricondotta o alla consultazione di dossografie e manuali, o alla lettura diretta degli scritti di questi antichi pensatori. Nella ricerca delle fonti delle *Enneadi* per i riferimenti a teorie e personaggi appartenenti alla fase nascente della filosofia greca, passa pressoché inosservato quanto ci riporta Porfirio, ossia il fatto che Plotino conosceva in maniera approfondita anche le opere di altri autori a lui più vicini nel tempo, fra cui un ruolo privilegiato sembra essere stato svolto dalla *Metafisica* aristotelica, ricca di δόξαι presocratiche, e dai commenti ad essa; inoltre, al di là delle considerazioni che si possono fare leggendo la *Vita di Plotino*, l'analisi di IV 3[27], 23.21-25 e di VI 1[42], 1.1-6 ha messo in luce come alcuni riferimenti ai presocratici (sia alle loro teorie che al modo in cui esse venivano, per così dire, “sistematizzate” e quindi interpretate) siano ripresi dagli scritti di Platone e di Aristotele (del quale Plotino non leggeva ovviamente solo la *Metafisica*).

All'interno delle *Enneadi* sono però riportate alcune citazioni e notizie sui presocratici di cui non si trova traccia né nelle dossografie a noi giunte (sostanzialmente, quelle edite, catalogate e analizzate da Diels in *Doxographi Graeci*),<sup>49</sup> né nelle opere degli autori considerati tradizionalmente come fonti di Plotino, cioè quelle di Platone e Aristotele *in primis*, ma anche quelle di Alessandro di Afrodisia, e le testimonianze ed i frammenti rimasti, per lo più scarsi, di Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Adrasto e degli stoici antichi. Per questo motivo, credo che per rintracciare le fonti di tali riferimenti sia utile provare a percorrere una nuova strada, passando in rassegna gli scritti di altri autori, in cui si sono già intravisti dei punti di contatto (polemici e non) con le *Enneadi* su alcune questioni filosofiche, ma non per quanto riguarda le informazioni riportate sui primi pensatori greci. Tra l'altro, l'opportunità di includere nel novero delle possibili fonti di Plotino sulle teorie presocratiche anche alcuni esponenti di scuole di pensiero a lui più o meno coeve, con cui egli potrebbe aver intrattenuto una sorta di dialogo filosofico a distanza, per lo più polemico, si ricollega al fatto che Porfirio stesso, come si è visto precedentemente, ci informa dei rapporti di scambio che Plotino intratteneva con i suoi contemporanei.<sup>50</sup> Sembra riduttivo pensare che un pensatore del calibro di Plotino, la cui particolare interpretazione del platonismo suscitava interesse anche nella scuola platonica di Atene, conoscesse soltanto gli scritti di Platone, di Aristotele, di Numenio, di alcuni stoici, qualche opera di commento e delle dossografie.

Per verificare se l'ipotesi appena formulata è corretta, e cioè se veramente alcune δόξαι citate nelle *Enneadi* derivano da opere non prese in esame come probabili fonti di Plotino per quanto riguarda il pensiero presocratico, in questo articolo analizzerò tre brani enneadici (II 4[12], 7.20-28; III 6[26], 12.22-25; IV 4[28], 29.32-33) contenenti dei riferimenti all'atomismo, dimostrando che essi non possono essere stati ripresi né dalle dossografie a noi giunte (appartenenti tutte alla medesima tradizione ricostruibile nella sua forma più completa a partire dai *Placita* di Aezio) né dalle opere di Platone, di Aristotele e degli autori menzionati nella *Vita di Plotino*.

#### 5. II 4 [12], 7.20-28

Il primo passo che vorrei analizzare in questo articolo si trova in II 4 [12], trattato che affronta la questione di quale sia la natura della materia, tracciando la distinzione fra quella intelligibile e

<sup>49</sup> Cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Reimer, Berlin 1879.

<sup>50</sup> Cf. Porph., *VP*, 14.18-20; per il testo, cf. sopra, n. 45.

quella sensibile: la prima infatti viene definita, sulla scia di Numenio, principalmente attraverso i concetti di alterità e movimento, mentre la seconda è descritta sulla base delle riflessioni sviluppate da Aristotele su indefinito e privazione.<sup>51</sup> La ripresa plotiniana del concetto aristotelico di privazione è interessante, poiché mentre in Aristotele esso costituisce solo uno dei tanti aspetti della materia, in II 4[12] diviene il tratto caratteristico della materia sensibile, e viene inteso sia nel senso di non-essere – in quanto alterità assoluta rispetto all'essere ma, al tempo stesso, anche rispetto alla forma di non-essere rappresentata dall'Uno –, sia nel senso di principio, in relazione a quei caratteri dei corpi sensibili che li distinguono e li separano dal mondo intelligibile, *in primis* l'estensione quantitativa.<sup>52</sup> Quindi, la materia sensibile è di certo sostrato dei corpi, ma è incorporea e del tutto priva di qualità secondarie, persino dell'estensione<sup>53</sup> (aspetto, questo, che sembra mettere in evidenza come la teoria plotiniana della materia si sviluppi tenendo conto non soltanto delle tesi aristoteliche, ma anche di quelle di Alessandro).<sup>54</sup>

Passiamo adesso ad esaminare il riferimento alle teorie atomistiche contenuto in questo trattato. Dopo aver discusso dell'indefinitezza della materia<sup>55</sup> e della funzione di sostrato che essa riveste, seppur con le dovute distinzioni, sia nel sensibile che nell'intelligibile,<sup>56</sup> Plotino passa ad esporre in maniera sintetica alcune δόξαι sostenute anticamente a proposito del principio materiale: nel cap. 7 vengono menzionati Empedocle e la sua teoria dei quattro elementi,<sup>57</sup> Anassagora e il cosiddetto μίγμα da lui posto all'origine di tutte le cose<sup>58</sup> e, in forma anonima, alcuni non meglio specificati pensatori che avrebbero identificato la materia, rispettivamente, con l'ἄπειρον<sup>59</sup> e con gli atomi.<sup>60</sup> A proposito di questi ultimi si legge:

Ma neppure gli atomi svolgeranno la funzione della materia, in quanto non esistono affatto: ogni corpo infatti è completamente divisibile; e la continuità dei corpi, e l'umido, ed ogni cosa non possono esistere senza Intelletto e senza Anima, la quale non può essere costituita di atomi, e non è possibile creare una natura diversa dagli atomi a partire dagli atomi, poiché nessun demiurgo creerà qualcosa a partire da una non-materia continua; e si potrebbero addurre innumerevoli argomenti contro questa ipotesi, e sono stati addotti; perciò è inutile occuparsene.<sup>61</sup>

<sup>51</sup> Cf. M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1984 (I filosofi), p. 139-40.

<sup>52</sup> Cf. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009 (Pensatori), p. 158-9. Plotino riprende e sviluppa concezioni e problematiche ben presenti anche ad Aristotele: nel *De Generat. et corr.*, infatti, la privazione (στέρησις) è definita sia una forma di non-essere, in quanto non si conserva nell'ente che diviene (cf. 19 b 15-192 a 6; 192 a 15-16), sia come una sorta di forma (cf. 192 b 19), o meglio, di una non-forma.

<sup>53</sup> Cf. D'Ancona, "Plotin" (citato sopra, n. 2), p. 1061.

<sup>54</sup> Cf. K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996 (Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa, 3), p. 94-7; 148; 247.

<sup>55</sup> II 4[12], 1-3.

<sup>56</sup> II 4[12], 4-6.

<sup>57</sup> II 4[12], 7.1-2.

<sup>58</sup> II 4[12], 7.3-13.

<sup>59</sup> II 4[12], 7.14-20.

<sup>60</sup> II 4[12], 7.20-28.

<sup>61</sup> Cf. Plot., *Enn.* II 4[12], 7.20-28: ἄλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἔξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὔσαι· τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν· καὶ τὸ συνεχὲς δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἶόν τε ἄνευ νοῦ ἕκαστα καὶ ψυχῆς, ἦν ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι, ἄλλην τε φύσιν παρὰ τὰς ἀτόμους ἐκ τῶν ἀτόμων δημιουργεῖν οὐχ οἶόν τε, ἐπεὶ καὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ποιήσει τι ἐξ οὐχ ὕλης συνεχοῦς, καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται· διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.

Plotino nega l'esistenza degli atomi servendosi di tre argomenti: il primo fa appello al fatto che i corpi sono divisibili all'infinito, il secondo pone che all'origine della continuità corporea e dello stato liquido delle sostanze vi siano l'Intelletto e l'Anima, certamente non costituita di atomi, e infine, il terzo sostiene che gli atomi non possono essere composti a loro volta da altri atomi di natura diversa. Plotino continua dicendo che, contro questa ipotesi (rr. 26-27, *πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν*) si potrebbero addurre, e sono stati addotti, molti altri argomenti, e ritenendo superfluo continuare a soffermarsi sulla sua confutazione, passa poi ad analizzare perché si può dire che la materia sia una, continua, e priva di qualità.<sup>62</sup>

L'espressione *πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν* di 7.26-27 può essere interpretata in due modi: infatti l'ipotesi che, stando a Plotino, sarebbe già stata ampiamente confutata può essere, in senso più generale, quella secondo cui la materia è costituita da atomi, oppure, più specificatamente, quella esposta poco sopra, a 7.24-25, in base alla quale anche gli atomi sarebbero a loro volta costituiti da atomi. Personalmente, penso che l'ipotesi cui fa riferimento Plotino sia da intendersi in senso generico: si tratta dell'idea per cui la materia è un composto di atomi dato che l'espressione *πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν* si trova al termine dell'elenco di argomenti addotti contro l'esistenza degli atomi. Se Plotino intendesse riferire "*πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν*" esclusivamente alla tesi secondo cui ogni atomo è composto da particelle sub-atomiche, dovrebbe esserci, credo, una cesura forte fra questa teoria e gli altri argomenti menzionati precedentemente. Quindi, il fatto che "*καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν*" sia posto al termine di un elenco continuo in cui vengono respinte quattro tesi mi induce a sostenere che tale espressione faccia riferimento all'ipotesi generale di cui Plotino sta discutendo, e non a quella enunciata immediatamente prima.

In ogni caso, ai fini della presente ricerca, è interessante sottolineare che nessuno degli argomenti elencati in II 4[12], 7.20-28 è attestato, da solo o in sequenza con gli altri, nelle fonti 'tradizionali' di Plotino, e cioè le raccolte dossografiche in nostro possesso e gli scritti di Platone, Aristotele, Alessandro, e di altri autori menzionati nella biografia di Porfirio, ed è da escludere che tali argomenti venissero elaborati in un'opera composta da chi sosteneva che la materia avesse natura atomica.

È anche possibile che con "*καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται*" Plotino faccia riferimento a quanto egli stesso ha sostenuto in altri scritti: questa ipotesi è stata avanzata da Richard Dufour, che in una nota alla sua traduzione di II 4[12] interpreta questa espressione come un rimando a III 1[3], 3.<sup>63</sup> Qui, in effetti, vengono confutate le tesi atomiste, ma gli argomenti di cui Plotino si avvale in questo brano non sono esattamente gli stessi di II 4[12]: infatti l'inesistenza degli atomi non è provata chiamando in causa la continuità e la fluidità dei corpi, né la natura semplice di anima e Intelletto, né la possibilità che esistano particelle sub-atomiche, bensì dimostrando che i moti disordinati e casuali di particelle non possono spiegare né l'ordine cosmico,<sup>64</sup> né le tendenze, le affezioni ed i ragionamenti dell'anima.<sup>65</sup> Quindi, II 4[12] e III 1[3] presentano un solo argomento in comune, cioè quello relativo alla natura dell'anima (esposto in III 1[3] molto più estesamente che in II 4[12]), ed è improbabile che in II 4[12], 7.26-27 Plotino parli di "innumerevoli" (*μυρία*, "migliaia") di argomenti contrari all'ipotesi atomista intendendo in realtà far riferimento ai due argomenti esposti in III [3], 3.

<sup>62</sup> Questo tema viene sviluppato in II 4[12], 8. ss.

<sup>63</sup> Cf. L. Brisson - J.F. Pradeau (ed.), Plotin, *Traité 7-21*, Garnier Flammarion, Paris 2003, p. 270, n. 59.

<sup>64</sup> III 1[3], 3.5-10.

<sup>65</sup> III 1[3], 3.18-30.

Il tono polemico del passo, il fatto che Plotino non menzioni in altri suoi trattati la fluidità e la continuità dei corpi e l'esistenza di particelle sub-atomiche per confutare gli atomisti, e l'allusione a quanto si potrebbe dire ed è stato detto sulle conclusioni assurde cui si giunge se si pone che gli atomi esistano e compongano la materia, sembrano piuttosto dimostrare che Plotino non elabora in maniera autonoma queste argomentazioni, ma che le riprende da altri scritti che, come egli fa nel trattato II 4[12], discutono polemicamente della teoria atomista.

Si deve tener conto della possibilità che gli argomenti presentati da Plotino (e dalle sue fonti) potrebbero essere rivolti non soltanto contro gli atomisti, ma anche contro gli epicurei, dato che anch'essi consideravano gli atomi come i costituenti fondamentali della materia. Tale opzione però appare fortemente indebolita se si tiene conto del contesto in cui è inserito il riferimento polemico a chi ha posto gli atomi come principi materiali: il cap. 7 infatti sembra alludere soltanto a tesi presocratiche giacché, prima di quelli che affermano l'esistenza degli atomi, vengono menzionati e criticati Empedocle e Anassagora e alcuni anonimi sostenitori dell'idea che la materia sia indefinita (forse Anassimandro e i suoi seguaci); pertanto, sembra strano che una sezione di testo dedicata alla confutazione di pensatori presocratici si concluda citando gli epicurei.

Tuttavia, anche ammettendo che gli epicurei siano il bersaglio polemico di II 4[12], 7.20-28, si pone il problema di rintracciare la fonte del passo, sebbene, qualora si trattasse degli epicurei, si comprenderebbe perché le argomentazioni plotiniane non siano attestata negli scritti di Platone e di Aristotele, o nei commenti alle opere aristoteliche. Stabilire se II 4[12], 7.20-28 sia un riferimento puntuale e preciso ai soli atomisti, ai soli epicurei o, più genericamente, a tutti coloro che riconducono la materia e i fenomeni del mondo fisico agli atomi e alle loro interazioni, non è certo semplice, e nemmeno l'*Index Fontium* delle *Enneadi*, inserito da Henry e Schwyzer nella loro *editio minor*, fornisce alcun aiuto, poiché non menziona II 4[12], 7.20-28 né fra i riferimenti agli atomisti né fra quelli agli epicurei.<sup>66</sup> Per questo motivo, occorre prendere in considerazione anche i tre opuscoli che Plutarco ha composto contro gli epicurei, e cioè *Adversus Colotem, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, e *An recte dictum sit latenter esse vivendum*, da cui si possono ricavare informazioni preziose sulle tesi epicuree, e sulle critiche cui esse potevano essere sottoposte da un'ottica platonica. Tuttavia, la lettura attenta di queste opere rivela che esse non fanno riferimento alle argomentazioni menzionate da Plotino, né alla tesi per cui gli atomi sarebbero composti da altri atomi di natura diversa: pertanto, è da escludere che uno di questi scritti plutarchei possa essere la fonte di II 4[12], 7.20-28.

Uno degli argomenti menzionati in II 4 [12] sembra essere presente invece nel *De Elementis ex Hippocrate* di Galeno. Nella parte iniziale di questo scritto viene esposta la teoria ippocratica relativa alla costituzione corporea: stando alla testimonianza di Galeno, Ippocrate avrebbe confutato la teoria atomista, secondo cui tutto è composto di atomi che non si differenziano significativamente da un punto di vista qualitativo, appellandosi al fatto che l'uomo si ammala e prova dolore:

Eppure gli elementi di questi sono privi di entrambi i requisiti: nessun atomo per natura si altera né percepisce. Se dunque noi siamo composti da atomi tali, o da qualche altra tale natura d'un sol genere, non potremmo sentire dolore; ma certo sentiamo dolore: è chiaro dunque che non siamo fatti di una certa sostanza semplice e d'un solo genere.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Cf. *Plotini Opera*, III, ed. P. Henry - H.R. Schwyzer, Oxford U.P., Oxford 1982 (Oxford Classical Text), p. 340-2; 345.

<sup>67</sup> Cf. Galen., *De Elem. ex Hipp.*, p. 420.2-6 Kühn (Claudii Galeni *Opera Omnia*, vol. I, ed. K.G. Kühn, Cnobloch, Leipzig 1821): καὶ μὴν ἀμφοῖν ἀπολείπεται τὰ τούτων στοιχεῖα, μήτ' ἀλλοιοῦσθαι μήτ' αἰσθάνεσθαι πεφυκίας

Di fondo, vi è l'idea che un essere senziente non può essere costituito da particelle insensibili e inalterabili, e questo è per certi versi affine a ciò che sostiene anche Plotino in II 4[12], 7, quando nega che l'anima possa essere composta di atomi.

L'origine di II 4[12], 7.20-28 resta comunque enigmatica: in questo brano Plotino rimanda esplicitamente a scritti di altri autori che confutavano estesamente le tesi di quanti identificavano materia e atomi (siano essi atomisti e/o epicurei), ma di fatto non si riesce a rintracciare quali siano questi scritti, dal momento che né gli autori annoverati tradizionalmente tra le fonti di Plotino, né le opere anti-epicuree di Plutarco riportano gli argomenti qui elencati. Il caso di II 4[12], 7.20-28, con tutta la sua problematicità, dimostra quindi come non si possano ricondurre tutti i riferimenti ai presocratici (e non solo) contenuti nelle *Enneadi* a dossografie e manuali, alle opere menzionate nella *Vita di Plotino* e alla lettura diretta degli antichi.

### 6. III 6 [26], 12.22-25

Passiamo adesso ad analizzare un altro riferimento agli atomisti, che si trova in III 6[26]. In questo trattato Plotino discute dell'impassibilità degli enti incorporei, specificando quali siano le caratteristiche primarie dell'anima (III 6[26], 1-6) e della materia (III 6[26], 7-19). L'anima e la materia, seppur per ragioni opposte, sono entrambe impassibili e incorporee. Per quanto riguarda l'anima, Plotino dimostra che essa, pur essendo strettamente legata all'intelligibile ed alle forme, non è una forma *tout court* e, riprendendo la metafora artigianale di ascendenza platonica, ne individua un aspetto materiale, dato dalle passioni e dalle affezioni cui l'anima è soggetta, e uno formale, costituito dai suoi atti intellettuali; l'anima del cosmo, però, è parzialmente diversa da quelle dei viventi poiché in essa non vi è spazio per le passioni e quindi prevale l'elemento formale.<sup>68</sup> Se però anche l'anima dei viventi è impassibile in quanto intelligibile, in che modo percepisce le qualità corporee senza esserne alterata? Plotino risponde a questo interrogativo respingendo la tesi stoica, secondo cui la percezione sarebbe una sorta di impronta corporea impressa nell'anima, e affermando che la qualità colta dall'anima nell'oggetto percepito è diversa da quella che produce la qualità corrispondente nel sensibile, poiché ha una natura ibrida fra intelligibile e sensibile.<sup>69</sup>

Paradossalmente anche la materia, il grado di realtà più lontano dall'essere e dall'intelligibile, è incorporea, e le proprietà sensibili che essa manifesta (*in primis* l'estensione) derivano dall'interazione fra λόγος e materia, entrambe sostanze incorporee. Plotino approda a questa visione partendo dall'assunto platonico per cui la materia riesce ad accogliere in sé tutte le forme pur rimanendo impassibile, giacché da esse non riceve né passioni né alterazioni, ma riesce comunque a produrre le passioni nei corpi animati mediante le configurazioni che di volta in volta assume.<sup>70</sup> Plotino precisa inoltre che si potrebbe parlare di alterazione (seppure per omonimia) per i corpi che si modificano, ma certamente non per la materia, la quale non assume mai alcuna forma; per questo motivo, non sbaglia chi sostiene che il colore e le altre qualità dei corpi abbiano una natura puramente convenzionale (νόμῳ), in quanto il sostrato sarebbe privo di qualsiasi determinazione:

ἄτόμου μηδεμιᾶς. εἴπερ οὖν ἐξ ἀτόμων τινῶν ἦμεν, ἢ τινος τοιαύτης ἄλλης φύσεως μονοειδοῦς, οὐκ ἂν ἡλγοῦμεν· ἀλγοῦμεν δέ γε· δῆλον οὖν, ὡς οὐκ ἐσμὲν ἐξ ἀπλῆς τινος καὶ μονοειδοῦς οὐσίας.

<sup>68</sup> *Enn.* III 6[26], 4; cf. anche Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino* (citato sopra, n. 51), p. 127.

<sup>69</sup> *Enn.* III 6[26], 3.

<sup>70</sup> *Enn.* III 6[26], 1-16; le tesi platoniche qui discusse si trovano in Plat., *Tim.*, 51 A 7 - B 2.

Se qualcuno dunque qui dicesse che il colore è per convenzione e le altre qualità sono per convenzione, perché la natura soggiacente non si trova per nulla nello stato che si crede, non sarebbe stravagante nel ragionamento.<sup>71</sup>

Come evidenza anche l'*Index Fontium*,<sup>72</sup> la formula τὸ νόμῳ χροίη attestata in III 6[26], 12.22 è una citazione fedele del fr. 9 DK di Democrito:

Egli [scil. Democrito] dice infatti: “Per convenzione dolce, per convenzione amaro, per convenzione caldo, per convenzione freddo, per convenzione colore, in realtà atomi e vuoto”.<sup>73</sup>

Democrito, rivelando un certo scetticismo nei confronti della conoscenza sensibile, sostiene che è per convenzione che si hanno il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo e, infine, il colore (νόμῳ χροίη), giacché atomi e vuoto sono le sole realtà.

L'affinità con III 6 [26], 12. 22-25 è notevole: sia Plotino che Democrito infatti usano la stessa espressione (νόμῳ χροίη) e, inoltre, menzionano altre qualità oltre al colore, sebbene Plotino lo faccia implicitamente (καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ) e Democrito invece in forma esplicita.

L'*Index Fontium* mette in relazione III 6[26], 12.22-25, oltre che con il fr. 9 DK, anche con il fr. 125 DK,<sup>74</sup> in cui Democrito ribadisce che alcune qualità (fra cui il colore) hanno natura convenzionale, e ancora una volta attraverso l'espressione νόμῳ χροίη:

Per convenzione colore, per convenzione dolce, per convenzione amaro, in realtà atomi e vuoto.<sup>75</sup>

È chiaro quindi che Plotino allude a Democrito ed agli atomisti quando, in III 6 [26], accenna ai pensatori che avrebbero attribuito una natura fittizia e convenzionale alle qualità sensibili; resta ora da capire però attraverso quali canali Plotino potrebbe essere entrato in contatto con questa teoria.

Alcune opinioni di Democrito sul colore vengono esposte da Aristotele nel *De Generatione et corruptione*:

Tuttavia per questi, ossia, per chi ammette che gli indivisibili siano corpi, è possibile che l'alterazione e la generazione si producano, come si è detto, quando lo stesso oggetto si modifica nella posizione, nell'ordine e nelle differenze delle forme, come fa Democrito (perciò dice che il colore non esiste: infatti il colore è legato alla posizione).<sup>76</sup>

In questo brano Aristotele riporta che Democrito avrebbe messo in relazione il colore con la configurazione e la forma; non viene però citata l'espressione usata da Democrito e da Plotino in relazione al colore, né un'altra ad essa simile per contenuto.

<sup>71</sup> Cf. III 6[26], 12.22-24: εἴ τις οὖν ἐνταῦθα τὸ νόμῳ χροίη καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ λέγει τῷ τὴν φύσιν τὴν ὑποκειμένην μηδὲν οὕτως ἔχειν, ὡς νομίζεται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶη τοῦ λόγου.

<sup>72</sup> Cf. *Plotini Opera* (cit. sopra, n. 66), p. 340.

<sup>73</sup> Cf. Democr., 68 B 9 DK (= Sext., *Adv. Math.*, VII 135): ‘νόμῳ’ γὰρ φησι ‘γλυκύ, [καὶ] νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν’.

<sup>74</sup> Cf. *Plotini Opera*, p. 340.

<sup>75</sup> Cf. Democr., 68 B 125 DK: ‘νόμῳ χροίη, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν’, εἰπόν, ‘ἐτεῖ δ’ ἄτομα καὶ κενόν’.

<sup>76</sup> Cf. Arist., *De Gen. et corr.*, 315 b 33-316 a 2: ὅμως δὲ τούτοις ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν ἐνδέχεται ποιεῖν, καθάπερ εἴρηται, τροπῆ καὶ διαθιγῆ μετακινούντα τὸ αὐτὸ καὶ ταῖς τῶν σχημάτων διαφοραῖς, ὅπερ ποιεῖ Δημόκριτος (διὸ καὶ χροίαν οὐ φησιν εἶναι – τροπῆ γὰρ χρωματίζεσθαι).



Anche Alessandro fa riferimento alla teoria democritea del colore in due passi del suo commento al *De Sensu* di Aristotele:

Egli [*scil.* Aristotele], avendo esposto le due opinioni, secondo cui le apparenze della maggior parte dei colori si producono a causa della mescolanza dei contrari, il bianco e il nero, oppone l'opinione relativa alla visione introdotta dagli antichi, secondo cui l'atto visivo è prodotto dall'emanazione dagli oggetti visti: infatti essi considerano causa del vedere certe immagini simili nella forma agli oggetti visti che continuamente emanano da essi e si imbattono nell'occhio. Tali erano i seguaci di Leucippo e Democrito, i quali riconducevano anche l'apparenza dei colori intermedi all'accostamento di elementi invisibili per la loro piccolezza.<sup>77</sup>

Democrito infatti riconduce i colori, il bianco e il nero, che sono propri della vista, al liscio e al ruvido, dicendo che il bianco è liscio, e che il nero è ruvido, i quali sono sensazioni comuni alla vista e al tatto, cosicché per lui il senso comune si identifica con quello proprio della vista.<sup>78</sup>

Da questi brani di Alessandro si possono ricavare alcune interessanti informazioni sulle teorie della percezione elaborate da Democrito e dagli atomisti. Nel primo passo infatti Alessandro riporta che per gli atomisti i colori vengono percepiti mediante emanazioni di particelle che si distaccano dagli oggetti e vengono colte dall'occhio, e i colori intermedi sono considerati come il prodotto della giustapposizione di corpi piccolissimi e invisibili; nel secondo brano invece Alessandro parla della stretta relazione fra tatto e vista che aveva stabilito Democrito, collegando il bianco e il nero alle sensazioni, rispettivamente di liscio e di ruvido, che gli atomi dei corpi così colorati avrebbero indotto nel soggetto che percepisce. Nessuno dei passi citati, tuttavia, presenta delle affinità lessicali o contenutistiche con quanto riporta Plotino in III 6[26], 12, perché Alessandro non parla della natura convenzionale del colore posta dagli atomisti.

Altre notizie sulla teoria democritea del colore sono riportate anche da Aezio in *Placita*, I 15, 8:

Per Democrito nessun colore esiste per natura: infatti gli elementi, ossia i corpi solidi e il vuoto, sono privi di qualità; i composti di questi prendono il colore dalla congiunzione, dall'ordine e dalla posizione, propri dei quali sono l'ordine, la figura e la posizione: oltre a questi infatti vi sono le immaginazioni. Le differenze dei colori in relazione all'immagine di essi sono quattro, cioè bianco, nero, rosso, verde.<sup>79</sup>

Aezio riporta che, secondo Democrito, i colori non esistono per natura in quanto i principi da cui ogni cosa è composta, cioè atomi e vuoto, non hanno qualità; pertanto, ciò che viene percepito come colore altro non è che il risultato di una particolare configurazione atomica, prodotta da differenze

<sup>77</sup> Cf. Alex., *In De Sensu*, p. 117.5-15 Wendland (*CAG* III.1, 1901): ἐχθέμενος τὰς δόξας τὰς δύο, καθ' ἃς αἱ τῶν πλειόνων χρωμάτων φαντασίαι κατὰ μῆξιν τῶν ἐναντίων, τοῦ τε λευκοῦ καὶ τε τοῦ μέλανος, γίνεσθαι † ἀναλαβεῖν τὴν δόξαν προκαταβεβλημένην περὶ τοῦ ὄραν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων, ὡς ἄρα τοῦ ὄραν κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ὁρωμένων ἀπορροίαν γινομένου· εἶδωλα γὰρ τινὰ ὁμοιόμορφα ἀπὸ τῶν ὁρωμένων συνεχῶς ἀπορρέοντα καὶ ἐμπίπτοντα τῇ ὄψει τοῦ ὄραν ἤτιϋοντο. τοιοῦτοι δὲ ἦσαν οἱ τε περὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον, οἱ καὶ ἐκ τῆς τῶν ἀοράτων διὰ μικρότητα παραθέσεως τὴν τῶν μεταξὺ χρωμάτων φαντασίαν ἐποίουν.

<sup>78</sup> Cf. Alex., *In De Sensu*, p. 178.2-6 Wendland: Δημόκριτος γὰρ τὰ χρώματα, τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, ἴδια ὄψεως ὄντα, εἰς τὸ λεῖον ἄγει καὶ τὸ τραχὺ, τὸ μὲν λευκὸν λεῖον, τὸ δὲ μέλαν τραχὺ λέγων, ἃ κοινὰ τῇ ὄψει πρὸς τὴν ἀφήν ἐστιν, ὥστε γίνεται αὐτῶ τὸ κοινὸν αἰσθητὸν τῶ ἰδίῳ τῆς ὄψεως ταύτων.

<sup>79</sup> Cf. Aetius, I 15, 8 (= 68 A 125 DK): Δημόκριτος φύσει μὲν μηδὲν εἶναι χρώμα· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τὰ τε ναστὰ καὶ τὸ κενόν· τὰ δὲ ἐξ αὐτῶν συγκρίματα κεχρωῶσθαι διαταγῆι τε καὶ ῥυθμῶι καὶ προτροπῆι, ὧν ἡ μὲν ἐστι τάξις τὸ δὲ σχῆμα ἢ δὲ θέσις· παρὰ ταῦτα γὰρ αἱ φαντασίαι. τούτων δὲ τῶν πρὸς τὴν φαντασίαν χρωμάτων τέτταρες αἱ διαφοραί, λευκοῦ μέλανος ἐρυθροῦ ὠχροῦ.

relative all'ordine, alla figura ed alla posizione degli atomi. Inoltre, Aezio elenca i quattro colori primari individuati da Democrito, ossia bianco, nero, rosso e verde, ognuno dei quali è dato da una determinata disposizione atomica.

Aezio fa riferimento alla teoria percettiva elaborata dagli atomisti anche in IV 9, 8:

Gli altri sostengono che i sensibili sono per natura, mentre Leucippo, Democrito e Diogene per convenzione, cioè dipendono dalle nostre opinioni e affezioni. Nulla è vero né comprensibile al di fuori dei primi elementi, ossia atomi e vuoto. Queste cose infatti sono le sole secondo natura, mentre quelle che da esse derivano differiscono reciprocamente per la posizione, l'ordine e la figura che assumono accidentalmente.<sup>80</sup>

Questo brano chiarisce che cosa intendono Leucippo e Democrito quando affermano che le qualità esistono "per convenzione": esse sono prive di una reale consistenza ontologica (riconosciuta solamente agli atomi e al vuoto) perché sono prodotte dal modo in cui gli atomi si dispongono e interagiscono con il soggetto, dando luogo a opinioni e affezioni.

Come emerge dai due passi dei *Placita* appena citati, anche Aezio, come Aristotele ed Alessandro, riporta che per gli atomisti il colore e le altre qualità sensibili sono convenzionali, ma nessuno dei tre autori riporta l'espressione *νόμωι χροῦι*.<sup>81</sup>

L'analisi fin qui condotta dimostra che Plotino cita piuttosto letteralmente l'espressione *νόμωι χροῦι* attestata nei fr. 9 e 125 DK di Democrito, la quale però non è riportata da nessuno degli autori tradizionalmente annoverati fra le sue fonti: per questo motivo, è utile prendere in considerazione altre opere, composte in un periodo di poco anteriore a quello in cui scrive Plotino.

Alcuni interessanti riferimenti alla natura convenzionale del colore postulata da Democrito si trovano nell'*Adversus Colotem* di Plutarco, in cui tale tesi viene messa in relazione con le dottrine fisiche di Epicuro. Nel capitolo 7 si legge infatti:

Se il colore è un relativo, anche il bianco e il blu saranno dei relativi; se le cose stanno così, lo stesso vale anche per il dolce e l'amaro: cosicché, di ogni qualità non sarà possibile predicare secondo verità l'essere piuttosto che il non essere, infatti per chi è affetto in un certo modo essa sarà tale, e non sarà tale per chi non è affetto in quel modo.<sup>82</sup>

Questo passo è una critica al modo in cui gli epicurei spiegano le qualità sensibili: stando alla ricostruzione di Plutarco, questi pensatori le riconducono a mere disposizioni corporee ma, così facendo, tolgono qualsiasi forma di universalità alla conoscenza sensibile; se ognuno percepisce le qualità in base alla propria disposizione fisica, nessuno coglierebbe allo stesso modo la medesima qualità perché tutti sarebbero colpiti in maniera diversa da una data affezione. Quindi, anche gli

<sup>80</sup> Cf. Aetius, IV 9, 8 (= 64 A 23; 67 A 32 DK): οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ <καὶ> Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμωι, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξη καὶ πάθεισι τοῖς ἡμετέροις. μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς μηδὲ καταληπτόν ἐκτὸς τῶν πρώτων στοιχείων, ἀτόμων καὶ κενοῦ. ταῦτα γὰρ εἶναι μόνω φύσει, τὰ δ' ἐκ τούτων θέσει καὶ τάξει καὶ σχήματι διαφέροντα ἀλλήλων συμβεβηκότα.

<sup>81</sup> Nemmeno nel *De Sensibus* di Teofrasto, considerato da Diels in *Doxographi Graeci* la fonte della tradizione dossografica cui appartiene anche Aezio, si riporta l'espressione *νόμωι χροῦι*, pur essendo presente un riferimento piuttosto lungo alla natura convenzionale delle qualità, e dei colori, posta dagli atomisti.

<sup>82</sup> Cf. Plut., *Adv. Col.*, VII: εἰ δὲ τὸ χροῦμα πρὸς τι, καὶ τὸ λευκὸν ἔσται πρὸς τι καὶ τὸ κυανοῦν· εἰ δὲ ταῦτα, καὶ τὸ γλυκὸν καὶ τὸ πικρὸν· ὅσπερ κατὰ πάσης ποιότητος ἀληθῶς τὸ μὴ ἄλλον εἶναι ἢ μὴ εἶναι κατηγορεῖσθαι· τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον, οὐκ ἔσται δὲ τοῖς μὴ πάσχουσι [...].

epicurei, proprio come gli atomisti, avrebbero giudicato convenzionali le qualità sensibili, fra cui il colore; tuttavia, dal punto di vista lessicale si deve notare che Plutarco non riporta l'espressione νόμῳ χροίῃ citata in III 6[26], 12.22.

Plutarco torna a parlare del colore nel capitolo successivo, e questa volta riportando un aspetto della critica di Colote alla dottrina atomistica:

Infatti dice che il detto di Democrito: “per convenzione è il colore, e per convenzione è il dolce e per convenzione è l'aggregazione, in verità il vuoto e gli atomi” contrasta con le percezioni, e chi resta fedele a questo ragionamento e se ne serve sa se è vivo o morto?<sup>83</sup>

La *vis polemica* di Colote arriva a colpire persino Democrito, vera e propria fonte di ispirazione per Epicuro:

Egli dice che Epicuro ha posto i medesimi principi, ma non dice: “Per convenzione sono il colore, e il dolce e il bianco” e le altre qualità. Se dunque “non dire” significa “non essere d'accordo”, egli fa una delle sue cose abituali.<sup>84</sup>

Secondo Plutarco, Democrito ed Epicuro avrebbero sostenuto la medesima opinione a proposito delle qualità sensibili, ossia che esse non hanno una realtà propria ma esistono soltanto “per convenzione”, sulla base cioè di una particolare disposizione di atomi; Colote però, ansioso com'è di criticare le teorie di tutti i predecessori, non coglie questo punto di contatto fra Democrito e l'iniziatore della scuola di pensiero cui egli stesso appartiene e, seppur involontariamente, finisce per criticare anche le tesi di Epicuro.

Ricostruendo le critiche di Colote a Democrito, Plutarco cita per ben due volte l'espressione νόμῳ χροίῃ, che è attestata in III 6[26], 12.22: per questo motivo, si può ragionevolmente ipotizzare che Plotino sia entrato in contatto con questa δόξα democritea proprio grazie al testo plutarco. Si deve però segnalare che l'espressione presente nei fr. 9 e 125 DK è attestata anche in altri due autori cronologicamente accessibili a Plotino. Il fr. 9 DK infatti è citato da Sesto Empirico in un brano dell'*Adversus Logicos* (che costituisce appunto la fonte del frammento nella raccolta Diels-Kranz) per dimostrare che, secondo Democrito, le apparenze sensibili in realtà non esistono in quanto tutto sarebbe frutto di convenzione, tranne gli atomi e il vuoto:

Democrito talvolta abolisce i fenomeni grazie alle sensazioni e dice che nessuna di queste appare secondo verità ma soltanto secondo opinione e che fra gli enti è vera l'esistenza di atomi e vuoto. Egli dice infatti: “Per convenzione dolce, per convenzione amaro, per convenzione caldo, per convenzione freddo, per convenzione colore, in realtà atomi e vuoto” [...]. E ne *Le conferme*, seppur impegnato ad attribuire alle sensazioni la forza della credibilità, ciononostante le condanna. Egli dice infatti: “Noi non entriamo in contatto con nulla di veramente reale, poiché le cose cambiano a seconda della disposizione del corpo, di ciò che vi entra e di ciò che gli fa resistenza”.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Cf. Plut., *Adv. Col.*, VIII: τὸ γὰρ νόμῳ χροίῃ εἶναι καὶ νόμῳ γλυκῷ καὶ νόμῳ σύγκρισιν, ἐτεῆ δὲ τὸ κενὸν καὶ τὰς ἀτόμους εἰρημένον φησὶν ὑπὸ Δημοκρίτου μάχεσθαι ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τὸν ἐμμένοντα τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ χρώμενον οὐδ' ἂν αὐτόν, ὡς τεθνηγώς;

<sup>84</sup> Cf. Plut., *Adv. Col.*, VIII: ὁ Ἐπίκουρόν φησιν ἀρχὰς μὲν ὑποτίθεσθαι τὰς αὐτάς, οὐ λέγειν δὲ ἄνθρωπον καὶ γλυκῷ καὶ λευκόν' καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας. εἰ μὲν οὖν τὸ 'οὐ λέγειν' τοιοῦτόν ἐστιν οἷον οὐχ ὁμολογεῖν, τῶν εἰθισμένων τι ποιεῖ.

<sup>85</sup> Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 135-136 (= 68 B 9 DK): Δ. δὲ ὅτε μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ

Il contesto in cui Plotino e Sesto Empirico inseriscono la medesima espressione è leggermente diverso, in quanto Sesto Empirico parla della conoscibilità del dato sensibile, mentre in III 6[26], 12 Plotino discute dell'impassibilità della materia; inoltre, Plotino cita questa δόξα in forma anonima, mentre Sesto Empirico la attribuisce esplicitamente a Democrito.

Si può cogliere però un punto di contatto fra Sesto Empirico e Plotino nel fatto che entrambi accostano la teoria democritea alla prospettiva platonica. Come si è visto, infatti, in III 6[26], 12 fa riferimento alla natura convenzionale delle qualità sensibili mentre espone l'ipotesi avanzata da Platone secondo cui la materia resta impassibile pur accogliendo in sé le forme più diverse; anche Sesto Empirico in *Adv. Math.* VIII 6 mette in relazione Democrito con Platone, sebbene la tesi platonica su cui è costruito il confronto non riguardi la fondamentale impassibilità della materia, ma il suo essere sempre in divenire:

I seguaci di Platone e di Democrito supposero che solo gli intelligibili fossero veri, ma Democrito sulla base del fatto che nessun ente sensibile esiste per natura, poiché gli atomi che costituiscono tutte le cose hanno una natura priva di ogni qualità sensibile, Platone invece in quanto i sensibili divengono sempre, ma non sono mai, poiché la loro essenza scorre alla maniera di un fiume, cosicché non permane la stessa neppure per due attimi, e neppure, come diceva anche Asclepiade, può essere indicata due volte per la rapidità della corrente.<sup>86</sup>

Il fatto che sia Plotino che Sesto Empirico accomunino, seppur in maniera diversa, le teorie di Democrito e di Platone sulla materia probabilmente non è un caso, ma neppure segnala la dipendenza di Plotino da Sesto Empirico (infatti i due autori fanno riferimento a due aspetti distinti della visione platonica della materia). Ciò potrebbe attestare una comune tendenza ad accostare Democrito e Platone, forse basata in ambedue gli autori sul fatto che Democrito, considerando pienamente reali solo atomi e vuoto, ossia i principi, e relegando tutto il resto fra le apparenze,<sup>87</sup> sembra condividere la svalutazione del sensibile posta da Platone.

Un altro autore che conosce l'espressione νόμωι χροινή è Galeno, il quale la cita in un passo del *De Medicina empirica*, incluso nella raccolta Diels-Kranz come fonte del fr. 125 DK:

Chi infatti non può risalire ai principi senza l'evidenza, come potrebbe essere affidabile, dal momento che è insolente contro questa, da cui ha preso i principi? Anche Democrito, sapendo ciò, allorché screditò

---

τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀληθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· νόμωι γὰρ φησι γλυκύ, [καὶ] νόμωι πικρὸν, νόμωι θερμόν, νόμωι ψυχρόν, νόμωι χροινή, ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν' [B 125] [...]. (136) ἐν δὲ τοῖς Κρατυντηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι, οὐδὲν ἤττον εὐρίσκειται τούτων καταδικάζων. φησὶ γάρ· ἡμεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηρίζοντων'.

<sup>86</sup> Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII 6: οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἀλλ' ὁ μὲν Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν, ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν αἰεὶ τὰ αἰσθητά, μηδέποτε δὲ εἶναι, ποταμοῦ δίκην βεούσης τῆς οὐσίας, ὥστε ταυτὸ μὴ δύο τοὺς ἐλαχίστους χρόνους ὑπομένειν, μηδὲ ἐπιδέχεσθαι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Ἀσκληπιιάδης, δύο δεῖξεις διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς ῥοῆς.

<sup>87</sup> Sesto Empirico parla della svalutazione del sensibile posta da Democrito anche in *Adv. Math.*, VIII 184: ἐπεὶ περὶ ὁ μὲν Δημόκριτος μηδὲν ὑποκεῖσθαι φησι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ κενοπαθείας τινὰς αἰσθήσεων εἶναι τὰς ἀντιλήψεις αὐτῶν, καὶ οὕτε γλυκύ τι περὶ τοῖς ἐκτὸς ὑπάρχειν, οὐ πικρὸν ἢ θερμόν ἢ ψυχρόν ἢ λευκὸν ἢ μέλαν, οὐκ ἄλλο τι τῶν πᾶσι φαινομένων· παθῶν γὰρ ἡμετέρων ἦν ὀνόματα ταῦτα ("poiché invero Democrito dice che nessuno dei sensibili esiste, ma che le percezioni di essi sono certe vuote affezioni dei sensi, e che fra gli oggetti esterni non c'è nulla di dolce, né di amaro, o di caldo o di freddo o di bianco o di nero, né nient'altro fra le cose che appaiono a tutti: infatti questi sono nomi di nostre affezioni").

i fenomeni, dicendo: “Per convenzione colore, per convenzione dolce, per convenzione amaro, in realtà atomi e vuoto” fa parlare le sensazioni al pensiero in questo modo: “Mente misera, dopo aver preso da noi le tue convinzioni ci disprezzi? Il tuo errore consiste in un rovesciamento dell’argomentazione”.<sup>88</sup>

Le parole di Democrito che Galeno riporta sembrano essere una rielaborazione di quanto si legge nel fr. 9 DK: vengono annoverate più o meno le medesime qualità (qui si menzionano infatti il colore, il dolce e l’amaro, ma non il caldo e il freddo), seppur in un ordine diverso, e il fine, come nel fr. 9 DK, è quello di dimostrare che nulla è reale tranne gli atomi e il vuoto.

Galeno parla più estesamente del significato di νόμῳι χροῖή anche nel *De Elementis ex Hippocrate*, in cui spiega in cosa consista la convenzionalità delle qualità sensibili secondo la teoria democritea:

“Per convenzione infatti il colore, per convenzione l’amaro, per convenzione il dolce, in verità atomi e vuoto” dice Democrito, ritenendo che tutte le qualità sensibili derivino dall’aggregazione degli atomi perché esistono in relazione a noi che le percepiamo, mentre per natura nulla è bianco o nero o giallo o rosso o amaro o dolce. Certo infatti l’espressione ‘per convenzione’ significa ‘secondo l’opinione, in relazione a noi’, non in base alla natura delle cose stesse; ancora, ciò che a sua volta è contrario lo dice “in verità”, costruendo il termine da τὸ ἐτεόν che significa ‘vero’. E il significato globale della sua affermazione potrebbe essere questo: fra gli uomini una cosa è ritenuta essere bianca e nera, dolce e amara, e tutte le altre cose simili, ma in verità tutte le cose sono una e nessuna. E infatti a sua volta egli ha detto anche questo, ritenendo che gli atomi fossero uno, e il vuoto niente. Dunque tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, sono privi di qualità, e il vuoto è una sorta di spazio in cui i corpi, trasportati in alto e in basso, tutti per tutta l’eternità, o si intrecciano reciprocamente in qualche modo, o si urtano, o rimbalsano, e si separano e certo si ricongiungono di nuovo l’uno con l’altro in base a tali unioni, e da ciò creano tutti gli altri aggregati, e i nostri corpi, e le loro affezioni e sensazioni.<sup>89</sup>

La testimonianza di Galeno è molto interessante perché mira a restituire il significato originario delle parole di Democrito; tuttavia niente di tutto questo si trova in III 6[26], 12, sebbene in linea di massima nulla vieti che Plotino possa aver citato in una maniera sintetica e più funzionale ai suoi scopi, a partire da un contesto in cui l’espressione democritea veniva riportata per esteso e spiegata nei dettagli.

<sup>88</sup> Cf. Democr., 68 B 125 DK: ὅς γὰρ οὐδ’ ἀρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας χωρίς, πῶς ἂν οὗτος πιστὸς εἴη, παρ’ ἧς ἔλαβε τὰς ἀρχάς, κατὰ ταύτης θρασυνόμενος; τοῦτο καὶ Δημόκριτος εἰδώς, ὅποτε τὰ φαινόμενα διέβαλε, ‘νόμῳι χροῖή, νόμῳι γλυκύ, νόμῳι πικρόν’, εἰπών, ‘ἐτεῆι δ’ ἄτομα καὶ κενόν’, ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως· ‘τάλαινα φρήν, παρ’ ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμα τοι τὸ κατάβλημα’.

<sup>89</sup> Cf. Galen., *De Elem. ex Hipp.*, p. 417.8-418.14 Khün: νόμῳ γὰρ χροῖή, νόμῳ πικρόν, νόμῳ γλυκύ, ἐτεῆ δ’ ἄτομον καὶ κενόν, ὁ Δημόκριτός φησιν, ἐκ τῆς συνόδου τῶν ἀτόμων γίνεσθαι νομίζων ἀπάσας τὰς αἰσθητὰς ποιότητας ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς αἰσθανομένους αὐτῶν, φύσει δὲ οὐδὲν εἶναι λευκόν, ἢ μέλαν, ἢ ξανθόν, ἢ ἐρυθρόν, ἢ πικρόν, ἢ γλυκύ. τὸ γὰρ δὴ νόμῳ ταῦτὸ βούλεται τῷ οἷον νομιστί, καὶ πρὸς ἡμᾶς, οὐ κατὰ τὴν αὐτῶν τῶν πραγμάτων φύσιν· ὅπερ δ’ αὖ πάλιν ἐτεῆ καλεῖ, παρὰ τὸ ἐτεόν, ὅπερ ἀληθὲς δηλοῖ, ποιήσας τοῦνομα. καὶ εἴη ἂν ὁ σύμπαρ αὐτοῦ νοῦς τοῦ λόγου τοιούσδε. νομίζεται μέντοι παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λευκόν τι εἶναι, καὶ μέλαν, καὶ γλυκύ, καὶ πικρόν, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν ἐν καὶ μηδὲν ἐστὶ τὰ πάντα. καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτ’ εἴρηκεν αὐτός, ἐν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδὲν δὲ τὸ κενόν. αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι, σώματα οὔσαι σμικρά, χωρὶς ποιότητων εἰσί· τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ἧ φερόμενα ταυτὶ τὰ σώματα ἄνω τε καὶ κάτω σύμπαντα διὰ παντός τοῦ αἰῶνος, ἢ περιπλέκεται πῶς ἀλλήλοις, ἢ προσκρούει, καὶ ἀποπάλλεται, καὶ διακρίνει δέ, καὶ συγκρίνει πάλιν εἰς ἀλλήλα κατὰ τὰς ταιαύτας ὀμιλίας, καὶ τούτου τὰ τε ἄλλα συγκρίματα πάντα ποιεῖ, καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα, καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν, καὶ τὰς αἰσθήσεις.

In maniera analoga a Sesto Empirico, anche Galeno inserisce la citazione nel contesto di una svalutazione dei fenomeni sensibili, anziché nell'ambito della trattazione della materia e dei suoi attributi, come invece fa Plotino. Un caso ancora diverso è rappresentato da Plutarco, il quale si serve di questa espressione per dimostrare che Colote, criticando Democrito, demolisce alcuni elementi fondamentali della stessa filosofia epicurea.

Tuttavia, al di là delle differenze fra questi autori, resta il fatto che, alla luce della ricerca fin qui sviluppata, Plotino, Plutarco, Sesto Empirico e Galeno riportano l'espressione democritea τὸ νόμῳ χροῦς, la quale non è citata nelle opere solitamente considerate come fonti delle *Enneadi* per quanto riguarda le notizie sui presocratici. Non vi sono elementi sufficienti per stabilire se Plotino sia entrato in contatto con la δόξα democritea grazie a Plutarco, a Sesto Empirico o a Galeno, dal momento che tutti questi autori si servono di questa teoria per scopi diversi ed in contesti diversi; tuttavia, sulla base delle testimonianze in nostro possesso si può concludere che la fonte di Plotino non è né una dossografia appartenente alla stessa tradizione cui appartengono i *Placita* di Aezio, né le opere di autori come Platone, Aristotele, Alessandro ed altri menzionati nella *Vita di Plotino*: pertanto, il caso di III 6[26], 12.22 dimostra come la ricerca delle fonti di Plotino relative al pensiero presocratico debba tener conto di nuove possibilità e tentare di percorrere una nuova strada.

#### 7. IV 4 [28], 29.32-39

Un passo analogo a III 6[26], 12.22 è IV 4[28], 29.32-39, perché anche qui Plotino riporta la tesi atomistica secondo cui le percezioni esistono solo per convenzione, attraverso una formulazione che, come segnala anche l'*Index Fontium*,<sup>90</sup> richiama il fr. 125 DK di Democrito. In IV 4[28] Plotino tenta di risolvere una serie di problemi connessi alla teoria platonica dell'anima; fra questi, vi è quello di capire in che modo si può dire che la luce e il colore (al pari della vita)<sup>91</sup> siano propri di determinati corpi, e che ne è di queste qualità una volta che il corpo si sia corrotto o, comunque, cessi di manifestarle. Discutendo di ciò, in IV 4[28], 29.32-39 Plotino menziona l'ipotesi, sostenuta da alcuni non meglio specificati pensatori, secondo cui le qualità non esisterebbero nei sostrati ma avrebbero una natura esclusivamente convenzionale:

A meno che non si dica che si vede per convenzione, e che le cosiddette qualità non sono nei sostrati. Ma se è così, renderemo le qualità indistruttibili e non generate nelle costituzioni dei corpi, e neppure le ragioni seminali produrranno i colori, come ad esempio nel caso degli uccelli variopinti, ma riuniranno quelli esistenti, oppure li creeranno e si serviranno anche di quelli nell'aria, che ne è piena. E infatti anche nell'aria non sarebbero tali quali appaiono nei corpi, quando si generino.<sup>92</sup>

In altre parole, qui Plotino si chiede come sia possibile che le qualità ad un certo punto cessino di esistere quando i corpi si corrompono, e mostra a quali conseguenze vada incontro chi sostiene la natura convenzionale di qualsiasi determinazione: alcuni infatti negano che le proprietà dei corpi siano nei sostrati ponendo che esistano solamente per convenzione (νόμῳ). Così facendo, però, essi

<sup>90</sup> Cf. *Plotini Opera*, p. 340 (citato sopra, n. 66).

<sup>91</sup> Cf. IV 4 [28], 29. 1-9.

<sup>92</sup> Cf. IV 4[28], 29.32-39: Εἰ μὴ τις λέγει νόμῳ ὄραν, καὶ τὰς λεγομένας ποιότητας μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀφθάρτους ποιήσομεν καὶ οὐ γινομένας ἐν ταῖς τῶν σωμάτων συστάσεσι τὰς ποιότητας, καὶ οὐδὲ τοὺς λόγους τοὺς ἐν τοῖς σπέρμασι ποιεῖν τὰς χροῖας, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν ποικίλων ὀρνίθων, ἀλλ' οὐσας συνάγειν ἢ ποιεῖν μὲν, προσχρῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐν τῷ ἀέρι πλήρει ὄντι τῶν τοιούτων· καὶ γὰρ καὶ εἶναι ἐν τῷ ἀέρι οὐ τοιαῦτα, οἷα, ὅταν γένηται, ἐν τοῖς σώμασι φαίνεται.

di fatto affermano che le qualità sono indistruttibili e che non si generano nella struttura dei corpi e, quindi, limitano fortemente le funzioni delle ragioni seminali, il cui compito non sarebbe più quello di dare ai viventi le loro caratteristiche, fra cui il colore, bensì quello (assai più modesto) di riunire nei corpi quanto già esiste nell'ambiente circostante.

A differenza di III 6[26], 12.22-25, in IV 4[28], 29.32-33 non si ha una citazione letterale delle espressioni riportate nel fr. 125 DK, ma è comunque possibile cogliere un legame fra questo passo enneadico ed il frammento democriteo, in quanto esso contiene una chiara allusione alla teoria elaborata dagli atomisti per spiegare l'origine delle qualità sensibili.

Come si è visto analizzando III 6[26], 12.22-25, le informazioni sulla natura convenzionale del colore e delle altre qualità sensibili teorizzata dagli atomisti vengono riportate ripetendo l'espressione *νόμος*, oltre che da Plotino, anche da Plutarco, Sesto Empirico e Galeno; è importante segnalare però che in IV 4[28], 29.35 vengono chiamate in causa le ragioni seminali, che non sono però menzionate né da Democrito né dagli altri autori che pure accennano al fr. 125 DK o comunque all'idea che le qualità sensibili esistano solo per convenzione e cioè, come si è visto nel paragrafo precedente, Aristotele, Alessandro, Aezio, Plutarco, Sesto Empirico e Galeno.

Vi sono però degli interessanti punti di contatto fra Plotino, Sesto Empirico e Galeno in quanto questi tre autori mettono in relazione la natura convenzionale delle qualità sensibili sostenuta dagli atomisti con il fenomeno percettivo. Plotino infatti menziona, seppur come una possibilità dalle conseguenze assurde, l'idea che le qualità non esistano nei sostrati ma siano percepite soltanto per convenzione; Sesto Empirico, nel già citato *Adv. Math.*, VII 135, riferisce che Democrito si rifiutava di riconoscere la veridicità dei fenomeni sensibili e, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la medesima notizia è riportata, più o meno negli stessi termini, anche da Galeno in *De Medic. emp.*, p. 1259.6-11 Schöne. Quindi, rispetto a III 6[26], 12.22-25, in cui pure si parlava della natura convenzionale delle qualità sensibili, in IV 4[28], 29.32-33 Plotino cita la tesi atomistica in relazione all'affidabilità delle sensazioni, proprio come Sesto Empirico e Galeno.

Visto che fra Plotino, Sesto Empirico e Galeno si possono rilevare degli interessanti punti di contatto, sembra ragionevole ipotizzare che le conseguenze relative al ruolo delle ragioni seminali che Plotino trae da questa dottrina atomistica siano originali e non derivino da nessuna fonte, ma che la *δόξα* riportata in IV 4[28], 29.32-33 possa essere stata ripresa da Sesto Empirico o da Galeno.

### Conclusioni

All'interno delle *Enneadi* vi sono numerosi riferimenti, espliciti e non, a teorie e pensatori presocratici, e la loro presenza ha suscitato naturalmente l'interesse di molti studiosi, i quali si sono posti il problema di capire da quali fonti Plotino abbia ripreso le informazioni che cita. Per rispondere a tale interrogativo, sono state avanzate alcune ipotesi: la prima, che gode di maggior credito fra gli studiosi, è quella secondo la quale Plotino menziona i presocratici sulla base di alcune opere a carattere dossografico, quali manuali, antologie, raccolte di *Placita*; la seconda suppone che gli scritti dei presocratici (o almeno di alcuni di loro, ad esempio di Parmenide) circolassero ancora nella tarda antichità nella loro forma integrale, e che proprio da esse Plotino abbia ripreso le *δόξαι* che cita; infine, la terza si fonda sulle notizie riportate da Porfirio nella biografia del maestro, che mettono in luce quali fossero le opere utilizzate da Plotino come punti di partenza per le sue lezioni, e da cui riprendeva spunti e teorie per la stesura dei suoi trattati.

L'analisi dedicata a ciascuna delle ipotesi interpretative sulle fonti di Plotino ha mostrato che nessuna di esse riesce a coprire interamente il campo dei riferimenti di cui troviamo traccia nei testi: nelle *Enneadi* vi sono infatti alcuni riferimenti ai presocratici che non possono essere messi

in relazione né con la tradizione dossografica a noi pervenuta (ricostruita da Diels in *Doxographi Graeci*), né con le opere di quegli autori tradizionalmente considerati come fonti di Plotino (come si è visto, Platone, Aristotele e Alessandro di Afrodisia *in primis*, ma anche Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico, Aspasio, Adrasto e alcuni stoici di cui non si fa nome, pensatori di cui restano però scarse notizie e, in qualche caso, alcuni frammenti), e in cui il tono polemico e, soprattutto, il rimando a sistematizzazioni, interpretazioni e critiche fatte precedentemente da altri sembra escludere la provenienza dagli scritti originali dei presocratici stessi. L'analisi di II 4[12], 7.20-28, III 6[26], 12.22-25 e IV 4[28], 29.32-39 ha mostrato infatti che, percorrendo le tre tradizionali vie di ricerca sopra elencate, non si riescono a trovare le fonti dei riferimenti agli atomisti contenuti in questi brani: le critiche avanzate in II 4[12], 7.20-28 sembrano non essere attestate negli scritti solitamente consultati da Plotino (o, almeno, in quello che a noi è giunto di tali scritti), malgrado egli rimandi esplicitamente ad altri che prima di lui avrebbero evidenziato alcune contraddizioni delle tesi atomistiche; più fortunata è stata la ricerca relativa alle δόξαι menzionate in III 6[26], 12.22-25 e IV 4[28], 29.32-39 a proposito della natura convenzionale delle percezioni, che ha messo in luce come, oltre che da Plotino, esse siano citate anche da Plutarco, Galeno e Sesto Empirico, i quali quindi potrebbero essere considerati delle probabili fonti.

Di conseguenza, uno studio delle fonti di Plotino per quanto riguarda le citazioni dei presocratici può dirsi completo e sistematico solamente ampliando la prospettiva, ossia prendendo in considerazione come probabili fonti anche altri autori non menzionati da Porfirio. La conoscenza di questi autori, e il dialogo polemico con essi, è stata messa in luce anche da Cristina D'Ancona che, in un recente articolo, ha dimostrato come gli argomenti utilizzati da Plotino in IV 7[2], 8<sup>2</sup> contro la tesi stoica della κρᾶσις δι' ὅλων siano ripresi dal *De Mixtione* di Alessandro e dal *De Communibus notitiis adversus Stoicos* di Plutarco,<sup>93</sup> confermando così quanto riporta Porfirio, ossia che Plotino era un lettore attento non solo dei cosiddetti 'classici', ma anche degli autori a lui coevi, e che la consultazione dei loro scritti ha influito molto sulla composizione dei suoi trattati. In altre parole, ritengo assai probabile che da questi autori Plotino abbia ripreso non solo alcuni degli argomenti di cui si serve per costruire le sue teorie o le confutazioni di tesi altrui, ma anche delle informazioni sui presocratici che riferisce nelle *Enneadi*: la correttezza di questa ipotesi può essere confermata esclusivamente attraverso uno studio puntuale e sistematico di tutte le citazioni e di tutti i riferimenti ai presocratici riportati da Plotino.

---

<sup>93</sup> Cf. C. D'Ancona, "Hellenistic Philosophy in Baghdad. Plotinus' anti-Stoic Argumentations and their Arabic Survival", *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 165-204, in part. p. 179-83.



# *Al-Kindī, Ptolemy (and Nicomachus of Gerasa) Revisited*

Emma Gannagé\*

To Gerhard Endress and Dimitri Gutas  
*We ought to be ... even more grateful to  
those who have contributed much of the truth.*  
al-Kindī, *On First Philosophy*

## *Abstract*

Al-Kindī's classification of mathematics as an intermediary science between theology, on the one hand, and physics on the other, that is reiterated in several of his treatises, has been so far generally traced back to Proclus. Based on the introduction of al-Kindī's treatise *On the Great Art* (*Fī l-Ṣinā'a l-'uzmā*), as well as on other works of his, this article shows the rather structural influence of Ptolemy's philosophy on al-Kindī. From Ptolemy al-Kindī draws not only the division of theoretical sciences, but also a philosophical program that gives mathematics a central position as a full theoretical science. This paper tries to reconcile between the thesis of the intermediary position of mathematics held in these treatises and its role as a propaedeutic to the study of philosophy in al-Kindī's *Epistle On the Quantity of Aristotle's Books and What is Necessary for the Attainment of Philosophy*. It shows that the quadripartition of mathematics al-Kindī laid out in this epistle is drawn from an 'altered' version of Nicomachus of Gerasa's *Introduction to Arithmetic*. The reading he found in that version seems to have bolstered al-Kindī's argument aimed at promoting the science of quality and quantity, namely mathematics, as the leading path towards the knowledge of the first and secondary substances, hence elevating this science as the best guide to reality. Such description mirrors the conception of mathematics provided by Ptolemy in the *Almagest*.

Al-Kindī's treatise *On the Great Art* (*Kitāb Fī l-Ṣinā'a l-'uzmā*) was brought to light by the great scholar Franz Rosenthal, in a seminal article whose importance has not yet received all the attention it deserves.<sup>1</sup> The treatise is a paraphrase of the first 8 chapters of the first book of Ptolemy's *Almagest*.<sup>2</sup>

---

\* Different versions of this paper have been read at: the Catholic University of America, School of Philosophy 2013 Fall Lecture Series, "Philosophy in the Islamic Lands"; the Society for Medieval and Renaissance Philosophy Session at the American Philosophical Association annual meeting, Baltimore, Dec. 2013; The Institute for Advanced Study, Princeton, Nov. 2013; The Islamic-Arabic Philosophy Workshop, Harvard University, Oct. 2014 and The Center for Middle Eastern Studies, University of California Berkeley, Nov. 2014. I am particularly grateful to Thérèse-Anne Druart, Jon McGinnis, Julie Klein, Maria Mavroudi, Khaled El-Rouayheb, Jeffrey McDonough, and to the late Patricia Crone for their kind invitations and to the different audiences for stimulating questions and comments. I would also like to thank the anonymous reader of this article for his helpful remarks.

<sup>1</sup> See F. Rosenthal, "Al-Kindī and Ptolemy", in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 vols, Istituto per l'Oriente, Roma 1956 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 52), vol. 2, pp. 436-56. The treatise came down to us in a unique manuscript, Istanbul, Aya Sofya 4830, ff. 53r-80v. See also Ya'qūb b. Iṣḥāq al-Kindī, *Fī l-Ṣinā'a al-'uzmā*, ed. 'Azmi Ṭāha al-Sayyid Aḥmad, Dār al-Ṣabāb, Cyprus 1987. My warmest thanks to Prof. Maroun Aouad, director of the ERC Project "Philosophy in Context: Arabic and Syriac Manuscripts in the Mediterranean World (PhiC)," for having kindly provided me access to the manuscript.

<sup>2</sup> The Greek title of the *Almagest* is Μαθηματικὴ Σύνταξις, which means "mathematical [that is, astronomical]"

Rosenthal already noticed that the treatise ends with the mention of a sequel (“let us complete this chapter of our book and follow it up with what naturally comes after, *fa-li-nukmil hāda l-fann min kitābinā wa-l-nutlihi bi-mā yatlu dālika tilwan ṭabī‘iyyan*”) that seems to indicate that the text which we have now is incomplete.<sup>3</sup> This being said, the six chapters of *Almagest* Bk 1 that come immediately after chap. 2, which lays out the general outline of the book, have been singled out by Ptolemy himself as a consistent preliminary unit dealing with “general” considerations by way of “an introduction to the discussion of particular topics and what follows after”.<sup>4</sup> Indeed, they include a brief description of the spherical motion of the heavens (Ch. 3 and 8), the shape, position, size and immobility of the earth (Ch. 4-7), in sum a concise picture of the universe considered as prerequisites for the understanding of the planetary motion theory that will follow.<sup>5</sup> Therefore, whether as a result of an accident of transmission or of a deliberate selection, the treatise, as it stands, forms a consistent unit, as already noticed by Rosenthal (p. 437).

As it has reached us, in the Aya Sofya manuscript, the beginning of *Fī l-Šinā‘a l-‘uẓmā* is slightly perplexing. It bears a multi-layered prologue, which opens with a first *incipit* written like a bibliographic record. These first lines mention the title of the treatise, the identity of the dedicatee, namely the author’s own son Aḥmad b. Ya‘qūb, and a table of contents of the 8 chapters at stake that reproduces partially the one found at the beginning of al-Ḥaḡḡāḡ ibn Maṭar’s translation of the *Almagest*.<sup>6</sup> Obviously this *incipit* must have been appended to the original treatise at some point during the transmission process. It is immediately followed by the treatise properly said, that starts afresh with a new *basmala* followed by a direct address to the dedicatee of the work, who remains anonymous. We nevertheless learn that he has requested a “description” (*rasm*)<sup>7</sup> of the

---

compilation”. According to G.J. Toomer, “In later antiquity it came to be known informally as *ē megalē suntaxis* or *ē megistē suntaxis* (the great [or greatest] compilation), perhaps in contrast with a collection of earlier Greek works on elementary astronomy called *o micros astronomoumenos* (the small astronomical collection). The translators into Arabic transformed *ē megistē* into ‘al-majisti,’ and this became ‘almagesti’ or ‘almagestum’ in the Medieval Latin translations” (art. “Ptolemy”, *Dictionary of Scientific Biography*, Scribner, New York 1975, vol. XI, pp. 186-206 [p. 187]). For further discussion on the Arabic title see P. Kunitzsch, *Der Almagest: Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinscher Überlieferung*, Harrassowitz, Wiesbaden 1974, pp. 115-25. The *Almagest* has been translated very early and more than once into Arabic. At least five different versions, if not more, have been identified. For a detailed discussion of the varied and complex Arabic transmission of the *Almagest* see *ibid.*, pp. 15-82. For the version that al-Kindī might have had at hand, see below, n. 15.

<sup>3</sup> See Rosenthal, “al-Kindī and Ptolemy” (quoted above, n. 1), pp. 437-8, who points to the striking similarity between this concluding remark and the one that closes al-Kindī’s book *On First Philosophy* as it has reached us (see *Kitāb al-Kindī ilā l-Mu‘taṣim bi-llāh fī l-falsafa l-ūlā*, in *Rasā‘il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. M. ‘A. Abū Rīda, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Cairo 1950, vol. 1, p. 162 and R. Rashed - J. Jolivet, *Ceuvres philosophiques et scientifiques d’al-Kindī, Vol. II: Métaphysique et Cosmologie*, Brill, Leiden 1998 [Islamic philosophy, theology, and science, 29], p. 99).

<sup>4</sup> See *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia, Vol. I: Syntaxis Mathematica, Pars I: libros VII - XIII continens*, ed. J.L. Heiberg, Teubner, Leipzig 1898, Bk. I 8, p. 26; Engl. tr. G.J. Toomer, *Ptolemy’s Almagest*, Duckworth, London 1984 (Duckworth Classical, Medieval and Renaissance Editions), p. 45.

<sup>5</sup> See O. Pedersen, *A Survey of the Almagest*, with Annotation and New Commentary by A. Jones, Springer, New York 2011 (Sources and Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences), pp. 35-46.

<sup>6</sup> This translation came down to us in two manuscripts: the complete Leiden, *Or.* 680 and the incomplete London, British Library, *Add.* 7474. According to the incipit of the ms. Leiden, *Or.* 680 (f. 2v 3) al-Ḥaḡḡāḡ ibn Yūsuf ibn Maṭar al-Ḥāṣib (fl. 786-830) is said to have translated the *Almagest* with Sarḡūn ibn Hilyā al-Rūmī for the caliph al-Ma‘mūn in 212h./827-28. On this version, see Kunitzsch, *Der Almagest* (quoted above, n. 2), pp. 64-7.

<sup>7</sup> For *rasm* see the title of *Risāla fī Ḥudūd al-‘ayā‘ wa-rusūmihā* (*Epistle on the Definition and Description of Things*), and Al-Kindī, *Cinq Épîtres*, CNRS-Éditions, Paris 1976 (Centre d’Histoire des sciences et des doctrines. Histoire des sciences et de la philosophie arabes), p. 39. *Rasama* will also be used throughout the prologue in the sense of ‘writing’, ‘designing’ and the likes.

great art (here *al-ṣināʿa l-kubrā*)<sup>8</sup> due to the great opacity (*šiddat al-istiqlāq*) of the description provided by Ptolemy. The avowedly “didactic purpose”<sup>9</sup> of the book is thus stated clearly from the outset and reiterated a few lines below, namely “to expound [the great art] simply, making plain the roughness of its paths and shedding light on its procedures”.<sup>10</sup> Hence al-Kindī claims to have written

An Introduction (*madhḅalan*) to this art, following the model we are imitating concerning its pattern and what [Ptolemy] had written about it (*rasm al-rāsīm fihā*), addressing its parts, its arrangement, its aim and what is proper to each one of its parts and what is concomitant to it, in a concise and plain manner that simplifies its perception (*al-musabḅil wu ḡūdahā*).<sup>11</sup>

The imitated model is thus clearly Ptolemy’s *Μαθηματικὴ Σύνταξις*. However, al-Kindī is following here a pattern that he finds in Theon of Alexandria’s commentary on the *Almagest*,<sup>12</sup> as Theon used to consider the source on which he was commenting not only as a “subject-matter” but also as a “model”.<sup>13</sup> Al-Kindī was indeed reading the *Almagest* with the guidance of Theon’s commentary from which he drew extensively, as already noticed by Rosenthal. Like his source, he opens his paraphrase with a prologue of his own,<sup>14</sup> but while Theon’s own prologue is quite short, al-Kindī’s one is much longer and borrows extensively from Theon’s own commentary on the preface of the *Almagest*. Actually, it follows closely Ptolemy’s preface, mainly through the lens of Theon’s commentary, but also expands on it.

Finally, al-Kindī’s own introduction, although emulating closely Ptolemy’s preface, as we have just said, is still followed by the actual and almost literal paraphrase of the latter. In itself it constitutes

<sup>8</sup> For Rosenthal, “al-Kindī and Ptolemy” (quoted above, n. 1), p. 438, the title of the treatise is problematic as it would be sometimes referred to as *al-Ṣināʿa l-ʿuzmā* and sometimes as *al-ṣināʿa l-kubrā*. However, *al-Ṣināʿa l-ʿuzmā* seems to be the title given systematically by al-Kindī, in this text, to Ptolemy’s *Almagest* (we find it mentioned twice in the core of the text, see p. 148.18 and p. 200.1 Aḥmad). Still, he also designates often Ptolemy’s treatise by its transliterated title *al-Maḡīstī*, that he describes as dealing with *al-ṣināʿa l-kubrā*. The latter denomination seems thus to refer to the discipline of astronomy.

<sup>9</sup> I borrow the expression from A. Bernard, “In What Sense did Theon’s commentary on the *Almagest* have a Didactic Purpose?”, in A. Bernard - C. Proust (eds.), *Scientific Sources and Teaching Contexts Throughout History: Problems and Perspectives*, Springer, Dordrecht 2014 (Boston Studies in the Philosophy and History of Science, 301), pp. 95-121.

<sup>10</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣināʿa l-ʿuzmā*, p. 120.3 Aḥmad.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 120.15-17 (amended).

<sup>12</sup> See Rosenthal, “al-Kindī and Ptolemy” (quoted above, n. 1), pp. 446 ff., who shows the close dependence of al-Kindī’s treatise on Theon’s *Commentary* on the *Almagest*. According to A. Jones, already by the 4<sup>th</sup> century Ptolemy’s *Almagest* was read along with Pappus’s and Theon’s commentaries (see A. Jones, “Uses and Users of Astronomical Commentaries in Antiquity”, in G.W. Most [ed.], *Commentaries – Kommentare. Aporemata: Kritische Studien zur Philologiegeschichte*, Band 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, pp. 147-72 [p. 168], quoted by Bernard, “In What Sense”, p. 112). Ibn al-Nadīm’s *Fihrist* mentions under the entry on Theon of Alexandria an “Introduction to the *Almagest* in an old translation” (*Kitāb al-madhḅal ilā l-maḡīstī bi-naqlin qadīm*), which is apparently lost. See Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel - J. Rödiger - A. Müller, 2 vols., Vogel, Leipzig 1871-1872, vol. I (1871), p. 268.

<sup>13</sup> See Bernard, “In What Sense” (quoted above, n. 9), p. 99.

<sup>14</sup> It is worth noting that Theon’s commentary is also addressed to his son Epiphanos, though as noted by A. Rome, the term *τέκνον* can be considered as an endearing term not necessarily meaning that Epiphanos was Theon’s son, see *Commentaires de Pappus et de Théon d’Alexandrie sur l’Almageste*, Texte établi et annoté par A. Rome, t. II: *Théon d’Alexandrie, Commentaire sur les livres I et 2 de l’Almageste*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1936 (Studi e Testi, 72), p. 317 n. 3. Strikingly enough the dedicatee of al-Kindī’s own prologue remains anonymous, whereas the *incipit* of the treatise identifies him as the philosopher’s own son, Aḥmad b. Yaʿqūb.

the third layer of this prologue and is introduced as follows: “This is what Ptolemy has set forth in the book *Almagest*, and with which he introduced his book” (*wa-bāda mā qaddama Baṭlamyūs fī kitāb al-mağīstī wa-ṣādara bihi kitābahū*).<sup>15</sup>

Such a multilayered composition raises some concerns as to the nature of the text at stake: is al-Kindī’s prologue to *On the Great Art* a mere paraphrase of his two famous predecessors, or does it draw the contours of an original project that finds a larger echo in al-Kindī’s overall philosophy, admittedly inspired by Ptolemy and his commentator?

The question is all the more crucial, given that the *Almagest* itself is an avowedly philosophical treatise that opens with a bold statement endorsing the distinction drawn by “the legitimate philosophers” between “the theoretical part of philosophy” and the practical one.<sup>16</sup> Furthermore, it subordinates the latter to the former on which it is somewhat dependent. In the same breath, Ptolemy adopts Aristotle’s division of theoretical philosophy in three categories, namely physics, mathematics and theology (*Metaph.* VI 1) and gives mathematics a central role in both respects: not only is mathematics the only one among the three theoretical sciences that provides sure and incontrovertible knowledge, but it is also the only one that is meant, through the cultivation of theoretical astronomy, to enable the conversion of one’s nature to a spiritual state through “the constancy, order, symmetry and calm which are associated with the divine” as Ptolemy advocates in his preface.<sup>17</sup>

Following in the footsteps of Ptolemy, al-Kindī proceeds to distinguish between practical and theoretical philosophy, and divides the latter into three divisions: physics or natural science, mathematical science (*al-‘ilm al-ta’līmī*),<sup>18</sup> and theology.<sup>19</sup> This division rests on the nature of the

<sup>15</sup> See al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-‘uẓmā*, p. 130.15ff Aḥmad. A quick comparison with the mss. Leiden, *Or.* 680 and London, British Library, *Add.* 7474 confirms that al-Kindī should have had at hand the translation of al-Ḥağğāğ ibn Yūsuf ibn Maṭar (786-833) and Sarğūn ibn Hilyā al-Rūmī, that he reproduces almost literally with some few changes. I would like to thank particularly Dr. Bink Hallum of the British Library for having kindly provided me with access to the latter manuscript. See also Rosenthal, “al-Kindī and Ptolemy” (quoted above, n. 1), p. 439, n. 2.

<sup>16</sup> See Ptolemy, *Almagest*, I 1, p. 4.7-9 Heiberg and J. Feke, “Ptolemy’s Defense of Theoretical Philosophy”, *Apeiron* 45 (2012), pp. 61-90 (p. 62).

<sup>17</sup> See Bernard, “In What Sense” (quoted above, n. 9), p. 99; J. Feke - A. Jones, “Ptolemy”, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols, Cambridge U.P., Cambridge 2010, vol. 1, pp. 197-209 (pp. 208-9) and A. Bernard, “The Significance of Ptolemy’s *Almagest* for its Early Readers,” *Revue de Synthèse* 31/4 (2010), pp. 495-521 (p. 502-12).

<sup>18</sup> *Ta’līmī* translates literally μαθηματικόν in the sense of “subject of instruction”. Just as μαθηματική derives from the verb μαθηάσκειν which means ‘to learn’, *ta’līmī* and *ta’ālīm* derive from the root ‘ilm which means ‘knowledge’. And just as μάθημα “can be any branch of learning”, so is *ta’līm*. However, from the 5<sup>th</sup> century BC onward, arithmetic, geometry, harmonics and astronomy came to occupy a privileged position as the μαθήματα par excellence (see G.E.R. Lloyd, “What Was Mathematics in the Ancient World? Greek and Chinese Perspectives”, in E. Robson - J. Stedall [eds.], *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*, Oxford U.P., Oxford 2009, pp. 7-25 [pp. 8 ff.]). The pre-eminent place given to mathematical subjects in the Pythagorean school and later in the Platonic curriculum for the education “encouraged the habit of speaking of these subjects exclusively as *mathēmata*” (see T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I: *From Thales to Euclid*, The Clarendon Press, Oxford 1921, pp. 10-25 [p. 10]). Al-Kindī uses indifferently, and seems not to distinguish between ‘ilm al-riyādiyyāt (*Fī l-Ṣinā’a l-‘uẓmā*, p. 118 Aḥmad), *al-riyāda* (*ibid.*, p. 119) or *al-‘ilm al-riyādī* (*ibid.*, p. 123) on the one hand and *al-‘ulūm al-ta’ālīmīyya* or *al-ta’ālīm* (p. 124; 125; 127) on the other. Therefore and because the “instructional sciences” at stake are all mathematical and cover exclusively subjects that were considered as mathematical, I will translate accordingly both *ta’līm* and its derivatives as well as *riyādī* and its derivatives by “mathematical”. When the redundancy of the formulation requires, I will translate *ta’līmī* by ‘instructional’.

<sup>19</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-‘uẓmā*, p. 124.3-4 Aḥmad.

subject-matter of each science, i.e. the principles constitutive of the being of all things that exist, that is, according to al-Kindī (following Theon), “of all natural bodies” that are composed of matter, form, and movement. Whereas Ptolemy did indeed link the tripartite division of theoretical sciences to the fact that “everything that exists is composed of matter, form, and motion” he nevertheless did not qualify each science by one principle in particular, as already noticed by J. Feke.<sup>20</sup> Instead he describes theology as concerned with investigating “the first cause of the first motion of the universe [...] [which] can be thought of as an invisible and motionless deity”. By contrast, physics “investigates material and ever-moving nature”, and mathematics

can make statements about quality in respect of shapes and in respect of motion from place to place, because it can inquire into shape, quantity, size, and, further, into place, time, and the like. Such being falls, as it were, between those [other] two not only because it can be thought of through sense-perception and apart from sense-perception, but also because [such being] is a property of absolutely all things that are both mortal and immortal.<sup>21</sup>

Therefore when al-Kindī qualifies, in what follows, each science by one principle in particular: “motion being constitutive of the theological science and matter being constitutive of the natural science [...] as for the science to which the name mathematics (*ta’ālim*) specifically applies its cause is the form only”,<sup>22</sup> he is rather following Theon’s commentary that gives a more systematic turn to Ptolemy’s thought here. As pointed by Feke, Ptolemy underscores the opposition perceptibility *vs.* imperceptibility of the object of each science.<sup>23</sup> Such an emphasis is made explicit in the first argument he brings forward (in the passage quoted above) for the ranking of mathematics as intermediate between physics and theology. The same argument is reproduced by al-Kindī when, in the wake of Ptolemy, he ranks mathematics as:

intermediary between natural science and theology, because natural [science] needs the senses in order to be grasped, whereas theology needs the intellect and the comprehension (*al-fahm*) to be grasped; as for the intermediary science, which is the mathematical science, it is possible to grasp its knowledge (*idrāk al-ilm bihi*) with or without the senses, I mean with the intellect.<sup>24</sup>

If the division of the three theoretical sciences rests on an ontological criterion, being determined by the nature of the object of each science, their classification and the intermediary position assigned to mathematics between physics and theology rests first on an epistemological argument: the perceptibility or imperceptibility of the knowledge they yield.<sup>25</sup> Therefore it is a theory of knowledge that is at stake which ultimately aims at promoting mathematics and especially astronomy as the most accurate science, or in other words the one that reflects reality best.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> See J. Feke, “Ptolemy in Philosophical Context. A Study of the Relationships between Physics, Mathematics and Theology,” PhD, Institute for the History and Philosophy of Science and Technology, University of Toronto 2009, p. 24.

<sup>21</sup> See Ptolemy, *Almagest*, I 1, pp. 5.25-6.8 Heiberg; translated in A. Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy by Geminus and Ptolemy”, *Perspectives on Science* 15/3 (2007), pp. 327-58 (p. 350); see also Toomer, *Ptolemy’s Almagest*, p. 36.

<sup>22</sup> Al-Kindī, *Fī l-Šinā’a l-’uẓmā*, p. 125.11-15 Aḥmad.

<sup>23</sup> See Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), pp. 24ff.

<sup>24</sup> Al-Kindī, *Fī l-Šinā’aa l-’uẓmā*, p. 126.6-9 Aḥmad.

<sup>25</sup> See Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), pp. 23-39.

<sup>26</sup> See Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy” (quoted above, n. 21), p. 352.

The appropriation of Ptolemy's division of theoretical sciences by al-Kindī raises several issues that this paper plans to address. First the classification of mathematics as an intermediary science between theology, on the one hand, and physics on the other, that is reiterated in other treatises of his<sup>27</sup> can be now safely traced back to Ptolemy's philosophical preface to his *Almagest*, as already noticed by Rosenthal.<sup>28</sup> It is there, that al-Kindī finds also an intellectual program that he will apply throughout his work and that is reproduced in the prologues of several of his treatises.<sup>29</sup>

Having said that, in his introductory *Epistle* to Aristotle's philosophy, *On the Quantity of Aristotle's Books and What is Necessary for the Attainment of Philosophy*, al-Kindī obviously seems to consider mathematics as a propaedeutic to the study of philosophy, stating from the outset that "the knowledge of Aristotle's books should be acquired after the knowledge of mathematics".<sup>30</sup> Moreover, the division of Aristotle's books into four categories, that he introduced in this same treatise, includes in the third and hence intermediary category books that study "the things that don't need bodies and are not connected with bodies in order to subsist and persist, but can exist with bodies" (p. 368) under which he lists next to the *De Anima*, three of the *Parva naturalia* (*De Sensu et sensibilibus*; *De Somno et vigilia*; *De Longitudine et brevitae vitae*). All four books fall under the header of "psychology" which can thus be considered as an intermediary science. It is worth noting that such a classification rests on the ontological criterion of separability which was used by Aristotle in his own classification of knowledge and according to which he characterized mathematical objects, with some hesitation, as "immovable but probably not separable, but embodied in matter". A few lines before, though, he had recognized that "it is not clear" whether mathematical objects "are immovable and separable from matter", "it is clear however that, it [i.e. mathematics] considers some mathematical objects qua immovable and qua separable from matter" (*Metaph.* E 1, 1026 a 7 ff., tr. Barnes).<sup>31</sup>

<sup>27</sup> See al-Kindī's treatise *On The String Instruments Producing Sound, From the One String [Instrument] to the Ten Strings [Instrument]* (*Kitāb al-Muṣawwītāt al-watariyya min dāt al-watar al-wāḥid ilā dāt al-ʿāsarāt awṭār*) in *Mu'allafāt al-Kindī al-Mūsiqīyya*, ed. Z. Yūsuf, Maṭba'at Šafīq, Bagdad 1962, pp. 69-92, pp. 70ff. and G. Endress, "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam", in J.P. Hogendijk - A.I. Sabra (eds.), *The Enterprise of Science in Islam. New Perspectives*, MIT Press, Cambridge Mass. - London 2003, pp. 121-76, at p. 130. See also *On the Explanation of the Finitude of the Universe* (*Fī ʾĪdāḥ tanāḥī ġirm al-ʿālam*), in Rashed - Jolivet, *Œuvres Philosophiques* (quoted above, n. 3), vol. II, p. 165, quoted by D. Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī", in R. Arnzen - J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, Peeters, Leuven 2003 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 139), pp. 195-209, at p. 204.

<sup>28</sup> See F. Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts VI: Istanbul Materials for al-Kindī and as-Saraḥsī," *Journal of the American Oriental Society* 76/1 (1956), pp. 27-31 (pp. 28-9).

<sup>29</sup> See Rosenthal, "Al-Kindī and Ptolemy" (quoted above, n. 1), pp. 445-7.

<sup>30</sup> See *Risālat al-Kindī Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs wa-mā yuḥtāḡu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, vol. I, pp. 363-84 Abū Rīda (p. 364; p. 369; p. 370).

<sup>31</sup> Unless otherwise specified, all translations of Aristotle's works are cited from *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, 2 vols, Princeton U.P., Princeton 1984. See G. Endress, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in G. Endress - R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaert Lulofs on his Ninetieth Birthday*, Research School CNWS, Leiden 1997 (*Archivum Graeco-Arabicum*, 1), pp. 43-76 (p. 64) who draws attention to the parallelism between the "soul as subject and the mathematical objects as object" which both belong "to the same intermediate realm 'in between'" the eternal intelligibles and the corruptible sensibles. See also Id., "al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele: Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam," *Oriens* 34 (1994), pp. 174-221 (pp. 181-2). I owe the last reference to the anonymous reader of this article.

The question remains as to whether all these passages are in blatant contradiction with each other. Is al-Kindī inconsistent in his division of theoretical sciences, sometimes considering mathematics as an intermediary science and sometimes as a propaedeutic to the study of philosophy while psychology is assigned the intermediary rank?<sup>32</sup>

### I. Mathematics as an intermediary theoretical science

The tension between the intermediate character of mathematics as a theoretical science and the priority that it is granted as a propaedeutic to the acquisition of knowledge is already found in *On the Great Art* where both aspects are intricately entangled from the beginning of the treatise. Indeed, al-Kindī opens his prologue by immediately absolving Ptolemy (*wāḍi' hāda al-kitāb*) of any responsibility in the opacity of his book, which is due mainly “to the elevation of this art, the nobility of its ranking and the necessity, for those who examine it theoretically, to use as a propaedeutic to science (*taqdim al-'ilm*) two arts of the mathematical science (*'ilm al-riyādiyyāt*), namely, arithmetic and geometry and to delve into physics (natural science) as well as metaphysics”.<sup>33</sup> The tone is thus set from the beginning and will be re-emphasized a few lines later:

The man who designed [this art] (i.e. Ptolemy) did not establish it for the students that are beginners in theory, but for those who are advanced in knowledge (science) (*li-alladīn qad 'alū fi l-'ilm*). This is what he said in his book on [this art].<sup>34</sup>

Actually, al-Kindī is expanding on a remark made by Ptolemy at the end of his preface, according to which he assumes that his readers have already some competence. He characterizes them as “those who have already made some progress” (*Alm.* I, 8.8-9 Heiberg), hence he will try to be as concise as possible. As correctly understood by al-Kindī, this is obviously an allusion to the geometrical and arithmetical preliminaries necessary for the study of advanced astronomy. This means that Ptolemy assumed a knowledge of elementary geometry and arithmetic from his reader in addition to “spherics”.<sup>35</sup>

Al-Kindī emphasizes further the role of the propaedeutic sciences by reminding us of the curriculum the student needs to follow prior to the study of astronomy and to which he has himself contributed a list of books which “he has written as an introduction” to astronomy (*fātiḥ labā*).

---

<sup>32</sup> See Endress, “Mathematics and Philosophy” (quoted above, n. 27), pp. 129-30 and, P. Adamson, *al-Kindī*, Oxford U.P. Oxford 2007 (Great Medieval Thinkers), pp. 31ff. for a clear presentation of the terms of the issue. For a discussion of mathematics and philosophy in al-Kindī, see R. Rashed, “Al-Kindī’s Commentary on Archimedes’ *The Measurement of the Circle*”, *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1993), pp. 7-53 (pp. 7-12); Endress, “Mathematics and Philosophy” (quoted above, n. 27), pp. 127-31 and Id., “Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī”, in C. D’Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network “Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture” (Strasbourg, March 12-14 2004)*, Brill, Leiden 2007 (*Philosophia Antiqua*, 107), pp. 319-50 (pp. 338-44); Gutas, “Geometry and the Rebirth of Philosophy” (quoted above, n. 27), pp. 201-9; Id., “Origins in Baghdad”, in R. Pasnau - Ch. van Dyke (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 vols, Cambridge U.P., Cambridge 2010, pp. 11-25 (pp. 21-23); Adamson, *al-Kindī*, pp. 30-8 and Ch. 7.

<sup>33</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣinā'a l-'uẓmā*, p. 118.11-13 Aḥmad.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 120.1-2.

<sup>35</sup> See Toomer, *Ptolemy’s Almagest*, p. 37 and “Introduction”, p. 6, and A. Bernard, “The Alexandrian School. Theon of Alexandria and Hypatia”, in Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (quoted above, n. 17), pp. 417-36 (p. 427).

The list of books al-Kindī enumerates<sup>36</sup> seems to constitute an organized curriculum starting with elementary treatises on geometry and arithmetic, and followed by those “which are ranked after the *Book of the Elements of Geometry*” (*murrataba ... ba’d Kitāb al-Uṣṭuquṣṣāt fī l-misāḥa*), that is the books that should be studied after Euclid’s *Elements* and before Ptolemy’s *Almagest*. These include, among others, a *Book on the Motion of the Sphere* (*K. Fī Ḥarakat al-kura*), a *Book on Optics* (*K. Fī l-Manāẓir*) and a *Book on the Habitable Places* (*K. Fī l-Masākin*).<sup>37</sup>

Next, following his source, but expanding on it at great length, al-Kindī distinguishes practical and theoretical philosophy and contends that we have “to seek human perfection in each one of them”. That means, as far as theoretical philosophy is concerned, “to increase our devotion and extend our preoccupation in teaching the mathematical science (*ta’lim al-’ilm al-riyādī*) to which the name science applies specifically”.<sup>38</sup> This is a slight shift from Ptolemy’s text which affirms that he “thought it fitting to [...] devote most of [his] time to intellectual matters, in order to teach theories (θεωρήματα) which are so many and beautiful, especially those to which the epithet ‘mathematical’ is particularly applied”,<sup>39</sup> unless we follow A. Bowen’s translation of μαθηματικὸς (-ή -όν) by “scientific”.<sup>40</sup> Al-Kindī’s paraphrase becomes then an explanation of what the theoretical studies “to which the epithet ‘scientific’ (μαθηματικόν) is particularly applied” are, namely the mathematical sciences that, following Theon’s commentary, al-Kindī enumerates, immediately after, as being the four μαθήματα of the *quadrivium*:

I mean by the instructional sciences (*al-’ulūm al-ta-’ālimiyya*), arithmetic, geometry, astronomy and harmonics. These four instructional [sciences] are the divisions of the mathematical science (*al-’ilm al-riyādī*) which is the path towards the theoretical science.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> See al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓmā*, p. 120.5-14 Aḥmad.

<sup>37</sup> These books are not labeled by al-Kindī as *mutawassiṭāt* (intermediary), and are said to have been composed by himself. Whether the program he draws is modeled after an existing curriculum is hard to say, as it seems that so far there is no documented evidence (preserved papyri) attesting the existence of an organized curriculum leading the student progressively from elementary treatises like Euclid’s *Elements* to the more advanced ones like the *Almagest* (see Bernard, “In What Sense” [quoted above, n. 9], p. 106, n. 57). Having said that, the titles that al-Kindī lists correspond to a great extent to the collection known as *kutub al-mutawassiṭāt* that were said to be read before Ptolemy’s *Almagest* and after Euclid’s *Elements*. See E. Kheirandish, “Organizing Scientific Knowledge. The ‘Mixed’ Sciences in Early Classifications”, in G. Endress (ed.), *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Brill, Leiden 2006 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 61), pp. 135-54 (p. 139) who refers to M. Steinschneider, “Die ‘mittleren’ Bücher der Araber und ihre Bearbeiter”, *Zeitschrift für Mathematik und Physik* (1865), pp. 456-98. I owe this reference to the anonymous reader of this paper.

<sup>38</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓmā*, p. 123.15-16 Aḥmad.

<sup>39</sup> Ptolemy, *Almagest*, I 1, p. 5.4-7 Heiberg, tr. Toomer, *Ptolemy’s Almagest*, p. 35.

<sup>40</sup> See Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy” (quoted above, n. 21), p. 349 and n. 70. It is worth noting that the paraphrase properly said of Ptolemy’s preface, that follows immediately al-Kindī’s own prologue, reflects the same ambiguity, since it reads: “to devote most of our preoccupation to learning (*ta’allum*) the great and momentous science (*al-’ilm al-kabīr al-ḥaṭīr*), and particularly the one to which the name science specifically applies (*al-maḥṣūs bi-ism al-’ilm*)” (see al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓmā*, p. 131.7-8 Aḥmad). The redundancy is already found in the Arabic version of al-Ḥaḡḡāḡ ibn Yūsuf ibn Maṭar al-Hāsib (*fl.* 786-830) and Sarḡūn ibn Hilyā al-Rūmī: *wa-an nābdula aḡtar farāḡinā wa-naḡ’ala aḡtar ināyatinā fī ta’allum al-’ilm al-kabīr al-ḥaṭīr wa-hāṣatan al-maḥṣūs bi-ism al-’ilm* (ms. Leiden, Or. 680, f. 2v23-24). Al-Kindī’s paraphrase reproduces almost literally the same formulation with a slight permutation in the order of the words. See also ms. London, British Library, *Add.* 7474, f. 1r 13-14.

<sup>41</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓmā*, pp. 123.17-124.2 Aḥmad (slightly amended).



However, al-Kindī proceeds immediately to specify that “the theoretical science is [in turn] divided into three divisions: one of them is natural science, the other is the mathematical science (*al-‘ilm al-ta‘alimī*) while the third is theology”. Arithmetic, geometry, astronomy and harmonics are thus part of the mathematical division of theoretical philosophy.<sup>42</sup> At the same time they are “the path towards the theoretical science”. How can the instructional sciences be the “path”, that is, the method that leads to the theoretical science, and at the same time one of the theoretical sciences? Ultimately it is the status of mathematics which is at stake: is it an *organon* or is it part of theoretical philosophy?

### *I.i Mathematics as the Only Science that Yields Knowledge*

First, it is worth noting that Ptolemy does not mention the *quadrivium* in his *Preface*. He always refers to the mathematical science as τὸ μαθηματικόν and defines it according to its object as: “The kind of theoretical philosophy which can make statements about quality in respect of shapes and in respect of motions from place to place, because it can inquire into shape, quantity, size, and, further into place, time and the like”, as already stated above.<sup>43</sup> Mathematics studies the mathematical properties of physical objects, qua mathematical, meaning in abstraction from the physical substrate in which they are embedded. For, as stated by Aristotle, when he was drawing the boundary between physics and mathematics, “natural bodies contain surfaces and volumes, lines and points and these are the subject matter of mathematics” (*Phys.* II 2, 193 b 24-25). However, the mathematical models drawn by Ptolemy rest on certain physical assumptions.<sup>44</sup> Astronomy does not exclude physical investigations, as it is concerned with the arrangement of celestial bodies, the shapes, magnitudes and distances of the earth, the sun and the moon, as well as with the conjunctions of the planets and the quantitative and qualitative properties of their movements.<sup>45</sup> Dealing with shapes from the point of view of quality, magnitude and quantity, astronomy thus naturally relies on arithmetic and geometry. Hence Ptolemy can accordingly rank mathematics as an intermediary science between physics and theology as its object can be conceived through sense perception (the visible aetherial bodies) and apart from sense perception (magnitudes, lines, numbers etc.).

Having said that, al-Kindī’s description of mathematics as a theoretical science provided a few lines below, following in the footsteps of Ptolemy, leaves little doubt as to the fact that the four ‘instructional’ sciences not only count as branches of mathematics but also constitute the reason why mathematics is the only science that produces sure and unshakable knowledge rather than conjecture, since it proceeds “by truthful methods (*al-ṭuruq al-ḥaqīqiyya*), namely the geometrical proofs and arithmetic that are incontrovertible”.

As for the science to which the name mathematics (*ism al-ta‘alim*) applies specifically,<sup>46</sup> its principle<sup>47</sup> is only the form. The quality (nature) of mathematics (*kayfiyyat al-ta‘alim*) is determined by the form

<sup>42</sup> See Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy” (quoted above, n. 21), p. 349, n. 70.

<sup>43</sup> Ptolemy, *Almagest*, I 1, pp. 5.25-6.8 Heiberg; tr. Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy” (quoted above, n. 21), p. 350; see also Toomer, *Ptolemy’s Almagest*, p. 36 and above, p. 87.

<sup>44</sup> See G.E.R. Lloyd, “Saving the Appearances”, *Classical Quarterly* 28 (1978), pp. 202-22, repr. in Id., *Methods and Problems in Greek Science. Selected Articles*, Cambridge U.P., Cambridge 1993<sup>2</sup>, pp. 248-77 (p. 250), from which this paragraph draws.

<sup>45</sup> See Simpl., *In Phys.* 2, pp. 290-92 Diels (*CAG IX*).

<sup>46</sup> The edited text as well as the manuscript have here: *wa-innamā [ism] al-‘ilm al-maḥṣūṣ bi-ism al-ta‘alim*. I have opted to drop the first occurrence of *ism* which is obviously added mistakenly.

<sup>47</sup> Lit. “its cause” (*sababahu*), however *sabab* refers here to the constitutive principle of the mathematical science, that is the form.

and the like and also by the movements from place to place (*ḥarakāt al-intiqāl*). I mean by form here, what exists in matter, namely the surface and the limit. I mean by the quality of the form, the figure, like the triangle, the square and the like. It [i.e. the nature of mathematics] is also made evident through magnitude (*al-‘izām*) to which measures apply, and through full quantity, such as number, time and place that are sought in astronomy, because astronomy includes the knowledge of position and time. Concerning the stars (i.e. the planets), don't we seek their position and how long it takes for them to complete their revolutions?

[...] It thus happens that this science concerns everything that comes to be, be it mortal or immortal. Everything that comes to be has a part, a limit and a figure. I mean by [the things] that come to be, the natural bodies concerning which we already said that they are produced of matter, form and movement. If the universe (*al-kull*) has a limit (*nihāya*), an extremity (*ṭaraf*) and a figure (*ṣakl*), and the kind of mathematical [science] comprehends (*muḥīt*) them, then mathematics comprehends the universe. As for the ever changing [bodies] – I mean those which are in the changing nature which undergoes corruption – [mathematics is concerned with the forms that are]<sup>48</sup> with them and are inseparable from them, because this nature always comes to be with a form and a surface and that kind is always changing with movement. As for the eternal aetherial [bodies] (*al-abadiyya al-aṭiriyya*) which are the heavens and the heavenly [bodies], the mathematical kind of science is concerned with them as well since they also have a form.

The form which is in the celestial aetherial nature is motionless, that is why we have given precedence to the mathematical kind over the kinds of the other two sciences, and also because we observe that natural [science] is incomprehensible (*ḡayr muḥāt bibi*) due to the flux (*sayalān*) of matter and the rapidity of its change: it is indeed different in everything (*fa-huwa fī kullin āḥar*).<sup>49</sup> As for the divine [kind] it is ungraspable by a science that would comprehend it. Therefore and because the [divine being] is not manifest to any of the senses and is not connected to the sensible [things] but is ever separated from them, as we have shown in our book *On The First [...] (?) Philosophy*<sup>50</sup> (*Fī l-Falsafa l-ūlā l-dāhila*), only His actions are perceptible, on account of which the knowledge of Whom (*ma'rifatuhu*), great be His praise, follows necessarily, and the human intellects have submitted to acknowledge Him.

<sup>48</sup> There is a blank left in the manuscript at this point that could be filled by one or two words. The words between brackets are thus my addition.

<sup>49</sup> I have disregarded the emendation suggested by the editor here, even though it fits in with the general meaning of the sentence: *fa-huwa fī kulli [waqt ṣay] āḥar*.

<sup>50</sup> In the bibliographical lists of al-Kindī's works a *Kitāb al-Falsafa al-dāhila wa-l-masā'il al-mantiqiyya wa-l-mu'tāša wa-mā fawq al-ṭabi'iyyāt* (*Book of [...] (?) Philosophy and of the logical and difficult questions and what is above physics*) is listed next to the *Kitāb al-Falsafa l-ūlā fī-mā dūn al-ṭabi'iyyāt wa-l-tawḥīd* (*Book of First Philosophy, on what is beyond physics, and of Oneness*), see Ibn al-Nadīm, *al-Fibrīst*, vol. I, p. 255 Flügel, followed by al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Dieterich, Leipzig 1903, p. 368 and Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-ambā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller, 2 vols, Selbstverlag, Königsberg - Le Caire 1882, vol. I, p. 206). The first treatise did not come down to us but the phrase "*al-falsafa l-dāhila*" occurs in *K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* in an ambiguous context, where al-Kindī is put to test and fails to recognize that the philosophical questions by which he has been confuted were taken from "*al-falsafa l-dāhila*". It is not very clear whether the denomination refers to a title or to a genre (see Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn - A. al-Zayn, 3 vols in 1, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, Beirut - Saida 1953, vol. I, p. 127). Whether our text refers to the first treatise or the second is hard to tell, all the more that even though the theme of the absolute transcendence and hence separateness of God is present in *On First Philosophy*, the issue of God's agency in the world has not been addressed in the part that has reached us. See Rosenthal, "al-Kindī and Ptolemy" (quoted above, n. 1), p. 442 who suggests either the possibility of a combined edition of both treatises to which al-Kindī might be referring, or the assumption of an erroneous reference.

As for the mathematical kind of science, the way to grasp it is through the true methods I have made clear, namely the geometrical demonstrations (*al-barāhīn al-misāhīyya*) and arithmetic which are incontrovertible. Therefore we should exert all efforts in dedicating ourselves to seeking the knowledge of all kinds of mathematics, especially astronomy for that alone is perpetually devoted to the eternally arranged and preeminent [bodies], and it is eternally stable in the same state.<sup>51</sup>

Following closely his two sources, namely Ptolemy and his commentator Theon, and reflecting their eclecticism, al-Kindī singles out mathematics as the only one among the three theoretical sciences that yields knowledge due to the nature of its object. Physics and theology are conjectural because the former deals with unstable and perpetually changing material that cannot yield stable and sound inferences, whereas the latter is concerned with the unmoved mover of “the first motion of the universe”, which is motionless but unseen (*lā yurā*) and hence ungraspable.<sup>52</sup> Mathematics deals with forms,<sup>53</sup> from the permanence and stability of which it draws its accuracy, and with motion from place to place which is considered by Aristotle as the primary kind of motion and as being the only possible motion for eternal things.<sup>54</sup> The forms at stake are of course the forms mentally separated from the matter in which they are actually embedded. Shapes, sizes and limits, if considered with respect to magnitude, fall under geometry; with respect to quantity they fall under arithmetic, and under astronomy with respect to time and place. Studying the properties of the sublunar as well as the heavenly bodies, mathematics thus encompasses everything in the universe. However it owes its epistemological primacy, not to its all-encompassing property, but to the inalterable and changeless form of the aetherial heavenly bodies, the study of which falls within its province, knowing that the aether does not undergo generation and corruption but moves eternally with a uniform circular motion.

Hence the epistemological nature of mathematics is determined by the ontological status of its loftier objects,<sup>55</sup> that is the heavenly bodies. Beyond the Platonic inspiration of such a statement, what is important is that Ptolemy has demoted theology to the benefit of mathematics. Astronomy studies mathematical objects that are divine, eternal and unchanging, whereas theology is confined to the study of the invisible, or in other words imperceptible, eternal unmoved mover. Such downgrading is ironically in keeping with the Aristotelian assumption that knowledge rests ultimately on perception.<sup>56</sup> Perception as a faculty of discrimination originates knowledge: even though there is no science of the particular that can only be known through sensation, yet “perception is of the universal” (*An. Post.* II 19, 100 a 17). Mathematical objects are no doubt

<sup>51</sup> Al-Kindī, *Fi l-Šināʿa l-ʿuẓmā*, pp. 125.17-127.15 Aḥmad.

<sup>52</sup> See Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), p. 54.

<sup>53</sup> See Arist., *An. Post.*, I 13, 79 a 7: “Mathematics is about forms, for its objects are not said of any underlying subject – for even if geometrical objects are said of some underlying subject, still it is not as being said of an underlying subject that they are studied” (tr. Barnes). G.G. Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris 1976 (Analyse et raisons), p. 302 points to the incomparable accuracy of mathematical science due to the abstract character of its object; see also *An. Post.* I 27, 87 a 31-37.

<sup>54</sup> See Arist., *Phys.* VIII 7.

<sup>55</sup> The statement is definitely of Platonic inspiration, as has been already noticed by Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), pp. 43 ff.

<sup>56</sup> See Arist., *An. Post.*, I 18, that starts with the well-known statement: “that if some perception is wanting, it is necessary for some understanding to be wanting too”; and Granger, *La Théorie aristotélicienne* (quoted above, n. 53), pp. 31 ff., who emphasizes the relationship between science and sensation through induction. The objects of scientific knowledge can only be reached through *sensibilia*.

immutable and abstract but ultimately they are abstracted by the νόησις from the sensible in which they reside in potentiality, and hence their object is prior to the φύσει with respect to the concept.<sup>57</sup> By contrast, the object of theology is radically separated from the sensible, and hence “is ungraspable by a science that would comprehend it”, as emphasized by al-Kindī who dealt extensively with the nature of the true, transcendent and almost ineffable One in his own treatise *On First Philosophy*, regardless of whether it is to this particular work that he is referring in the passage quoted above.<sup>58</sup>

### *I.ii Mathematics between Perception and Reason*

The same remark occurs in his treatise *On the String Instruments*, where the classification of mathematics, in the middle between physics and metaphysics, is also detailed in terms of the *quadrivium* and connected with the division of philosophy between theory and practice, though al-Kindī uses there the dichotomy ‘ilm (knowledge) vs. ‘amal (practice) rather than *nazar vs. fi’l* which are the terms used in the prologue of *On the Great Art*.<sup>59</sup> The interplay between perception and reason proper to mathematics,<sup>60</sup> between a “science of nature” and a science of “what does not belong to nature but whose effect is observable in the nature” is clearly emphasized.

**It was a habit of the philosophers to practice the intermediary science** (*al-irṭiyād bi-l-‘ilm al-awsaṭ*),<sup>61</sup> [ranked] between a science beneath it and a science above it. The one beneath is the science of nature and of that which is affected by nature (*mā yantabi‘u ‘anhā*), whereas the one above is called the science of what does not belong to nature – albeit its effect (*ataruhu*) is observed in nature. The intermediary science which leads the way to (*yatasabbal*)<sup>62</sup> the science of what is above it and of what is below it, is divided into four divisions, namely: 1) the science of number and what is numbered (*al-‘adad wa-l-mā dūdāt*), that is arithmetic; 2) the science of harmony (*‘ilm al-ta’līf*), that is music (*al-mūsīqā*); 3) the science of *ḡā‘umatriya*, that is geometry (*al-handasa*); and 4) the science of *astrunūmiya*, that is astronomy (*al-tanḡīm*). The [philosophers] used to consider championing it (i.e. the intermediary science) in their discourses and making it manifest to the senses, so that the intellects of those [endowed] with intelligent natures (*dāwī l-ḡitān al-ḡakiyya*) would testify to the veracity of their accounts. Those who ignored the precedence of knowledge (‘ilm) over practice (‘amal) are those who did not learn that

<sup>57</sup> See Arist., *Metaph.*, VI 1, 1026 a 15 and Granger, *La Théorie aristotélicienne* (quoted above, n. 53), pp. 295 ff.

<sup>58</sup> See particularly *On First Philosophy*, Chap. 3 and 4.

<sup>59</sup> Al-Kindī, *Fī l-Ṣinā‘a al-‘uḡmā*, p. 121.14-15 Aḥmad. On the usage of the dichotomy ‘ilm vs. ‘amal in the division between theoretical and practical philosophy see Quṣṭā ibn Lūqā’s treatise on the classification of sciences, which includes a division of theoretical philosophy where mathematics is also located in the middle between physics and theology and labeled as *al-‘ilm al-awsaṭ*, quoted by Kheirandish, “Organizing Scientific Knowledge,” p. 149. On the striking similarities between this treatise and al-Kindī’s work see H. Daiber, “Qoṣṭā ibn Lūqā (9. Jh.) über die Einteilung der der Wissenschaften”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6 (1990), pp. 93-129 (pp. 108-10) which includes a critical edition, a German translation and a commentary of Quṣṭā’s treatise.

<sup>60</sup> See Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), pp. 56ff. who analyzes Ptolemy’s scientific method as portrayed in the *Almagest*, the *Kriterion*, and the *Harmonics* as an interplay between reason and sense perception “and aimed at the construction of knowledge”.

<sup>61</sup> Interestingly, al-Kindī does not label any of the three sciences, but identifies them only by their different objects. This being said, *al-irṭiyād* derives from the same root as *al-riyāḍa* (pl. *al-riyāḍiyyāt*), which is one of the names of the mathematical science.

<sup>62</sup> I follow here Endress’ translation; Endress reproduces this paragraph partially in his article “Mathematics and Philosophy” (quoted above, n. 27), p. 130.

the knowledge of everything precedes its action (*fi'lahu*) and that there is no way to make manifest something correctly before it becomes stable in the mind as an object of knowledge, and in nature as an object of comprehension, and in the soul as an object of intellection, and then becomes manifest as intelligible, sensible, corporeal (*muḡassam*), and tangible.<sup>63</sup>

This passage presents some striking similarities with the prologue of *On the Great Art* and by the same token with the Preface to the *Almagest*. Mathematical science appears here clearly as the path between the science of nature, on the one hand, and the “science of what does not belong to nature”, on the other, but whose effects are observed in nature and whose existence can thus only be deduced logically although it remains imperceptible and invisible. The statement echoes the description of mathematics in *On the Great Art*, between natural science and the divine transcendent being “ungraspable by a science” but accessible only through His actions in the world.<sup>64</sup> The usage of the 5<sup>th</sup> form of the verb *sabala*, i.e. *tasabbala*, is indicative of the active and crucial role attributed to mathematics that are not only ranked in between the other two sciences but “lead the way” towards both of them. In other words, the science of nature and “the science of what does not belong to nature” can be reached through the mathematical science that appears here to be proper to the philosophers or, more precisely, to be the practice they are accustomed to (*‘ādat al-falāsifa*). A few lines after that, the very same formulation is used in order to explain the activity of the philosophers as “making manifest the secrets of the science of nature and its effects”.

We find he who did something (*‘amala šay’an*) without knowledge and deep reflection – and the same [situation] exists in nature – not knowing whether that [action] was correct or wrong; if it happens that he acted correctly, he does not know the reason why (*al-‘illa*) it is correct. If asked about it he would not succeed in explaining it with a proof (*huḡḡa*) that he could express by himself. Therefore he who is in that situation cannot be praised, because he does not know the cause/reason of what he crafted (?) (*fi-mā šana‘a*).<sup>65</sup> **It was the habit of the philosophers to make manifest the secrets of the science of nature** and its effects in many of the subjects [they have treated] in their books. Among them are those they have called<sup>66</sup> *On Arithmetic and the Amicable and Inimical Numbers* (*al-a’dād*

<sup>63</sup> See *On the String Instruments*, in *Mu‘allafāt al-Kindī al-Mūsīqiyya*, pp. 70.13-71.4 Yūsuf, and Endress, “Mathematics and Philosophy” (quoted above, n. 27), pp. 130-1 for a partial translation.

<sup>64</sup> See above, p. 92.

<sup>65</sup> A similar account can be found in *On the Great Art*, echoing the very first lines of *Almagest* 1.1 that states that “practical philosophy, before it is practical, turns out to be theoretical”: “It happens that action (*al-fi‘l*) becomes theory (*naẓar*) for when the philosophers (*ḡawī l-ḡikma*, lit. those endowed with wisdom) intend to do something they precede it with a theoretical exam and an investigation of the knowledge of what needs to be done. The knowledge of what needs to be done must come first, since the aim is to pick up the praiseworthy choice (*al-muḡtār al-aḡmad*)”; see al-Kindī, *Fi l-Šinā‘a l-‘uẓmā*, p. 122.4-7 Aḡmad.

<sup>66</sup> It is difficult to determine whether the following are book subjects or book titles. According to J.P. Hogendijk, the earliest known reference to a pair of amicable numbers is in Iamblichus’ commentary to Nicomachus, *Introduction to Arithmetic*, although he assumes that the pair was known before his time. Ṭābit ibn Qurra’s (836-901) *Treatise On the Derivation of the Amicable Numbers in an Easy Way* constitutes the next major step in the theory of amicable numbers. In the prologue of his treatise, Ṭābit contends that amicable numbers were known to the Pythagoreans. However neither Nicomachus, nor Euclid mentioned them or exhibited some interest in them. Therefore, it was Ṭābit who provided a rule for the derivation of amicable numbers along with a proof. See *Kitāb al-A’dād al-muḡtabba li-Ṭābit b. Qurra*, ed. A.S. Saidan, Publication sponsored by the University of Jordan, Amman 1977, p. 33 and J.P. Hogendijk, “Thābit ibn Qurra and the Pair of Amicable Numbers 17296, 18416”, *Historia Mathematica* 12 (1985), pp. 269-73; S. Brentjes - J.P. Hogendijk, “Notes on Thābit ibn Qurra and his Rule for Amicable Numbers”, *Historia Mathematica* 16 (1989),

*al-mutaḥābba wa-l-mutaḥāgīda*), *On the Proportional Lines* (*al-ḥuṭūṭ al-mutanāsiba*), and *On the Five Solids* (*polyhedra*) *Inscribed in the Sphere*.<sup>67</sup>

In light of the exact similarity between the two formulations (in bold) it is very tempting to consider that “the practice of the intermediary science” would consist in “making manifest the secrets of the science of nature and its effects”. In other words, the activity of the philosopher is to bring to light or to make accessible to the mind the intelligible structures or the reason (λόγος) behind the raw data produced by the sense-perception, through mathematical procedures, namely the four branches of mathematics enumerated here in the Pythagorean order that ranks harmonics second after arithmetic and before geometry.<sup>68</sup> Such interaction between perception and reason seems to be the main point of the argument carried on by al-Kindī concerning the precedence of knowledge over action. It emphasizes the necessity to grasp the reason or the rational principles that account for the intelligibility of the object of perception, before “it becomes manifest as intelligible, sensible, solid, and tangible”. This means for example that the analysis by abstraction of a body will lead to the position of the solid and its properties; that the analysis by abstraction of movement leads to the position of number etc.<sup>69</sup> For as stated by Ptolemy in the opening lines of the *Harmonics*:

In everything it is the proper task of the theoretical scientist to show that the works of nature are crafted with reason and with an orderly cause, and that nothing is produced by nature at random or just anyhow, especially in its most beautiful constructions, the kinds that belong to the more rational of the senses, sight and hearing (p. 5.19-23 Düring).<sup>70</sup>

In *On the String Instruments*, the emphasis is thus on the capacity of mathematics to provide knowledge because it is the only science able to give the reason why (*al-illa*) whether in the realm of nature or in the realm of action as stated by al-Kindī in the passage quoted above. The topics of the books listed by al-Kindī as those in which the philosophers used to unearth “the secrets of the science of nature and its effects” are explicit enough in that regard, and leave little doubt as to the fact that the science in charge of providing such knowledge is mathematics and particularly geometry and arithmetic.

In *On the Great Art*, the absolute precedence given to mathematics over the other two theoretical sciences in terms of yielding knowledge is not only due to the conjectural nature of the object of the other two sciences, but also to its “true methods” (*al-ṭuruq al-ḥaqīqiyya*), “namely the geometrical demonstrations and arithmetic which are incontrovertible (*alladān lā šakka fibimā*)”. The statement

---

pp. 373-8. “On the proportional lines” may refer to Euclid’s *Elements* Bk. V. As for the topic of the “Five polyhedra inscribed in a sphere”, Bk. XIII of Euclid’s *Elements* proves that no other regular bodies than the five polyhedra are possible, and shows how to inscribe them in a sphere.

<sup>67</sup> See *On the String Instruments*, in *Mu’allaḥāt al-Kindī al-Mūsiqiyya*, p. 71.5-13 Yūsuf; partial tr. in Endress, “Mathematics and Philosophy” (quoted above, n. 27) pp. 130-1.

<sup>68</sup> This order is the one attributed by Nicomachus of Gerasa, Theon of Smyrna and Proclus to the Pythagoreans (see Heath, *A History of Greek Mathematics* (quoted above, n. 18), vol. I, p. 12 and Endress, “Mathematics and Philosophy” [quoted above, n. 27], p. 130).

<sup>69</sup> See Granger, *La Théorie aristotélicienne* (quoted above, n. 53), p. 302.

<sup>70</sup> Quoted and translated by A. Barker, *Scientific Method in Ptolemy’s Harmonics*, Cambridge U.P., Cambridge 2001, p. 23. See also J. Solomon, *Ptolemy Harmonics*, Translation and Commentary, Brill, Leiden 2000 (Mnemosyne, Supplements), p. 8. On the Arabic transmission of the *Harmonics*, no Arabic translation of which is mentioned by Ibn al-Nadīm’s *Fihrist*, and on the possibility that al-Kindī was aware of it, see Rosenthal, “From Arabic Books and Manuscripts” (quoted above, n. 28), p. 28 n. 15.

echoes Ptolemy's claim in his Preface to the *Almagest*, where he singles out mathematics as being the only one among the theoretical sciences able to "provide sure and incontrovertible knowledge to its devotees, provided that one approaches it rigorously. For its kind of proof proceeds by indisputable methods, namely arithmetic and geometry",<sup>71</sup> whereas theology and physics are only conjectural: theology "because of its utterly non-evident and ungraspable character" and natural philosophy "because of matter's unstable and unclear character". The same claim is also reiterated in *Harmonics* III 3, where the relationship between the four mathematical sciences is described through a metaphor initiated by Archytas and Plato that describes geometry and arithmetic as the "instruments of indisputable authority" both harmonics and astronomy employ.

Related to sight and to the movements in place of the things that are only seen – that is, the heavenly bodies – is *astronomia*; related to hearing and to the movements in place, once again, of the things that are only heard – that is, sounds – is harmonics. They employ both arithmetic and geometry, as instruments of indisputable authority, to discover the quantity and quality of the primary movements; and they are as it were cousins, born of the sisters, sight and hearing, and brought up by arithmetic and geometry as children most closely related in their stock (p. 94.13-20 Düring).<sup>72</sup>

As already noticed by Barker, arithmetic and geometry are not considered as full-fledged mathematical sciences but are instruments that harmonics and astronomy use or "tutors by which they are trained".<sup>73</sup> Barker underscores the analogy between the role of arithmetic and geometry in the realm of mathematics, on the one hand, and the role of logic in the realm of philosophy on the other: both are instruments or methods of argumentations rather than a branch of knowledge that defines a specific scope. Having said that, the double status of logic, as an *organon* and as part and parcel of philosophy, is an issue that was debated among the ancient commentators.<sup>74</sup> The same seems to apply to mathematics, which can thus be considered as a full-fledged theoretical science when the rules of geometry and arithmetic are applied to concrete quantities and qualities, namely the objects of astronomy and harmonics. Along these lines, it is worth noting that at the beginning of *On the Great Art* al-Kindī describes arithmetic and geometry not only as propaedeutic to astronomy, but as constitutive of it or more precisely as necessary to its subsistence (*fa-ammā l-'adad wa-l-handasa, fa-inna qiwām hādihī l-ṣinā'a minhumā*).<sup>75</sup> The same claim is reiterated in *On Quantity*.

## II. Mathematic as a Propaedeutic

The emphasis on the role of geometry and arithmetic as an *organon* finds an echo in al-Kindī's *Epistle On the Quantity of Aristotle's Books and What is Necessary for the Attainment of Philosophy*, where curiously enough the four mathematical sciences are altogether considered from the outset

<sup>71</sup> See al-Kindī, *Fī l-Ṣinā'a l-'uẓmā*, p. 127.11-12 Aḥmad; Toomer, *Ptolemy's Almagest*, p. 36 and above, p. 91.

<sup>72</sup> Trans. Barker, *Scientific Method* (quoted above, n. 70), p. 266; cf. Plat., *Resp.* 530 D (quoted by Barker n. 6); see also Solomon, *Ptolemy Harmonics* (quoted above, n. 70), p. 142.

<sup>73</sup> Barker, *Scientific Method* (quoted above, n. 70), p. 266.

<sup>74</sup> For the terms of the issue see A. Hasnawi, "L'âge de la démonstration. Logique, science et histoire: al-Fārābī, Avicenne, Avempace, Averroès", in G. Federici Vescovini - A. Hasnawi (eds.), *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e scienze (secoli IX-XVII)*. Atti del VII Colloquio Internazionale della Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques, Edizioni Cadmo, Firenze 2013, pp. 264-5, who quotes (p. 265) Ammonius (*In An. Pr.*, ed. M. Wallies, Reimer, Berlin 1899 [CAG IV.6], pp. 10.38-11.1): logic is an *organon* when it uses "pure rules without things (*pragmata*)"; it is part of philosophy when these rules are applied on concrete things.

<sup>75</sup> See al-Kindī, *Fī l-Ṣinā'a l-'uẓmā*, p. 119.1 Aḥmad.

as a propaedeutic to the study of Aristotle's books "that the student needs to address successively following their ranking and their order, so that he becomes a philosopher by such means, after the science of mathematics (*ba'da 'ilm al-riyādiyyāt*)".<sup>76</sup> As already pointed out by Jolivet,<sup>77</sup> al-Kindī draws a didactic program that establishes the absolute epistemological precedence of mathematics for he who wants to acquire philosophy, as the title of the *Epistle* alludes to: *The Epistle On the Quantity of Aristotle's Books and What is Necessary for the Attainment of Philosophy*. That means that all of Aristotle's books will not be enough, on their own, in order to become a real philosopher, that is to reach the "true natures of things" (*ḥaqā'iq al-ašyā*),<sup>78</sup> if not preceded by a knowledge of mathematics.

A few lines after that, having enumerated Aristotle's books according to the four categories in which he divided them, al-Kindī reiterates the very same claim concerning the propaedeutic role of mathematics that he now lists in its four branches and on which he expands further:

This is the number of Aristotle's books that we mentioned above – I mean those I have defined by their names – the knowledge of which the perfect philosopher needs to acquire after the science of mathematics. If someone, lacking the knowledge of mathematics, i.e. arithmetic, geometry, astronomy and harmonics, uses these books for a whole lifetime, he still would not be able to have a full knowledge of any of them, and his effort will not make him gain any [knowledge] other than the account [of what he has read], if he indeed has a good memory. As for grasping their very essence (*'ilmuhā 'alā kunbihā*), this will never take place if he lacks the knowledge of mathematics. By mathematics I mean the science of arithmetic, harmonics, geometry and astronomy which is the science of the configuration of the universe (*ḥay'at al-kull*), of the number of its bodies in their totality, of their motions and the quantity of their motions, and such things that happen [in the universe]. As for arithmetic, it is evident that it is prior to all of them. Indeed if number is abolished (*urtufi'a*), the things that are numbered are also abolished.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Abū Rīda, p. 364.10-11 and Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy" (quoted above, n. 27), pp. 201ff.

<sup>77</sup> For a thorough study of this *Epistle*, that highlights its structure and the main points of the argument at stake, see J. Jolivet, "L'Épître sur la Quantité des Livres d'Aristote par al-Kindī (une lecture)", in R. Morelon - A. Hasnawi (eds.), *De Zénon d'Elée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, Peeters, Louvain - Paris 2004 (Les Cahiers du MIDEO, 1), pp. 664-83 (p. 676) on which the following paragraphs draw but from which they also depart. For edition and commentary see M. Guidi - R. Walzer, "Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele", *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Serie VI, vol. VI, Fasc. V, Roma 1940, pp. 375-419.

<sup>78</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I p. 364.6 Abū Rīda. The same expression occurs in the definition of philosophy provided by al-Kindī in the opening section of *On First Philosophy*, as "the science of the true nature of things according to man's capacity" (*'ilm al-ašyā' bi-ḥaqā'iqihā bi-qadar ṭāqat al-insān*) see *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I p. 97.5 Abū Rīda and Rashed-Jolivet, *Œuvres Philosophiques* (quoted above, n. 3), vol. II, p. 9. Compare with the opening lines of Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic* that attribute to Pythagoras a definition of philosophy as "the knowledge of the truth which is in the beings" (*Introductionis Arithmeticae Libri II*, ed. R. Hoche, Teubner, Leipzig 1866, Bk I 1, p. 2.8). On this point see below, n. 110.

<sup>79</sup> *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I, pp. 369.14-370.8 Abū Rīda. See also Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy" (quoted above, n. 27), p. 202. Compare the last sentence of the passage with the Hebrew version of the so far lost Arabic translation of Nicomachus of Gerasa's *Introduction to Arithmetic* by Ḥabīb ibn Bahrīz, that is said to have been revised under al-Kindī's supervision (on which see further below, p. 101 and n. 91), which reproduces literally the same statement: "En effet si le nombre disparaît, les [choses] comptées n'ont plus d'existence" (trans. G. Freudenthal - T. Lévy, "De Gerasa à Bagdad: Ibn Bahrīz, al-Kindī, et leur recension arabe de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque d'après la version hébraïque de Qalonymos ben Qalonymos d'Arles", in R. Morelon - A. Hasnawi (eds.), *De Zénon d'Elée à Poincaré* [quoted above, n. 77], p. 479-544 [p. 538]).



Al-Kindī's argument unfolds following a clear and quite articulate progression: mathematics is now confirmed in its role as a propaedeutic to the study of Aristotle's books, without which the apprentice philosopher will not be able to grasp their essence or their gist (*kunh*). Without mathematics, philosophy would be nothing other than glossolalia. Then al-Kindī lists the mathematical sciences at stake and, as has been already noticed,<sup>80</sup> enumerates them in two different orders. The second order corresponds to the Pythagorean *quadrivium* that ranks harmonics second rather than geometry – which is the case in the Platonic order followed in the first enumeration, aiming at designing a course of study for the apprentice philosopher. Now if right after the first enumeration, al-Kindī moves to the Pythagorean order (in the passage quoted above), it is because this is the order that makes sense for the usage he intends to make of the four mathematical sciences, and that he makes clear a few lines after, namely a method yielding knowledge of the substance through its two main attributes, that is quantity and quality. Accordingly, arithmetic and harmonics will be associated with quantity and geometry and astronomy with quality. This is why he says: “the mathematics *I mean* are arithmetic, harmonic, etc.”, meaning the mathematics *he means for that purpose*, that is “the knowledge of the substance and the attributes of the substance”, knowing that “the attributes of the first and separate substances are two, namely quantity and quality”.<sup>81</sup>

## II.i Al-Kindī and Nicomachus of Gerasa on the Mathematical Quadrivium

Actually, the quadripartition of the four branches of mathematics attributed by Nicomachus of Gerasa to the Pythagoreans rests on one unifying principle, that is quantity, as has been pointed out by Ph. Merlan. Quantity is either discrete or continuous. Arithmetic deals with discrete quantities *per se*, whereas harmonics deals with discrete quantities in relation to one another. Continuous quantity or magnitude is either at rest or in motion. Geometry deals with the former and astronomy with the latter.<sup>82</sup> It is likely that al-Kindī had the *Introduction to Arithmetic* in mind (and most probably at hand as we will see below).<sup>83</sup> We have already noticed that his enumeration of the mathematical sciences quoted above ended with an almost literal quote from Nicomachus's *Introduction*, establishing the priority of arithmetic over the three other mathematical sciences.<sup>84</sup> However, when listing again the four mathematical sciences in the same sequence further below, and in order to account for the necessity of mathematics in the achievement of “human science”, al-Kindī classifies arithmetic and harmonic as both dealing with quantity, the former with discrete quantities *per se* and the latter with quantities in relation to one another, whereas geometry and astronomy are concerned with quality:

<sup>80</sup> See Jolivet, “L'Épître Sur la Quantité” (quoted above, n. 77), p. 676.

<sup>81</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, I, p. 370.4-11 Abū Rīda.

<sup>82</sup> See Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, The Hague 1975, p. 89; Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, I 3.1-2 Hoche; tr. in Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, Translated into English by M.L. D'Ooge, With *Studies in Greek Arithmetic* by F.E. Robbins and L.Ch. Karpinski, Macmillan, New York 1926, p. 184 and Nicomachus de Gerasa, *Introduction Arithmétique*, Introduction, traduction, notes et index par J. Bertier, Vrin, Paris 1978 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 2), pp. 55-6; G. Johnson, *The Arithmetical Philosophy of Nicomachus of Gerasa*, New Era Print, Lancaster PA 1916 (Reprints Univ. of Michigan Library), p. 5.

<sup>83</sup> See below, p. 101-2 as well as Endress, “The Circle of al-Kindī” (quoted above, n. 31), p. 55. For the influence of the first sections of Nicomachus, *Introduction to Arithmetic* on al-Kindī's treatment of mathematics in *On the Quantity of Aristotle's Books*, see also Adamson, *Al-Kindī* (quoted above, n. 32), pp. 33-5; 173.

<sup>84</sup> See above, n. 79.

The human science (*al-‘ilm al-insānī*) we have defined is below the divine science (*dūn al-‘ilm al-ilāhī*) and there is no way to comprehend it together with the true and stable things, without mathematics. [...] because there are two arts that investigate quantity: one of them is arithmetic (*ṣinā‘at al-‘adad*). It investigates the quantity set apart, I mean the computational quantity (*kammiyyat al-ḥisāb*), adding [numbers] to one another or subtracting them from one another. It also happens that they are multiplied by one another (*taḍ‘if ba‘dihā bi-ba‘d*) or divided by one another. The other science is harmonics (*‘ilm al-tālīf*), that is finding the proportion (*ratio*) of numerical [quantities] to one another and their combination, and knowing the consonant and the dissonant ones. These investigated things are quantities in relation to one another.

Two arts investigate quality: one of them is the science of the quality at rest (*‘ilm al-kayfiyya al-tābita*), that is the science of surveying (*‘ilm al-misāḥa*) which is called geometry. The other is the science of the quality in motion (*‘ilm al-kayfiyya al-mutaḥarrika*), which is the science of the configuration of the universe (*‘ilm hay‘at al-kull*), in terms of figure and motion, including the periods of motion of each one of the bodies of the universe that are not affected by generation and corruption – until their Creator (*mubdi‘uhā*) wipes them out, if He wills, in one stroke (*daf‘atan*), in the same manner He had created them –, and what happens to [the universe]. This science is called astronomy.

The first of these [sciences] in terms of rank as well as in teleological process, that is also worthy of being given precedence, is [the science] of arithmetic. Indeed, if there were no number there would be no numbered things and no combination of numbers (harmonics). And from among the numbered [things], there would be no lines or surfaces or bodies or periods or movements. If there were no number there would be no [science] of surveying (*‘ilm al-misāḥa*) (i.e. geometry) and no astronomy (*‘ilm al-tanḡīm*).<sup>85</sup> The second is geometry whose proof is great; the third is astronomy which is composed (*murakkab*) of arithmetic and geometry and the fourth is harmonic which is composed of arithmetic, geometry and astronomy.<sup>86</sup>

A few remarks are in order. Again, this second enumeration ends with the same claim that arithmetic should be learnt first, reproducing some of Nicomachus’s argument in this regard, namely that arithmetic is the one “which naturally exists before all these [four methods]”:

Inasmuch as it abolishes other sciences with itself but is not abolished together with them [...]. If geometry exists, arithmetic must also be implied, for it is with the help of this latter that we can speak of triangle, quadrilateral, octahedron, icosahedron, double eightfold, or one and one-half times or anything else of the sort which is used as a term by geometry, for it is impossible to conceive of such things without the numbers that are implied with each one.<sup>87</sup>

The same argument holds for harmonic, because:

the musical harmonies, *diatessaron*, *diapente* and *diapason* are named for numbers and more evidently still astronomy attains through arithmetic the investigations that pertain to it, not alone because it is

<sup>85</sup> *‘Ilm al-tanḡīm* is literally astrology that is ‘applied astronomy’, the same way *‘ilm al-misāḥa* is strictly speaking the ‘science of surveying’. And just as al-Kindī has made it clear that by *‘ilm al-misāḥa* he means geometry, it is obvious that in this context he also means by *‘ilm al-tanḡīm* astronomy, and that he is using a loose terminology. The same denomination occurs in *On the String Instruments*, in *Mu‘allafāt al-Kindī al-Mūsīqiyya*, p. 70.20 Yūsuf, see above, p. 94.

<sup>86</sup> *Fī Kammiyyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā‘il al-Kindī al-falsafīyya*, I, pp. 376.12-377.21 Abū Rīda.

<sup>87</sup> Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, Bk I 4, tr. D’Ooge, pp. 187-8, my emphasis, inspired by Janine Bertier’s translation; see Nicomaque de Gêrèse, *Introduction Arithmétique*, tr. Bertier, p. 58 §4.

later than geometry in origin – for motion naturally comes after rest – nor because the motions of the stars have a perfectly melodious harmony but also because risings, settings, progressions, retrogressions (i.e. forward and retrograde motions) increases and all sorts of phases are governed by numerical cycles and quantities.<sup>88</sup>

More strikingly, al-Kindī divides the four mathematical sciences into two groups according to *two* principles, namely quantity and quality, rather than *one* unifying principle that is quantity, as in the *Introduction to Arithmetic*. He further distinguishes between a “moving quality” and a “quality at rest” according to which geometry is qualified as the science of “the quality at rest” whereas astronomy is the science of the “moving quality”. This division does not correspond to the classification reproduced by Nicomachus of Gerasa, that is grounded on the principle of determined quantity and that characterizes dimension (πηλίκοσ) and not quality as the object of study of geometry and astronomy. The statement is surprising, to say the least, and has caught the attention of scholars. The first two editors of the *Epistle* suggested an error in the source that al-Kindī might have used and which should have been at the origin of the shift from dimension to quality: a copyist / translator may have read ποτόν (quality) instead of πηλίκοσ (dimension).<sup>89</sup>

Interestingly enough the same ‘error’ occurs in the Hebrew version of the *Introduction to Arithmetic* by Qalonymos ben Qalonymos (1317). Compared with the Greek original, the Hebrew version looks like a paraphrase rather than a translation, including lengthy interpolations lacking in the Greek text. Actually, the Arabic version which is at the origin of Qalonymos’ translation is the so-far-lost Arabic version by Ḥabīb ibn Bahrīz, who translated it from Syriac into Arabic for Ṭāhir ibn al-Ḥusayn Dū al-Yamīnayn (d. 822), a famous general under al-Ma’mūn (d. 833). This version is said to have been revised under al-Kindī’s supervision<sup>90</sup> and the revisor states, in the prologue, that he has not only “corrected” the translation of Ḥabīb ibn Bahrīz, but that he has also abbreviated it “in a concise discourse, without repetitions or lengthy [parts]”. The “obscure” terms have been explained in order to make the text more accessible to the reader without modifying the ideas.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, Bk I 4, tr. D’Ooge, p. 189. It is worth noting that in *On the Great Art*, at the very beginning of his prologue, al-Kindī underscores that the study of astronomy should be preceded by the study of arithmetic and geometry that are constitutive of astronomy (*qiwām ḥādīhi al-ṣinā’a minhumā*) (see al-Kindī, *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓmā*, p. 119.1 Aḥmad and above, p. 97).

<sup>89</sup> See Guidi - Walzer, “Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele”, pp. 387-8, who consider that the division of mathematics according to the criteria of ποσόσ (quantity) and πηλίκοσ (dimension) was common in the “late mathematicians from Nicomachus to Proclus”, but still suggest that al-Kindī must have followed the model of an isagogical treatise rather than a handbook of mathematics. The two scholars conclude that “the author-model of al-Kindī, who shares such disposition for mathematics, seems therefore to be a new offshoot of the Alexandrian school, being closer to the Athenian milieu of the 5<sup>th</sup> and the 6<sup>th</sup> c. dominated by the great figure of Proclus”.

<sup>90</sup> Or rather al-Kindī’s “improved recension” was communicated orally to his students and eventually one of them (the revisor?) put it in writing. For the many layers underneath the Hebrew version, see G. Freudenthal - M. Zonta, “Remnants of Ḥabīb ibn Bahrīz’s Arabic Translation of Nicomachus of Gerasa’s *Introduction to Arithmetic*”, in T. Langermann - J. Stern (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, Peeters, Paris - Dudley 2007 (Collection de la Revue des Études Juives, 44), pp. 67-82.

<sup>91</sup> For further information and for a critical edition together with an annotated translation of the prologue and the introduction of the Hebrew translation, accompanied by an extensive commentary from which the present paragraph draws, see Freudenthal - Lévy, “De Gêrase à Bagdad” (quoted above, n. 79), pp. 479-543, esp. pp. 482-3, 491-2 (pp. 513-43 for the critical edition and French translation); see p. 516 and compare with the prologue of *Fī l-Ṣinā’a l-’uẓma* (p. 119 Aḥmad) where al-Kindī criticizes the often ‘obscure’ style of the translators.

Finally, “concerning each point, [he] will not fall short of mentioning the opinion of [his] master Abū Yūsuf”. We are thus dealing with a paraphrase rather than a proper translation. Among the many interpolations with which it is fraught, there are glosses attributed to al-Kindī and explicitly introduced by “Abū Yūsuf said”. This being said, the following passage is a straightforward translation of the original text of Nicomachus and reads as follows:

Il a donc été mis en évidence que la science de la quantité est l’objet des investigations de deux arts: l’arithmétique qui étudie la quantité séparée et la musique qui étudie la quantité en relation. S’agissant de la qualité (*ekbut*) des choses naturelles, elle se divise en deux classes: la qualité en mouvement et la qualité en repos. [La qualité] en mouvement est objet d’étude pour l’art de l’astronomie; et [la qualité] au repos est objet d’étude pour l’art de la géométrie.<sup>92</sup>

In a long footnote, the editors/translators of the text have drawn attention to the unusual notions of “quality in movement” and “quality at rest” suggesting also an error that might have affected, this time, the Arabic translation, which would have rendered the Greek *πηλίκος* (‘dimension’) by *kammīyya*, which would have been later on corrupted into *kayfīyya*.<sup>93</sup> This is not the place to discuss further the validity of such assumptions. A quick comparison with the original Greek version of Nicomachus’s *Introduction* (see below, p. 104-5), as well as with Ṭābit ibn Qurra’s (d. 901) translation into Arabic, which renders the Greek *πηλίκος* by *al-misāḥa*, shows to be conclusive.<sup>94</sup> It is now clear enough that at some point, the version of Nicomachus of Gerasa’s *Introduction to Arithmetic* that al-Kindī was perusing has been altered. Moreover, the occurrence of the same ‘error’ in the Hebrew translation of the revised Arabic version of Ḥabīb ibn Bahrīz as well as in al-Kindī’s *Epistle On the Quantity of Aristotle’s Books*, is a strong enough indication that al-Kindī had at hand Nicomachus’s text from which he was drawing when writing the *Epistle On the Quantity of Aristotle’s Books*.

Indeed the *Introduction to Arithmetic* looms large in al-Kindī’s *Epistle On the Quantity of Aristotle’s Books*. Moreover, the quadripartition of mathematics he found in the ‘altered’ translation he had at hand echoes the definition of mathematics provided by Ptolemy as dealing with quantity and quality since it investigates “forms and motion from place to place” but also “shapes, number, size and place” (see above, p. 87). Along the same lines, it is worth noting that in *Harmonics*, III 3, Ptolemy has paired up, without further explanation, arithmetic and geometry as “indisputable instruments” both astronomy and harmonics use “for the quantity and quality of the first movements”.<sup>95</sup> At any rate, such a quadripartition allowed al-Kindī to connect the division of the four mathematical sciences with the doctrine of the categories through the attributes of quantity and quality that he had singled out, at the very beginning of the *Epistle* and right after the first enumeration of the four mathematical sciences, as the first two attributes of the substance. Being the science of quantity and quality, mathematics becomes the royal road to philosophy, yielding knowledge of the “true

<sup>92</sup> Freudenthal - Lévy, “De Gérase à Bagdad” (quoted above, n. 79), pp. 530-3. For the sake of precision, I decided to quote the excellent French translation of the authors of the article rather than producing a second hand English translation.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 532 n. 99.

<sup>94</sup> See Ṭābit Ibn Qurra’s *Arabische Übersetzung der Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa zum Ersten Mal herausgegeben*, ed. W. Kutsch, Impr. Catholique, Beyrouth 1958, p. 14.9-11: *ilmān āḥarān yu’raf bihimā umūr al-misāḥa: āḥaduhumā yu’raf bihi amr al-šay’ alladī lā yataḥarrak wa-huwa ‘ilm al-handasa wa-l-āḥar yu’raf bihi amr al-šay’ al-mutaḥarrik alladī yadūr wa-huwa ‘ilm al-kura.*

<sup>95</sup> See Solomon, *Ptolemy Harmonics* (quoted above, n. 70), p. 142 and n. 85; see also above, p. 97.

nature of things”,<sup>96</sup> as al-Kindī shows in an argument that remains very close to the first sections of Nicomachus’s *Introduction*, as we will see below.

## II.ii Mathematics as Knowledge of Reality through Quantity and Quality

The argument unfolds in a long development that sheds also some light on al-Kindī’s epistemology.

Since the first object of knowledge (*al-ma’lūma l-ūlā*) that is comprehended by each philosophical science is the substance along with quantity and quality, and since the first substance – I mean the sensible one – is also comprehended through the knowledge of its first attributes – for the sense does not apprehend (*yubāšīr*) the first substance directly, rather it apprehends it through the intermediary of quantity and quality –, him who lacks the knowledge of quantity and quality lacks on top of that the knowledge of the substance.

The stable, true and perfect knowledge (*al-‘ilm al-tābit al-ḥaqqī al-tāmm*) of the science of philosophy is the knowledge of the substance. The secondary substances are the ones whose knowledge does not disappear (*lā zawāl li-‘ilmihā*), because of the stability of the object of knowledge and its remoteness from change and flux (*al-tabaddul wa-l-sayalān*). It can be reached only through the knowledge of the first substance.

As for the sensible knowledge, it is the knowledge of the first substance, because of the uninterrupted flux of its object of knowledge – which ends (*nafada*) only when [the object of knowledge] ends, that is when its substance is totally destroyed. Or because of the multiplicity of the sensible substance regarding numerical multiplicity (*fī kaṭrat al-‘adad*) ([i.e.] even if every numbered thing is [in itself] limited, it is [nevertheless] possible to increase each numbered thing by its double) which can be potentially increased infinitely – [i.e.] not in the [actual] number of individuals or in the [actual] number of multiplications of the increase. And what is infinite is not comprehended by a science. Hence him who lacks the knowledge of quantity and quality lacks the knowledge of the first and secondary substances, as we have already mentioned.<sup>97</sup>

The argument presupposes that one of the fundamental properties of the first sensible substances, besides being transient and in constant flux, is to be multiple. Multiplicity, if not limited, can be potentially<sup>98</sup> increased infinitely, starting from a determined unity, and there is no science of what is infinite. However, science can deal with a determined multiplicity, meaning with “how many” (*kamm*) and hence with quantity. According to Aristotle, “a *quantum* is multitude if it can be numbered and a magnitude if it can be measured”.<sup>99</sup> Thus knowledge of quantity, and hence

<sup>96</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, I, p. 364.6 Abū Rīda.

<sup>97</sup> *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, I, p. 372.2-14 Abū Rīda. For this passage, see also Adamson, *Al-Kindī* (quoted above, n. 32), pp. 129-30 and 230, n. 40, who also noted that Nicomachus of Gerasa’s *Introduction to Arithmetic* I 1 is a source for al-Kindī’s theory of flux and identification of secondary substances as the objects of knowledge.

<sup>98</sup> Note al-Kindī’s consistency as he rejects the existence of an actual infinite, but seems to accept the existence of a potential infinite, a position he held in several of his treatises. Compare this position especially with his *Epistle On the Quiddity of What cannot be Infinite and What is Called Infinite*, in Rashed - Jolivet, *Œuvres Philosophiques* (quoted above, n. 3), vol. II, p. 155.13-20 (a passage that comes very close to the one at stake); see also *On First Philosophy*, as well as his *Epistle On the Unicity of God and the Finiteness of the Universe*, *ibid.*, p. 31.14-20; p. 141.9-15. Incidentally, Aristotle defines plurality in *Metaph.* V 13, 1020 a 7 as “that which is divisible potentially into non-continuous parts”.

<sup>99</sup> See *Metaph.* V 13, 1020 a 9, quoted by F.E. Robbins, “Nicomachus’s Philosophy of Number”, in Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, tr. D’Ooge, p. 112.

mathematics, will be the only possible way to reach the knowledge of the first substance and by the same token of the secondary substances since these cannot be reached otherwise. The statement is decidedly Aristotelian, and reflects the doctrine of the *Categories* that places the emphasis on the primary substance “everything else being either said of the primary substances as subjects or in them as subjects” (*Cat.* 5, 2 a 35). Thus, if there were no primary substances, there would be no “secondary” substances, i.e. no species and genera, either. The statement is not only true ontologically but also epistemologically. If it is true that there is no science of the particular, it is equally true that we can reach the universal through perception.<sup>100</sup> Hence, even if the secondary substances are constitutive of the only permanent and stable knowledge which is not exposed to “change and uninterrupted flux”, the hegemony of the first substance is such that the secondary substances can only be apprehended through the primary one. However, the sheer multiplicity of the sensible can only be grasped if limited and thus numbered in order to become the object of mathematics. This is why al-Kindī states that “the sense does not apprehend directly” the first substance but “through the intermediary of quantity and quality”. Multiplicity *per se* is indefinite and infinite<sup>101</sup> and as such cannot be the object of any knowledge or science.

In the background looms the first chapters of Nicomachus of Gerasa’s *Introduction to Arithmetic* that opens with the famous definition of philosophy (“love of wisdom”) attributed to Pythagoras, who is said to have been the first to have restricted the word wisdom (σοφία) to “the knowledge or science of the truth in the things that are, conceiving [...] ‘the things that are’ to be those which continue uniformly and the same in the universe and never depart even briefly from their existence”.<sup>102</sup> Accordingly, Nicomachus divides all things in the universe into those that “are called being in the proper sense”, that is the unchanging immaterial and intelligible realities, and those which are only “called beings” by homonymy, namely the ever changing sensible things whose existence derive from the true beings. All these things, both the eternal immaterial as well as the ever changing material are either continuous – and those are called ‘magnitudes’ (μεγέθη) – or discrete (juxtaposed and ‘heap-like’) that are labeled “multiplicities” (πλήθη). “Wisdom, then, must be considered to be the knowledge of these two forms”. However, multiplicity and magnitude are by their own nature infinite, and hence cannot as such be the object of science, since there is science only of what is determined and never of what is limitless.<sup>103</sup> “A science, however, would arise to deal with something separated from each of them, with quantity (τὸ ποσόν), set off from multitude and dimension (τὸ πηλίκον) set off from magnitude.” Therefore:

Since of quantity one kind is viewed by itself, having no relation to anything else, as ‘even’, ‘odd’, ‘perfect’ and the like, and the other is relative to something else and is conceived of together with its relationship to another thing, like ‘double’, ‘greater’, ‘smaller’, ‘half’, ‘one and one-half times’, ‘one and one-third times’ and so forth, it is clear that two scientific methods will lay hold of and deal with the whole investigations of quantity; arithmetic absolute quantity, and music relative quantity. And once

<sup>100</sup> See above, p. 93.

<sup>101</sup> See Robbins, “Nicomachus’s Philosophy of Number” (quoted above, n. 98), p. 112.

<sup>102</sup> For the quotations in this paragraph, see Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, I 1-3 tr. D’Ooge, pp. 181-4 slightly modified. See also I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l’histoire de l’éducation et de la culture dans l’Antiquité*, Vrin, Paris 2005<sup>2</sup> (Textes et traditions), pp. 64-9 and Robbins, “Nicomachus’s Philosophy of Number” (quoted above, n. 98), pp. 111-13, on both of which this paragraph draws.

<sup>103</sup> See Aristotle, *Metaph.* V 13, 1020 a 14: “limited plurality is number, limited length is a line, breadth a surface, depth a solid”.

more, inasmuch as part of ‘dimension’ is in a state of rest and stability, and another part in motion and revolution, two other sciences in the same way will accurately treat of ‘dimension’, geometry the part that abides and is at rest, astronomy that which moves and revolves. Without the aid of these, then it is not possible to deal accurately with the forms of being nor to discover *the things that are*, knowledge of which is wisdom, and evidently not even to philosophize properly.<sup>104</sup>

It is now clear that regardless of the ‘altered’ translation he had at hand, that replaces dimension (πηλίκον) by quality (ποιόν), al-Kindī drew from the *Introduction to Arithmetic* the epistemological framework and the argument that allowed him to erect mathematics as the method and the science required to reach a knowledge of the “truthful and stable things” (*al-ašyā’ al-ḥaqqiyya al-tābita*).<sup>105</sup> It remains to show what are the “the truthful and stable things,” or to put it differently, to what extent do they overlap with the beings, that are the object of philosophy according to the Pythagorean definition quoted by Nicomachus.

### II.iii The Secondary Substances and the Eternal Realities

The version of Nicomachus’s *Introduction to Arithmetic* that is said to have been revised under al-Kindī’s supervision reproduces, next to the Pythagorean definition of philosophy as “the true (veridical) knowledge of the [eternal] things” a gloss identifying the “eternal things” as “species and genera”.<sup>106</sup> The gloss might be attributed either to al-Kindī himself (even though it is not introduced by “Abū Yūsuf said”), or to the revisor, who is said to have been al-Kindī’s student, recounting his master’s comments.<sup>107</sup> In either case we are dealing with al-Kindī’s teaching.

As we have seen above, the definition of philosophy attributed by Nicomachus to Pythagoras as “the knowledge or science of the truth in the things that are” further specifies that the “things that are” are “those which continue uniformly and the same in the universe and never depart even briefly from their existence”. Accordingly, the glossator has understood the “things that are” as the eternal realities that he further identifies with species and genera, whereas in the *Introduction* the “eternal things” are described as real transcendent beings. Species and genera belong rather to the vocabulary of the *Categories* and the famous distinction between the primary substance and “the species in which the things primarily called substances are, [that] are called *secondary substances*, as also are the genera of these species” (*Cat.* 5, 2 a 15). Does the interpolation aim at identifying the “eternal things” with the secondary substances of the *Categories*? That would entail applying on the Platonic ontological division drawn by Nicomachus between the transcendent, eternal and immaterial beings, on the one hand, and “everything else that exists under the same name and is so called [which] is said to be ‘this particular thing’<sup>108</sup> and exists”

<sup>104</sup> See Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, I 3, tr. D’Ooge, p. 184 slightly modified (my emphasis).

<sup>105</sup> *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālis*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafiyya*, I, p. 376.13 Abū Rīda.

<sup>106</sup> See Freudenthal - Lévy, “De Gerasa à Bagdad” (quoted above, n. 79) p. 518: “Pythagore, quant à lui, réservant ce nom à son [véritable] objet et au principe dont il est dérivé, à appelé science en un sens spécifique – à l’exclusion des sciences qui en découlent – la connaissance véridique des choses éternelles, *c’est-à-dire les espèces et les genres*”, my emphasis (italics). The underlined phrases are those signaled by the editors as corresponding to the original text, whereas the rest of the passage is considered to be an interpolation. It is worth noting that the editors did not underline “eternal”, which should thus be considered as part of the gloss.

<sup>107</sup> See the prologue of the text in Freudenthal - Lévy, “De Gerasa à Bagdad” (quoted above, n. 79), pp. 514-16.

<sup>108</sup> Τόδε τι is the technical expression used by Aristotle to designate the particular thing or primary substance, as pointed by D’Ooge (see Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, tr. D’Ooge, p. 181 and n. 3).

on the other, an Aristotelian framework that is after all not completely alien to the *Introduction to Arithmetic*.<sup>109</sup>

The passage mentioned above (p. 105 and n. 106) is followed by a long interpolation, introduced by “Abū Yūsuf said” and listing six different definitions of philosophy. As has been already noticed by the editors and translators of the text, it is an excerpt from al-Kindī’s *Epistle On the Definitions of Things and their Descriptions*. The sixth and last one is clearly introduced by al-Kindī as his own, and defines philosophy as: “the knowledge of the universal and eternal objects, of their beings, their essences, their causes and their reasons”.<sup>110</sup>

A further interpolation, a few lines after, glossing on the definition of science as the “true knowledge of eternal things”, describes the eternal and changeless things as “the species and the first natural genera by participation in which the individuals are worth being called ‘existent’ since their species bestow on them names and definitions”.<sup>111</sup> The semantic field is clearly that of the participation of the particular changing things in the eternal and changeless ones that bestow on them not only names and definitions, but also existence. Nevertheless, the “eternal things” are described again as species and genera in a statement that is reminiscent of the description of the secondary substances, in *Cat.* 5, 2 a 20, that are ‘said of a subject, namely “both their name and their definition are necessarily predicated of the subject”’.

Such an interplay between the Platonico-Pythagorean theory and the Aristotelian doctrine of the *Categories* finds an ultimate echo in the *Epistle On the Quantity of Aristotle’s Books* where, as we have seen above, al-Kindī identifies the “hidden secondary substances” with the “the true and stable things” whose knowledge requires nevertheless the prior knowledge of the first sensible substance.<sup>112</sup> Now it becomes easier to understand why in the first enumeration of Aristotle’s books,

<sup>109</sup> The proximity between the terminology of the *Categories* and the vocabulary used by Nicomachus in his *Introduction* has been already noticed in scholarship. On this issue see particularly D. O’Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford U.P., Oxford 1989, pp. 16-17.

<sup>110</sup> See Freudenthal - Lévy, “De Gérase à Bagdad” (quoted above, n. 79), p. 522: “Quant à nous [al-Kindī] nous définissons la philosophie en disant que la philosophie est connaissance des objets universaux et éternels; de leurs êtres, leurs essences, leurs causes et leurs ‘pourquoi’, et ce, selon ce que peut atteindre l’homme. Fin des paroles d’Abū Yūsuf” (my emphasis). For the full enumeration, see pp. 518-22. Compare with the same definition in *On the Definitions of Things and their Descriptions*, that defines philosophy as “the knowledge of eternal universal things (‘ilm al-ašyā’ al-abadiyya al-kulliyya): of their existences, of their essences of their causes to the extent of man’s capacity (bi-qadar tāqat al-insān)” (*Risālat Ya’qūb b. Ishāq al-Kindī Fī Hudūd l-ašyā’ wa-rusūmihā*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, I, p. 173 Abū Rīda and al-Kindī, *Cinq Épîtres* [quoted above, n. 7], p. 23). As noted by Freudenthal and Lévy (p. 522 n. 87), this definition has been compared with the one with which al-Kindī opens his treatise *On First Philosophy*, describing “the art of philosophy” as “the science of the things in their true natures to the extent of man’s capacity”; see al-Kindī, *Cinq Épîtres* (quoted above, n. 7), p. 60, § 70f and *Kitāb al-Kindī ilā al-Mu’tasim bi-llāh Fī l-falsafa l-ūlā*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, p. 97 Abū Rīda, and Rashed - Jolivet, *Ceuvres Philosophiques* (quoted above, n. 3), vol. II, p. 9. See also above, n. 78.

<sup>111</sup> See Freudenthal - Lévy, “De Gérase à Bagdad” (quoted above, n. 79) p. 522: “L’auteur de ce livre [Nicomache] dit: De plus, il [Pythagore] a défini la science en disant que la science est la connaissance véridique des choses éternelles. Il a également défini la connaissance en disant que la connaissance est l’appréhension du telos des choses qui sont objet de la connaissance; celles qui sont éternelles, dont l’existence ne se modifie pas, dont la quiddité ne change pas, et dont la propriété ne subit pas de mutation. Ce sont les espèces et les premiers genres naturels, qui – lorsque les individus y participent et sont définis par eux – méritent le nom d’existant, puisque leurs espèces leur confèrent noms et définitions” (my emphasis).

<sup>112</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya*, I, p. 372.7-8 Abū Rīda quoted above, p. 103.



at the beginning of his *Epistle*,<sup>113</sup> while all the other books were listed by title only with no or very little comment, al-Kindī singled out the *Categories* by a long development on the substance and its attributes, emphasizing the distinction between the two kinds of predicables, namely those which are ‘said of’ the subject synonymously and hence confer upon it their name and definition, and those which are predicated homonymously (*bi-iṣtibāh al-ism*), that is the accidents which are ‘in’ the subjects and hence neither the name nor the definition is predicated of the subject (*lam yu’ṭihi ḥaddahu wa-lā ismahu*). Actually al-Kindī was paving the way for the discussion that will follow concerning the necessity to precede the study of philosophy, here encompassed in Aristotle’s books and understood as the knowledge of the substance, by the knowledge of mathematics in its four branches. The secondary substances are predicated of the primary sensible ones, as al-Kindī specifies by the end of the *Epistle* when listing again Aristotle’s books according to their “intentions” (*aḡrād kutub Aristūṭālīs*), and hence they give their name and definition to the first substances, but the former can only be apprehended through the latter, the knowledge of which requires mathematics, as has been already shown.

It becomes also easier to understand why in this first development the only category besides the substance that has been singled out by a brief description is the category of quality, represented by two of its subdivisions, that is “color” and “figure”, as has been already noted by Jolivet, who underscores that the choice of the latter is not insignificant in that context.<sup>114</sup> Indeed a few lines below al-Kindī specifies that the “first object of knowledge” for he who wants to investigate the books of Aristotle that have been already listed, is the substance, through the knowledge of its first two attributes, namely quantity and quality.<sup>115</sup>

### III. Coming Full Circle

By promoting quality and quantity as the leading path towards the knowledge of the first and secondary substances, al-Kindī elevates the science of quantity and quality, namely mathematics, as the best guide to reality.<sup>116</sup> Indeed such statements echo the description of mathematics (quoted above, p. 91-93) that al-Kindī provides in *On the Great Art*, as related to the form embedded in matter, meaning surfaces and limits and also by the “quality of the form” like figures and shapes, triangles, squares and suchlike as well as by any determined quantity like size, number, time, and place. Such a definition reflects, as we have already seen, Ptolemy’s own description of mathematics in the preface of the *Almagest*. Consequently mathematical objects are considered as “an attribute of all existing things without exception, both mortal and immortal” and hence mathematics will be the only theoretical science that yields knowledge of all reality (which incidentally includes first and secondary substances). By comparison, physics and theology should be described as conjecture rather than a science that can yield knowledge, “theology because of its completely invisible and ungraspable nature and physics because of the unstable and unclear nature of matter”.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 365-6.

<sup>114</sup> See Jolivet, “L’*Épître Sur la Quantité*” (quoted above, n. 77), p. 671.

<sup>115</sup> See *Fī Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā’ul al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Abū Rīda, I, p. 370.9-13: “It is evident that the first object of knowledge, for him who investigates the things we have already mentioned [i.e. Aristotle’s books he has just listed], is the knowledge of the substance and the attributes of the substance. The first simple attributes of the substance (*mahmūlāt al-ḡawhar al-ūlā l-mufrada*) are two, namely quantity and quality, because any of the attributes that attach to the substance differ either by equal and unequal (*miṭl wa-lā miṭl*) which is the specific property of quantity or by similar and dissimilar (*ṣabīh wa-lā ṣabīh*) which is the specific property of quality”.

<sup>116</sup> See above, n. 26.

Ptolemy goes even further by explaining how mathematics can contribute significantly to the other two sciences, particularly to theology in that “it alone can make proper inferences about the unmovable and separate actuality on the basis of its nearness to the properties of perceptible beings that are, on one hand causes of motion and moved, and on the other, eternal and impassive”.<sup>117</sup> He is of course referring to the aetherial astronomical objects that are on the one hand perceptible but on the other eternal and unchanging “inasmuch as the only change they experience is motion from place to place”.<sup>118</sup> When Ptolemy claims that theology is conjectural he grounds his argument on the “non-evident and ungraspable” character of the Prime Mover and accordingly gives precedence to mathematics as the only kind of theoretical philosophy “that can provide sure and incontrovertible knowledge”. Then, the question arises: how far can al-Kindī follow Ptolemy in his epistemological ‘demotion’ of theology as inferior to mathematics in terms of yielding knowledge, knowing that he had already qualified elsewhere “the science of the first Cause” as “the noblest part of philosophy being first in nobility, first in genus and *first from the point of view of what is scientifically the most certain*”?<sup>119</sup>

Interestingly enough, in *On the Great Art*, the description of the object of theology as being the motionless, imperceptible and ungraspable separate Prime Mover, “that cannot be grasped by any science that would comprehend it”,<sup>120</sup> fits quite well with al-Kindī’s account of the absolute transcendence of the True One and First Cause (regardless of the conceptual difference between the First Cause and the Prime Mover) above and beyond any description in *On First Philosophy*. In that respect al-Kindī was being quite consistent. However, according to the epistemological criteria applied in the text he is paraphrasing, theology falls short of the certainty of mathematics, even though he does not go as far as qualifying it as conjectural, but emphasizes the “ungraspable” character of its object that cannot be “comprehended by a science”.

It is actually the *Epistle On the Quantity of Aristotle’s Books* that restores the epistemological primacy of theology while preserving the precedence of mathematics. By restricting the “divine science” (*al-‘ilm al-ilāhī*) to the prophets and describing it as an immediate “illumination” directly inspired by God as opposed to the laborious “human sciences” (*al-‘ulūm al-insāniyya*) that need to resort to “the devices of mathematics and logic”, al-Kindī overrides the certainty produced by the indisputable procedures of mathematics with the immediate access of the prophets to the truth. At the same time, theology and mathematics are brought into line as sharing the same content.

We cannot hope for him [who lacks the knowledge of quantity and quality and hence lacks the knowledge of the first and secondary substances] to ever know any of the *human sciences* (*al-‘ulūm al-insāniyya*), which are the object of mankind’s (*al-bašar*) pursuit and effort and of their contrived devices (*ḥiyāluhum al-maqšūda*), and hence are ranked below the divine science which is not the object of any pursuit, nor effort, nor human devices or time, such as the science/knowledge of the apostles (*al-rusul*), may God’s prayers be upon them, with which God, great and most highly Exalted, endowed them specifically. [The science of the prophets] is attained without being sought

<sup>117</sup> Ptolemy, *Almagest*, I 1, p. 7.5-9 Heiberg; translated in Bowen, “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy” (quoted above, n. 21), p. 351.

<sup>118</sup> See Feke, “Ptolemy in Philosophical Context” (quoted above, n. 20), p. 60.

<sup>119</sup> See *On First Philosophy*, in *Rasā’il al-Kindī al-falsafiyya*, I, p. 101.16-17 Abū Rīda, and Rashed - Jolivet, *Œuvres Philosophiques* (quoted above, n. 3), vol II, p. 11.14-15: *ūlā bi-l-šarafi wa-ūlā bi-l-ğinsi wa-ūlā bi-l-tartibi min ġihati al-šay’i al-ayqani ‘ilmiyyatan*.

<sup>120</sup> See al-Kindī, *Fi l-Šinā’a al-‘uzmā*, p. 127.7 Aḥmad.

of, with no effort or research, *with no devices of mathematics and logic* and with no time, rather with His will, Mighty and Exalted He be, by purifying their souls and illuminating them for the truth, with His support, His guidance, His inspiration and His messages. This science is proper to the Apostles, God's prayers be upon them, to the exclusion of human beings [...]. There is no path for any human being other than the Apostles, to the *momentous knowledge of the science of the secondary hidden substances and to the science of the first sensible substances* and what happens accidentally in them, neither by being sought *nor by the devices of logic and mathematics* that we have mentioned and with time [...].<sup>121</sup>

Human science is contrasted with divine science in terms of method, not in terms of content<sup>122</sup> since both of them share in the same object, namely the knowledge of “the secondary hidden substances” as well as of “the first sensible substances”. They differ in that divine science is immediate, and does not require any effort or device; rather, the soul is “illuminated” by the truth as a result of the will of God. By contrast, human science requires the devices of logic and mathematics in order to reach the same knowledge. It is worth noting that mathematics and logic are twice mentioned in pair: they are thus considered as sharing in the same nature and fulfilling the same function. Like logic, mathematics is also considered as an *organon*, and hence a method that guides the thought of the philosopher towards the “true and stable knowledge” through an ingenious exercise of reason on the first sensible substance in order to transform it into an object of knowledge expressed in terms of quantity and quality. Therefore, while there is no doubt that human science owes its inferior status to the necessity to resort to the devices of mathematics and logic, at the same time mathematics is elevated in rank since it is the only method through which mankind's philosophy (*falsafat al-bašar*) can reach, through a long and fastidious digression, the content of the divine science that is immediately accessible to the prophets.

As for the human science (*al-ilm al-insānī*) we just defined, it is inferior to the divine science, and there is no way to comprehend it together with the true and stable things (*al-ašyā' al-ḥaqqiyya l-tābita*), without mathematics, except with the capacity of apprehension through the senses alone that the irrational animal does not lack [...].<sup>123</sup>

Hence the necessity of preceding the study of philosophy, here encompassed in Aristotle's books, with a knowledge of mathematics in its four branches. The didactic necessity of the propaedeutic status of mathematics is on a par with its epistemological position in the middle between the pure sensible knowledge proper to “the irrational animal” and the divine science “of the secondary hidden substances” now identified with the “true and stable things”.

The same tension pervades *On the Great Art*. When al-Kindī ranks mathematics in the middle between physics and theology he actually grounds his classification, in the footsteps of Ptolemy, on epistemological criteria related first to the perceptibility or imperceptibility of the object proper

<sup>121</sup> *Fi Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I, pp. 372.15-373.7 Abū Rīda (my emphasis).

<sup>122</sup> See Adamson, *al-Kindī* (quoted above, n. 32), pp. 43-4 who also highlights the similarity between the prophetic knowledge and the philosophical one, the difference between both residing only in the immediate and effortless access of the prophets “to the same truths”, and points to al-Kindī's *Epistle On the Reason Why the Upper Atmosphere Becomes Cold and That Which is Closer to the Earth Becomes Hot*, where the same idea is reiterated in almost the same terms. See *Risāla fī l-'illa allatī lahā yabrudu a lā al-ḡaww wa-yashūnu mā qaruba min al-ard*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, II, pp. 92-3 Abū Rīda.

<sup>123</sup> *Fi Kammiyat kutub Aristūṭālīs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, I, p. 376.12-14 Abū Rīda.

to each science (mathematical objects can be grasped through sense perception and apart from sense perception, by intellect) and second to the fact that the mathematical objects are a property of absolutely all things, both mortal and immortal. And it is precisely its intermediary position between sense-perception and intellect, paired with the usage of “indisputable procedures” that leads both authors to give precedence to mathematics over the other two sciences in terms of yielding knowledge. Not only there is no contradiction between the intermediary position of mathematics as a theoretical science and its epistemological primacy, but the degree of certainty it provides is precisely dependent on its position in the middle between sense perception and intellect, as it uses both (namely a geometric model consistent with observations) in its production of knowledge.

### Conclusion

The revised version of Ḥabīb ibn Bahrīz’s translation of the *Introduction to Arithmetic*, that came down to us in the Hebrew version of Qalonymos b. Qalonymos, is preceded by a prologue by the hand of the revisor in which the latter informs us that more than once he has heard his master (i.e. al-Kindī) saying that: “the philosophy of these two figures, namely Ptolemy and Nicomachus, is best expressed in the introductions to their books, for Ptolemy in the introduction to the *Almagest* and for Nicomachus in the introduction to his *Book On Arithmetic*. Indeed, the introductions of both books touch upon the noblest topics of philosophy and they occupy a high rank with respect to knowledge”.<sup>124</sup> The fact that al-Kindī brings Ptolemy and Nicomachus together under the same banner in terms of philosophical interest – despite the fact that they belong to two different traditions – is indeed telling. Besides having both been considered as great mathematicians, they both identified themselves as philosophers and wrote about the relationship between mathematics and philosophy. The introductory sections of their major works, respectively the *Almagest* and the *Introduction to Arithmetic*, reflect their views in that regard. Al-Kindī’s work bears the strong imprint of both philosophers. The influence of Ptolemy is apparent way beyond the paraphrase of the beginning of the *Almagest*. He was familiar with most of Ptolemy’s works. He knew the *Tetrabiblos* and Ptolemy’s *Geography* and most probably also the *Harmonics*. As for Nicomachus, al-Kindī wrote an Epistle on the *Introduction to Arithmetic* that unfortunately did not reach us.<sup>125</sup>

The centrality of mathematics in al-Kindī’s philosophy has already been highlighted in previous scholarship, and traced back to the influence of both Ptolemy and Euclid. The mathematical epistemological approach that pervades most of al-Kindī’s work and provides him with a scientific method that he applies even in his philosophical argumentation has been underlined, particularly the geometrical proof that he has found in Euclid as well as in Ptolemy’s introduction to the *Almagest*. This article has attempted to show that al-Kindī has drawn from Ptolemy more than an epistemological tool. Rather, he inherited a philosophical system that gives a central position to mathematics, precisely on account of its classification as a full theoretical science in the middle “between the other two divisions of theoretical philosophy that should be called guesswork rather than knowledge”. A position it owes in part to “its kind of proofs that proceed by indisputable methods, namely arithmetic and geometry”. However, beyond the production of “a sure and unshakable knowledge” mathematics is also a science “desirable for itself” and the best mean to reach not only a better

<sup>124</sup> Freudenthal - Lévy, “De Gérase à Bagdad” (quoted above, n. 79) p. 516.

<sup>125</sup> *Kitāb Risālatihī fī l-Madhāl ilā l-arithmātiqī, ḥams maqālāt* (K. al-Fibrīst, p. 256 Flügel).

understanding of the celestial movements but also a more harmonious ethical disposition.<sup>126</sup> Hence mathematics is endowed with a practical dimension (cultivating the right disposition of the soul that leads ultimately to the imitation of God) correlative to an ontological one, that is the relationship with the supranatural through its effects, namely the eternal and unchanging movements of the celestial spheres.

Ultimately, Ptolemy and Nicomachus constitute the framework within which al-Kindī's philosophy unfolds, deploying of course other sources of influence, at the top of which is Aristotle whom he calls "the foremost among the Greek philosophers". The Arabic Plotinus, that is the *Theology of Aristotle* and its corollary texts, as well as Proclus' *Elements of Theology*, among several others, have also had their share of influence on al-Kindī.<sup>127</sup> However, Ptolemy's preface to his *Almagest* combined with the introductory sections of Nicomachus' *Introduction* provided him with a model that structured all the aspects of his philosophy. This article has highlighted their influence on one of them, that is the relation between the mathematical sciences and philosophy.

---

<sup>126</sup> See A. Bernard, "The Alexandrian School. Theon of Alexandria and Hypatia", in Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (quoted above, n. 17), pp. 417-36 (p. 424).

<sup>127</sup> For a thorough enumeration and analysis of the full range of al-Kindī's sources, see Endress, "Building the Library of Arabic Philosophy" (quoted above, n. 32).



# Sa'īd ibn Dādhurmuz's Epistle on Soul and Spirit

Veysel Kaya

## Abstract

This article briefly addresses the content of Sa'īd b. Dādhurmuz's *Risāla fī l-Nafs wa-l-rūh*, an epistle which was written as a complementary section to the author's *Risāla fī Fadl al-ābira 'alā l-dunyā* (*Epistle on the Superiority of the Hereafter over This World*). In these epistles, the author aims to posit the superiority and substantiality of the Hereafter as opposed to the inferiority and imperfection of the worldly life. The author regards an investigation about the essence of soul/spirit (*nafs/rūh*) as a necessary task, because one cannot truly understand the issue of the Hereafter without knowing what the human soul is. Typically, Sa'īd b. Dādhurmuz attempts here an amalgamation of philosophical and religious discourses while quoting from several philosophical works available to him. Hence, after close examination, the Arabic Aristotle, Arabic Plato, al-Kindī, Miskawayh and especially the *Epistles of the Brethren of Purity* appear to be among his sources. Besides, a part of the *Epistle on Soul and spirit* which addresses certain sayings of the past prophets before Muḥammad about spirit attracts special attention.

## Aim

The idea that philosophy has its roots in the teachings of the prophets, which is aptly called by Henry Corbin "philosophie prophétique" (*al-ḥikma al-nabawiyya*), was familiar to the Muslim community since the time Greek philosophy was transferred into the Muslim lands. Philosophers such as al-Kindī and Abū Zayd al-Balḥī were seen as proponents of this amalgamation of *ḥikma* and *ṣarī'a*. This attitude, of course, found its avid proponents in the fourth century H., in the hands of the Brethren of Purity. In a famous passage quoted by his disciple Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū Sulaymān al-Siġistānī finds the effort of combination to be vain, particularly addressing to the Brethren.<sup>1</sup> However, contrary to the expectations of al-Siġistānī, the subsequent (5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup>) century was to witness several figures who attempted to combine the fields that had been positioned against each other in the earlier centuries of Islam. In jurisprudence, al-Māwardī is mentioned for his integrating the philosophical elements into his juridical writings.<sup>2</sup> In theology, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī received criticisms from his fellow adherents of the Mu'tazilite school for his philosophical approach to the Kalām.<sup>3</sup> Among such names, al-Ġazālī is obviously the towering figure, who has frequently been mentioned for his applying the logical structures into the field of jurisprudence and theology, and who was deeply inspired by the philosophy of Avicenna, although he had declared the latter an

<sup>1</sup> Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. H.Ḥ. al-Ṭu'aymī, al-Maktaba al-'Aṣriyya, Beirut, pp. 162-76.

<sup>2</sup> J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", in G.E. Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1970, p. 21.

<sup>3</sup> W. Madelung, "Abū'l-Husayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", in J. 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. 273-80.

unbeliever in his *Incoherence of the Philosophers*. In this century, such an eclectic attempt arose from a mysterious Sa'īd b. Dādhurmuz, a name which is completely unknown. His project was to merge rational disciplines into a single unity, those including the philosophical tradition of al-Kindī and the Mu'tazilite theology.<sup>4</sup> During my ongoing studies on the writings of Sa'īd b. Dādhurmuz, I have recently discovered that he was significantly influenced by the *Epistles of the Sincere Brethren* (Iḥwān al-Ṣafā'), so much so that the spirit of his writings can essentially be labeled as "Iḥwānian". Sa'īd b. Dādhurmuz's project was to enhance and update the syncretic philosophy of the Brethren of Purity. It must be kept in mind that Sa'īd b. Dādhurmuz did this in a century in which both *i'tizāl* and *falsafa* were received with categorical denial in the eyes of religious authorities.<sup>5</sup>

The subject of this short paper is the *Risāla fī l-Nafs wa-l-rūḥ* (ff. 37v - 52r), one of the two extant works by Sa'īd. Early in this epistle, the author announces his intention to discuss the issue of soul at length in this separate *risāla*. As it will appear under the heading "Structure" below, the epistle actually exhibits a mosaic which touches upon several aspects of the issue of soul, rather than a systematical examination of the subject matter. However, the epistle does not lack philosophical depth, for it carefully emphasises the key notions to establish the rationale for the entire body of Sa'īd b. Dādhurmuz's writings, that is, soul and its achievements must absolutely be kept apart from body, hence its salvation ought to be searched for in spiritual virtues.<sup>6</sup>

### Structure

The introductory passage of the epistle emphasises the fundamental notion of Sa'īd b. Dādhurmuz's overall project: there is no way to achieve knowledge of the hereafter other than knowing first the true nature (*ḥaqīqa*) of the soul, thus reaching the conclusion that soul survives its separation from body.<sup>7</sup> This primordial notion is supported by two main realms of authority. Firstly, in terms of the realm of rational argumentation, the sages (*ḥukamā'*) have demonstrated that the hereafter is a second resurrection for human beings after their death, and this means that their soul will endure after its separation from body. Secondly, as for the realm of religious proofs, the notion is firmly established by the statements of religious authorities. The Quranic verse, "O you the soul satisfied! Come back to your Lord well-pleased and well-pleasing" (89: 27-28) is a clear evidence to the human soul's coming back to where it belongs, that is, the vicinity of God. Moreover, the saying of the Prophet "the soul of the believer shines to the dwellers of the heavens, as the stars shine to the dwellers of the earth" stresses this belonging. After giving these proofs from the Quran and the *ḥadīth*, Sa'īd b. Dādhurmuz appeals to another authority, this time more indicative of the background of his writings: the fourth caliph 'Alī. Simply introduced by a salutation word "peace be upon him" and without mentioning the name of the caliph, the author briefly quotes from his famous saying: "all people are asleep; when they die, they wake up".<sup>8</sup>

<sup>4</sup> V. Kaya, "Kalām and Falsafa Integrated for Divine Unity: Sa'īd b. Dādhurmuz's (5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century) *Risāla fī l-Tawḥīd*", *Studia graeco arabica* 4 (2014), pp. 65-123. In the present article I will refer to the manuscript which is described therein.

<sup>5</sup> The strong reaction of the 'Abbāsīd regime against the Mu'tazilite theologians is described by G. Makdisi, *Ibn 'Aqil. Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh U.P., Edinburgh 1997.

<sup>6</sup> The Arabic text of this epistle, with two other epistles of Sa'īd b. Dādhurmuz, will hopefully be available in my future monograph, which will be published by Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

<sup>7</sup> This is clearly stated in the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, 5 vols, ed. Ā. Tāmīr, Éditions Oueïdat, Beirut-Paris 1995, III, p. 237.

<sup>8</sup> Elsewhere, the author similarly quotes a poem, which is attributed to 'Alī, without mentioning the caliph's name (*qāla ba'd ḥukamā' al-'arab*). The fact that 'Alī's name is intentionally disregarded is meaningful, if we are to place the



This brief introduction is followed with a long quotation from the Arabic version of the Buddhist tale *Barlaam and Josaphat*, which is known in early Islamic literature as *Bilawhar and Būdāsif*.<sup>9</sup> Our author quotes a part of the tale in several pages to strengthen his position that the life in the Hereafter is of the utmost superiority when compared to the worldly life, since the latter brings only obstacles for human beings' salvation. As an example, in the author's words "[one must] find the purity of the world as turbid, its joy as distress, its rich as poverty, its power as weakness, its glory as shame, its benefit as grief and sorrow, its happiness as delusion. No one comes into any bit of richness without facing afterwards several kinds of poverty; and no one fulfils any wish without falling into other wishes" (f. 38r). As is typical of the writing style of Sa'īd b. Dādhurmuz, the whole quotation is masterfully adapted to the flow of the text, without mentioning neither the names of the main characters, i.e., Bilawhar and Būdāsif, nor the actual source the author depends on in his narrative. We know that the tale was widespread from the 8<sup>th</sup> century onwards up to the 11<sup>th</sup> century, notably in Ismaili circles. Besides, it is intriguing that the very part which is quoted in Sa'īd b. Dādhurmuz's epistle can be partially found in al-Ġazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*.<sup>10</sup> All in all, this narration is used and contextualised by the author in terms of religious argumentations for the superiority and permanence of soul, hence implicitly regarding Bilawhar as a link of the prophetic chain that formed the entire body of religious truth. No doubt, this is in complete accordance with the Brethren's reference to Bilawhar himself, that is, with their representation of the latter as a prophet.<sup>11</sup>

In parallel with the same context, Sa'īd b. Dādhurmuz's epistle *On Soul and spirit* continues to provide prophetic material in order to shed more light on the nature of spirit, a topic which is frequently addressed by the author as one of the most difficult issues to be dealt with. Our author's determination to clarify the matter in this way makes us come across a very rare collection of the prophetic sayings in this genre, all of which are dedicated to the description of the nature of spirit. These prophets belong, all of them, to the Abrahamic-Islamic tradition; their list includes Abraham, Hūd, Ismael, and David, and their sayings are specifically dedicated to defining different aspects of the human spirit (*rūḥ*):<sup>12</sup>

---

writings of Sa'īd b. Dādhurmuz in an Ismaili/Shiite environment. In the meantime, the centrality of the knowledge of soul is similarly emphasized in the sayings attributed to 'Alī. For an overview of these sayings, see I. Panjwani, "The Soul", in I. Kalin (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, 2 vols, Oxford U.P., Oxford 2014, II, pp. 267-73. In fact, the caliph 'Alī was regarded as the source of *ḥikma*, hence called *ḥakīm* in the philosophical circles of the 10<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century. For an exemplary observation by Avicenna regarding the famous saying *man 'arafa nafṣahū fa-qad 'arafa rabbahū*, see Āyatullah Ḥasan Ḥasanzādah al-Āmulī, *Šarḥ al-'uyūn fī šarḥ al-'uyūn*, Markaz-i Intiṣārāt-i Daftar-i Tabliġāt-i Islāmī, Qum 1421, pp. 57-9.

<sup>9</sup> For general information on *Bilawhar* see D.M. Lang, "Bilawhar wa-Yūdāsaf", *EP*, Brill, Leiden 1986, I, pp. 1215-7; J.P. Asmussen, "Barlaam and Iosaph", *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/barlaam-and-iosaph-persian-belawhar-o-budasaf-a-greek-christian-or-christianized-novel-of-buddhist-origins-which-througho> (accessed online at 2 October 2016). The Arabic text can be found in D. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būdāsif selon la version arabe ismaélienne*, Dar al-Machreq, Beirut 1986, the corresponding part at pp.12-17. For the usage of the story of Barlaam and Josaphat by the Iḥwān al-Šafā', see S.M. Stern, "The Authorship of the *Epistles of the Ikhwan al-Safa'*", *Islamic Culture* 20 (1946), pp. 367-72.

<sup>10</sup> al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, eds. A. Qāsim - M. al-Ṭayyib al-Nazlī, Maṭba'atu Muḥammad Šāhin, Cairo 1279, III, p. 251.

<sup>11</sup> I. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, George Allen & Urwin Ltd., London 1982, p. 90; G. de Callatāy, *Ikhwan al-Safā'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, One-world, Oxford 2005 (Makers of the Muslim World), pp. 78-9.

<sup>12</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fī l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 41 v.

Prophet Abraham:	“Reflect upon the spirit, which was made by God a sign in the offspring of Adam. Don’t you see that man is still hearing, seeing, knowing, and speaking ( <i>nātiq</i> ) as long as the spirit stays in him? If man loses his spirit, he becomes dumb, blind, and deaf. Don’t you know that the share of spirit is knowledge, remembrance of God the Most High, His obedience, and His knowledge, just as the share of body is eating and drinking? If body continues to eat and drink, it grows and has the strength for its action. Similarly, if the spirit receives its nourishment, which is knowledge and wisdom, it perceives its substance at once, knows its own self, and has the strength for the knowledge of its Creator. Then, God gives him the water of eternal life to drink”.
Prophet Hūd:	“Verily, God created the spirits of the knowers ( <i>‘arīfīn</i> ) from His light, and the spirits draw their possessors to their mines. Whoever is bestowed with one of the lights of God and one of the spirits of God, obtains a great outcome”.
Prophet Ismael:	“Know that God is with you in every place because he has put in you some of His spirit which does not perish, and of His light which does not die out. Don’t be afraid of death, if you know the unity of God! This is because the spirit which is truly supported by the knowledge of God, and knowledge of His unity, does not die”.
Prophet David:	“The spirit of lust is for animals and unbelievers ( <i>kuffār</i> ); the spirit of anger is for predatory animals and wicked people; and the spirit of knowledge is for pure and pious believers”.

Thus, after strengthening his position on a religious basis, the author is now ready to put forward some rational argumentations in order to establish the spirit’s distinctive nature, that is, its being free from any material qualities. The definition presented by the author is evidently taken from the *Epistles of the Brethren of Purity*, a collection of texts which seems to have heavy influence on the writings of Sa’id b. Dādhurmuz. Thus, the spirit is defined as “a spiritual substance, living by virtue of itself (*bi-l-dāt*), knowing in potency, active with divine guidance”, not a body, accident or bodily mixture (*mizāğ*), as was claimed by naturalist philosophers and other heterodox groups (*ahl al-bi’da*).<sup>13</sup> Furthermore, the spirit’s distinctive nature is evinced in its capability of receiving countless immaterial qualities. To put it more simply, while the bodily substance has a limited capacity to receive bodily substances, such as heat, cold, shape and form, the spiritual substance is ready to receive numerous kinds of spiritual accidents, such as knowledge, wisdom, virtue, and justice. In the author’s words, “when the bodily substance receives a form, it cannot receive another form from the same genus unless it leaves the first form. For instance, if a board’s surface takes a form of writing, it will not possibly take another writing unless the first form is removed. But when it comes to the spiritual substance, it is simple; it does not include any combination; it does not have any measure; and its power for receiving knowledge and virtue is not limited. Rather, it receives numerous forms without losing any one of them. On the contrary, the more the forms of knowledge in it multiply,

<sup>13</sup> Sa’id b. Dādhurmuz, *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūh*, f. 41 r. For the same definition, see *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’*, V, 145 (using *nafs* instead of *rūh*). Here, the Brethren further explain that, by this definition, any claim that soul is dead, ignorant and passive will be left out. In the philosophy of the Brethren of Purity, all the existent beings (*mawğūdāt*) fall into two categories: material (*ğismānī*) and spiritual (*rūhānī*). The material beings are perceived by the senses, while the spiritual beings are perceived by thinking. The spiritual beings are also divided into three: (1) The primal *hyle* is a simple substance which is passive (*munfā’il*), (2) the soul is a simple substance, but it is active (*fa’āl*) and knowing, and (3) the intellect is passive with respect to God, but it is also the agent and cause of the things. God cannot be categorised, neither as material nor spiritual. See *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’*, V, pp. 207-8. Al-‘Āmirī similarly states that the rational soul is “knowing” (*‘allāma*) and “active” (*fa’āla*) at the same time: *Kitāb al-Amad ‘alā l-Abad*, in E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā l-Abad*, American Oriental Society, New Haven (CT) 1988, p. 90.

the more its power to receive other forms increases in limitless number".<sup>14</sup> We are familiar with this line of reasoning in other Arabic texts which were produced in the same milieu.<sup>15</sup>

Making the most of the diversity of the philosophical culture in his age, Sa'īd b. Dādhurmuz does not miss any opportunity to bring forward his major source of inspiration, the *Epistles of the Brethren of Purity*. In such a case, he quotes from the epistle *Fī l-'Aql wa l-ma'qūl*, where the Brethren discuss the cogitative faculty (*al-quwwa al-mufakkira*) and its functions. Therein, the Brethren distinguish the cogitative faculty from the rational/speech faculty (*al-quwwa al-nāṭiqā*), comparing the relation between them to the relation between the king and his translator. Just as the king consults his translator and depends on him to answer the questions of other people, the cogitative faculty gets help from the rational/speech faculty to construct discourse and speech.<sup>16</sup> The rational faculty gives to the words their meanings, which are present as forms in the cogitative faculty. Then, these words are delivered to the expressive faculty (*al-quwwa al-mu'abbira*) in order to construct different kinds of speech forms in different languages. Afterwards, in an intriguing passage, the Brethren attribute many actions to the cogitative faculty, including discernment (*rawiyya*), perception (*taṣawwūr*), syllogism (*qiyās*), physiognomy (*firāsa*), interpretation of dreams, and revelation and inspiration (*wahy wa-ilhām*). Sa'īd b. Dādhurmuz incorporates this passage into his writing, although he connects these actions to the cogitative spirit (*al-rūḥ al-'ilmī*), applying his own vocabulary.

Sa'īd b. Dādhurmuz, <i>Risāla fī l-Nafs wa-l-rūḥ</i> , f. 43 r	<i>Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'</i> , III, p. 202
<p>وللروح قوى كثيرة وله بها أفعال عجيبة وأمور عظيمة وقد يفعل الإنسان بهذا الروح العلمي أفعالا كريمة لأنه بالتفكير يستخرج غوامض العلوم وبالروية يدبر أمر الملك والسياسة وبالأعتبار يعرف الأمور الماضية مع الزمان وبالتصوير يدرك حقائق الأشياء ويعرف المبادئ والجواهر البسيطة وبالتركيب والتدبير يستخرج الصناعات وبالجمع يعرف الأجناس والأنواع وبالقياس والفراسة يدرك الأمور الغامضة ويعرف ما في الطباع وبالزجر والقال ينظر في الحوادث وبالمنامات وتأويلها يعرف كثيرا من البشارات والإنذارات ويقبول الوحي والإلهام يقوى على وضع السنن وإقامة الشرائع العائدة لمصالح الدين والدنيا.</p>	<p>أن القوة المفكرة لها أفعال كثيرة تستغرق فيها أفعال سائر القوى (...) فاما بالفكر فاستخراج الغوامض من العلوم وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور وبالتصوير يدرك حقائق الأشياء وبالأعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان وبالتركيب استخراج الصناعات أجمع وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس وبالقياس درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان وبالفراسة معرفة ما في الطباع من الأمور الخفية وبالزجر معرفة حوادث الأيام وبالتهكن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية وبالمنامات معرفة الإنذارات والبشارات ويقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التي لا يمسه إلا المطهرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الروحانيون.</p>

Plato's tripartite division of the human soul, i.e., the rational, concupiscent and irascible faculties, was a commonplace among the Arab philosophers, starting from early figures such as al-Kindī and Abū Bakr al-Rāzī.<sup>17</sup> The Brethren of Purity have recourse to this division in numerous places of

<sup>14</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fī l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 42 r.

<sup>15</sup> 'A. Badawī, "Introduction", *Muntabkab Siwan al-Hikmah et trois traités*, Dar Byblion, Paris 2004, pp. 27-28. For another parallelism between al-Sigistānī and Sa'īd b. Dādhurmuz, see Kaya, "Kalām and Falsafā" (quoted above, n. 4), p. 77.

<sup>16</sup> The analogy of "translator" is occasionally repeated in *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, III, pp. 199-201.

<sup>17</sup> Al-Kindī sees the soul (*nafs*) as a divine and spiritual substance, and the concupiscent and irascible faculties as those powers (*quwwa*) which distract the soul from its noble character. See al-Kindī, *Fī l-Qawl fī l-Nafs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyā*, ed. M.'A. Abū Rīda, Dār al-Fikr al-'arabī, I-II, Cairo 1950-53, I, p. 273. According to Abū Bakr al-Rāzī, Plato,

their epistles. In a typical passage, the embodied-particular soul (*al-nafs al-ğuz'iyya al-muğassada*) was parted into three types: the vegetative concupiscent soul, whose desire is for eating, drinking, and sex, the animal irascible soul, whose desire is for dominance and leadership, and the rational soul (*al-nafs al-nātiqa*), whose desire is for the attainment of sciences and virtues.<sup>18</sup> The Iḥwānian sketch appears to be strikingly similar to Sa'īd b. Dādhurmuz's treatment of the human spirit in his epistle. Hence, it is not surprising to see that the tripartite division is applied throughout his epistles.<sup>19</sup> However, contrary to his predecessors, our author prefers to go with his own vocabulary choice, that is, the cogitative spirit (*al-rūḥ al-ilmī*) the concupiscent spirit (*al-rūḥ al-šahawī*), and the irascible spirit (*al-rūḥ al-ğadabī*). This preference can be best explained by his effort to see the religious and philosophical discourse at the same level. In fact, Sa'īd b. Dādhurmuz explicitly points to the fact that the saying of the Prophet David about the *rūḥ*, which has been quoted above, portrays the very same idea of the philosophers about the tripartite definition of soul.<sup>20</sup>

The Platonic themes in the epistle strengthens with a subsequent section which exhibits another well-known element of Plato's philosophy: the four cardinal virtues of prudence (*'iffa*), courage (*šağā'a/nağda*), wisdom (*ḥikma*) and justice (*'adāla*).<sup>21</sup> When the spirit is purified, refined, and perfected by knowledge, and by acquiring these four virtues, it reaches the real pleasure (*al-ladḍa al-ḥaqīqīyya*), which is far greater than every mundane pleasure.<sup>22</sup> The well-being of human beings both in this world and in the hereafter is achieved only through these virtues.<sup>23</sup> However, one might need to be aided by his bodily features to complete the acquisition of these virtues, since the only qualities whose attainment is accomplished by the pure powers of the spirit is theoretical wisdom and gnosis (*ma'rifa*).<sup>24</sup>

The human spirit's necessary engagement with its body results in worldly ties that distract human beings from their path towards salvation. In fact, men's love of the world is firmly grounded in their natural disposition from their birth. For human beings were created out from earth; and, in this sense, it is their "mother". Human beings are the children of the earth, and one should not be blamed for loving his mother. It follows that their inclination towards the Hereafter, and their preference for it instead of this world are only accomplished with an additional effort, which comes after their natural disposition.<sup>25</sup> The spirits that fall short of the path of perfection are stuck in the false pleasures of the worldly life: a serious obstacle for one who attempts to reach the real happiness (*al-*

---

"the Sheikh of Falāsifa" maintained that there are three souls (*anfus*) in man: *al-nafs al-nātiqa* which is divine, *al-nafs al-ğadabiyya* which is animal, and *al-nafs al-šahawāniyya* which is vegetative. See Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, *Rasā'il falsafīyya*, ed. P. Kraus, Dār al-Āfāq al-Ğadīda, Beirut 1982, p. 27. For its usage in Rāğib al-Isfahānī, see A. Key, *A Linguistic Frame of Mind: al-Rāğib al-Isfahānī and What It Meant To Be Ambiguous*, PhD Dissertation, Harvard University 2012, p. 94.

<sup>18</sup> *Rasā'il Iḥwān al-Şafā'*, V, p. 348. For other places, see for example, II, p. 266; p. 298; III, pp. 56-7.

<sup>19</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fi Faḍl al-āḥira' alā l-dunyā*, f. 27 r; 27 v; *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 41 v; 44 r; 49 r. Miskawayh, another source for Sa'īd b. Dādhurmuz, also uses the division in his *Refinement of the Character*: Ibn Miskawayh, *Tabḍīb al-aḥlāq*, ed. Q. Zurayk, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beirut 1966, repr. Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beirut 1985, p. 13 ff. (quoted from the reprint).

<sup>20</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 49 r: *al-rūḥ al-ilmī wa-l-rūḥ al-šahawī wa-l-rūḥ al-ğadabī wa-biya allatī waşafahā Dāwūd 'alayhi l-salām*.

<sup>21</sup> The four virtues are strongly emphasized in Miskawayh, *Tabḍīb al-aḥlāq*, p. 15 ff. Zurayk.

<sup>22</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 44 r.

<sup>23</sup> Id., *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 49 r.

<sup>24</sup> Id., *Risāla fi l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 45 v.

<sup>25</sup> Id., *Risāla fi Faḍl al-āḥira' alā l-dunyā*, f. 6 v.

*sa'āda al-ḥaqīqīyya*). Accordingly, the author concludes the epistle with a section on bodily pleasures (*al-laddāt al-ḡismāniyya*). It initially appears that the dichotomy between pleasure and pain (*alam*) is taken as a precept. Hence, pleasure is defined as the relief from pain, a notion that was stated by several authors before.<sup>26</sup> In this respect, the true pleasures reached only by are the rational abilities of the soul, that is, understanding, gnosis, the vision of God, and the perception of good. All these virtues cannot be attained through bodily/material attachments.<sup>27</sup>

### *As a Conclusion*

Does the text of Sa'īd b. Dādhurmuz's *Epistle on Soul and Spirit* clearly differentiate between the terms spirit (*rūḥ*) and soul (*nafs*)? In comparison with the philosophical writings that deal with the difference between these terms,<sup>28</sup> our text does not seem to apply a strict criterion to separate from one another. On the contrary, we come across passages where both terms are used interchangeably. Hence, just before the author engages in narrating the saying of the past prophets, Sa'īd b. Dādhurmuz contends,

وقد قلنا غير مرة إن جميع ما يناله النفس من الخيرات إنما يناله عند معرفة الله تعالى، ولا وصول إلى هذه المعرفة العالية إلا بعد معرفة الروح وبقائه بعد مفارقة البدن. فمن الواجب إذن على الإنسان أن يصرف همه ووكده إلى طلب معرفة النفس، فإنها هي السبيل إلى معرفة أمر الآخرة.<sup>29</sup>

This passage adequately shows that our author has the same meaning in mind when he speaks of “knowledge of the spirit” and “knowledge of the soul”, since either is taken as the preliminary requirement for anyone's path to knowledge of God, the highest and noblest science for mankind. Be that as it may, Sa'īd's insistent attitude to use the term “spirit” rather than “soul” as he refers to the three faculties of the spirit (rational, concupiscent and irascible) deserves careful attention. This choice makes him closer to those authors who hold that spirit (*rūḥ*) is specific to individual souls, hence, personal and material. In this sense, the human spirit is also responsible for the rational faculties such as thinking (*fīkr*), distinguishing (*tamyīz*), and discerning (*rawiyya*).<sup>30</sup> Moreover, the prophets Abraham, Hūd, Ismael and David had specifically mentioned this *rūḥ* when they described the human spirit and its relation to God. Our author is very much aware that, clinging to the word *rūḥ*, he holds his philosophy as close as possible to the prophetic wisdom, the origin of human awareness of metaphysical realities.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> *Rasā'il Ihwān al-Ṣafā'*, III, pp. 49-50; 256; Miskawayh, *Tahdīb al-aḥlāq*, p. 37 Zurayk.

<sup>27</sup> Gerhard Endress addresses this notion in terms of “Platonic *Geistmetaphysik*” and sees it as a “clear continuity with the tradition of al-Kindī”: see G. Endress, “Platonic Ethics and the Aristotelian Encyclopaedia”, in E. Coda - C. Martini Bonadeo (eds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2014 (Études musulmanes, 44), pp. 465-90, in part. pp. 471-3.

<sup>28</sup> Qustā b. Lūqā (d. before 311/923) posits *rūḥ* as a thin matter which permeates throughout the body, and *nafs* as an immaterial substance which is the cause of movement in body. It is the *rūḥ* that is responsible for the rational faculties such as *fīkr*, *rawiyya*, and *tamyīz*. The *rūḥ* is the proximate cause of the human life, while *nafs* is the remote cause of it. See Qustā b. Lūqā, *Kitāb al-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs wa quwā al-nafs wa-māhiyyat al-nafs*, in H. Ziya Ülken, *Rasā'il Ibn Sinā*, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Istanbul 1953, pp. 83-94. See also Rowson, *A Muslim Philosopher*, p. 267.

<sup>29</sup> Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fī l-Nafs wa-l-rūḥ*, f. 41 r.

<sup>30</sup> Cf. Qustā b. Lūqā, mentioned above.

<sup>31</sup> Very close to the Ismaili interpretation, Sa'īd b. Dādhurmuz elsewhere writes: “the prophets are the teachers of people; the angels are the teachers of the prophets; the sacred spirits and active intellects are the teachers of the angels; and the Creator the Exalted is the teacher of all. Accordingly, God said: “He taught by the pen, and taught man that which he did not know” (96:4-5)”: Sa'īd b. Dādhurmuz, *Risāla fī Faḍl al-āḥira 'alā l-dunyā*, ff. 19v - 20r.



# De la Risālat Maryānus au De Compositione alchemiae

## Quelques réflexions sur la tradition d'un traité d'alchimie

Marion Dapsens

### Abstract

This article aims to present a *status quaestionis* on the studies about the *De Compositione alchemiae* by Morienus. It brings forward a new perspective on the Latin traditions of this text, enabled by the recent discovery of Arabic manuscripts, and challenges some points made previously by Lee Stavenhagen (1970 and 1974). It tries to define which parts of the Latin text are likely to be a direct translation from the Arabic, and discusses some of the considerations of another scholar, Ahmad Al-Hassan. The article also examines the attribution of the *Risāla* to Ḥālid ibn Yazīd and proposes an overview of all the Arabic and Latin manuscripts of it known to date, including new findings.

C'est avec la réception des savoirs arabes et la traduction d'un certain nombre d'ouvrages, dès le XII<sup>e</sup> siècle, que l'alchimie latine prend son essor. La première traduction datée d'un traité d'alchimie arabe complet serait le *Liber de Compositione alchemiae*, traduit par Robert de Chester, le 11 février 1144.<sup>1</sup> C'est donc par cet ouvrage que l'Occident latin aurait découvert l'alchimie, jusqu'alors inconnue. Il a eu un grand succès dans la littérature alchimique occidentale; cela se traduit entre autres par un grand nombre de manuscrits conservés, ainsi que des éditions imprimées et des traductions en langues vernaculaires dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Il est abondamment cité dans la littérature alchimique latine. Cependant, jusqu'il y a peu, la plupart des spécialistes ont remis en doute le fait qu'il s'agisse effectivement d'une traduction de l'arabe.

Malgré son importance, ce traité a été peu étudié. L'ambition de la présente étude est de confronter et récapituler les points de vue de nos prédécesseurs, à la lumière des éléments apportés par nos propres recherches.

Le *Liber de Compositione alchemiae* se présente sous la forme d'un dialogue entre Morienus, ermite *romanus*, et Calid, roi d'Égypte. Après avoir longtemps cherché quelqu'un qui puisse l'instruire sur le grand œuvre, Calid finit par rencontrer le moine Morien, instruit de cet art. Il l'interroge sur les différentes caractéristiques de la pierre – sa composition, sa couleur, son odeur, son goût, sa texture, etc. – puis sur les opérations nécessaires à sa fabrication.

Ces deux protagonistes, considérés comme des autorités par les alchimistes occidentaux, sont par ailleurs connus dans la littérature arabe: *Calid filius Iezid filii Macoia* est en fait une transcription et traduction de *Ḥālid ibn Yazīd ibn Mu'āwiya*, fils du calife omeyyade Yazīd I<sup>er</sup> (m. 683). Quant à Morienus, il s'agit d'une forme latinisée de l'arabe *Maryānus*, elle-même sans doute transcrite du grec Μαριανός ou Μυριανός.<sup>2</sup> Son existence 'historique' ne semble attestée qu'en tant que maître de Ḥālid.

---

<sup>1</sup> M. Berthelot, *La chimie au Moyen Âge*, t. 1: *Essai sur la transmission de la science antique au moyen âge: doctrines et pratiques chimiques: traditions techniques et traductions arabico-latines* Impr. nationale, Paris 1893, p. 242.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 235. On n'en trouve pourtant pas d'attestation dans la littérature grecque. R. Goulet a émis l'hypothèse d'un

Le texte latin présente de nombreuses invocations ou formules manifestement arabes:<sup>3</sup> les plus parlantes sont *In nomine Domini pii et misericordis*<sup>4</sup> au début du traité, correspondant à l'incontournable invocation *bi-ism Allāh al-rahmān al-rahīm*; de même *si deus voluerit*,<sup>5</sup> qui correspond à *in šā' Allāh* ou encore *festinatio ex parte Diaboli est*,<sup>6</sup> traduction du proverbe *al-'aġala min al-Šaytān*. On trouve aussi les adjectifs *altissimus*, *benedictus* ou *magnus* presque systématiquement associés au nom *Deus* ou *Creator*,<sup>7</sup> qui rappellent des incises comme *ta'ālā*, *tabāraka*, ou *'azza wa-ġalla*, chères aux auteurs musulmans. En outre, comme le fait remarquer J. Ruska<sup>8</sup>, certains noms de substances sont arabes: citons entre autres *alkibris*,<sup>9</sup> terme arabe désignant le soufre, *al-kibrīt*; *almagra*,<sup>10</sup> de *al-muġra*, "terre rouge"; *borich*,<sup>11</sup> de *bawraq*, "borax".

Malgré ces éléments, de nombreux chercheurs occidentaux ont douté du fait que le *Liber de Compositione alchemiae* pût effectivement résulter d'une traduction, du moins dans les versions que nous connaissons. Les arguments plaidant en faveur de cette thèse étaient avant tout l'absence d'original arabe connu, le caractère composite du traité latin, ou encore les doutes sur l'authenticité de la *Praefatio Castrensis*, sur laquelle nous reviendrons.

Si Marcelin Berthelot (1893) ne prend pas réellement position sur le problème, il dit, en parlant des traductions alchimiques de manière générale, que:

[...] Leur caractère intrinsèque, et notamment les invocations musulmanes ou juives qu'elles renferment, attestent d'ailleurs sur plus d'un point une origine arabe ou hébraïque; mais ils ont éprouvé des remaniements et des additions considérables.<sup>12</sup>

Il ajoute que les plus anciens manuscrits latins dits "de traduction" ne remontent pas au-delà de l'an 1300.

Pourtant, un peu plus loin, il semble se baser sur les mentions des deux personnages dans la littérature arabe pour émettre l'hypothèse d'un original arabe.<sup>13</sup> Il a aussi connaissance de la notice d'Ibn Ḥallikān (1282),<sup>14</sup> qui mentionne une épître de Ḥālid dans laquelle il racontait ce qui s'était passé entre lui et Maryānus. Notons que Berthelot avait à sa disposition les éditions latines imprimées

---

lien avec Mironyanos d'Amastree. Cf. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, R. Goulet (dir.), CNRS-Éditions, Paris 2005, IV, p. 576.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 2.1. Sauf précision, les références du texte latin sont celles de l'édition de L. Stavenhagen, *A Testament of Alchemy, Being the Revelations of Morienus, Ancient Adept and Hermit of Jerusalem to Khalid Ibn Yazid Ibn Mu'awiyya, King of the Arabs of the Divine Secrets of the Magisterium and Accomplishment of the Alchemical Art*, Brandeis U.P., Hannover 1974.

<sup>5</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 8.17; p. 10.3; p. 32.11, etc.

<sup>6</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 8.31.

<sup>7</sup> Par exemple p. 26.27; p. 28.25, 31 et 36; p. 36.3; p. 46.31.

<sup>8</sup> J. Ruska, *Arabischen Alchemisten. I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'awija, Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung, 6, Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft*, I, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924, p. 44-7.

<sup>9</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 20.11.

<sup>10</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 38.6; p. 42.12 et 15.

<sup>11</sup> *Liber de Compositione alchemiae*, p. 20.6.

<sup>12</sup> Berthelot, *La chimie au Moyen Âge* (cité plus haut, n. 1), p. 232. Notons qu'à l'époque où Berthelot publia son ouvrage, aucun original arabe ou hébreu de ces traductions n'était connu. Cf. *ibid.*, p. 231.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>14</sup> Cf. *infra*, p. 134.



de l'ouvrage, du XVI<sup>e</sup> siècle, tandis que certains manuscrits comportent une version sensiblement différente,<sup>15</sup> comme nous le verrons.

Quelques trente ans plus tard, Julius Ruska (1924) analyse la question plus en détail:

Cet écrit peut-il être une traduction de l'arabe? Le début ne l'est certainement pas, la conclusion ne peut pas l'être – il reste donc juste la partie centrale, qui doit son origine à un *Kitāb masā'il Ḥālid ibn Yazīd ilā Maryānus*, "Livre des questions de Ḥālid ibn Yazīd à Maryānus", ou à un texte arabe au titre similaire. Par contre, dans son ensemble, le *Compositio alchymiae* est une falsification, ou plus probablement le dernier maillon d'une chaîne de falsifications, qui remonte à des écrits grecs des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles.<sup>16</sup>

Il tente de dater ce fait:

Le temps des falsifications n'arriva que lorsque chaque homme avait fait son travail, lorsqu'un nombre suffisamment grand de véritables traductions d'ouvrages était disponible, et que chaque habitant d'un cloître doué d'imagination était en mesure d'inventer n'importe quelle nouvelle œuvre, avec l'aide de la littérature circulant, tandis que la connaissance de l'original et de la langue arabe connaissait manifestement un nouveau déclin. Cela nous amène au XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle pour l'époque de la falsification.<sup>17</sup>

Ruska ajoute que cette composition dériverait du travail d'un clerc italien; celui-ci aurait en partie puisé dans des traités traduits de l'arabe et disponibles à cette époque, ce qui justifie la présence de termes et formules arabes.

À l'époque même où Ruska publiait cette thèse, Eric John Holmyard identifia plusieurs citations arabes du dialogue dans le *Kitāb al-'Ilm al-muktasab fī zirā'āt al-dāhab* d'Abū l-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad al-'Irāqī (XIII<sup>e</sup> siècle) et chez Ibn 'Umayl.<sup>18</sup> Cette découverte prouvait donc l'origine arabe de certaines parties du *De Compositione alchemiae*.

En 1973, Lee Stavenhagen a publié une édition critique et une traduction anglaise du traité.<sup>19</sup> Concernant l'origine du texte, il disait dans une étude préliminaire que:

<sup>15</sup> Berthelot, *La chimie au Moyen Âge* (cité plus haut, n. 1), p. 247.

<sup>16</sup> "Kann diese Schrift eine Übersetzung aus dem Arabischen sein? Der *Anfang* ist es sicher nicht, die *Schlusssteile* können es wohl auch nicht sein – so bleibt nur das Kernstück, das einem *Kitāb masā'il Ḥālid ibn Jazīd ilā Marjānus*, *Buch der Fragen Ḥālid ibn Jazīds an Morienus*, oder einer ähnlich benannten arabischen Schrift seine Entstehung verdanken muß. Als Ganzes aber ist die *Compositio alchymiae* eine Fälschung, oder vielmehr das Endglied einer Kette von Fälschungen, die schon mit griechischen Schriften des 7/8. Jahrhunderts ihren *Anfang* genommen haben". Ruska, *Arabischen Alchemisten. I. Ḥālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (cité plus haut, n. 8), p. 47.

<sup>17</sup> "Die Zeit für Fälschungen war erst gekommen, als jene Männer ihre Arbeit getan hatten, als eine hinreichend große Anzahl von echten Werken übersetzt vorlag und jeder phantasiebegabte Insasse eines Klosters imstande war, mit Hilfe der umlaufende Literatur bei der offenbar wieder zurückgegangen Kenntnis der Originale und der arabischen Sprache beliebige neue Werke zu erfinden. So kommen wir auf das 13. oder den *Anfang* des 14. Jahrhunderts als Zeit der Fälschung [...]", *ibid.*, p. 48.

<sup>18</sup> E.J. Holmyard, *Kitāb al-'Ilm al-muktasab fī zirā'āt al-dāhab*, *Book of Knowledge Acquired Concerning the Cultivation of Gold*, by Abu'l-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad al-'Irāqī. The Arabic Text Edited with a Translation into English and Introduction, Geuthner, Paris 1923, p. 34-5, 40 et 42. H.E. Stapleton - M.H. Husain, *Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad Bin Umail*, Arabic texts edited by M. Turab, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1933, p. 54, 83.

<sup>19</sup> Stavenhagen, *A Testament of Alchemy* (cité plus haut, n. 4).

L'édition imprimée ne peut être traitée comme une œuvre unifiée qui fut ou ne fut pas traduite selon telle ou telle époque, lieu ou autorité comme prétendu. L'édition imprimée est seulement le produit final d'au moins deux siècles, et peut-être le double, de révision textuelle et recombinaisons.<sup>20</sup>

Pourtant, après avoir réalisé l'édition – il a édité la version qui lui semblait être la plus ancienne<sup>21</sup> – il arrive à la conclusion que le *Liber de Compositione alchemiae* possède effectivement une origine arabe:

De manière générale, toute la tradition du texte du Morienus semble dériver d'une source unique, qui était certainement une traduction de l'arabe.<sup>22</sup>

De fait, il émet l'hypothèse selon laquelle les citations du dialogue identifiées par Holmyard chez al-ʿIrāqī et Ibn ʿUmayl dérivent sans doute d'une source unique, sans doute un peu antérieure à 1250, date approximative du *Kitāb al-ʿIlm al-muktasab*.

Et de fait, en 1950, Hellmut Ritter<sup>23</sup> avait mis au jour deux manuscrits complets, situés à Istanbul: les Şehit Ali Paşa 1749 et Fatih 3227. Cette découverte fut augmentée de trois autres témoins complets et fragments par Fuat Sezgin en 1971<sup>24</sup> et de cinq par Manfred Ullmann l'année suivante.<sup>25</sup> En fait, l'ouvrage de Paul Kraus de 1943<sup>26</sup> mentionnait déjà un et peut-être deux témoins du texte, bien que le lien avec le *De Compositione alchemiae* ne fût pas explicitement établi. En 2004, Ahmad Al-Hassan ajouta encore une contribution à ce travail d'heuristique.<sup>27</sup> Enfin, nos propres recherches nous ont permis de localiser quatre autres manuscrits qui contiennent le texte, selon les catalogues: Qom, Marʿasī 7516, Téhéran, Millī 1871, Damas, al-Asad (Zāhiriyya) 7614 et 96541. Le *Liber de Compositione alchemiae* a donc bien une origine arabe.

Voici les manuscrits arabes du texte répertoriés jusqu'à ce jour. Nous avons consulté ceux dont le titre est précédé d'un astérisque.

Alep, Manuscrit de ʿAbdallah Yurki Hallaq (p. 180) – Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de Compositione alchemiae*", p. 231. – Al-Hassan ne donne aucune information supplémentaire.

Damas, al-Asad (Zāhiriyya) 7614 – Catalogue en ligne: [http://www.alasad-library.gov.sy/Search\\_makhtotat2013.php](http://www.alasad-library.gov.sy/Search_makhtotat2013.php) – *Diwān Ḥālid b. Yazīd b. Muʿāwiya wa-mā ġarā baynahu wa-bayna al-rāhib Maryānus min al-aʿsila al-aḡība*.

<sup>20</sup> "The printed edition cannot be treated as a unified, original work which either was or was not translated according to such and such time, place or authorship as purported. The printed version is only the end product of at least two hundred years, and perhaps twice that, of textual revision and recombinations": L. Stavenhagen, "The Original Text of the *Morienus*", *Ambix* 17 (1970), p. 1-12, en part. p. 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 5-7.

<sup>22</sup> "In general, the entire Latin tradition of the Morienus text appears to derive from a single source, which was certainly a translation from Arabic": Stavenhagen, *A Testament of Alchemy* (cité plus haut, n. 4), p. 60.

<sup>23</sup> H. Ritter, "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul (Fortsetzung)", *Oriens* 3 (1950), p. 31-107, p. 100.

<sup>24</sup> F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Brill, Leiden 1971, t. 4, p. 110-11 et 126.

<sup>25</sup> M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden 1972 (Handbuch der Orientalistik, 1), p. 192-3.

<sup>26</sup> P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Le corpus des écrits Jābiriens*, vol. 1, Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1943 (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte, 44), p. 182 et 187.

<sup>27</sup> A.Y. Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), p. 213-31, part. p. 231.

Damas, al-Asad (Zāhiriyya) 96541 – Catalogue en ligne: [http://www.alassad-library.gov.sy/Search\\_makhtotat2013.php](http://www.alassad-library.gov.sy/Search_makhtotat2013.php) – 1347 H. – *Dīwān Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya wa-ḡamī mā ḡarā baynahu wa-bayna Maryānus al-rāhib al-rūmī aw maqālatā Maryānus al-rāhib fī l-kīmīyā*.

Hyderābād, Aṣafiya, sans cote – H.E. Stapleton, “Further Notes on the Arabic Alchemical Manuscripts in the Libraries of India”, *Isis* 26 (1936), pp. 129-31, cité par Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 111 et Al-Hassan, “The Arabic Original of *Liber de Compositione alchemiae*”, p. 231. – *Kitāb al-rāhib*. Stapleton dit y avoir découvert que Ḥālid avait tiré son savoir de son maître Maryānus, mais ne donne pas d'autres informations permettant d'identifier le traité avec certitude.

\*Istanbul, Fatih 3227 – Ritter, “Arabische Handschriften in Anatolien und İstanbul”, p. 100, cité par Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 126, Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 192 et Al-Hassan, “The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*”, p. 231. – 16-17 lignes par page, postérieur à 900 H. – ff. 8r-18v: *Risālat Maryānus al-rāhib al-ḥakīm li-l-amīr Ḥālid ibn Yazīd*.

\*Istanbul, Şehit Ali Paşa 1749 – Ritter, “Arabische Handschriften in Anatolien und İstanbul”, p. 99-100, cité par Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 126, Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 192 et par Al-Hassan, “The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*”, p. 231. – 99 ff., *nashī-ta'liq*, 17,7 x 10 cm, fin mutilée et ff. manquants. Copié par Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b.? en 900 H. – ff. 61r-74v: *Masā'il Ḥālid li-Maryānus al-rāhib*.

Le Caire, al-Ḥanḡī, 2 – P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Le corpus des écrits Jābiriens*, vol. 1, p. 182, cité par Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 126 et par Al-Hassan, “The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*”, p. 231. – Recueil alchimique in-8°, 480 ff., belle écriture *nashī*, 25-27 lignes par page, nombreuses notes marginales. Copié à Isfahān par Muḥammad b. 'Abd al-Karīm en 1130 H. – f. 147 en marge: *Qāla Ḥālid b. Yazīd fī bayān mā istafādahu min Maryānus al-rāhib*. f. 201: *Hādīhi masā'il Ḥālid min Maryānus al-rāhib*.

Leningrad, University Or. 1192 – A. Romaskevich, “Spisok persidskikh, turetsko-tatarskikh i arabskikh rukopisei biblioteki Petrogradskogo universiteta: Prodolzhenie spiska K.G. Zalemana i V.R. Rozena”, *Zapiski kollegii vostokovedov* 1 (1925), p. 353-71, p. 370, cité par Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 126. – *Qiṣṣat Ḥālid ... ma'a Maryānus*.

Paul Kraus, *Collection personnelle 1* – Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Le corpus des écrits Jābiriens*, vol. 1, p. 187, cité par Al-Hassan, “The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*”, p. 231. – Recueil de 29 traités alchimiques, différents auteurs, 255 ff., 26 x 18 cm (texte: 18 x 11 cm), 20 lignes par page, *nashī* moderne. Copié au XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup> s. H. – f. 147: *Kitāb fī tadbīr al-ḥaḡar al-karīm: qāla l-Šayḥ Maryānus*. f. 151: *Masā'il al-rāhib Maṅqariyus ilā l-Šayḥ Ḥassan*. L'un de ces deux titres ferait-il référence à notre traité?

Qom, Mar'āšī 7516 – Catalogue d'Iran en ligne: <http://www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=75218>. – Recueil, 235 ff., 18 x 11 cm, *nasta'liq* et *nashī*. Copié à Téhéran par Hassan Ḡilānī Ḥurāsānī en 1270 H. – ff. 318-324: *al-Kīmīyā*. Le catalogue donne une description du traité, qui correspond manifestement à la *Risālat Maryānus*.

Téhéran, Ḥāniqāh Ni'mat Allāh 145 – Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 4, p. 126. – Copié au XII<sup>e</sup> s. H. – f. 18v: fragment.

Téhéran, Millī 1871 – Catalogue d'Iran en ligne: <http://www.aghazorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=75218>. – Recueil, 277 ff.; 25,3 x 16 cm, *nasta'liq* et *nashī*, titres et marques à l'encre rouge, 25 lignes par page. Copié par Muḥammad Na'im Muḥammad Abādī en 1083 H. – ff. 467-489: *Masā'il Ḥālid*.

On connaît aussi un certain nombre de citations arabes de la *Risālat Maryānus* chez d'autres auteurs:

\*Berlin, Staatsbibliothek 4184 – A. Siggel, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands. Handschriften der ehemals herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Akademie-Verlag, Berlin 1956, p. 25, cité par Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 193, pour l'identification de la citation; Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", p. 231, pour l'identification du manuscrit. – f. 183r: fragment.

\*Dublin, Chester Beatty 5002 – M. Ullmann, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Harrassowitz, Wiesbaden 1974-1976, p. 172, cité par Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", p. 231. – Recueil alchimique, différents auteurs. 17,5 x 13,7 cm, *nashī*, nombre de lignes variable. Copié au IX<sup>e</sup> s. H. – ff. 55r-56r: une longue citation.

Londres, British Library, Add. 23418 – Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 192, cité par Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", p. 231. – ff. 123r-125v: citation chez Abū l-Ḥasan al-Ḥalabī, *al-Šawābīd fī l-ḥağar al-wāḥīd*.

Londres, British Library, Add. 24016 – Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 192, cité par Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", p. 231. – ff. 27, 28 et 48: trois courtes citations chez al-ʿIrāqī al-Sīmāwī, *al-ʿIlm al-muktasab*.

\*Washington, National Library of Medicine A-70 – Catalogue en ligne: <https://www.nlm.nih.gov/hmd/arabic/alchemy8.html>, cité par Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*", p. 231 – 21,3 x 16,8 cm, 20 lignes par page. – ff. 53v-54v: trois brefs fragments.

Siggel, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands*, cité par Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, p. 192-3, mentionne aussi une série de citations de la *Risālat Maryānus*, chez al-ʿIrāqī al-Sīmāwī, *Kitāb al-Aqālim al-sabʿa*<sup>28</sup> et chez al-Ġildakī, *Kitāb Sifr al-mubağğal*.<sup>29</sup>

Notre étude des manuscrits arabes – outre les manuscrits marqués d'un astérisque, nous avons à ce jour consulté les citations chez al-ʿIrāqī dans l'édition d'Holmyard<sup>30</sup> – nous a permis de relever les points suivants. Tout d'abord, il est à noter que, alors que le début du texte latin de Stavenhagen est très fidèle à son original arabe, la suite en est beaucoup plus éloignée: certains passages arabes sont tout à fait inexistantes en latin, et vice-versa; l'ordre d'autres passages est inversé. Mais surtout, la fin du texte présente deux versions totalement différentes: le texte arabe a une fin plus brève, alors que le latin comporte toute une section absente en arabe.<sup>31</sup>

Les manuscrits arabes ne sont donc pas complets à proprement parler, du moins par rapport aux versions latines que nous connaissons. Existe-t-il une source arabe à cette dernière section, ou résulte-t-elle d'une composition/compilation latine? Dans les manuscrits latins, cette fin se présente souvent comme une sorte de commentaire du traité, où Morienus explique notamment comment il faut comprendre les noms des différentes substances; on y trouve aussi des recettes et prescriptions plus techniques. Bien que le contenu soit assez différent de ce qui précède, la forme reste celle d'un dialogue entre Morienus et Calid, rédigé dans un style sémitique et

<sup>28</sup> A. Siggel, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften Deutschlands. Handschriften der ehemals herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Akademie-Verlag, Berlin 1956, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>30</sup> Holmyard, *Kitāb al-ʿIlm al-muktasab fī zirāʾāt al-ḍabab* (cité plus haut, n. 18), p. ۲۷-۳۵.

<sup>31</sup> Cette partie finale correspond à la Section V des éditions imprimées: *Morienus dicit de Nominibus Specierum*. Elle représente environ un cinquième de tout le texte latin.

ponctué de formules telles que *Si Deus voluerit, Deus ad bonum te convertat, Creator altissimus et magnus*, etc.

Ceci nous ramène aussi à l'affirmation de Ruska, selon laquelle seule la partie centrale du texte était une traduction de l'arabe. Le savant n'est malheureusement pas explicite sur ce qu'il entend concrètement par les termes "début", "fin" et "partie centrale", *Anfang*, *Schlusssteile* et *Kernstück*; si l'on considère que l'*Anfang* correspond à la *Praefatio Castrensis* – dont il a d'ailleurs lui-même contesté l'authenticité<sup>32</sup> – et *Schlusssteile* à cette dernière partie, sa théorie semble valable.

Les citations dans le *Kitāb al-'Ilm al-muktasab* d'al-'Irāqī ne sont pas non plus dépourvues d'intérêt. Certaines citent directement le dialogue et ses protagonistes (*qāla Maryānus li-Ḥālid*), tandis que d'autres reproduisent le texte sans préciser qu'il s'agit d'une citation, taisant systématiquement les noms propres, ou remplaçant Maryānus par *al-ḥakīm*, "le Sage".<sup>33</sup> Il reproduit aussi une citation de *Hirqal* qui se retrouve également dans la *Risālat Maryānus* ;<sup>34</sup> il est fort probable que celle-ci ait servi de source directe à al-'Irāqī. À un endroit où l'ordre du texte des manuscrits d'Istanbul est inversé par rapport au latin, la citation d'al-'Irāqī suit l'ordre du texte latin. Notons encore qu'une citation, explicitement attribuée à Ḥālid et Maryānus, n'existe ni en arabe ni en latin, du moins dans les manuscrits que nous avons consultés.<sup>35</sup>

Dans son article en 2004, Ahmed Y. Al-Hassan a publié le début du texte arabe, c'est-à-dire le récit de la rencontre de Ḥālid et Maryānus; il l'a traduit en anglais et mis en parallèle avec la traduction anglaise de Stavenhagen. Son texte de référence semble être tantôt Şehit Ali Paşa 1749, tantôt Fatih 3227, quoiqu'il ne soit pas explicite sur ses choix éditoriaux.<sup>36</sup> Il affirme que ces deux manuscrits d'Istanbul, très semblables l'un à l'autre, sont complets et qu'il ne reste plus qu'à éditer l'intégralité de l'ouvrage, l'origine arabe du traité étant désormais prouvée.<sup>37</sup> Il faut reconnaître que, dans ces extraits, la traduction latine est particulièrement fidèle à son original.<sup>38</sup>

Ainsi, la découverte des manuscrits arabes n'a pas résolu toutes les énigmes de ce texte: a-t-il existé – ou existe-t-il – un manuscrit arabe comportant l'intégralité du texte latin – c'est-à-dire avec la dernière partie – ou celle-ci est-elle le résultat de modifications et compositions postérieures, uniquement sur le texte latin?

### De Compositione alchemiae: une tradition latine complexe

Comme nous l'avons évoqué, le texte latin est connu sous différentes versions. En 1970, dans une étude préliminaire, puis en annexe à son édition quatre ans plus tard, Lee Stavenhagen a localisé et classé trente-cinq manuscrits du texte, copiés entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle. Il a identifié trois

<sup>32</sup> Ruska, *Arabischen Alchemisten I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (cité plus haut, n. 8), p. 33-5. J. Ruska, "Zwei Bücher *De Compositione Alchemiae* und ihre Vorreden", *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik* 11 (1929), p. 28-37.

<sup>33</sup> Holmyard, *Kitāb al-'Ilm al-muktasab fī zirā'āt ad-dābāb* (cité plus haut, n. 18), p. ۳۵, l. 4.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. ۳۷, l. 13 et sqq. هرقل est en fait une transcription de 'Heraclius', empereur byzantin de 610 à 641, auquel sont attribués des traités d'alchimie. Berthelot, *La chimie au Moyen Âge* (cité plus haut, n. 1), p. 245.

<sup>35</sup> Holmyard, *Kitāb al-'Ilm al-muktasab fī zirā'āt ad-dābāb* (cité plus haut, n. 18), p. ۳۷, l. 19 et sqq.

<sup>36</sup> Par exemple: ثم أمرني خالد أن أذهب به إلى المنزل ناحية بالقصر (Fatih 3227, f. 9r14-15) et ثم أمرني خالد أن أذهب به إلى المنزل ناحية بالقصر (Şehit Ali Paşa 1749, f. 62v9-10). Al-Hassan édite ceci: ثم أمر خالد أن أذهب <به> ناحية بالقصر (p. 225).

<sup>37</sup> Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*" (cité plus haut, n. 27), p. 216.

<sup>38</sup> Martelli et Bacchi ont systématiquement mis les deux textes en parallèle; E. Bacchi - M. Martelli, "Il principe Ḥālid bin Yazīd e le origini dell'alchimia araba", dans D. Cevenini - S. D'Onofrio (éd.), *Uyūn al-Akbbār. 3. Conflitti e dissensi nell'Islam*, Il Ponte, Bologna 2009, p. 88-97.

versions du corps du texte: la première, qu'il estimait plus ancienne et originale, représentée par cinq manuscrits (K) ;<sup>39</sup> une version "révisée", qu'il jugeait corrompue par les copistes et éditeurs du XVI<sup>e</sup> siècle (A). Enfin, six manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle comportent une version abrégée (B). Le texte A est divisé en cinq sections: I *Interrogationes Regis Calid et Responsiones Morieni*; II *De Nominibus specierum*; III *Dispositio Sapientium*; IV *Dispositio Secunda*; V *Expositio Specierum*. La première section représente proportionnellement le double des quatre autres mises ensemble. Le texte K comporte uniquement les deux derniers titres, le reste du texte étant continu. Notons encore que le texte B varie principalement sur les sections I, III, et IV.<sup>40</sup>

Une différence fondamentale existe aussi dans les préfaces: tous les manuscrits du XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et trois du XV<sup>e</sup> siècle comportent une introduction plus brève (M); dès le XV<sup>e</sup> siècle (et même déjà dans un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>41</sup>, on voit apparaître à sa place une *Praefatio Castrensis*, qui attribue la traduction au célèbre clerc arabisant Robert de Chester; elle est suivie d'un long discours introducteur de Morienus (R). Ajoutons qu'une partie des manuscrits, dont certains du XIII<sup>e</sup> siècle, comportent un *explicit* daté, que Stavenhagen signale par la lettre (e).<sup>42</sup>

Ces deux paramètres combinés – R/M; K/A/B – amenèrent Stavenhagen à classer les manuscrits en cinq grandes catégories:<sup>43</sup> les deux "extrêmes" M-K, et R-A, puis trois autres combinaisons: M-A, A, et B. Pour son édition, il a choisi de suivre M-K, comme étant la plus ancienne; les éditions imprimées présentent le texte R-A.<sup>44</sup>

Un simple coup d'œil sur le tableau récapitulatif de l'éditeur montre que tant la version K que la version A sont représentées par des manuscrits allant du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui prouve que ces deux versions circulèrent et coexistèrent dès le XIII<sup>e</sup> siècle; il nous semble donc trop audacieux de parler de "version originale" et de version "corrompue par les éditeurs postérieurs".<sup>45</sup> En 1559, dans la préface au *Candidus lector* de son édition imprimée<sup>46</sup>, Guillard affirme d'ailleurs avoir eu deux

<sup>39</sup> Nous suivons les catégories de Stavenhagen, "The Original Text of the *Morienus*" (cité plus haut, n. 20), p. 4-5 et Id., *A Testament of Alchemy* (cité plus haut, n. 4), p. 53-9 et 70-1.

<sup>40</sup> Stavenhagen, "The Original Text of the *Morienus*" (cité plus haut, n. 20), p. 5.

<sup>41</sup> D. Kahn, "Note sur deux manuscrits du *Prologue* attribué à Robert de Chester", *Chrysopoieia* 4 (1990-1991), p. 33-4, p. 33.

<sup>42</sup> *Explicit Liber Alchemiae de arabico in latinum translatus, anno millesimo centesimo octuagesimo secundo, in mense Februarii et in eius die undecimo*. L'an 1182 de l'ère espagnole correspond à l'année 1144.

<sup>43</sup> "Appendix I", dans Stavenhagen, *A Testament of Alchemy* (cité plus haut, n. 4), p. 67-6.

<sup>44</sup> Le texte a été imprimé de nombreuses fois, notamment en 1559 et 1564 à Paris, en 1572 à Bâle et en 1702 à Genève.

<sup>45</sup> Cf. par exemple Stavenhagen, *A Testament of Alchemy* (cité plus haut, n. 4), p. 53 et Al-Hassan, "The Arabic Original of *Liber de compositione alchemiae*" (cité plus haut, n. 27), p. 214.

<sup>46</sup> Il s'agit bien d'une "Préface de l'éditeur", précédant la *Praefatio Castrensis. Morieni Romani, quondam eremitae Hierosolymitani, De transfiguratione metallorum, et occulta, summaque antiquorum philosophorum medicina, libellus, nusquam hactenus in lucem editus*, Guilelmus Guillard, Paris 1559, p. II. Nous reproduisons ici l'extrait du texte latin traitant les choix éditoriaux: "[...] Nous en avons obtenu deux exemplaires très anciens, il y a peu. L'un d'eux présente le nom du traducteur, l'autre le tait. Les traducteurs diffèrent grandement sur la façon de parler, comme nous l'avons remarqué en les comparant. Bien qu'aucun ne révèle l'avis de Morien assez adroitement et en bon latin, la langue de l'anonyme est certainement plus maladroite. Plus intéressant, on y regrette l'absence de nombreux détails, présents dans celui-là, qui ne sont absolument pas négligeables. Pour le reste, ils concordent sur le fond, à part quelques passages, sans doute corrompus par l'erreur des scribes. Nous avons donc édité la version de [Robert] de Chester, comme étant la moins mauvaise et la plus agréable, et avons notés en marge les leçons différentes de l'autre, lorsqu'il s'agissait de choses importantes. (*Duo pervetusta illius exemplaria, non ita pridem nacti sumus. Quorum alterum, interpretis nomen praefert, alterum, supprimit. Loquendi modo translatores longe dissident, ut in eorum collatione deprehendimus: et quamvis neuter satis dextere, et verbis bene Latinis Morieni sententiam aperiat, incerti certe magis*

*exemplaria* sous les yeux – pour lui, il s’agit réellement de deux traductions différentes; il a opté pour la *Castrensis* (c’est-à-dire R-A), comme étant “la moins mauvaise”.

L’introduction M commence par la formule islamique suivante: *In nomine Domini pii et misericordis*; on trouve ensuite quelques phrases expliquant le contenu du dialogue. Suit le récit de la rencontre de Calid et Morien: un homme se présenta un jour au prince, lui disant connaître un ermite nommé Morien, qui pourrait lui enseigner le grand œuvre. Enchanté, Calid appela ce moine, lui offrit un toit et s’entretint longuement avec lui. Ils discutèrent de nombreux sujets, avant d’entamer le dialogue sur le grand œuvre proprement dit, qui constitue le corps du texte (donc K ou A, selon les cas).

Sous le label R, outre la *Praefatio Castrensis*, on trouve tout un discours de Morien,<sup>47</sup> où il raconte notamment comment lui-même fut instruit du grand œuvre, par *Adfar Alexandrinus*.<sup>48</sup> Puis il décrit une première rencontre entre lui-même et le prince, plusieurs années avant les événements du *De Compositione alchemiae*; Morien se serait enfui secrètement, après avoir accompli le grand œuvre et gravé des lettres sur un vase. La suite du récit est plus ou moins semblable à M, si ce n’est que R<sup>2</sup> comporte beaucoup plus de détails narratifs, dramatiques, et entre autres des allusions à cette première rencontre entre les deux personnages (1).<sup>49</sup> Stylistiquement, R<sup>2</sup> est plus classicisant et beaucoup plus littéraire que M qui, selon Stavenhagen, aurait d’ailleurs servi de source directe à R<sup>2</sup>. Il affirme que cette introduction fut réécrite en insistant sur le caractère chrétien et pieux de Morien, pour en faire un texte acceptable pour le lecteur chrétien, malgré son origine islamique et son contenu alchimique (1 et Ibis, 2).<sup>50</sup>

Il en va de même pour le corps du texte, d’un point de vue stylistique:<sup>51</sup> bien que le contenu soit globalement semblable, A est moins sémitique (3, 4, 5), plus littéraire et détaillé (4), et donc plus long; certains passages obscurs ou traduits trop littéralement de l’arabe dans M-K sont moins interprétés et teintés d’arabismes dans R-A (5, 6). Voici quelques exemples:

---

*est inconcinna loquela. Et, quod pluris interest, in hoc etiam pleraque desiderantur, quae in illo nequaquam otiosa reperiuntur. Alioqui re congruunt, exceptis aliquot locis, forte scribarum vitio depravatis. Castrensis igitur conversionem, ut minus malam, ac magis gratam emisimus: alterius tamen in margine ascripta discrepantia, quoties agitur de re alicuius momenti”.*

<sup>47</sup> Pour une question de clarté, nous introduisons une distinction entre R<sup>1</sup>, *Praefatio Castrensis*, et R<sup>2</sup>, discours de Morien, ces entités étant manifestement deux textes différents.

<sup>48</sup> Certains l’identifient à Stéphane d’Alexandrie, auquel sont d’ailleurs attribués des traités alchimiques, probablement pseudo-épigraphiques.

<sup>49</sup> Nous illustrons tout ceci par des exemples dans le tableau ci-dessous, p. 130; nous mettons les différences notables en italiques. Pour simplifier, nous nous basons sur les éditions de ces textes, à savoir celle de Stavenhagen, citée supra à la n. 4, pour M-K et celle de Guillard, citée supra, n. 46, pour R-A.

<sup>50</sup> Stavenhagen, “The Original Text of the *Morienus*” (cité plus haut, n. 20), p. 7.

<sup>51</sup> Alors que Stavenhagen affirmait en 1970 (“The Original Text of the *Morienus*” [cité plus haut, n. 20]) que “Text A in the printed edition varies little from the oldest manuscripts version” (p. 8), c’est dans son édition en 1974 qu’il distingua nettement les deux versions dans le corps même du texte, et introduisit la version K.

	Édition de Stavenhagen (M-K)	Édition de Guillard, 1559 (R-A)
1	Quo nomine noncuparetur interrogavit (p. 4.29).	Dixit ei: O senex, ego volo ut tu nomen tuum mihi dicas, et <i>tuae professionis modum</i> pandas; <i>non enim in altera vice licuit haec omnia a te inquirere</i> (p. 9.24).
1b	Senex vero respondit: Ego Morienus Romanus vocor (p. 4.31).	Tunc <i>vir Dei</i> respondit: ego Morienus Romanus vocor. <i>Mea autem professio, fidei Christianae est. Mea quoque religio et habitus, sunt eremitae</i> (p. 9.4).
2	Sit creator benedictus (p. 8.29).	Sit nomen <i>Domini per secula seculorum</i> benedictum (p. 12.25).
3	Fac me scire utrum ista res sit multum vilis an multum cara (p. 24.12).	<i>Haec a modo de hujus rei communi inquisitione nobis sufficiant.</i> Nunc autem quaerere libet, utrum haec res multum vilis, an cara inveniatur? <i>Tu ergo inde mihi verum respondeas</i> (p. 21.12).
4	Obmutuit vero Morienus et oculis in terra defixis diu cogitavit. Et postea caput suum erexit et dixit (p. 26.15).	Ad hoc Morienus obticuit et fronte demissa, diu cogitavit quid Regi posset respondere. Tandem erexit se et dixit (p. 22.16).
5	Auge michi super hanc rem istam expositionem (ar: زدني فيه بيانا : (p. 26.20).	Explicandum est hoc quod dixisti (p. 22.23).
6	Sed nullus homo metit nisi qui seminat, et hoc idem quod seminat necesse est metere. Ego autem spero quod bonitas <i>sicut modo sum tecum est [sic]</i> (ar: وارجو ان تكون الخيرة فيما انا فيه. (p. 6.15).	Sed nemo metit nisi qui seminat: Et quod seminaverit, hoc etiam metet. Spero itaque quod Divinitatis bonitas, <i>in vita hujus Mundi me non derelinquat</i> (p. 10.4).

Ajoutons à notre comparaison les manuscrits arabes, désormais disponibles.<sup>52</sup> Une première consultation montre que M-K est beaucoup plus proche de l'arabe que la version dite "révisée" R-A, qui s'en éloigne la plupart du temps. En outre, on ne trouve en arabe aucune trace de la *Praefatio Castrensis*, ni du récit de la première rencontre des deux personnages présent dans R<sup>2</sup>, alors que M correspond presque à la lettre à l'introduction arabe. On tend donc à approuver le choix de Stavenhagen d'éditer M-K, et de rejeter R-A et les autres versions comme étant le résultat de corruptions, modifications et recombinaisons ultérieures.

Cependant, une comparaison systématique et minutieuse des deux versions latines et une mise en parallèle avec le modèle arabe révèle que, pour un certain nombre de passages, R-A est plus proche de l'original arabe que M-K. Voici un tableau reprenant les cas les plus significatifs.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Rappelons que nous avons consulté les manuscrits suivants: Istanbul, Şehit Ali Paşa 1749 et Fatih 3227; Berlin, Staatsbibliothek 4184; Washington, National Library of Medicine A-70; Dublin, Chester Beatty 5002.

<sup>53</sup> Ici aussi, nous nous basons sur les éditions de ces textes, Stavenhagen pour M-K et Guillard pour R-A. Notre version arabe est celle des deux manuscrits d'Istanbul, que nous appelons "I". Les exemples suivent l'ordre du texte.



	Arabe (mss. Istanbul) (I)	Edition Stavenhagen (M-K)	Edition Guillard, 1559 (R-A)
1	بلغني عنك فضل ودين	<i>Placuit</i> michi quod in tua fede firmus consistis (p. 6.21).	Multa quidem mihi de te, et tua constantia, et tua fide <i>sunt relata</i> (p. 10r22).
2	الأمر الذي طلبته ليس يقدر عليه أحد بالشدة ولا يظفر به أحد بالعنف	Quia istam rem, quam tu diu quesivisti, non poterit aliquis perpetrare nec perfectare (p. 10.4).	Haec enim res, quam jamdiu quaesivisti, <i>per vim aut iram</i> non accipitur, nec perpetratur (p. 12v16).
3	كلما أحدثت النار له لونا	Quanto magis ignis <i>calorem</i> eis innovat (p. 18.5).	Quanto magis ei ignis <i>colorem</i> innovat (p. 17v24).
4	فأقبل أيها الأمير بما أقول لك	Sufficit modo quod dico tibi hoc (p. 18.27).	<i>O bone Rex</i> , sufficiunt tibi haec quae ego profero (p. 18v8).
5	وصار ذهباً مرتفعاً خيراً مما كان بإذن (I) الله تعالى وصار أحمر مما كان (D)	Vertitur <i>in melius</i> quam non erat nisi cum dei auxilio (p. 20.13).	Et sic <i>in aurum purissimum</i> convertitur (p. 19r11).
5b	وقال زوسم إن النحاس إذا أحرقته بالكبريتة التي لا تحرق ورددت عليه الرطوبة وصنعت به ذلك مرارا كان خيراً مما كان بإذن الله تعالى (D)	[ <i>rien</i> ]	Item Datin Philosophus <sup>54</sup> ait: Si autem Laton cum sulphure comburatur, et mollicies super eum frequenter fundatur, ejus natura de bono in melius auxilio Dei convertetur (p. 19r12).
6	فارج خيره والقينوا : (D) أعلموا أنه سيرجع إلى طبيعته ولونه	Expecta sum bonum, et quod adhuc vertetur ad suam naturam atque colorem (p. 20.15).	Ejus utilitas expectanda erit. Et tunc scito, quod ille ad suam naturam atque colorem revertetur (p. 19r19).
7	ثم عند التمام تطيب رأيته	Et postea fit eius <i>color</i> bonus (p. 24.20).	Et postea fit ejus <i>odor</i> suavis et bonus (p. 21r7).
8	فكف يدك فإنه الحكماء قد بينوا لك وقالوا إن وجدت حاجتك في المزابيل	Retrahere manum tuam ab ea que sapientes explanaverunt et <i>dixerunt</i> . Si invenitur hoc in sterquilinio quod petis [...] (p. 24.23).	sin autem tua operatio inefficax esset. Sapientes autem disposuerunt, et <i>dixerunt</i> , quod si hoc quod quaeris in sterquilinio inveneris [...] (p. 21v7).
9	حتى يكمل الله خلقه في مدة معلومة وأيام معدودة	Donec creator altissimus magnam suam compleat creaturam in tempore certo et in diebus <i>maturitatis</i> (p. 28.31).	Usque dum Creator altissimus magnus suam compleat creaturam, in tempore scilicet certo, diebus <i>diffinitis</i> (p. 24r1).
10	قد أعلمتك أولاً أن الصنعة ليست ببعيدة من خلق الإنسان	Iam tibi ostendi quod hoc opus non multum distat ab <i>omni</i> creatura (p. 30.6).	Ostendi namque superius, quod hoc magisterium non multum distat ab <i>hominis</i> creatione (p. 24r21).
11	هو كما قال الحكماء إن	Est secundum quod <i>sapientes</i> dixerunt [...] (p. 32.7).	Haec autem dispositio fit, ut ait <i>sapiens</i> [...] (p. 25r24).
12	وعدد أيامها ووزنها	[...] Et numerum suorum dierum (p. 36.2).	[...] Numerum quoque dierum suorum, et eorum <i>ponderum mensuram</i> (p. 27v2).

<sup>54</sup> Il s'agit en fait de Zosime de Panopolis (ar. زوسم), souvent transcrit *Rosinus* en latin, vu l'absence fréquente de points diacritiques dans les manuscrits arabes, entraînant la confusion du "r" et du "z".

Certains de ces cas pourraient s'expliquer aisément en conservant l'hypothèse de Stavenhagen d'une version originale et d'une version révisée: le texte M-K aurait été corrompu après avoir été révisé; dans les exemples (3), (7), (10) et (11) on imagine très facilement un glissement entre *calor* et *color*, *odor* et *color*, *omni* et *hominis*, ou encore entre *sapiens* et *sapientes*, vu la proximité graphique de ces termes.

On peut sans doute expliquer les exemples (1), (2), (4), (6), (9) et (12) d'une façon semblable, même si les transformations semblent moins évidentes. L'intérêt de tels exemples, même si certains cas sont explicables ou peu significatifs, est de prouver qu'il est indispensable de consulter la tradition arabe pour éditer la version latine originale en faisant des choix éditoriaux fondés.

Par contre, il reste deux cas impossibles à expliquer, du moins suivant l'hypothèse d'une "version révisée": le (5) et le (8). Pour le (8), le traducteur de M-K a clairement fait de قالوا le verbe d'une proposition relative – dont il n'y a aucune trace en arabe, du moins dans les manuscrits d'Istanbul – alors que R-A en a fait le verbe d'une nouvelle proposition, dont dépend إن et la suite. M-K est-il basé sur une autre version du texte arabe, qui comprenait un relatif, ou a-t-il simplement mal compris le texte? La version A est en tout cas conforme au texte arabe tel qu'attesté par I. Quoi qu'il en soit, il est ici improbable d'imaginer un passage direct d'une version latine à l'autre sans une consultation du texte arabe, comme le supposait Stavenhagen. De deux choses l'une: soit il s'agit bien d'une révision, mais la personne qui a révisé le texte aurait eu recours au texte arabe; soit il s'agit véritablement de deux traductions différentes, hypothèse qui nous semble la plus probable. C'était d'ailleurs l'hypothèse de Guillard.<sup>55</sup>

Voyons à présent l'exemple (5): il apparaît assez clairement que la version M-K traduit le texte présenté par D, alors que la version G traduit le texte des manuscrits d'Istanbul. Il est vrai que le ما كان se retrouve aussi dans D alors qu'il n'existe pas en latin. En outre, le passage qui suit directement (5b) se trouve dans D et dans R-A, alors qu'il est absent de I et de M-K. Ainsi, ce dernier exemple semble bien montrer que les deux versions latines traduisent deux textes arabes différents.

Cette brève comparaison prouve en tout cas deux choses: la première, évidente, est qu'il est indispensable de consulter les manuscrits arabes pour étudier et éditer la ou les versions latines. La seconde est qu'il ne faut pas nécessairement rejeter la version dite "révisée" du texte comme étant simplement une réécriture postérieure, comme l'a fait Stavenhagen. De fait, elle est, à certains endroits, plus proche de l'original arabe que M-K, et peut même dériver d'une autre version du texte arabe. Cependant, l'hypothèse de deux traductions est de loin la plus probable, et il conviendrait de les éditer séparément. Le problème de ce texte est en tout cas plus complexe qu'il ne paraît au premier abord, et il est loin d'avoir livré tous ses secrets.

Nous terminerons avec l'élucidation d'une des énigmes de ce texte: la citation attribuée au fameux et terrible "Elbo, surnommé le Meurtrier";<sup>56</sup> en latin *Esbo* ou *Elbo interfecto*. Alors que Ruska a cru y voir une mauvaise transcription et lecture de *Abū l-Ġazzār*, en passant par الصفاح السفاح ou السفاح, les manuscrits arabes donnent une tout autre solution au problème:

*Et sicut dixit Esbo interfecto, ad albandum latonem* (M-K)

*Unde Elbo interfecto ait: dealbate latonem* (R-A)

وكما قال الآخر: أنشبوا القتال بين النحاس والزئبق

Et comme dit l'autre: provoquez le combat entre le cuivre et le mercure

<sup>55</sup> Cf. *supra*, note 46.

<sup>56</sup> C'est ainsi qu'il a été traduit en français par Mangin en 1741: Mangin de Richebourg, *Bibliothèque des philosophes chimiques*, Beya-Dervy, Grez-Doiceau 2003, vol. 1, p. 335.

Ainsi, *Esbo*, pris pour un nom propre, serait simplement une mauvaise transcription de *anšabū*, impératif de نشب, “fixer”; tandis que القتال a été lu comme القتال *al-qattāl*, “le tueur” (plutôt que القتال *al-qitāl*, “le combat”), pris comme épithète du nom *Esbo*. Il a sans doute dû exister une leçon بِيض, *byḍ* racine signifiant “blanc”, au lieu de بين *bayna* “entre”; il peut aussi simplement s’agir d’une mauvaise lecture du traducteur. C’est ainsi qu’est né *Elbo Interfactor*. De nombreux auteurs reproduisent sa citation, ou lui en attribuent d’autres;<sup>57</sup> l’*Hortulus Hermeticus*<sup>58</sup> en présente même un poème et un portrait gravé.

### *La question de la préface*

Venons-en à la *Praefatio Castrensis*: selon Ruska, elle ne peut qu’être une falsification, ou, du moins, elle n’était originellement pas destinée à servir de préface au *De Compositione alchemiae*. De fait, elle est étrangement proche d’une certaine *Praefatio translatoris*, qui introduit les *Septem Tractatus* attribués à Hermès. En outre, elle ne semble pas du tout adaptée au contexte: d’abord, le traducteur s’excuse de son inexpérience, alors qu’il est censé avoir à peine terminé la traduction du Coran en latin;<sup>59</sup> il parle d’une œuvre immense et précieuse, ce qui s’accorde peu avec la brièveté du traité. De plus, il explique à la *latinitas* ce qu’est l’*alkymia*, alors que ce terme n’apparaît pas dans le corps du texte.<sup>60</sup>

La question de l’authenticité de cette préface est de première importance, car c’est notamment d’elle que dépend le nom du traducteur. Par contre, rappelons-le, la date de 1182<sup>61</sup> se trouve dans l’*explicit* de certains manuscrits dès le XIII<sup>e</sup> siècle, indépendamment de la présence de la *Praefatio Castrensis*.

Dans son étude, Stavenhagen reprend les arguments de Ruska, et affirme qu’il s’agirait d’une falsification postérieure, sans doute de la moitié du XV<sup>e</sup> siècle, vu que c’est seulement à cette époque qu’elle apparaît dans les manuscrits.<sup>62</sup> Didier Khan a récemment montré que sa présence était attestée dans un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle, et même dans un qui remonte sans doute à la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle,<sup>63</sup> ce qui réfute la thèse de Stavenhagen.

En 1990, Richard Lemay<sup>64</sup> a réaffirmé l’authenticité de cette préface, en étudiant minutieusement la biographie de Robert de Chester. La traduction aurait été réalisée juste après sa séparation de son collègue et ami Hermann de Carinthie en 1143: jusqu’à cette date, ils avaient l’habitude de traduire ensemble, même si c’est Hermann qui était le maître et auquel revenaient le mérite et les louanges; c’est de là que Robert s’excuse de sa piètre maîtrise du latin. C’est aussi pour cela qu’il dit qu’il refuse de taire son nom, de peur que quelqu’un – avant tout Hermann lui-même – ne s’approprie son

<sup>57</sup> Citons entre autres Michael Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Luca Iennisius, Francfort 1617, p. 215, et *Auriferae artis, quam chemiam vocant, Authores antiquissimi*, Petrus Perna, Bâle 1572, p. 252.

<sup>58</sup> D. Stoltzius von Stoltzenberg, *Hortulus hermeticus flosculus philosophorum cupro incisus conformatus, et breuissimis versiculis explicatus*, Luca Iennisius, Francfort 1627, p. 44-5.

<sup>59</sup> Cf. *Machumetis Saracenorum principis quam Alcoran vocant*, Johann Oporinus, Bâle 1550. O. Hanne, “Transferts sémantiques entre islam et chrétienté au XII<sup>e</sup> siècle à travers la traduction du Coran de Robert de Ketton (sourates *al-fātiḥa* et *al-baqara*)”, *Le Moyen Âge* 119 (2013), p. 297-338.

<sup>60</sup> Ruska, *Arabischen Alchemisten I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu‘āwija* (cité plus haut, n. 8), p. 33-7.

<sup>61</sup> Date selon l’ère espagnole, qui correspond à l’année 1144 *Domini*.

<sup>62</sup> Stavenhagen, “The Original Text of the *Morienus*” (cité plus haut, n. 20), p. 2-4 et 8.

<sup>63</sup> Bologne, Biblioteca Universitaria, *Lat.* 1062 et Berlin, *QU* 584. Dans ce dernier, alors que c’est le *Liber de Compositione Alkimie* qui est annoncé, on trouve les *Septem Tractatus* précédés de la *Praefatio Castrensis*. Kahn, “Note sur deux manuscrits du *Prologue* attribué à Robert de Chester” (cité plus haut, n. 41), p. 33-4.

<sup>64</sup> R. Lemay, “L’authenticité de la *Préface* de Robert de Chester à sa traduction du *Morienus*”, *Chrysopoeia* 4 (1990-1991), p. 3-32.

travail. Les nombreuses citations de l'Évangile, les allusions à la parabole de l'enfant prodigue et à son retour sur le droit chemin, sont à attribuer à la fin de sa relation – selon Lemay, il s'agit d'une véritable relation homosexuelle – avec Hermann. Ainsi, tous ces éléments sont de trop près liés à la vie de Robert pour avoir pu être inventés plus tard.

En revanche, Lemay ne répond pas à l'argument de l'explication du terme *alkyimia*, qui nous semble fondamental. Il justifie ainsi que la *Praefatio Castrensis* est bien de Robert, mais ne prouve en rien qu'elle fut effectivement destinée à introduire le *De Compositione alchemiae*, et donc que le traité soit la première traduction alchimique de l'arabe au latin.

#### *L'attribution à Ḥālid ibn Yazīd et la datation du traité*

Si l'origine arabe du *Liber de Compositione alchemiae* est désormais prouvée, la question de l'attribution à Ḥālid ibn Yazīd n'en reste pas moins d'actualité.

La tradition alchimique arabe reconnaît universellement ce prince comme le premier alchimiste arabe; elle lui a attribué nombre de traités d'alchimie ou d'autres sciences occultes, ainsi qu'une série de poèmes. Comme nous le verrons, les auteurs arabes lui associent aussi les premières traductions d'ouvrages scientifiques en arabe.

Les travaux de Julius Ruska<sup>65</sup> puis de Manfred Ullmann<sup>66</sup> ont permis de reconstituer les grandes lignes de sa biographie. Le second a systématiquement étudié toutes les sources arabes par ordre chronologique, en tentant de comprendre les filiations entre elles, le développement de certaines données légendaires, et avant tout le fait que Ḥālid ait effectivement pratiqué l'alchimie. Le problème principal est que cette période est mal documentée, et que les sources les plus anciennes sont postérieures aux faits d'au moins un siècle; en outre, les chaînes de garants comportent, pour la plupart, des lacunes de plusieurs décennies. En pratique, on ne trouve pas de traces des traductions en question ni de l'intérêt du prince pour l'alchimie avant le IX<sup>e</sup> siècle. La première notice où Maryānus est mentionné comme son maître apparaît chez Ibn Ḥallikān en 1282, soit presque six siècles après les événements.<sup>67</sup> Nous résumerons ici les grandes lignes de l'étude de M. Ullmann, et y renvoyons directement le lecteur pour plus de précisions. Ḥālid serait né vers 668. Fils du calife Yazīd I<sup>er</sup>, il fut écarté du pouvoir au profit de son frère Mu'āwiya puis 'Abd al-Malik, parce qu'il était jugé inapte à régner. Les sources postérieures disent que c'est pour cette raison, en guise de consolation, qu'il se serait intéressé à l'alchimie.<sup>68</sup> Il serait mort vers 704 ou en 708.

On trouve un exemple type de cette tradition dans le *Fihrist*, d'Ibn al-Nadīm (achevé en 987),<sup>69</sup> qui présente deux notices à son sujet:

X 8: Muḥammad b. Ishāq<sup>70</sup> rapporte: celui qui s'occupa de la divulgation des ouvrages antiques sur l'Art fut Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya. Il fut aussi orateur, poète, maître d'éloquence; il était judicieux et instruit. Il fut le premier à se faire traduire des livres de médecine, d'astrologie, et des livres d'alchimie. [...] Et on dit – mais Dieu est plus savant – que sa pratique de l'Art était exacte. Il est l'auteur de nombre

<sup>65</sup> Ruska, *Arabischen Alchemisten. I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija* (cité plus haut, n. 8).

<sup>66</sup> M. Ullmann, "Ḥālid ibn Yazīd und die Alchemie: Eine Legende", *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 55 (1978), p. 181-218.

<sup>67</sup> Ullmann, "Ḥālid ibn Yazīd und die Alchemie", p. 191.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 181-3.

<sup>69</sup> J.W. Fück, "Ibn al-Nadīm", *Encyclopédie de l'Islam*, 3<sup>rd</sup> ed., Brill Online 2016 (Université Catholique de Louvain, consulté le 2 Juin 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-al-nadim-SIM\\_3317](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-al-nadim-SIM_3317)).

<sup>70</sup> C'est-à-dire Ibn al-Nadīm.

d'épîtres et de livres à ce sujet, ayant une grande réputation dans cette matière. J'ai vu de lui environ cinq-cents pages et j'ai vu parmi ses livres: le *Livre des Chaleurs*, le *Grand livre de la Saḥīfa*, le *Petit livre de la Saḥīfa* et le livre de son testament à son fils à propos de l'Art.<sup>71</sup>

VII 1: Ḥālid b. Yazīd b. Mu'āwiya était appelé le Sage des Marwān.<sup>72</sup> Il était excellent dans son âme, et cultivait l'intérêt et l'amour des sciences. S'intéressant à l'Art, il ordonna à un groupe de philosophes grecs qui habitaient au Caire et qui parlaient arabe de se présenter à lui. Il leur ordonna de traduire les livres de l'Art du grec et du copte en arabe. Ce fut là la première traduction d'une langue à une autre en Islam.

Reproduisons aussi la notice d'Ibn al-Ḥallikān (1282) sur Ḥālid, la première à mentionner ses liens avec Maryānus, semble-t-il:

C'est lui qui a enseigné à Qurayš les arts de la science; il écrivait sur l'art de la chimie et de la médecine, et il était instruit de ces deux sciences, et constant dans les deux. Il est l'auteur d'épîtres montrant sa connaissance et son mérite. Il prit l'Art d'un moine, appelé Maryānus le moine *rūmī*. Et il écrivit trois épîtres dans [cette science], dont l'une contient ce qu'il lui arriva avec le moine Maryānus que j'ai mentionné.<sup>73</sup>

Selon Manfred Ullmann, cette légende se serait peu à peu construite sur base de différents éléments. Dès le IX<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître cette description à son propos: *kāna yūṣafu bi-l-'ilm wa-l-šī'ra*, "il était caractérisé par la science et disait de la poésie".<sup>74</sup> Il semble qu'à l'origine, cette science se référait à la science de la tradition, aux *hadīṭs*. De fait, il existe une autre tradition qui fait de lui un expert de la Sunna. Cependant, comme l'a montré Ullmann, les deux *hadīṭs* auxquels il est associé sont peu pertinents dans ce contexte. Cette donnée a pourtant dû participer à l'élaboration de la légende. Une autre expression est récurrente à son sujet: *wa li-ṭalabi mā lā yaqdiru 'alayhi – ya'nī al-kīmīyā'*, "pour rechercher ce qu'il ne pouvait pas atteindre, c'est-à-dire l'alchimie".<sup>75</sup> Selon Ullmann, cette phrase visait originellement le califat qui lui avait échappé, et la seconde partie, *ya'nī al-kīmīyā'*, serait une glose, ne pouvant être antérieure au IX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, la légende de Ḥālid savant, traducteur puis alchimiste s'est peu à peu élaborée sur base de ces différents éléments. Une fois ce fait établi, il était facile de lui attribuer des traités d'alchimie et poèmes; ceci était en outre accrédité par l'incontournable notice du *Fihrist*. On sait par ailleurs que de telles attributions plus ou moins légendaires sont chose commune en alchimie, tant dans le monde grec qu'arabe et latin. À cet égard, Eric John Holmyard<sup>76</sup> et, à sa suite, Pierre Lory,<sup>77</sup> se montrent moins sceptiques que Ruska et Ullmann. Le premier affirme que la méthode critique de Ruska est inadaptée à un tel sujet. Il cite en outre d'autres exemples historiques de princes intéressés par l'alchimie: Héraclius et James IV d'Écosse. Il n'est donc pas impossible qu'un prince arabe s'y soit intéressé lui aussi.

Tout cela ne résout pourtant pas le problème de la datation du traité. Un des arguments souvent cités pour préciser la datation de tels ouvrages est celui du mouvement de traduction depuis le grec, le persan, le sanscrit, etc. vers l'arabe, entrepris au IX<sup>e</sup> siècle sous le califat 'abbasside. De fait, la *Risālat Maryānus* est parsemée de citations d'auteurs grecs – entre autres Zosime, Hermès, Héraclius,

<sup>71</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel - J. Rödiger - A. Müller, Vogel, Leipzig 1871-1872, p. 242.8-10.

<sup>72</sup> Les Marwānides sont une branche de la dynastie Omeyyade.

<sup>73</sup> Texte tiré de l'édition en ligne du programme *Qawl*.

<sup>74</sup> Ullmann, "Ḥālid ibn Yazīd und die Alchemie" (cité plus haut, n. 66), p. 211.

<sup>75</sup> Balaḍūrī, *Ansāb* IV B 71, 5. Cité par Ullmann, "Ḥālid ibn Yazīd und die Alchemie", p. 211-12.

<sup>76</sup> E.J. Holmyard, *Alchemy. The Story of the Fascination of Gold and the Attempts of Chemists*, Dover Publications, New York 1991 (1<sup>e</sup> éd. 1957).

<sup>77</sup> P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard, Paris 2003 (Folio essais), p. 16-23.

Marie – et n’a donc pu être composée qu’après la traduction de leurs écrits. Mais encore une fois, cet argument est contesté: selon Pierre Lory,<sup>78</sup> le mouvement de traduction du IX<sup>e</sup> siècle relaté par les historiens arabes ne rend compte que de la culture de la cour, et non des sciences ‘semi-officielles’ telles que l’alchimie. Il suppose donc l’existence de traductions plus anciennes, circulant dans les milieux ésotériques au VIII<sup>e</sup> siècle et n’ayant pas intéressé les historiens. De fait, on sait qu’il y eut de nombreux contacts entre les Arabes et les peuples hellénisés dès le début de l’Islam.

Lory rappelle en outre que l’intérêt pour l’alchimie était chose courante au Proche-Orient du VII<sup>e</sup> siècle; il n’est pas impossible que les Arabes aient pu s’y intéresser assez tôt – ce qu’admettait d’ailleurs Ruska. Il insiste aussi sur le fait que les historiens arabes ont voulu montrer que l’Islam avait tout apporté, et les orientalistes occidentaux, que tout était en revanche dû à la civilisation grecque. Or l’alchimie et les sciences occultes, notamment de par leur nature universelle, simple et naturelle, peuvent bien avoir existé dans l’Arabie préislamique.

Tout ceci amène Lory à formuler l’hypothèse suivante:

L’attribution d’une activité alchimique à Khâlid ibn Yazîd [serait] un vêtement littéraire visant à donner des lettres de noblesse à l’islamisation d’une alchimie qui serait en fait apparue dans des milieux beaucoup plus discrets et humbles de l’Égypte, de la Damascène, de l’Irak ou du Yémen.<sup>79</sup>

Mais ceci reste une hypothèse. Pour Lory, les réfutations de Ruska “ne conduisent donc pas à nier la réalité historique qu’elles traduisent en filigranes, à savoir la pénétration à une époque ancienne de thèmes alchimiques en milieu arabe et musulman”.<sup>80</sup>

*En guise de conclusion...*

De toute évidence, tant la version arabe que la version latine de ce texte méritent une attention toute particulière. Les questions suscitées par les traditions manuscrites semblent moins aisées à résoudre qu’elles ne le paraissent au premier abord.

Si l’attribution au prince Hâlid ibn Yazîd est vraisemblablement fautive, elle pourrait toutefois refléter un intérêt pour l’alchimie dans le monde arabe à cette époque. Les deux versions principales du texte latin, contrairement à ce qu’affirmait Stavenhagen, ne sont pas simplement un ‘original’ et une ‘version révisée’, mais il s’agit très probablement de deux traductions différentes. La *Praefatio Castrensis* semble être bien l’œuvre de Robert de Chester; elle sert d’introduction aux deux versions dès le XIV<sup>e</sup> siècle, attribuant ainsi la traduction au célèbre clerc arabisant. Cependant, il est difficile de croire qu’elle ait effectivement été rédigée pour introduire le *Liber de Compositione alchemiae*.

Ainsi, il va sans dire qu’il est indispensable, avant toute chose, de produire une édition critique du texte arabe, plusieurs manuscrits étant désormais disponibles; il est aussi nécessaire de réviser l’édition latine de Stavenhagen, sur base des nouvelles découvertes de manuscrits, tant latins qu’arabes. Leur étude pourra certainement nous éclairer sur les circonstances de ces révisions ou traductions. Une comparaison systématique de toutes les versions arabes et latines nous apprendra sûrement encore beaucoup sur l’histoire du texte. Les découvertes futures de manuscrits permettront sans doute d’élucider de nombreuses questions, notamment sur les sources arabes du texte et les circonstances et modalités de la traduction et la possible révision.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 16-23.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 21.

*Manuscripts latins du De Compositione alchemiae**XIII<sup>e</sup> siècle*

\*Cambridge, Trinity College 0.8.25 (Singer: 1400) – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. Copie digitale en ligne: <http://trin-sites-pub.trin.cam.ac.uk/james/viewpage.php?index=934> – 186 + 5ff., 21,5 x 16,5 cm, 32 lignes par page, vellum. Copié au XIII<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle. – ff. 133r-40v: *Interrogationes Regis Khalid et responsiones Morieni. Ae.*

Glasgow, Hunterian Library 253 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. Catalogue en ligne: [http://special.lib.gla.ac.uk/manuscripts/search/detail\\_c.cfm?ID=35022](http://special.lib.gla.ac.uk/manuscripts/search/detail_c.cfm?ID=35022) – Vellum, 26,4 x 19,5 cm, 161 ff. conservés sur 180, plusieurs mains, deux colonnes. – ff. 46v-53v: *Epistola ad Regem Kalid: MA.*

Oxford, Bodleian Library, *Digby* 162 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. G. D. Macray, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars nona, Codices a viro clarissimo Kenelm Digby*, Typographeum Clarendonianum, Oxford 1883, col. 162 (réimpr. dans R.W. Hunt - A.G. Watson, *Bodleian Library Quarto Catalogues, IX: Digby Manuscripts*, Bodleian Library, Oxford 1999, p. 87). – In-fol., 48 ff., deux colonnes, parchemin. – ff. 21v-28v: *De transmutatione metallorum. MAe.*

Paris, B.N. *Lat.* 6514 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. – ff. 135r-7v: A, incomplet.

Paris, B.N. *Lat.* 7156 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. – ff. 197r-201v: MA, incomplet.

*XIV<sup>e</sup> siècle*

\*Bologna, Universitaria 2082 (*Lat.* 1062) – D. Kahn, “Note sur deux manuscrits du Prologue attribué à Robert de Chester”, *Chrysopoeia* 4 (1990-1991), p. 33. – ff. 47v-54r.

\*Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana *Lat.* 978 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. Copie digitale en ligne: [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.978](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.978) – 78 ff. Copié au XIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle en Allemagne. – ff. 58r-58v: M, fragment. *Khalid rex (Kalid Ben-Jazichi) et Morienus romanus, Quaestiones et responsiones.*

\*Cambridge, Trinity College 0.2.18 (Singer: 122 > 1122) – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. Copie digitale en ligne: <http://trin-sites-pub.trin.cam.ac.uk/james/viewpage.php?index=638> – 186 ff., 23 x 16 cm, 44 lignes par page. Copié au XIV<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle – ff. 145r-151v: *Liber morieni de arabico in latinum translatus.*

Cambridge, University Library, *Add.* 4087 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 5. – ff. 255r-264r: A.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Palat.* 1339 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 69r et ss.: A.

London, British Museum, *Harley* 3703 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 2r-18r: MA, incomplet.

Palermo, Biblioteca Comunale 4.Qq. A. 10 §6 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6: A.

Paris, B.N. *Lat.* 7158 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 102-110v: copie de B.N. *Lat.* 7156, MA.

\*Prague, Národní knihovna (Bibliothèque Nationale) X.H.6 – Copie digitale en ligne: [http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=show\\_tei\\_digidoc&docId=rep\\_remake164&client=&dd\\_listpage](http://v2.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=show_tei_digidoc&docId=rep_remake164&client=&dd_listpage) – f. 136r: fragment.

#### *XV<sup>e</sup> siècle*

\*Bologna, Biblioteca Universitaria 168 (180) – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 61-69: A.

Bethlehem (Pennsylvania), Lehigh University Library I – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 185v-196v: RAe.

\*Cambridge, Corpus Christi College 99 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. Copie digitale en ligne: [https://parker.stanford.edu/parker/actions/thumbnail\\_view.do?size=basic&ms\\_no=99&page=1](https://parker.stanford.edu/parker/actions/thumbnail_view.do?size=basic&ms_no=99&page=1) – pp. 1-6: B.

Cambridge, Gonville & Caius College 181 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 374-380: B.

\*Cambridge, Trinity College 0.7.35 (Singer 1363) – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. Copie digitale en ligne: [trin-sites- http://trin-sites-pub.trin.cam.ac.uk/james/viewpage.php?index=898](http://trin-sites-pub.trin.cam.ac.uk/james/viewpage.php?index=898) – ff. 106v-119r: B.

Cambridge, University Library Ii. III. 17 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 52r-68v: Ae.

Cambridge, University Library, Ff. VI. 50 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 67v-80v: B.

Copenhagen, Bibliotheca regis Hafniensis, Gl. kgl. Fol. S. 236 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 91v-96r: A.

London, British Museum, *Sloane* 2327 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 7. – ff. 17v-22r, 38r-38v: A, incomplet.

Munich, Bayerische Staatsbibliothek, *Codex Lat. Mon.* 26059 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 216-234: M - et A (?).

Oxford, Bodleian Library, *Ashmole* 1448 – W.H. Black, *A Descriptive, Analytical, and Critical Catalogue of the Manuscripts Bequeathed unto the University of Oxford by E. Ashmole*, University Press, Oxford 1814, col. 1226-1233. – 288 ff., papier et vellum. – ff. 169-187: *Opus Morienes*.

Oxford, Bodleian Library, *Ashmole* 1450 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. W. H. Black, *A Descriptive, Analytical, and Critical Catalogue of the Manuscripts Bequeathed unto the University of Oxford by Elias Ashmole*, col. 1233-1239. – ff. 47r-53v: *Quaestiones Khalid Regis ad Morienum Romanum*. B.

Oxford, Bodleian Library, *E. Mus.* 63 (3652) – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. P. Kidd, *Catalogue of the medieval and renaissance manuscripts c.1300-c.1500 from the collection of T. R. Buchanan in the Bodleian Library*, Bodleian Library, Oxford 2000, t. 2, p. 719-20. – Papier. – ff. 93r-95r: *Liber Morieni de expositione Lapidis benedicti*. A, incomplet.

Oxford, Corpus Christi College 238 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. R.M. Thomson, *A Descriptive Catalogue of the Medieval manuscripts of Corpus Christi College*, Oxford, Brewer, Cambridge 2011, p. 122. – In-4°, 29,5 x 165 cm, 170 ff. Copié à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. – ff. 16r-22r: *Khalid Rex et Morienus Romanus*: MA, incomplet.



Paris, B.N. *Lat.* 14005 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 1r-16r: *RAe*; et ff. 80-80v, 101v-103v: R, incomplet.

Paris, B.N. *Lat.* 7161 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 19r-23v: A, incomplet.

Paris, B.N. *Lat.* 7162 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – f. 56v : premières phrases de R.

Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Library, Edgar F. Smith 3 (*Lat.*), nouvelle cote: 110 – *Catalogue of Manuscripts in the Libraries of the University of Pennsylvania to 1800*. Compiled by N.P. Zacour - R. Hirsch *et al.*, Pennsylvania U.P., Philadelphia 1965, p. 231. Copie digitale en ligne: <http://hdl.library.upenn.edu/1017/d/medren/1580454> – Copié en Angleterre durant la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle. – ff. 10r-13r: *Morienus Romanus. Questiones inter Calid regem et Morienus Philosophum*.

Saint-Gall, Bibliothek Vadiana 429 – G. Scherer, *Verzeichniss der Manuscripte und Incunabeln der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen*, Olms, Hildesheim 1976, p. 122. – In-folio, 179 ff., papier. Copié en 1464-1465. – ff. 157r-163r: *Interrogatorium Calip regis ad Morienem*.

San Marino (California), Huntington Library HU 1051 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. Copie digitale en ligne: <http://cdm16003.contentdm.oclc.org/cdm/compoundobject/collection/p15150coll7/id/26722/rec/1> – ff. 38v-39v, 49r-49v, 125r, fragment.

Venise, Biblioteca Marciana *Lat.* VI. 214 [3599] – *Biblioteca Marciana. Venezia - Cataloghi di codici latini. Catalogo manoscritto*, s.l.n.d., f. 50r. – In-8°, 303 ff., parchemin. – Morigenis [Morienus] *Expositio de transmutatione metallorum*.

Vienne, Nationalbibliothek 5477 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. Copie digitale en ligne: <http://data.onb.ac.at/rec/AL00174884> – ff. 63v-72v: *Interrogationes ad Morienum de omnibus in quibus efficacia magisterii Hametis constat probari*: MA.

Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Helmstedt 468 [433] – O. Von Heinemann, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, t. 1: *Die Helmstedter Handschriften*, Zwissler, Wolfenbüttel 1884, p. 337-9. – 298 ff., 28,5 x 20 cm, papier. Copié en 1415-1429. – ff. 276r-283v: *Liber Morienus*.

#### XVI<sup>e</sup> siècle:

\*Bologne, Universitaria 457 VIII – ff. 17r-26v: *Liber de Compositione alchemiae*.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barber.* 334 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 7. – ff. 1r-26v: RA.

Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, *Magliabechiano* XVI. 77 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 7. – ff. 31v-33: R.

Leiden, *Vossianus Chym.* F.3 – P. C. Boeren, *Codices Vossiani chymici*, Leiden, Universitaire Pers, Leiden 1975, p. 7-13. – 624 ff., 31,5 x 200 cm, papier. Copié en 1585. – ff. 284v-301r : *Morienus Romanus, de Alchymia*.

Leiden, *Vossianus Chym.* F.10 – P. C. Boeren, *Codices Vossiani chymici*, p. 34-37. – 381 ff., 31 x 20 cm, papier. Copié vers 1539. – ff. 13r-27: Morienus, *Libellus de Compositione Lapidis philosophici*.

Modene, *Campori* 269 Alchimia – R. Vandini, *Appendice prima al catalogo dei codici e manoscritti posseduti dal marchese Giuseppe Campori*, Toschi, Modena 1886, p. 105-6. – In-8°, 73 ff., papier.

Oxford, Bodleian Library 1478 – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 30-37v: A.

Oxford, Bodleian Library 1486<sup>3</sup> – Stavenhagen, “The Original Text of the Morienus”, p. 6. – ff. 9r-14r: A.

Saint-Gall, Bibliothek Vadiana 389 – G. Scherer, *Verzeichniss der Manuscripte und Incunabeln der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen*, p. 112. – In-4°, 83 ff., papier. – ff. 9-22 : *Morgenis Philosophi ad regem Calip*.

Venise, Biblioteca Marciana Lat. VI. 283 [3409] – P. Zorzanello, *Catalogo dei codici latini della Biblioteca nazionale Marciana di Venezia: non compresi nel catalogo di G. Valentinelli*, Editrice Etimar, Trezzano 1980-1985, p. 270-3. – In-4°, papier. – f. 101r-118r: *Romani Morigeni [Morienus] Liber de Compositione Alchemiae. Roberto Castrensis de Arabico in Latinum translatus*.

Vienne, Österreichische Nationalbibliothek 11336 – Notice sur le catalogue en ligne : <http://data.onb.ac.at/rec/AL00175667> – In-4°, 108 ff., papier. Copié en 1556. – ff. 74v-92: *Morienus philosophus, Liber ad Calip regem in quo continentur omnia secreta [alchymiae]*. ff. 92v-96: *De eodem (scilicet argumento alchymico) secundum Morienum dispositio sapientium*.

Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, *August*. 3284 – O. Von Heinemann, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, t. 4, Wolfenbüttel 1900, p. 322. – 298 ff., 28,5 x 20 cm, parchemin et papier. Copié de 1415 à 1429. – ff. 8v-19r: *Morienus Romani liber sive dialogus de lapide philosophico et secretis naturae ad Calid regem Aegyptiorum*.

#### XVII<sup>e</sup> siècle

Edinburgh, Royal Coll. of Physicians AB4/18 – 6 ff + 780 pp., papier. – ff. 103-126: *Liber de Compositione Alchimie quem aedidit, Morienus Romanus, Calid Regi Aegyptiorum, per Robertum Castrensem de Arabico in Latinum versus anno 1182*.

Modene, Biblioteca Estense α.L.5.11 – *Bibliothecae Atestiae Manuscriptae Pars III, Codices Manuscripti Latini* (Copie conforme du Catalogue D.C. Ciocchi et A. Lombardi, *Manuscriptorum codicum Bibliothecae Atestiae Catalogus*, sec. XVIII), sec. XX, vol. 1, p. 92. – In-folio, papier. Copié au XVI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> siècle. – ff. 1-12v: *Morienus. Super lapide philosophorum per modum dialogi cum Kalid Rege*.

Paris, Bibliothèque Mazarine 3680 (2678) – A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. 3, Paris, Plon, 1890, p. 158-159. – 24,5 x 17,6 cm, papier. – *Morienus Calid secreta alchimiae*.

# *MS Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āšī 286*

## *An 11<sup>th</sup> /17<sup>th</sup> Century Iranian Anthology of Philosophical and Theological Works in Arabic and Persian*

Hossein Mottaqi\*

### *Abstract*

The library Āyatullāh Mar'āšī was founded in the year 1966 in Qom by Āyatullāh Sayyid Šihāb-ul-Dīn-i Mar'āšī Nağafi (1897-1990), with further expansion in 1974 and 1988. Initially started as the private library of the Āyatullāh Mar'āšī, it is now a significant public collection of more than 75,000 works, mostly in Arabic and Persian. The manuscript housed in this library under the shelfmark 286 reaches back to the 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> century; it features an anthology (*mağmu'a*) of some 100 treatises, sixty-two of which are of philosophical nature. Most of them are works by Ibn Sīnā, but there are also treatises by al-Kindī, al-Fārābī, al-Suhrawardī, and other items of special interest from the viewpoint of the spread of Greek philosophy in Persia: Ps.-Aristotle, Alexander of Aphrodisias, the *Placita Philosophorum*. The present article describes the manuscript, and lists its contents.

### *1. The mağmu'a: some facts*

The manuscript 286 of the Kitābhāna Āyatullāh Mar'āšī features among the examples of a typical genre, the “one-volume libraries” on which drew attention the eminent Arabists Franz Rosenthal<sup>1</sup> and Gerhard Endress.<sup>2</sup> It is comprised of approximately 100 works,<sup>3</sup> 49 of which are listed in the catalogue by Aškevarī Ḥusaynī.<sup>4</sup> The basic information on the manuscript includes the following:

Paper, ff. II.447.00, 11.5x27 cm, 27/28 lines on 18x27.5 cm. Persian *nasta'liq*. Threefold numeration: two foliations, not consistent with each other, one on the left-hand corner and the other at the middle of the upper margin, and one pagination, at the middle of the upper margin. One of the two foliations

---

\*My deepest thanks go to Cristina D'Ancona for encouraging me to publish this article and for her helpful suggestions. In writing this article I received generous help from Dr. Issam Marjani (Pisa) in deciphering some difficult readings of the manuscripts. A shorter version of this paper was originally published in Persian in *Mirās-i Šabāb* XI/41-42 (2005-2006), pp. 115-63, under the title “Bāznegāri-yi Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi”.

<sup>1</sup> F. Rosenthal, “From Arabic Books and Manuscripts V: A One-Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul”, *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955), pp. 14-23.

<sup>2</sup> G. Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken aus Işfahān”, *Oriens* 26 (2001), pp. 10-58, mentioning also Qom, Mar'āšī 286 (p. 31) among the examples of those miscellaneous manuscripts that should be studied because of the cultural life they attest, even apart the philological relevance apropos the individual items contained in them: “In seinen Zusammenhang gestellt, wird die einzelne Schrift, mag sie auch für sich von geringer Bedeutung sein, werden der Lehrbetrieb und die *scientific community* einer ganzen Epoche lebendig” (p. 30).

<sup>3</sup> Numbers 8, 10 and 72; 11 and 58; 22 and 35; 24 and 59; 37 and 83; 38, 45bis and 46bis; 44, 71bis, 72bis, 74 and 87; 49 and 84; 62, 64 and 93; 76, 79 and 99 are parcels of one or another treatise scattered in the *mağmu'a*.

<sup>4</sup> A. Ḥusaynī, *Fihrist-i nushāhā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i 'umūmī-i ḥaḍrat-i Āyatullāh al-'Uzmā āqā-i Sayyid Šihāb-ul-Dīn-i Mar'āšī*, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āšī, Qom 1364-66h.š./1895-88, vol. I, pp. 312-33.

includes also the fly-leaves. The pagination begins with the first treatise; the list of contents below is indicated according to this pagination. Catchwords at every page impair (verso of the folio). Diagrams on pp. 22, 29, 33. Marginal notes on pp. 91, 239, 342, 353, 616, 626, 659, and 660. List, by a different hand, of 81 numbered titles on the fly-leaves: the initial page of each treatise is indicated, either on the left or on the right of the number of each treatise listed.

Blanks: pp. 39, 57, 107-11, and 627-31.

Copyist: Šāh Murād Farāhānī (p. 317r and p. 447r). Copyist's note: كان أصله سقيماً سقيماً جداً (p. 303v), dated 1072/1661-62.

Ownership statements (the *waqf*-statements are listed below according to the order in which they feature in the manuscript):

(i) On the fly-leaf (f. 1r) *waqf*-statement dated 1122/1710 of Abū Turāb ibn Aḥmad: *lā ilāh illā Llāh al-malik al-ḥaqq al-mubayyin 'abdihī Abū Turāb* (لا إله إلا الله الملك الحق المبين عبده أبو تراب).

(ii) On the fly-leaf (f. 3r) *waqf*-statement dated 1063/1654 of Muḥammad Bāqir Sabzwārī, i.e. Muḥaqqiq Sabzwārī (d. 1090/1679): *mimmā an'ama Allāh tā'ālā 'alā 'abdhī al-dā'if Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu'min al-Sabzwārī al-šarīf* (مما أنعم الله تعالى على عبده الضعيف محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري الشريف).

(iii) On the fly-leaf (f. 3r) *waqf*-statement dated 1117/1705 of Muḥammad Ġā'far b. Muḥammad Bāqir al-Sabzwārī, son of Muḥaqqiq Sabzwārī: Muḥammad Ġā'far b. Muḥammad Bāqir al-šarīf al-Sabzwārī (محمد جعفر بن محمد باقر الشريف السبزواري).

(iv) *Waqf*-statement of Aḥmad b. Muḥammad Ibrāhīm al-Ardakānī: *tumma ntaqala ilā l-'abd l-dā'if Ibn Muḥammad Ibrāhīm Aḥmad al-Ardakānī al-šarīf waqfihī Llāh* (ثم انتقل إلى العبد الضعيف ابن محمد إبراهيم أحمد الأردكاني الشريف وفقه الله) and *tumma ntaqala bi-tūfiq Allāh al-malik al-subḥānī ilā Ibn Muḥammad Ibrāhīm Aḥmad al-Ardakānī* (ثم انتقل بتوفيق الله الملك السبحاني إلى ابن محمد إبراهيم أحمد الأردكاني) (Ibrāhīm Aḥmad al-Ardakānī) dated 1122/1710 (fly-leaf, f. 3r).

Date: the manuscript reaches back to the 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> century, the terminus *ante quem* being assigned by the date on p. 303v (see above, Copyist).

A note by the hand of Āyatullāh Mar'āšī on the fly-leaf (f. 3r) says: *bādhī nushā ḥāwiya li-rasā'il min falāsifatī al-islām wa-l-yūnān wa-'alā zābrihā tamallaka al-mawlā Muḥammad Baqir al-Sabzwārī wa-naḡlibī al-mawlā Muḥammad Ġā'far wa-[aydan] al-mawlā Ibrāhīm al-Ardakānī; Šihāb al-dīn al-Husaynī al-Mar'āšī l-Naḡafī* (هذه نسخة حاوية لرسائل من فلاسفة الإسلام واليونان وعلى ظهرها تملك المولى محمد باقر السبزواري ونجله المولى محمد جعفر وأيضاً المولى إبراهيم الأردكاني؛ شهاب الدين المرعشي النجفي).

## 2. The Contents of the maḡmu'a *Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āšī 286*

Eighty-one items feature in the list of titles on the fly-leaves mentioned above; we have already seen that in Ḥusaynī's catalogue forty-nine titles are listed. However, the real items are much more than this: the *maḡmu'a* is comprised of ninety-nine treatises, some of them of special interest for the circulation of philosophical works in 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> century Persia. Many treatises are Avicenna's: among the works by or related to Avicenna attested in the *maḡmu'a* there are both the biography (no. 39) and the *Letter to Kiyā* (no. 30); there is also a number of writings on the soul and its destiny in the afterlife (no. 12, no. 21, no. 38, no. 40, no. 45bis and no. 46), excerpts from the *Mubāḥaṭāt* (no. 49 and no. 84), and several theological and mystical writings. Many works by or related to al-Fārābī are present in the *maḡmu'a*: not only both versions of his biography (no. 81 and no. 88), but all his most important works, from the *Madīna al-fāḍila* (no. 54) to the *Enumeration of the Sciences* (no. 52), from the commentary on the *Prior Analytics* (no. 60) to the *Aims of Aristotle's Metaphysics* (no. 91)

and the *Book of Letters* (no. 28), from *Directing the Attention to the Way of Happiness* (no. 92) to the *Epistle on the Intellect* (no. 90), and other writings.

Among the Graeco-Arabic works, of special interest are the pseudo-Aristotelian *De Mundo* (no. 65), the commentary on the *Golden Verses* attributed to Iamblichus (no. 66), and the treatise by Alexander of Aphrodisias *On the First Cause*, discovered and edited by G. Endress (no. 61). In this connection, no. 1, no. 13 and no. 68, all of them connected to the advices allegedly given by Aristotle to his pupil Alexander the Great, are interesting, and so is the Persian version of the ps.-Aristotelian *Liber de Pomo* (no. 68). Also worth mentioning are the works that belong to the genre of doxography (no. 34 and no. 82): although I have not been able to identify the authors of the collections of sayings, and the source (or sources) they depend upon remain for the moment unknown to me, it is apparent that the two writings labelled respectively *Kalimāt al-falāsifa* and *Muḥtāṣarāt min nawādir kalimāt al-falāsifa* belong to a long tradition of recording the opinions of the philosophers, whose most eminent representative – the *Placita Philosophorum* of the pseudo-Plutarch – is also present in this *maǧmu'a* (no. 63); in this connection, it is worth mentioning also the section on Aristotle extracted from al-Šahrazūri's *Nuzhat al-arwāḥ* (no. 86).

Some foundational studies have been devoted to the collections of philosophical works, that count as a source of inspiration for this list, even though I must say from the outset that not all problems of attribution have been solved here. In 1955, F. Rosenthal published a ground-breaking analysis of a miscellaneous manuscript of the Süleymaniye Library in Istanbul,<sup>5</sup> and one year later J. Kritzeck drew attention to another long collection of philosophical treatises housed in Princeton.<sup>6</sup> A description of a philosophical collection in Cairo has been offered in 1987 by D. Gutas;<sup>7</sup> but it is the all-embracing study devoted by G. Endress to two Iranian collections, one of Iṣfahān and the other of Tehran, that counts as the model for the present description.<sup>8</sup> The *maǧmu'a* of Qom taken into account here has two main features in common with those described in Endress' masterful study, namely the date (broadly speaking) and the tradition of thought that represents the focus of the collection. I have tried my best to follow Endress' pattern.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts V: A One-Volume Library", quoted above n. 2.

<sup>6</sup> J. Kritzeck, "Une *majmū'a* philosophique à Princeton", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 3 (1956), pp. 375-80.

<sup>7</sup> D. Gutas, "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, II. Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣiġnāḥī", *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), pp. 7-17; a previous article was published by the same scholar: "Notes and Texts from Cairo Manuscripts, I. Addenda to P. Kraus' Edition of Abū Bakr al-Rāzī's *al-Ṭibb al-ruḥānī*", *Arabica* 24 (1977), pp. 91-3.

<sup>8</sup> G. Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", quoted above n. 2.

<sup>9</sup> In addition to "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", cf. also Id., "Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias", in C. D'Ancona - G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Atti del colloquio "La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche" (Padova 14-15 maggio 1999), Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia mediaevalia patavina, 3), pp. 19-74. Another article has been recently devoted to an Iranian collection of philosophical texts: R. Wisnowsky, "Ms Tehran-Madras-yi Marwi 19: An 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup>- Century Codex of Classical *falsafah*, including 'Lost' Works by Yahyā ibn 'Adī (d. 363/974)", *Journal of Islamic Manuscripts* 7 (2016), pp. 89-122.

## 1.

pp. 1.1-38.18: Ps.-Aristotle, *Sirr al-asrār*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i 'umūmī-i ḥadrat-i Āyatullāh al-'Uzmā āqā-i Sayyid Šihāb-ul Dīn-i Mar'āšī* (henceforth: Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*), vol. I, pp. 312-13; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 115-16; see also W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Siebzehnter Band. Verzeichniss der arabischen Handschriften*. Band V, A. Asher, Berlin 1893, no. 5603 and 5604, pp. 105-6; p. 46, no. 46; Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken" (see above, fn. 2), p. 46 no. 3.

*Inc.* p. 1.1 (title, *Kitāb al-siyāsa*, p. 2.26):

بِسْمِ اللّٰهِ الْحَمْدُ [...] والتزم مأخذه من البحث عن كتاب السياسة.

*Expl.* p. 38.14-18:

وما تحتها من الأفراد مستويين الطالب يغلب المطلوب مستويين المطلوب يغلب الطالب بجمل حساب النميمة بعون الله ومته لقد فرغ من تحرير هذا الكتاب الشريف في يوم الثلاثاء ٦ شهر جمادى الأولى سنة ١٠٧٥ حرره الفقير إلى الله الغني شاه مراد الفراهاني تم.

Edited: 'A. Badawī, *al-Ūṣūl al-yūnānīyya li-l-naẓariyya al-siyāsīyya fī l-islām*, Maṭba'at Dār al-Kūtūb al-miṣriyya, al-Qāhira 1954 (Dirasāt Islamiyya, 15), pp. 65-171; R. Forster, *Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen "Sirr al-asrār, Secretum secretorum"*, Reichert, Wiesbaden 2006.

See also M. Manzalaoui, "The Pseudo-Aristotelian *Kitāb Sirr al-asrār*. Facts and Problems", *Oriens* 23-24 (1974), pp. 147-257; M. Zonta, "Pseudo-Aristote, *Secretum secretorum*", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2003, *Supplément*, pp. 648-51.

## 2.

pp. 40.1-56.16: Avicenna, *al-Mašriqiyyīn (The Easterners)*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*, vol. I, p. 313; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 116. See also M. 'Ī. Šalīhiyya, *al-Mu' ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vols I-III and V, Maḥad al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya, al-Qāhira 1417/1995 (henceforth: Šalīhiyya, *al-Mu' ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*), vol. III, p. 271; Y. Maḥdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, Dānīshgāh-i Tihṙān, Tihṙān 1333h.š./1954 (henceforth: Maḥdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*), pp. 80-93.

*Inc.* p. 40.1-5:

بِسْمِ اللّٰهِ [...] الفنّ الأوّل في تصوّر المقالة الأولى في مقدمات تصوّر وبعد فقد نزعنا بنا ألهمه إلى أن نجتمع كلاماً فيما اختلف البحث فيه.

*Expl.* p. 56.15-16:

فإنّ هذين إذا كانا مجهولين فقلت مثلاً في تعريف المثلث أنّه والمساوي.

Edited: Ibn Sīnā, *Manṭiq al-mašriqiyyīn*, ed. M. al-Ḥaṭīb - A. al-Qatlān, al-Makṭaba al-Salafiyya, al-Qāhira 1328/1910.

See also 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 (henceforth: Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*), pp. 34-41 (English translation and bibliography), and p. 425.

## 3.

pp. 58.1-60.11: Avicenna (?), *al-Qiyās (Syllogism)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 116-17. See also A. al-Tihriyānī, *Muṣannafāt-i šī'a. Tarğama wa-talḥiṣ-i al-Darī'a ilā l-taṣānif al-šī'a*, Kitābhāna-i Īslāmiyy-i, Tihriyān 1387/1967 (henceforth: al-Tihriyānī, *al-Darī'a*), vol. XVII, p. 220; Ṣalīhiyā, *al-Mu'ğam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 267; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 4.

*Inc.* p. 58.1-5:

بسملة كتب الشيخ سلطان العارفين خاتم المشايخ أبو سعيد بأبي الخير إلى الشيخ الرئيس قدس الله روحهما أتوقع الجواب المشبع من حضرت الشيخ الرئيس [...] إذا كان الغرض في القياس الوصول إلى العلم بالنتيجة .

*Expl.* p. 60.10-11:

فقد مسّه نار و كذلك في المثال الثالث ولعلّ هذا البيان يكفي في حلّ هذه الشبهة والله أعلم .

See Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 441; D.C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Leiden, Brill 2002 (henceforth: Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*), p. 141 n. 83.

## 4.

pp. 60.12-62.7: Ps.-Avicenna, *al-Mu'āwada fī amr al-naḥs wa-l-fayḍ (On the Return of the Soul)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 117; see also Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 5.

*Inc.* p. 60.12-18:

فكتب الشيخ سلطان العارفين خاتم المشايخ أبو سعيد بن أبي الخير [...] فأجاب الشيخ الرئيس وقال وبعد فقد وصلت المسئلة .

*Expl.* p. 62.5-7:

وهذا ما أردنا أن نبين وبعد هذا يذكر رسالة الفيض الإلهي [...] في أول السؤال الثاني من أمر النفس فأقول الأفعال والانفعالات .

See Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 491; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, pp. 144-7.

## 5.

pp. 62.7-63.20: Avicenna, *Fī Sabab i ḡābat al-du'ā' wa-kayfiyya al-ziyāra wa-ta'tīrihā (On the Cause of the Efficacy of Prayer and Visitation of Tombs)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 117. See also Ṣalīhiyā, *al-Mu'ğam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, III, p. 258 and 271; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 6-7.

*Inc.* p. 62.7-12:

وكتب أيضاً الشيخ العارفين [...] عن سبب إجابة الدعاء و كيفية الزيارة و حقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان .

*Expl.* p. 63.19-20:

هدانا الله وإياك إلى تخليص النفس من شوائب هذا المعروض للزوال أنّه لما يريد كل خير فقال والحمد لله حقّ حمده وصلّى الله على محمّد وآله .

Edited: M.A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne (Rasā'il al-šayḥ al-rā'is Abī 'Alī l-Husayn ibn 'Abd Allāh Ibn Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya)*,

4 fasc., Brill, Leiden 1889-1899, fasc. 3 (1894), pp. 44-8 (repr. Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, vol. 35, Frankfurt 1999, same pagination; henceforth: Mehren, *Traité mystiques*). H. 'Āṣī, *al-Taḥṣīn al-Qur'ānī wa-l-luġa al-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, al-Mu'assasa al-ġāmi'iyya, Bayrūt 1402/1983, pp. 281-8 (cf. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 491); 'A.Z. Šamsaddīn, *al-Madhab al-tarbawī 'inda Ibn Sīnā*, al-Širka al-'ālamīyya li-l-kitāb, Bayrūt 1988 (cf. Gutas, *ibid.*, p. 491).

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 491; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, p. 141 n. 83.

## 6.

pp. 63.21-64.11: Ps.-Avicenna, *Fī ma'salat Kitāb al-Nafs* (*Question on the De Anima*), here indicated under the alternate title *al-Šūra al-ma'qūla*.

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 118; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 7.

*Inc.* p. 63.21-22:

وكتب إليه [...] عن شرح قوله في كتاب النفس إن كان محل الصورة المعقولة جسماً.

*Expl.* p. 64.10-11:

أو متشابهين لاتشابهان الكل في المعنى ليس في القدر والشكل والعدد وليس كذلك وهو أعلم.

See Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 428-9.

## 7.

p. 64.11-27: Avicenna (?), *li-Kull ḥayawān wa-nabāt tabāt* (*Every Animal and Plant has Permanence*)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 118; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 10-11.

*Inc.* p. 64.11-13:

وكتب أيضاً [...] في بقائه ليرتع الخدم في رياض فضائله [أ] ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثباتاً وأن ذلك الثابت جسم.

*Expl.* p. 64.26-27:

ولامانع أن يكون للشيء شخصيتان من وجهين يعرف هذا من باب التشخيص في الكتب المطولة والله تعالى أعلم بالصواب.

Edited in Naṣīraddīn al-Ṭūsī, *Talkhis al-Muḥassal, with Thirty Philosophical and Theological Treatises*, ed. 'A. Nūrānī, McGill Univ., Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tih-rān 1980, pp. 491-6.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 429; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, p. 139.

## 8.

pp. 64.27-66.5: Avicenna(?), *R. fī Sīr al-qadar* (*On the Secret of Predestination*)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 118-19; al-Tih-rānī, *al-Darī'a*, vol. XII (1380/1960), p. 169; Ṣalīhiyya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, pp. 253, 260 and 270. See also Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 41 no. 25.

*Inc.* p. 64.27-65.1:

وسأل أيضاً [...] من عرف سر القدر فقد ألد.



Expl. p. 66.4-5:

لا يطاق حمل ما يرتكبه من الفساد ويختل نظام أمور العالم بتوليّة المنحلّ عن القيدين فهذا ما حضرني على هذا السؤال والله أعلم بالصواب والسداد.

Edited: G.F. Hourani, "Ibn Sīnā's *Essay on the Secret of Destiny*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966), pp. 25-48, in part. pp. 38-41 (repr. Id., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge U.P., Cambridge 1985, pp. 227-48).

See also Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 9-10; A. Arberry, *On Theology*, John Murray, London 1951 (English trans.), pp. 38-41. Probably not authentic: see Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 490, and Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, p. 140 n. 79.

## 9.

p. 66.5-21: Avicenna, *Qadā' Allāh ta'ālā* (*The Decree of God*)

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 119; see also Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 10.

Inc. p. 66.5-7:

وكتب إليه أيضا [...] فهتمت ما كتبه المولى أفضل المتأخرين [...] وتوجه بتاج العزّ والكرامة في سرّ القدر.

Expl. p. 66.20-21:

وليس شأنه شأن غيره ولا حكمه حكم من سواه جلّ عن ذلك لا يسئل عمّا يفعل وهم يسألون وصلى الله على محمّد وآله أجمعين.

Edited: J.R. Michot, *Ibn Sīnā (980-1037). Lettre au vizir Abū Sa'd. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa*, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique, al-Bouraq, Beyrouth-Paris 2000 (Sagesses musulmanes, 4), pp. 103-15 (review: D. Reisman, "A New Standard for Avicenna Studies", *Journal of the American Oriental Society* 122 [2002], pp. 562-77).

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 444.

## 10.

p. 66.21-26: Ps.-Avicenna, *Fī l-Qadā' wa-l-qadar* (*On the [Divine] Decree and Predestination*) - Summary

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 119. 'A. al-Hā'irī, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Maḡlis-i Šurā-i Millī*, Kitābhāna-i Maḡlis-i Šurā-i Millī, Tihṙān 1347/1968, vol. IX/2, p. 671; Šalīhiya, *al-Mu' ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 255.

Inc. p. 66.21-23:

وكتب أيضاً [...] المشيئة والارادة الالهية اختيار إنفاذ القدرة بالجوود على مقتضى الرحمة.

Expl. p. 66.25-26:

والتقدير هو تهيئة الأسباب للاقدار والسرّ في القدر لا في القضاء لأنّه ليس بغاية بل هو تبع ضروري والله تعالى أعلم بالصواب.

Edited: Mehren, *Traité mystiques*, fasc. 4 (1899), pp. 1-12 (repr. Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, vol. 35, Frankfurt 1999, same pagination); see also

T. Sabri, "Traité d'Avicenne *Sur le destin (Al-Qadar)*. Traduction et commentaire", *Revue des Études Islamiques* 55/57 (1987-1989 [1992]), pp. 181-204.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 479-80.

## 11.

pp. 66.26-69.27: Ps.-Avicenna, *R. fī l-Arzāq (On Wealth)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 119-20; Ṣalīhiya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 251; See also Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i mušannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 28-9; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause" (see above, n. 9), p. 63 no. 6; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 33 no. 6.

*Inc.* p. 66.26-27:

وكتب قدس الله روحه إليه سمعت من الشيخ الزكي أبي القاسم الفضل بن محمود المتطّيب .

*Expl.* p. 69.25-27:

وفي كل ذلك من المنافع ما يطول القول في استخراجها حتى لا يوجد في العالم شيء باطل تمت وصلى الله على محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين .

Edited: H. Ritter, "Risālat Ibn Sīnā fī l-Arzāq", *Maḡallat al-maḡma' l-'ilmī l-'Arabī bi-Dimašq* 25 (1950), pp. 199-209; A. Šamsaddīn, *Madḡhab al-tarbawī 'inda Ibn Sīnā*, al-Širka al-'ālamīyya li-l-kitāb, Bayrūt 1988, pp. 273-9. See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 495.

See below, no. 58.

## 12.

pp. 70.1-83.7: Avicenna, *Maqāla fī l-Nafs 'alā sunnat al-iḥtišār (Compendium on the Soul)*, here indicated under the alternate title *al-Mabāḥiṭ al-naḡsāniyya wa-tusammā al-Ḥuḡaḡ al-'ašar*.

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i 'Ayatūllāh Mar'āšī*, vol 1, pp. 313-14; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 120. See also al-Tihṙānī, *al-Darī'a*, vol. XXIV (1398/1977), p. 260; Ṣalīhiya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 272.

*Inc.* p. 70.1-3:

بسملة المباحث النفسانية تسمى أيضا الحجج العشر [...] ولولا العادة سوّغت الأصاغر الانبساط إلى الأكابر لاستعجمت عليهم سبل الاعتصام .

*Expl.* p. 83.4-7:

وترجع بأيامه أيامها بمكانه مكانها ومكان أهلها وتكثر عدد طالبها ولواهب العقل الحمد بلانهاية والسلام تمت .

Edited: S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sīnā", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875), pp. 335-418, in part. pp. 373-418; E.A. van Dyck, *ar-Rā'īs 'Abī 'Alī... wa-ḡhiya Mabḡat 'an al-quwā al-naḡsāniyya aw Kitāb fī l-naḡs 'alā sunnat al-iḥtišār*, Maṭba'at al-ma'ārif, al-Qāhira 1325/1907, 1328/1910 (2<sup>nd</sup> edition). Engl. trans. (partial) by Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 4-8 and 452.

See also Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i mušannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 241-3; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 80-86 and 452.

## 13.

pp. 83.8-85.10: Anonymous, *Risāla fī l-ḥudūd* – in Persian

Despite the title, that is reminiscent of Avicenna's *Epistle on the Definitions*, this short work is a list of philosophical questions allegedly addressed by Alexander the Great to his teacher Aristotle. As such, it is connected in some way to the "Epistolary Cycle between Aristotle and Alexander" (thus named after D. Gutas, "On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels'", *Middle Eastern Literatures* 12 [2009], pp. 59-70, p. 60).

Ḥusaynī, *Fibrīst-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 314; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 120-1; A. Munzawī, *Fibrīstwāra-ikitābhāna-i Fārsī*, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, Tihṛān 1381h.š./2002, vol. VI, pp. 88, 134; M.T. Dānišpažūh, *Fibrīst-i nushahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Markaz-i Dānišgāh-i Tihṛān*, vol. 3, Čāpḥāna-i Dānišgāh-i Tihṛān, Tihṛān 1345 h.š./1966, p. 41. An item with a similar title, *Risālat al-ḥudūd*, features in the manuscript Tehran, Dānišgāh, *Dāniškada-i Ilāhiyyāt* 242B, described by Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 46, no. 47, but this work is in Arabic; it was authored by Abū l-Ḥasan Sa'd ibn Hibat-Allāh b. al-Ḥusayn, and seems to be on a different subject-matter.

*Inc.* p. 83.8-10:

بسملة [...] اما بعد بدانکه این چند فصل است اندر صد و پانزده مسئله که اسکندر از استاد خویش ارسطاطاليس حکيم .

*Expl.* p. 85.8-10:

گفتم درونشان هست گفت نقطه پرکار از دایره؛ تمام شد مسایل بحمدالله وحسن توفيقه .

## 14.

pp. 85.11-88.15: Avicenna, *Sūrat al-A'lā* (*The Most High* [Q 87])

Ḥusaynī, *Fibrīst-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, pp. 314-15; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 121; Mahdawī, *Fibrīst-i nushahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 66.

*Inc.* p. 85.11-12:

بسملة [...] المطلب الأول إثبات الله تعالى قوله سبحانه اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوّى .

*Expl.* p. 88.14-15:

وإن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بمعرفة هذه المطالب الثلاثة وبالله التوفيق .

See also Ḥ. 'Āṣī, *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa-l-luḡa al-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, al-Mu'assasa al-ḡāmi'iyya li-l-Dirasāt wa-l-naṣr wa-l-tawzī, Bayrūt 1983; M. 'Abdul Ḥaq, "Ibn Sīnā's Interpretation of the Qurān", *Islamic Quarterly* 32 (1988), pp. 46-56; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 507.

## 15.

pp. 88.16-90.27: 'Umar Ḥayyām Nišābūrī, *Commentary on Avicenna's al-Ḥuṭba al-tawḥīdiyya* (*Homily on the Oneness of God*) – in Persian

Ḥusaynī, *Fibrīst-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 315; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 121. See also al-Tihṛānī, *al-Darī'a*, vol. XIII (1378/1958), p. 220; Ḥ. Mošār, *Fibrīst-i kitābhāna-i čāp-i fārsī, Bongāh-i Tarḡama wa-Naṣr-i Kitāb*, Tihṛān 1352h.š./1973, vol. II, pp. 2656-7.

*Inc.* p. 88.16-18:

بسملة قال نادر الفلك [...] لقد استدعى مني جماعة من الإخوان بإصفهان في سنة ٤٧٢ ترجمة الخطب التي أنشأها الشيخ الحكيم أبو علي بن سينا .

*Expl.* p. 90.24-27:

آفریدگار ما ترا جوئیم و ترا پرستیم و از تو خواهیم و توکل بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و بازگشتن همه چیزها به تست والحمدلله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا .

See also M. ‘Abbasī, “Tarğuma-i ḥuṭba-i Ibn Sinā”, in M. ‘Abbasī (ed.), *Kulliyāt-i Ātār-i Fārsī-i ḥakīm ‘Umar Ḥayyām-i šāmīl, Rubā’iyyāt (...) bi-ḍamīma-i Nawrūznāma, silsila al-tartīb, tarğuma-i ḥuṭba-i Ibn Sinā wa-risāla-i šinaḥt sīm wa-zar*, Kitabfurūšī-i Bārānī, Tihārān 1338h.š./1959; ‘A. Gūlpinārī, “Ḥuṭba-i Tamğīd-i Ibn-e Sinā wa-tarğuma-i ḥuṭba-i”, with *Rubā’iyyāt-i Ḥayyām*, Mirāš-i Maktub, Tihārān 1386h.š./2007; Endress, “Philosophische Ein-Band Bibliotheken”, p. 37, no. 8; on Avicenna’s *Homily* see Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 99-100; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 509.

## 16.

pp. 91.1-95.27: Anonymous, *Tarğuma-i l-Nafs* – in Persian

Allegedly taken from Aristotle; marginal note p. 91.

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar‘āšī*, vol. I, p. 315; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī”, p. 122. See also al-Tihārānī, *al-Darī‘a*, vol. XXIV (1398h.š./1977), p. 263.

*Inc.* p. 91.1:

هذه كلمات في معرفة النفس نقل عن أرسطاطاليس .

*Expl.* p. 95.26-27:

حکمت چون از سرشک از دیده باشند به پیش ما از این الفاظ دورند بنزد ما از این معنی تراشد، تمت بحمدالله ومنه .

## 17.

pp. 96.1-97.12: Šams al-Dīn Muḥammad al-Kīšī (d. 694/1295), *Maktūb-i Šams al-Dīn Kīšī bi Ḥāğī Nasīr Tūsi* – in Persian

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī”, p. 122; M.T. Dānišpažūh, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihārān*, Našriyya-i Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihārān, Tihārān 1339h.š./1960, vol. 3, pp. 188-9.

*Inc.* p. 96.1-2:

مکتوب کتب إلي أفضل المتأخرين نصير الدين الطوسي . پرتو خورشید ضمیر منیر مخدوم ولي الأنعام صاحب الآيات العظام .

*Expl.* p. 97.11-12:

وخادم داعی را از جمله مستفیدان شناسند ومجامع خاطر را ملازم حضرت علیا – زاده الله علا – داند حق تعالی از همه مکاره حارس و در همه مطالب معین باد بمحمد وآله الطاهرين .

Edited: N. Jawkār, *Mağmū‘a-i ātār-i Šams al-Dīn Muḥammad Kīšī (The Collected Works of Šamsaddīn Muḥammad al-Kīšī)*, Mu‘assasa-i Pizhūhišī-i ḥikma wa-falsafa-i Īrān, Tihārān 1390 h.š./2011.

## 18.

pp. 97.13-100.11: Našīraddīn al-Tūsi (d. 672/1274), *Ğawāb-i Ḥāğī Nasīr Tūsi bi Maktūb-i Šamsaddīn Kīšī* – in Persian

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī”, pp. 122-3; Dānišpažūh, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihārān*, vol. 3, pp. 188-9.

Inc. p. 97.13-15:

جواب له تا ذكر مناقب وفضائل ذات شريف ونفس نفيس خدام ملك الحكماء والعلماء سيّد  
الأكابر والفضلاء قدوة المبرزين والمحققين [...].

Expl. p. 100.9-11:

وهو وليّ التوفيق وملهم التحقيق كامراني وشادمانى ووصول امانى ميسر باد بابقاء جاودانى  
وصلوات الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين آمين ربّ العالمين.

## 19.

pp. 100.12-102.14: Šihābaddīn Yaḥyā ibn Ḥabaš al-Suhrawardī, *Qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiyya*  
Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 315-16; Mottaqi,  
“Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 123; al-Tihṙānī, *al-Darī'a*, vol. XVI (1388h.š./1968), p. 33.  
See also M.‘A. Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab. Dar tarāḡim-i aḥwāl-i ma‘rūfīn bi-kunya aw*  
*laqab wa-alqāb*, Kitābfurūšī-i Ḥayyam, Tihṙān 1374h.š./1993, vol. III, p. 299.

Title: p. 100.12: رسالة للشيخ شهاب الدين المقتول

Inc. p. 100.12-14:

بسملة [...] قال الشيخ العلامة [...] أمّا بعد فأنيّ لِمَا رأيت قصّة حَيّ بن يقظان فصادفتنا مع ما  
فيها من عجائب الكلمات.

Expl. p. 102.13-14:

نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى وقل الحمد لله سيريكم آياته فيعرفوننا وما ربك بغافل عمّا  
تعملون تمت [...] والصلوة على نبيّنا محمّد وآله أجمعين.

Edited: Suhrawardī, *Qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiyya*, published with commentary and Persian  
translation in H. Corbin - S.H. Nasr, *Opera metaphysica et mystica*, vol. II, *Prolégomènes en français*  
*et édition critique*, Institut franco-iranien, Tihṙān 1331h.š./1952, vol. II (Bibliothèque iranienne).  
M.I. Ḥasan, *Kitāb Ḥikmat al-iṣṙāq, idāfa ilā Risāla fi i' tiqād al-ḥukamā'*, *Qiṣṣat al-ḡurba al-ḡarbiyya*,  
Dār al-Ġadīr, Salmīya (Sūriya) 2009.

## 20.

pp. 102.15-106.28: Šihābaddīn Yaḥyā ibn Ḥabaš al-Suhrawardī, *Risāla-i safīr-i Sīmurgh* – in  
Persian

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 316; Mottaqi,  
“Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 123; Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab* (see above  
no. 19), vol. III, p. 299.

Inc. p. 102.15-17:

بسملة [...] أمّا بعد اين كلمه در احوال اخوان تجريد تحرير افتاد.

Expl. p. 106.25-28:

حلاج كفت الصوفي لا يقبل ولا يتحرك ولا يتبعّض ونيز در وقت صلب كفت حسب الواحد له  
والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. تمت.

Edited: Suhrawardī, *Risāla-i safīr-i Sīmurgh*, in Corbin - Nasr, *Opera metaphysica et mystica*,  
vol. II. See also F. Īqbāl, *Ṣafīr-i Sīmurgh*, Sabokbarān, Tihṙān 1382h.š./2003.

## 21.

pp. 112.1-116.18: Avicenna, *al-Ġumal min al-adilla al-muḥaqqāqa li-baqā' al-naḥs al-nāṭiqā* (*The Main Points of Verified Proofs on the Survival of the Rational Soul*) here indicated under the alternate title: *K. al-adilla fī baqā' al-naḥs al-nāṭiqā*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āshī*, vol. I, p. 316; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 124. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XI (1378h.š./1958), p. 131 and vol. XXIV (1398h.š./1977), p. 261; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 67-8; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 37 no. 7.

Title p. 112.1: كتاب الأدلة في بقاء النفس الناطقة للشيخ الرئيس قدس الله سره

Inc. p. 112.1-2:

بسملة سأل بعض الرؤسا بهمته العلية ونفسه الشريفة أن النفس الناطقة جواهر أم عرض

Expl. p. 116.16-18:

وذلك ما أردنا أن نبين وبالله التوفيق والحمد لله واهب الهداية ومنشئ الكل والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 452-3.

## 21.bis

p. 116.19-26: passage not identified.

Inc. p. 116.19:

قال ارسطاطاليس اجتماع الجماعات في بيوت العبادات مع صفاء آنيات [...]

Expl. p. 116.26:

قد تم في شهر ذي قعدة [...] من شهور سنة ١٠٧٢ اثني وسبعين بعد الألف من الهجرة [...] .

## 22.

pp. 117.1-119.6: Ps.-Avicenna, *R. al-'Arūs* (*The Groom*)

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āshī*, vol. I, p. 317; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 124. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XV (1384h.š./1964), p. 253; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 179-80.

Title p. 117.1: رسالة العروس للشيخ الرئيس أبي علي سينا قدس الله سره العزيز

Inc. p. 117.1-3:

بسملة الحمد لواهب العقل بلانهاية كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود لذاته إذ لو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا .

Expl. p. 119.3-6:

فمن سمع واشمأز فليتهم نفسه فلعلها لا يناسبه وكل ميسر لَمَا خلق له والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين . تمت .

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 493-4.

Cf. below no. 35.

## 23.

p. 119.7-17: Anonymous, *Muntaḥabāt min al-fawā'id al-ḡiyātiyya*

While the title apparently points to excerpts from al-Īḡī's *al-Fawā'id al-ḡiyātiyya fī 'ulūm al-balaḡa*, the *incipit* points rather to excerpts from Avicenna's *Ilāhiyyāt* of the *K. al-Šifā'*.

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi", p. 124-5; M. Dānišpažūh - B. 'Anwarī, *Fihrist-i kitābī-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Maḡlis-i Sīnā (sabiq)*, Maḡlis-i Šawrā, Tihrān 1359h.š./1981, vol. II, p. 189. Inc. p. 119.7-8:

قال الشيخ الرئيس في آخر الهيئات الشفاء إنّ المعاد قسمان جسماني وروحاني أما المعاد الجسماني فلا سبيل إلى معرفته إلا القبول من الشريعة الحقة.

*Expl.* p. 119.17:

من فوائد غيائية .

See below, no. 37bis.

#### 24.

pp. 119.18-121.17: Ps.-Avicenna, *Īdāh barāhīn mustanbaṭa fī mas'āl 'awīṣa (Explanation of Demonstrations Devised for Abstruse Problems)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi", p. 125; Mahdawī, *Fihrist-i nushāhā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 51; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63 no. 5; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 33 no. 5; p. 34, no. 11.

*Title* p. 119.18: رسالة شريفة للشيخ الرئيس قدس سره

*Inc.* p. 119.19-20:

بسملة هذه رسالة يشتمل علي إيضاح براهين مستنبطة في مسائل عويصة لم يعثر عليها من كتب المتقدمين .

*Expl.* p. 121.15-17:

فالعلة الغائية محفوظة مع وجودها وانحيازها إلى صحبته الملاء الأعلى متعلقة بالجلال العقليّة تمّت الرسالة بعون واهب العقل .

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 493-4.

See below, no. 59.

#### 25.

pp. 121.18-124.17: Avicenna(?), *al-Mā'ād al-aṣḡar* (alternate titles: *R. fī aḥwāl al-naḥs - R. fī ḥaḡiqat al-naḥs al-insāniyya*, and others), Chapter 1: *R. fī l-quwā l-ḡismāniyya*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi", pp. 125-6; Dānišpažūh, *Fihrist-i nushāhā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān*, vol. 3, p. 319. See also al-Tihrānī, *al-Darī'a*, vol. XVII (1387h.š./1967), p. 218.

*Title* p. 121.18: رسالة في القوى الجسمانية للشيخ الرئيس أبو علي سينا قدس سره

*Inc.* p. 121.19-20:

بسملة نقول إنّ القوى الفعّالة في الأجسام بذاتها ينتهي بها القسمة إلى أربعة أقسام وذلك لأنها ينقسم الأولى إلى قوّة يفعل فعلها في جسم بقصد واختيار .

*Expl.* p. 124.15-17:

وربّما يحيي بإحساس وتحريك هما في قوّته فهذا هو حدّ النفس والله أعلم والحمد لوهاب العقل بلانهاية والصلوة الدائم علي محمّد منبع الحكمة والشريعة وآله أجمعين . تمّت .

Edited: F. al-Ahwānī, *Ibn Sīnā, Aḥwāl al-naḥs. Risāla fī l-naḥs wa-baḡā ihā wa-mā'ādihā*, Ṭubī'a bi-Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, al-Qāhira 1952, pp. 42-142.

See Mahdawī, *Fihrist-i nushāhā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 244-7, 291; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 20-24, 102-3, 477-9. On the title, authorship, and date of this work

see M. Sebti, “La question de l’authenticité de l’*Épître des états de l’âme* (*Risāla fī aḥwāl al-naḥs*) d’Avicenne”, *Studia graeco-arabica* 2 (2012), pp. 331-54.

## 26.

pp. 124.18-134.22: Kamāladdīn ‘Abdarrazzāq al-Kāshānī (d. ca 730/1339), *R. Fī l-Qaḍā’ wa-l-qadar* (*On Predestination and Free Will*)

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar’āshī*, vol. I, p. 317; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 126. See also al-Tihirānī, *al-Darī’a*, vol. XVII (1387h.š./1967), p. 148, and vol. XX (1390h.š./1970), p. 175.

*Inc.* p. 124.18-24:

بسملة [...] وبعد فقد سألتني من عزّت علي مسألته ولزمتني من طريق الأخوة إجابته أن أملني ممّا  
حضرني في القضاء والقدر .

*Expl.* p. 134.19-22:

ولا ينجع أكثر من ذلك لمن تعسّر عليه عليه بالله العياذ من التقصير فإنّ بيده تسير كلّ عسير وهو  
المستعان وعليه التكلان إنّه حسبنا ونعم الوكيل .

Edited: ‘Abd-ar-Razzāq al-Qāshānī, *Traité sur la prédestination et le libre arbitre* (*R. Fī l-Qaḍā’ wa-l-qadar*), ed. S. Guyard, Imprimerie A. Gouverneur, Nogent-le-Rotrou 1875 (repr. Maisonneuve, Paris 1879; Éd. Orientales, Paris 1978 [Tradition islamique, 3]; Albouraq, Beyrouth 2005 [Héritage spirituel]).

## 27.

pp. 135.1-143.27: Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Širāzī (Mullā Ṣadrā), *Sarayān al-wuḡūd al-ḥaqq fi l-mawḡūdāt* (*The Penetration of the Light of Divine Truth in the Creatures*)

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar’āshī*, vol. I, p. 317; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 126. See also al-Tihirānī, *al-Darī’a*, vol. XII (1380h.š./1960), p. 179.

*Title* p. 135.1: رسالة في كيفية معية الواجب الحق بالموجودات الممكنة وبيان مذهب المحققين من الصوفية من

*Inc.* p. 135.1-12:

بسملة [...] الأولى أنّ الموجود قد تطلق ويراد به الكون في الأعيان .

*Expl.* p. 143.25-27:

وإحاطته الوجوديّة بالموجودات على وجه يليق بشأنه وهو ما أردناه وأما معيّته وإحاطته العلميّة  
والحكميّة فهو أظهر من أن يخفى والحمد لله على إتمامه .

Edited: *al-Rasā’il Abwund Mullā Ṣadrā*, Maktab al-Mūstafawī, Kārḥāna-i Aqā Mīrẓā ‘Abbās, Tihirān 1302h.š./1884.

See also N. Bāqiri Ḥurramdašti, *Kitābsināsī-i ḡāmi’-i Mullā Ṣadrā*, Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-i Ṣadrā, Tihirān 1378h.š./1999, pp. 176-78, 338, 345, and 347.

## 28.

pp. 144.1-227.11: al-Fārābī, *K. al-Ḥūrūf*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar’āshī*, vol. I, p. 318; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 127. See also al-Tihirānī, *al-Darī’a*, vol. VI (1365h.š./1965), p. 397. Mudarris Tabrizī, *Rayḥānat al-adab* (see above no. 19), vol. IV, pp. 261-6.

*Inc.* p. 144.1-3:

الحمد لله ربّ العالمين والسلام علي نبيّه وآله أجمعين أمّا بعد فإنّ معنى أنّ الثبات والدوام  
والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء .



Expl. p. 227.10-11:

وكذلك في كثير من الصنایع وأما السؤال الخطبي فمن ضروب سؤالاته أن يكون بأحد المتقابلين فقط تم.

Edited: M. Mahdī, *Alfarabi, Le livre des lettres*, Dar el-Mashreq, Beyrouth 1969.

See also H. Maḥfūz - Ġ. Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, al-Ġumhūriyya al-'Irāqīyya, Baghdad 1395/1975, p. 113 (henceforth: Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*); M.A. al-Ma'ṣarānī, in Ṣalīhiyya, *al-Mu' ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. IV (1429/2008), p. 355.

## 29.

pp. 228.1-229.27: al-Kindī, *Risāla fī l-naḥs*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 318; Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭī", p. 127; Dānišpažūh, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tibrān*, vol. 3, p. 392; Mudarris Tabrizī, *Rayḥānat al-adab* (see above, no. 19), vol. V, pp. 96-7; I. al-Baḡdādī, *Hadiyyat al-'ārifīn, asmā' al-mu'allifīn wa-aṭār al-muṣannifīn*, Dār al-fīkr, Bayrūt 1982, vol. II, p. 542; vol. IV, pp. 697-8.

Inc. p. 228.1-6:

بسملة سدّدك الله لدرك الحقّ وأعانك علي نيل مستودعاته سألت أسعدك الله بطاعته أنّ اختصر لك قولاً في النفس [...] فنقول إنّ النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن وجوهرها من جوهر الباري .

Expl. p. 229.25-27:

واختصرنا من قولهم أنّ النفس جوهر بسيط ففهم ما كتبت به إليك تكن سعيداً أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك والحمد لله ربّ العالمين .

Edited: M. Abū Rīda, *Risāla Abū Yūsuf Yā'qūb ibn Ishāq al-Kindī fī l-Qawl fī l-naḥs al-muḥtaṣar min kitāb Aristū wa-Flātūn wa-sā'ir al-falāsifa*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, Dār al-Fīkr al-'Arabī, Matba'at al-Ṭīmād, al-Qāhira 1369/1950, pp. 272-80.

## 30.

pp. 230.1-231.16: Avicenna (*R. ilā al-Kiyā*) *Iḥtilāf al-nās fī amr al-naḥs wa-amr al-'aql* (*Dispute on the Subject of Soul and Intellect = Letter to Kiyā*).

Here indicated under the title: *R. al-Šayḥ Abī 'Alī ilā al-Kiyā al-Ġalīl Abī Ġā'far Muḥammad b. al-Ḥusayn/al-Ḥasan b. al-Marzubān*. Alternate title: *Amr al-naḥs wa-amr al-'aql*.

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭī", pp. 127-8; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 20-2.

Title p. 230.1: رسالة للشيخ الرئيس قدس سره إلى الكيا أبي جعفر محمد بن الحسين محمد بن المرزبان  
Inc. p. 230.2-5:

بسملة كياني أطال الله بقائه الكيا الفاضل الأوحده وأدام عزّه وتأييده ونعمته وتمهيدته وأجزل من كل خير مزيدته عن سلامته والحمد لله ربّ العالمين وصلوته على رسوله محمد وآله الطيبين قد وصل كتاب الكياء .

Expl. p. 231.14-16:

وطالت عليّ افتخرت منانتي وكانت قد أقعدتني وكفّتي يدي عن الخطّ والكتابة وهذا أوّل ما كتبت بيدي وهو من بركات معرفته والله تعالى تمنعني والسلام. تمّت .

Edited: 'A. Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab*, Maktabat al-nahḍa al-mišriyya, al-Qāhira 1947, pp. 120-2. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, pp. 63-6.

See also Sh. Pines, "La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1952), pp. 5-37, in part. pp. 6-9, French trans. (repr. in *The Collected Works of Shlomo Pines*, III. *Studies in the History of Arabic Philosophy*, ed. by S. Stroumsa, The Magnes Press, Jerusalem 1996, pp. 301-33); Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 53-58 (Engl. trans., partial), and p. 453.

## 31.

pp. 231.17-232.14: Anonymous, *Risāla fī Ma'rifat kawākib al-sā'd wa-l-naḥs wa-mā yata' allāqu bi-kull wāḥid minhā*

(Opinions on the stars attributed to Plato, Hippocrates, and Abū Ma'šār)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 128.

Title p. 231.17: رسالة لبعض الحكماء في معرفة كوكب السعد والنحس وما يتعلق بكل واحد منها:

Inc. p. 231.18-19:

قال أفلاطن: لا يدلّ على الحقايق إلا المشتري قال أبقراط إذا استولى برجيس يعني المشتري في تحويل السنة الشمسيّة.

Expl. p. 232.10-14:

قال أبو معشر وهذا صحيح لأنّ قسمتهم لزحل ونسبتهم إليه وهو من شركة عطارد وزحل فالأجسام والألوان زحلّية والحكمة والفلك عطاردية والعلم عند الله.

## 32.

pp. 232.15-233.10: Avicenna, *R. al-Tuḥfa (The Present)* here indicated under the alternate title *Maqāla fī Tahṣīl al-sā'āda*

Alternate titles: *Maqāla fī Tahṣīl al-sā'āda wa-tu'rafu bi-l-ḥuḡaḡ al-'aṣr; Fī l-Sā'āda; al-Ḥuḡaḡ al-'aṣr fī ḡawhariyyat naḥs al-insān; R. fī l-Naḥs wa-mā taṣīru ilayhi ba'da mufāraqatihā l-badan; al-Ma'ād al-aṣḡar.*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 128-9. See also A. Munzawī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Millī*, Kitābhāna-i Millī, Tihārān 1375h.š./1996, vol. XI, p. 582; al-Tihārānī, *al-Darī'a*, vol. XXIV (1398h.š./1977), pp. 260-1; Ṣalīhiya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 260; Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 55-6.

Title p. 232.15: مقالة مستفادة في تحصيل السعادة لأبي علي بن عبد الله بن سينا قدس سره

Inc. p. 232.16-17:

لو طرق للعاقل صرف المعروف إلى المعارف خصوصاً إذا كان المعروف أفضل ما يتمسك به من سعد بالحياة والمصروف به إليه.

Expl. p. 233.8-10:

عن زخارفها دون اليد إلى ما هو فوقها ومنها إن كلّ واحدة منهما ما يمكن التقاصر عنها من غير إخلال من محض الإنسانيّة في العاجل تمّ.

Edited: Z. al-Mūsawī, *Maḡmū'a rasā'il al-Šayḥ al-Rā'īs Abī 'Alī al-Ḥusayn b. Abdallāh Ibn Sīnā al-Buḥārī*, Dā'irat al-ma'ārif al-uṭmāniyya, Hyderabad 1353-1354h.š./1934-1935, no. 5.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 481-2.

## 33.

pp. 233.1-235.23: Ibn al-Baqqāl (d. 905/1499), *Adāb al-Bahṣ-i wa-l-Mūnāzīra* – in Persian Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 318-19; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 129; Munzawī, *Fihristwāra kitābhāna-i Fārsi*, vol. II/2 (1349h.š./1970), pp. 1490-1; al-Baḡdādī, *Hadiyyat al-'arīfin, asmā' al-mu'allifin wa-aṭār al-muṣannifin*, vol. I, p. 288.

*Inc.* p. 233.11-14:

بسملة [...] وبعد فهذه زبدة مقنعة وجملة نافعة من آداب البحث والمناظرة.

*Expl.* p. 235.20-24:

نشاید که هر چه بوضع اوّل مقترن نیست بلکه بوضع ثانی مقترن هست تمّ.

This work is sometimes attributed to Šams a-Dīn Aḥmad Adīrnawī (d. 940/1533), but the reference seems to be inaccurate, given that the language of Adīrnawī's works is Arabic.

## 34.

p. 236.1-16: Anonymous, *Kalimāt al-falāsifa* – A collection of sayings by Greek philosophers (e.g. Socrates, Plato, Aristotle) and Arab *falāsifa* (e.g. al-Kindī, Ibn Sīnā)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 129. M. Huḡḡatī *et alii*, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Millī-i Malik*, Kitābhāna-i Millī-i Malik, Tihrān 1370h.š./1991, vol. VIII, p. 400.

*Inc.* p. 236.1:

قال سقراط ليس من الأنفس أن يصير إلى عالم النور

p. 236.4:

كان الحكماء أخذوا العالم حيواناً واحداً

p. 236.6:

نقل عن الشيخ الرئيس من أنه قال قرأت كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس فلم أفهم

p. 236.12:

قال الكندي رأيت الحكيم أرسطوطاليس مصوراً في كتاب.

*Expl.* p. 236.16:

فقال أرسطو الثقة لا يتمّ فسكن عصب أفلاطن قال أرسطو الجاهل عدوّ لنفسه فكيف يكون صديقاً لغيره.

## 35.

pp. 236.17-238.4: Ps.-Avicenna, *R. al-'Arūs (The Groom)*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 130.

*Title* p. 236.17: رسالة للشيخ الرئيس قدس سره سلسلة الفلاسفة

*Inc.* p. 236.17-19:

بسملة قال الشيخ الرئيس أبو علي كلّ شيء في عالم الكون والفساد ممّا لم يكن فكان قبل الكون ممكّن الوجود، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد.

*Expl.* p. 238.4:

وأشرف من كانت نفسه النطقية عاقلاً بالفعل من له النفس القدسيّة والحمد لله ربّ العالمين.

See above, no. 22.

36.

pp. 238.5-27: al-Ġurġānī al-Sayyid al-Šarīf (Mīr Sayyid al-Šarīf, d. 816/1413), *al-Ġaraḍ wa-l-ġāya*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi”, p. 130. See also al-Tihriānī, *al-Darī‘a*, vol. XVI (1388h.š./1968), p. 44; Mudarris Tabrizī, *Rayḥānat al-adab* (see above, no. 19), vol. III, pp. 213-17.

Title p. 238.5: من إفادات السيد الفاضل

Inc. p. 238.5-7:

بسملة إذا ترتب على فعل أثر فذلك الأثر من حيث أنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمّى فائدة له ومن حيث أنه على طرف الفعل ونهايته يسمّى غاية له ففائدة الفعل.

Expl. p. 238.24-27:

فقد غفل عمّا يشهد الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة أو أراد إظهار ما يناسب أفهام العامة جرياً على مقتضى كلموا الناس على قدر عقولهم والحمد لله رب العالمين تمّ.

37.

p. 239.1-25: al-Ġurġānī al-Sayyid al-Šarīf, *Marātīb al-mawġūd*

Marginal note on p. 239.

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi”, pp. 130-1.

Inc. p. 239.1-3:

بسملة [...] مراتب الموجودات في الموجوديّة بحيث التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها أداها الموجود بالغير أي الذي موجد غير هذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته.

Expl. p. 239.23-25:

كما يشهد به بديهية العقل أنّ الواجب الوجود تعالي يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجوديّة تمّت الرسالة الشريفة المسمّى بالشريفة بحمد الله وحسن توفيقه.

37bis.

p. 240.1-5: Anonymous. Excerpt from Avicenna (?)

Inc. p. 240.1:

إعلم أن الحدوث يطلق في عرفهم على معنيين [...] .

Expl. p. 240.5:

من فوائد غيائية .

See above, no. 23.

38.

p. 240.6-28: Avicenna, *R. al-adḥawiyya fi l-ma‘ād* (*The Destination*) – excerpts

Despite the title, that points to another work (*al-Mabda’ wa-l-ma‘ād li-l-Šayḥ al-Rā’is, The Provenance and Destination*), the excerpts come in reality from the *Risāla al-adḥawiyya fi l-ma‘ād*.

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi”, p. 131. See also al-Tihriānī, *al-Darī‘a*, vol. XIX (1389h.š./1969), p. 44; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 46 no. 48.

Title p. 240.6: من كتاب المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس قدس سره

Inc. p. 240.7-8:

الفصل الخامس عشر في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة ذوي الحقيقة وأمّا الأنفس الجاهلة فإنّها إن كانت خيره لم يحدث فيها شوق إلى المعقولات .

Expl. p. 24-28:

وأنا أحوج المرئيين إلى باريه محمّد المكنّي بأبي النصر نصير وكان ذلك في ليلة كان صاحبها يوماً يزيه فيه الرّحال والارتحال من بلدة شيراز حفت بالإعزاز إلى مدينة إصفهان [...] الغاليات الغايبات على مشرفيها الصلوات .

Edited: S. Dunyā, *al-Risāla al-Adḥawiyya fī amr al-ma'ād*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Cairo 1368/1949, pp. 29-125.

See also Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 212-16; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 472-7.

This is the first of a series of excerpts from Avicenna's *R. al-adḥawiyya fī l-ma'ād*. See below no. 45bis and no. 46bis.

### 39.

pp. 241.1-247.20: Abū 'Ubayd al-Ġuzġānī (d. 438/1046), *Sīra Ibn Sīnā (Biography of Avicenna)* Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī", p. 132. See also al-Tihṛānī, *al-Darī'a*, vol. XVI (1388h.š./1968), p. 406; Ṣalīhīya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. II, p. 89; Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab* (see above, no. 19), vol. I, p. 436.

Marginal note p. 241.

Inc. p. 241.1-3:

بسملة تاريخ أحوال الشيخ الرئيس أفضل المتأخرين أبو علي الحسين بن عبد الله البخاري سقى الله ثراه ذكر أن أبي كان رجلاً من أهل بلخ .

Expl. p. 247.16-20:

وبعد ثمانية أشهر نقل إلى إصفهان ودفن في القبة العلائقية خارج المدينة بباب كون كنبد سقى الله ثراه [...] رضوانه و كساه الله جلابيب غفرانه اللهم اغفر له ولجميع المؤمنين والمؤمنات .

Edited: Ibn Abī Uṣaybī'a, *K. 'Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller, al-Maṭba'a al-Wahabiyya, al-Qāhira 1299/1882 (revised ed. Selbstverlag, Königsberg 1884), pp. 2-9; N. Rīdā, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Bayrūt 1965; W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, State University of New York Press, Albany 1974 [ed. of the Arabic text and Engl. trans.], reviewed by M. Ullmann, *Der Islam* 52 (1975), pp. 148-51. Annotated Engl. trans. also in Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, pp. 10-19. Cf. L.E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London-New York 1992, Ch. 1, pp. 1-48.

See also Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, Introduction, pp. <طيب> and M. Sabā, with Persian translation by S. Nafīsī, *Sarguzasht-i Ibn-i Sina, ba-qalam-i khwud-i wa-shardīgash*, Ab'Uba'id 'Abd al-Wāhid Juzajānī, Chapkhana-yi Bank-i Milli-yi Iran, Tihṛān 1331h.š./1952.

### 40.

pp. 247.22-252.11: Avicenna, *Ta'alluq al-nafs bi-l-badan (Association of the Soul with the Body)* – authorship challenged.

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī", p. 132; Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 132.

Inc. p. 247.21-23:

بسملة كتب الشيخ العارف أبو سعيد بن أبي الخير قدّس الله روحه العزيز إلى الشيخ الرئيس أفاض الله على صوب الرضوان تعلق النفس بالبدن .

*Expl.* p. 252.11:

وهذا ظاهر فقد اندفعت شبهة المسئلة مع وضوح أشياء آخر من مسائل ونكت فافهم وفقت للسداد.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 457; M. Sebtī, “Une épître inédite d’Avicenne, *Ta’alluq al-naḥs bi-l-badan* (De l’attachement de l’âme et du corps): édition critique, traduction et annotation”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), pp. 141-200.

#### 40.bis

p. 252.12-23: not identified – in Persian.

#### 41.

pp. 253.1-258.10: Avicenna, *R. fi l-Af’āl wa-l-infi’ālāt* (*Actions and Affections*) – here indicated under the alternate title *al-Fayḍ al-ilāhī*.

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi”, pp. 132-3. See also al-Tihirānī, *al-Darī’a*, vol. XVI (1388/1968), p. 406; Mahdawī, *Fihrist-i nushāhā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 187-8; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 39 no. 17.

*Title* p. 253.1: الرسالة المسماة بالفيض الإلهي للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا قدس سره

*Inc.* p. 253.2-3:

الحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد وآله الطاهرين الأفعال والانفعالات يتفاوت بحسب تفاوت الأمور العقلية النفسانية منها والجسمانية.

*Expl.* p. 258.5-10:

ولولا أنّ المقصود من هذه الرسالة إيراد القدر المذكور [...] وعند هذا الموضوع خاتمة قولنا هذا والحمد لله واهب العقل وولي المنّة والطول وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

Edited: al-Mūsawī, *Maḡmū’a rasā’il al-Ṣayḥ al-Ra’īs* (see above, no. 32), no. 1.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 500.

#### 42.

pp. 258.11-261.19: Miskawayh, *Tabḍīb al-ahlāq* – incomplete, and attributed to Avicenna

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushāhā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar’āshī*, vol. I, p. 319; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushāhā-i ḥaṭṭi”, p. 133. See also al-Tihirānī, *al-Darī’a*, vol. IV (1360h.š./1951), p. 507; *ibid.*, vol. VIII (1369h.š./1960), p. 228; *ibid.*, vol. XV (1384h.š./1964), p. 188; vol. XVIII (1387h.š./1968), p. 269; Ṣalīhiya, *al-Mu’ḡam al-ṣāmīl li-l-turāt al-‘arabī al-maṭbū’*, vol. V, p. 94; Mahdawī, *Fihrist-i nushāhā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 276; Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab* (see above, no. 19), vol. VIII, p. 206; ‘A. Rifā’ī, *Mu’ḡam al-maṭbū’āt al-‘arabiyya fi Irān*, Wizārat al-Ṭāqāfa, Tihirān 1414h.š./1993, p. 104.

*Title* p. 258.11: رسالة في عدم الخوف من الموت للشيخ الرئيس قدس سره العزيز

*Inc.* p. 258.12-14:

بسملة لما كان أعظم ما يحقّ الإنسان منه هو الخوف من الموت وكان هذا الخوف عليها عامّاً وهو مع عمومته أشدّ وأبلغ من جميع المخاوف.

*Expl.* p. 261.16-19:

فلا يفعل المتصدّق ذلك الفعل إلا بمتشاكله بتلك النفس وعلى هذا أيضاً شبيه بشيء واحد تمّت الرسالة بتوفيق الله والحمد لله واهب العقل والفضل بلا نهاية تمّ.

The *Risāla* attributed here to Avicenna is in reality the section on the “Fear of Death” in Miskawayh’s *Tabdīb al-ablāq*, as ascertained by Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 276; see *Tabdīb al-ablāq li-Abī ‘Alī Aḥmad ibn Miskawayh*, ḥaqqāqahu Q. Zurayq, al-ḡāmī‘a al-Amirkiyya fi Bayrūt, Bayrūt 1966, pp. 209-17 (English trans. *The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn Muḥammad Miskawayh’s Tabdīb al-Akhlāq* by C.K. Zurayk, The American University of Beirut, Beirut 1968, pp. 185-92). See also M. Zangānī - A. Imāmī, *Kīmīyā-yi sā‘ādat, tarḡuma-i Ṭahārat al-‘arāq-i Abū ‘Alī Miskawayh Rāzī*, Nuqṭah, Tihārān 1375 h.š./1996 (‘Ulūm va ma‘ārif-i Islāmī, 14).

## 43.

pp. 262.1-291.20: Bābā Afḍal (Afḍal al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan Maraḡī Kāšānī, d. 707/1307), *al-Nafs* – in Persian

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*, vol. I, pp. 319-20; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, pp. 133-4. See also al-Tihārānī, *al-Darī‘a*, vol. XXIV (1378h.š./1958), p. 263; Id., *Ṭabaqāt a‘lām al-šī‘a* (c. 7/13), Qom, Īsmā‘īliyyān, n.d. (2<sup>nd</sup> ed.), p. 20; Munzawī, *Fihristwāra kitābhānah-i Fārsi*, vol. II.1, p. 760 and vol. II.2, p. 3297.

Title p. 262.1: كتاب النفس للحكيم الكامل أرسطوطاليس اليوناني

Inc. p. 262.1-3:

بسملة همگی آنچه دانای یونان ارسطاطاليس یاد کرد در کتاب نفس ابتدای گفتارش رواست  
بر آنکه گفت نفس جسم است پس از آنکه گویند .

Expl. p. 291.13-20:

و برین حجتهای قوی و روشن نموده تمام شد مقاله سوم و بتمامی آن کتاب منسوب بأرسطاطاليس  
تمام گشت قد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة في هفتم [!] شهر ذي قعدة الحرام لسنة  
١٠٧٢ اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة خير البشر سلام الله تعالى عليه إلى يوم المحشر تم .

Edited: “Risāla-i Nafs”, in *Muṣannafāt-i Afḍal al-Dīn Muḥammad Maraḡī Kāšānī*, bi-taṣḥīḥ-i M. Mīnuwī - Y. Mahdawī, vol. II, Dānišgāh-i Tihārān, Tihārān 1337h.š./1958, no 471.

## 44.

pp. 292.1-294.15: Avicenna, *K. al-Ta‘līqāt (Notes)*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, pp. 134-5. See also al-Tihārānī, *al-Darī‘a*, vol. IV (1360h.š./1951), p. 224; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū‘allafāt al-Fārābī*, pp. 161-96 and 318; Ṣalīhīya, *al-Mu‘ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-‘arabī al-maṭbū‘*, vol. III, p. 254; vol. IV, p. 344; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 38 no. 12; p. 43 no. 34.

This is the first of a number of excerpts from Avicenna’s *K. al-Ta‘līqāt*: see below, no. 71bis, no. 72bis, no. 74, and no. 87.

Inc. p. 292.1:

قال الشيخ الرئيس والعلم ما يكون بأسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة .  
Expl. p. 292.11:

ما دام العلم بالسبب حاصلاً والعلم بالمعلوم بذلك السبب لا يتغير تعليقات .

Inc. p. 292.12:

بيان إرادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له .

Expl. p. 294.7-9:

والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد نقل من تعليقات الشيخ الرئيس .

Inc. p. 294.10:

قال الشيخ الرئيس الموجودات ما خلا واجب الوجود الذي وجوده له من ذاته.

Expl. p. 294.14-15:

فهي بالإضافة إليه موجودة وباعتبارها في ذواتها غير موجودة.

Edited: 'A. Badawī, Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, Maktaba al-'Arabiyya, Cairo 1973; cf. J. Janssens, "Les *Ta'liqāt* d'Ibn Sīnā. Essai de structuration et de datation", in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pp. 109-22. Comparison with the *Ta'liqāt* by (ps.?) al-Fārābī by Ġ. Āl Yāsīn, Al-Fārābī, *al-'Amal al-falsafīyya (The Philosophical Works)*, Edited with Introduction and Notes, Dar al-Manahel, Beirut 1992, pp. 371-406. For a comparison between the work attributed to al-Fārābī and Avicenna's *Ta'liqāt* see also J. Michot, "Tables de correspondance des *Ta'liqāt* d'al-Fārābī, des *Ta'liqāt* d'Avicenne et du *Liber Aphorismorum* d'Andrea Alpagò", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 15 (1982), pp. 231-50.

45.

pp. 294.16-315.6: Sāwaġī (d. 539/1145 ca), Persian translation of Avicenna, *R. al-Ṭayr (Bird)* Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 320; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 135. See also al-Tīhrānī, *al-Darī'a*, vol. IV (1360h.š./1951), p. 104; *ibid.*, vol. XIII (1378h.š./1958), p. 145. Munzawī, *Fihristwāra Kitābhāna-i Fārsi*, vol. II.1, p. 811. Inc. p. 294.16-18:

بسمله كثرت التماس بزرگان و دوستان مرا دلیر گردانید بشرح کردن رساله الطير از سخنان شيخ الرئيس، رحمه الله پس هم از سخنان او شرح کردم.

Expl. p. 315.4-6:

باشاره گفت من رسول فرستم تا این بند از شما بردارد؛ تمّ كلام القاضي عمر بن سهلان الساوجي في شرح رسالة الطير بعون الله تعالى.

Edited: M.H. Akbari, *Resaley-e al-Ṭeyr*, al-Zahrā, Tīhrān 1370h.š./1991. French trans. by H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Paris 1999 (Islam spirituel), pp. 232-9 (1<sup>st</sup> edition 1954). See also Sh. Taghi, *Two Wings of Wisdom. Mysticism and Philosophy in the Risālat al-Ṭayr by Ibn Sīna*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2000, reviewed by D. Reisman, *Journal of the Near Eastern Studies* 65 (2006), pp. 59-62.

45bis.

p. 315.7-25: Avicenna, *R. al-adḥawiyya fī l-ma'ād* – excerpts  
Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 131. As above (see no. 38), the title is inaccurate: the excerpts do not come from Avicenna's *Provenance and Destination*, rather from the *R. al-adḥawiyya*.

Title: p. 315.7: من كتاب المبدأ والمعاد للشيخ الرئيس رحمه الله

Inc. p. 315.8-9:

الفصل [الثاني عشر] في أنّ النفس حادث مع حدوث البدن الإنساني وذلك لأنّ نفس الإنسانية كثيرة بالعدد.

Expl. p. 315.23-25:

كما يتولّد بدن إنساني على المزاج الخاصّ بالإنسان فيتولّد معه نفس إنسانية علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علة تمّ.

See above, no. 38.



## 46.

pp. 316.1-328.28: Persian translation of Avicenna's *Mābiyyat al-naḥs*  
 Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*, vol. I, pp. 320-1; Mottaqi,  
 "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", pp. 135-6.

*Title* p. 316.1: رسالة في ماهية النفس للشيخ الرئيس قدس سره

*Inc.* p. 316.1-3:

بسمله اين رساله ايست كه شيخ رئيس ابو على بن سينا رحمة الله عليه از بقا و فنا و سعادت  
 وشقاوت در آخرت و ديگر احوالها .

*Expl.* p. 328.19-28:

شانزدهم در ختم اين فصول [...] حرام كردم بر كساني كه بر اسرار و رموز اين مقاله مطلع و واقف  
 شوند وبه كساني دهند كه معاند و نااهل و جاهل و شرير باشند والله بيني وبينكم وكفى به وكيلاً  
 وصلى الله على رسوله الأبطحي [...] وآله وعترته أجمعين بحوله وطوله وفضله تم .

## 46bis.

p. 329.1-329.27: Avicenna, *R. al-adḥawīyya fī l-mā'ād* – excerpts

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 131.

*Inc.* p. 329.1:

الفصل [الثاني والأربعون] من كتاب المبدأ والمعاد في أنّ أيّ الأجسام مستعدّة للحياة ذاتها  
 ليست بمستعدّة .

*Expl.* p. 329.8-9:

أن يكون الأجرام الفاسدة ينال الحياة ويكون الأجرام الإلهية الكريمة منه الجواهر .

*Inc.* p. 329.9:

[الفصل الرابع] في تكوّن الإنسان وقوي نفسه وتعريف العقل الهولاني .

*Expl.* p. 329.24-27:

لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً كاللوح المكتوب فيه ولكنها استعداد محض لقبول الصور كلها  
 تمت .

See above, no. 38 and no. 45bis.

## 47.

pp. 330.1-335.24: Ps.-Avicenna, *R. fī l-Ṣalāt (On Prayer)*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*, vol. I, p. 321; Mottaqi,  
 "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 136. See also al-Tihriyānī, *al-Darī'a*, vol. II (1356h.š./1937),  
 p. 48; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 175; Ṣalīhiyā, *al-Mu' ḡam al-šāmīl  
 li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, pp. 262-3.

*Title* p. 330.1: هذه رسالة من فوائد رسائل الشيخ في فوائد الصلوة

*Inc.* p. 330.1-7:

بسمله [...] أمّا بعد لما التمسّت أيّها الأخ الشفيق والعاقل الصديق أن أكتب رسالة في سرّ الصلوة  
 وأشرح حقيقتها المتعلقة بظواهرها المأمور .

*Expl.* p. 335.21-24:

وأعذر من مطالع هذه الرسالة ومن [...] عليه فيض العقل ونور العدل أن لايفشوا والله الهادي  
 والحمد لواهب العقل كما هو أهله ومستحقّه .

Mehren, *Traité mystiques*, III, pp. 28-43; Arberry, *Avicenna on Theology*, pp. 50-63 (Engl. transl., partial).

See also Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 175; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 489-90.

#### 48.

pp. 336.1-340.17: Avicenna (?), *R. fi Ḥaṭāʾ man qāla inna š-šayʿ ḡawhar wa-ʿarad* (*On the Error of Those Who Hold that Something Can Be Substance and Accident Simultaneously*)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, pp. 136-7; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 98.

*Inc.* p. 336.1-2:

بسمله مقالة في خطأ من قال أن شيئاً هو جوهر وعرض معاً.

*Expl.* p. 340.16-18:

تمت المقالة للرئيس أبي علي البخاري في خطأ من قال أن شيئاً واحداً [!] يكون عرضاً و جوهرًا تم.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 438.

#### 49.

pp. 341.1-408.27: Avicenna, *Letter to Bahmanyār* (*al-Mubāḥaṭāt*, *The Discussions*)

Marginal notes on the left margin (p. 342.3), and on the right margin (p. 353.7f.)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, p. 137. See also al-Tihriānī, *al-Darīʿa*, vol. XIX (1389h.š./1969), p. 39; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 202-12; Mošār, *Fihrist-i kitābhāna-i čāpī-i fārsī* (see above, no. 15), pp. 778-9.

*Inc.* p. 341.1-3:

بسمله ما معنى العقل بالقوة فإن الشيء الذي يدرك منا المعقولات .

*Expl.* p. 408.25-28:

تم كتاب المباحثات المعروف ببهمنيار للرئيس أبي علي بن سينا بحمد الله وتأييده كتبناها من نسختين وكانتا سقيمتين كما وجدنا فيهما تم.

Edited: Badawī, *Aristūʿinda l-ʿarab*, pp. 219-39; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Mubāḥaṭāt*, ed. M. Bīdārfar, Intišārāt-i Bidār, Qom 1992.

See also Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 202-12; Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*, pp. 185-95; J. Janssens, “Bahmanyar ibn Marzubān: a Faithful Disciple of Ibn Sīnā?”, in D.C. Reisman - A.H. Al-Rahim (eds), *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden-Boston 2003 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 52), pp. 177-97.

#### 50.

pp. 409.1-413.13: Avicenna, *Al-Aḡwiba ʿan al-masāʾil al-ʿašr* (*Answers to Ten Questions*)

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Marʿāšī*, vol. I, pp. 321-2; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, p. 137. See also al-Tihriānī, *al-Darīʿa*, vol. I (1355h.š./1936), p. 276; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 15-16; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 47 no. 51.

*Inc.* p. 409.1-4:

بِسْمِلة [...] قال الشيخ الرئيس أبو علي هذه أجوبة عن عشر مسائل [...] المسئلة الأولى حكايتها العلة الأولى لما فارقت العلل لنفسها .

*Expl.* p. 413.8-13:

فالمعالج ابتداءؤه من النفس والمتعالج ابتداءؤه من البدن والفعل من الفاعل في القابل لأجل الغاية لتحصيل الصورة وذلك آخر ما كتبناه والله الموفق للخير ولطفه تمت المسائل العشر [...] والله المنّة .

See Mahdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannaḡāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 15-16; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 450-51 (see also p. 429).

## 51.

pp. 413.14-414.25: Anonymous, *Risāla li-Aflātūn fi l-radd 'alā man qāla inna l-insāna talaṣa wa-fāniya*

Mottaqī, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḡaṡṡī”, p. 138; Dāniṣpazhūh, *Fihrist-i nushahā-i ḡaṡṡī Kitābhāna-i Markaz-i Dāniṣḡāb-i Tibrān* (1339h.š./1960), pp. 284-5.

*Inc.* p. 413.14-16:

بِسْمِلة [...] قال أفلاطون يقول [= نقول] لمن انتحلَّ إنَّ الإنسان إذا فارق هذا العالم باد وتلاشى كما باد ساير الحيوان لاشكَّ أنَّ القوى المجتمعة إذا تفرَّقت يعود كل واحد منها إلى جوهره .

*Expl.* p. 414.21-26:

فلذلك صارت غير واقعة تحت الحواسِّ والوهم والفكرة والعقل والمنطق فليست إذن بمعلولة ولا موصوفة تمت الرسالة الموضحة لأفلاطون هذا ما وجدنا والله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً تم .

Edited: 'A. Badawī, *Aflātūn fi l-Islām*, Mu'assasa-i Muṡalā'āt-i Islāmī, Tihrān 1353/1974 (Wisdom of Persia, 13), pp. 337-9. The attribution of this writing to al-Fārābī, still present in Maḡfūz - Āl Yāsīn, *Mu'allafāt al-Fārābī*, pp. 325-6, has been disproved by M. Türker, “Un petit traité attribué à al-Fārābī”, *Araṡtırma* 3 (1965), pp. 1-63. It has been shown by G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Impr. Catholique, Wiesbaden-Beirut 1973, pp. 18-19, that this text contains excerpts from propositions 5 and 23 of the *Liber de Causis* (in itself extracted from the Arabic translation of Proclus' *Elements of Theology*), plus some excerpts from the pseudo-Platonic *K. al-Nawāmis*. See also H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999 (Handbuch der Orientalistik, 43), vol. I, p. 731, with indication of other manuscripts of this work. The mention of this important pseudo-Platonic text is surprisingly lacking in the entry by D. Gutas, “Platon. Tradition arabe”, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Va, CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 845-63, in part. pp. 862-3 (“Pseudépigraphes platoniciens”).

## 52.

pp. 415.1-437.12: al-Fārābī, *Iḡṡā' al-'ulūm* – here indicated under the alternate title *Fī marātib al-'ulūm*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḡaṡṡī-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṡī*, vol. I, p. 322; Mottaqī, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḡaṡṡī”, p. 138. See also al-Tihrānī, *al-Darī'a*, vol. I (1355h.š./1936), p. 289; Maḡfūz - Āl Yāsīn, *Mu'allafāt al-Fārābī*, pp. 193, 255, 310; vol. IV, pp. 341-2.

*Inc.* p. 415.1-3:

بِسْمِلة كتاب أبي نصر محمد بن محمد الفارابي في مراتب العلوم قال قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم .

*Expl.* p. 437.7-13:

كامل كتاب أبي نصر الفارابي في تفضيل العلوم وأجزائها ومراتبها في أوائل شهر شوال المكرّم المنتظم في سلك شهور سنة ١٠٧٢ هـ. اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة خير البشر سلام الله تعالى عليه إلى يوم المحشر تمّ.

Edited: Abū Naṣr al-Fārābī, *Iḥṣā' fi l-'ulūm*, ed. 'Ü. Amīn, al-Sa'āda Press, al-Qāhira 1968<sup>3</sup> (repr. in *Abū Naṣr (...) al-Fārābī (...) Collected and reprinted* by F. Sezgin in collaboration with M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt a.M. 1999 [Texts and Studies, 4], same pagination).

53.

pp. 438.1-441.27: al-Fārābī (?), *Maqāla fi qawānīn šinā' al-šū'arā*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi", p. 139; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 194, 337; vol. IV, p. 359.

*Inc.* p. 428.1-4:

بسملة [...] قال قصدنا في هذا القول إثبات أقاويل وذكر معان يقتضي بمن عرفها إلى الوقوف على ما أثبتته الحكيم في صناعة الشعراء من غير أن يقصد إلى استيفاء جميع ما يحتاج إليه في هذه الصناعة.

*Expl.* p. 441.22-27:

ويشغله عن الأنواع والجهات الآخر ولذلك ما لم يشرع في شيء من ذلك قولنا هذا تمت [...] والله المنّة والحمد بلانهاية تمّ.

Edited: M. Dānišpažūh, *al-Manṭiqīyyāt*, Kitābhāna Ayatullāh Mar'āšī, vol. I-III, Qom 1408-1410h.š/1988-1990, pp. 493-9.

54.

pp. 442.1-486.13: al-Fārābī, *K. mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āšī*, vol. I, p. 322; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi", p. 139. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. I (1355/1936), pp. 33-4; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 154, 340; vol. IV, p. 339-41.

*Inc.* p. 442.1-3:

بسملة بعد حمد الله تعالى جده قال أبو نصر الموجود الأوّل هو السبب الأوّل لوجود ساير الموجودات كلّها وهو بريء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواء فليس يخلو من أن يكون فيه شيء.

*Expl.* p. 486.8-13:

تمّ الكتاب للمعلّم الثاني [...] في شهر شوال المكرّم المنتظم في شهور سنة ١٠٧٢ هـ اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة خير البشر سلام الله تعالى عليه إلى يوم المحشر تم الكتاب للمعلّم الثاني تمّ.

Edited: Abū Naṣr al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' arā' ahl al-madīnat al-fādilah)*. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by R. Walzer, Oxford U.P. 1985 (repr. Great Books of the Islamic World, Chicago 1995, edited by G. Endress).

55.

pp. 487.1-503.22: Faḥraddin Rāzī, *Tahqīr al-Laddāt*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āšī*, vol. I, pp. 322-3; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi", p. 140.

Inc. p. 487.1-4:

بسملة [...] أمّا بعد فقد سألني عن أحوال اللذات المطلوبة في الدنيا والكشف عن حصر أقسامها وبيان ما فيها من الخيرات والراحات والآفات والمخافات .

Expl. p. 503.20-22:

تم كتاب تحقير اللذات للأمام فخر الدين الرازي رحمه الله تم .

## 56.

pp. 504.1-513.12: Ps.-Fārābī (Avicenna), *K. fūsūs al-ḥikam*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 323; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, pp. 140-1. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XVI, p. 235; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 404, 293, 334; vol. IV, p. 351; Maḥdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 284-5; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 45 no. 43.

Inc. p. 504.1-3:

بسملة قال الرئيس رُوح الله رمسه الأمور الموجودة قلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخله في هويته ولو كانت ماهية الإنسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان تصور الهوية .

Expl. p. 513.8-12:

تمت رسالة الفردوس للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري في شهر شوال المكرّم سنة اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة على هاجرها ألف ألف التحية تم .

Edited: F. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen aus Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leipzig 1890 (repr. in Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science ed. by F. Sezgin, Vol. XII, Frankfurt a.M. 1999, pp. 66-83, German trans. vol. XIII, pp. 108-38).

The *explicit* (see above) attributes the work to Avicenna. See also Kh. Georr, “Fārābī est-il l'auteur de *Fuṣūṣ al-ḥikam*?”, *Revue des Études Islamiques* 15 (1941-46), pp. 31-39; Sh. Pines, “Ibn Sina et l'auteur de la *Risālat al-Fuṣūṣ fi'l-ḥikma*. Quelques données du problème”, *Revue des Études Islamiques* 19 (1951), pp. 121-6 (repr. in Id., *Studies in the History of Arabic Philosophy*, 1996, pp. 297-300).

## 57.

pp. 514.1-524.10: Ps.-Fārābī, *Risāla fī l-siyāsa (Epistle on Politics)*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, pp. 323-4; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 141. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XII (1380h.š./1960), p. 271; Ṣalīhīya, *al-Mu'ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, p. 269; Maḥdawī, *Fihrist-i nushahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 123-4; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 322-3; vol. IV, p. 347.

Inc. p. 514.1-3:

بسملة الحمد لله الذي نهج لعباده بما دلّهم عليه من حمده سبيل شكره وأشرع لهم بما هيأهم له من شكره أبواب مزیده ومن عليهم بالعقل الذي جعله لدينهم عصمة ولدينا عمادا .

Expl. p. 524.5-10:

فآثرنا التخفيف علي القاري والتسهيل على الناظر ولربّ قليل أربع من كثير وصغير أتمّ من كبير ومن الله التوفيق وكل ميسر لما خلق له تمت السياسة للرئيس علي بن سينا البخاري تم .

Edited: L. Cheikho, “Un traité inédit de Farabi”, *Al-Mashriq* 4 (1901), pp. 648-53 and 689-700 (repr. in *Traité inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens [...] publiés dans la revue al-Mashriq*, Impr. Catholique, Beirut 1911<sup>2</sup>, pp. 18-34).

58.

pp. 525.1-528.16: Ps.-Avicenna, *R. fī l-Arzāq (On Wealth)*Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āshī*, vol. I, p. 324; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 141.*Inc.* p. 525.1-6:

بِسْمَلَةِ [...] الْحَمْدُ لِلَّهِ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ يَسْلَمُنَا إِلَى الْجَهْلِ بَعْدَلِهِ وَالْحُودُ بِفَضْلِهِ وَيَقُولُ إِنَّ كَثِيرَ مِمَّنْ لَمْ يَسْتَطِعِ النَّظَرَ فِي الشَّأْنِ الْخَفِيِّ مِنْ لَطِيفِ حِكْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالظَّاهِرِ لِلْأَبْصَارِ الْمَطْوِيِّ عَنِ الْفِكْرِ الْمَحْجُوبِ عَنِ النَّظَرِ بِنُورِ اللَّهِ .

*Expl.* p. 528.11-16:

وَفِي كُلِّ ذَلِكَ مِنَ الْمَنَافِعِ مَا يَطُولُ الْقَوْلُ بِاسْتِخْرَاجِهِ حَتَّى لَا يَوْجَدُ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ بَاطِلٌ بَتَّةً تَمَّتْ رِسَالَةُ الْأَرْزَاقِ لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ ابْنِ سَيْنَا رَحْمَةً اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّهِ وَأَوْلَادِهِ الْكِرَامِ تَمَّ .

See above, no. 11.

59.

pp. 529.1-531.15: Ps.-Avicenna, *Idāh barāhīn mustanbaṭa fī masā'il 'awiṣa (Explanation of Demonstrations Devised for Abstruse Problems)*Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āshī*, vol. I, p. 324; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 142.*Inc.* p. 529.1-4:

بِسْمَلَةِ [...] قَالَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ هَذِهِ رِسَالَةٌ تَشْتَمِلُ عَلَى إِضْاحِ بَرَاهِينٍ مُسْتَنْبَطَةٍ فِي مَسَائِلٍ عَوِيصَةٍ لَمْ يَعْثُرْ عَلَيْهَا مِنْ كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ .

*Expl.* p. 531.11-15:

فَالْعَلَّةُ الْغَائِيَّةُ مَحْفُوظَةٌ مَعَ وُجُودِهَا وَإِنْ حِيَازَهَا إِلَى صَحْبَةِ الْمَلَأِ الْأَعْلَى مُتَعَلِّقَةٌ بِالْجَلَايَا الْعَقْلِيَّةِ تَمَّتْ الرِّسَالَةُ فِي إِضْاحِ بَرَاهِينٍ مُسْتَنْبَطَةٍ فِي مَسَائِلٍ عَوِيصَةٍ لِأَبِي عَلِيِّ بْنِ سَيْنَا .

See above, no. 24.

60.

pp. 532.1-554.15: al-Fārābī, *K. al-Qiyās al-ṣāḡir (Short Commentary on the Prior Analytics)*Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatullāh Mar'āshī*, vol. I, pp. 324-5; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 142-3; Maḥfūz-Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 191-2.*Inc.* p. 532.1-3:

بِسْمَلَةِ قَالَ أَبُو نَصْرٍ إِنَّ قَصْدَنَا فِي كِتَابِنَا هَذَا أَنْ نَبَيِّنَ كَيْفَ الْقِيَاسِ وَكَيْفَ الِاسْتِدْلَالَ وَبِأَيِّ شَيْءٍ تَسْتَنْبِطُ الْمَجْهُولَاتِ الْمَطْلُوبِ مَعْرِفَتِهَا وَكَمْ أَصْنَافِ الْقِيَاسِيَّاتِ .

*Expl.* p. 554.8-15:

فَقَدْ ظَهَرَ كَيْفَ تَرْجَعُ الْأَقَاوِيلُ الَّتِي سَمَّاهَا أَرْسُطُوطَالِيسُ الْمُقْيَاسِيَّاتِ الْفَقْهِيَّةِ إِلَى مُقْيَاسِ الْأَشْكَالِ الْحَمَلِيَّةِ فَهَذِهِ مُنْتَهَى غَرَضِنَا الَّذِي قَصَدْنَاهُ هَهُنَا وَلِيَكُنْ هَذَا الْمَوْضِعُ آخِرَ كِتَابِنَا هَذَا وَالسَّلَامُ تَمَّ كِتَابُ مُخْتَصَرِ أُنَالُوطِيْقَا الْأُولَى لِأَبِي نَصْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الطَّرْخَانَ الْفَارَابِيِّ فِي مُنْتَصَفِ شَهْرِ شَوَّالِ الْمَكْرَمِ مِنْ شَهْرِ سَنَةِ ١٠٧٢ اِثْنَتَيْ وَسَبْعِينَ بَعْدَ الْأَلْفِ مِنَ الْهَجْرَةِ عَلَى هَاجِرِهَا أَلْفِ أَلْفِ التَّحِيَّةِ تَمَّ .

Edited: M. Türker, "Fārābī'nin bâzı mantık eserleri (Some Logical Works of Fārābī)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi (Revue de la Faculté des Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara)* 16 (1958), pp. 165-286; Trans. based on Türker's edition: Fārābī, *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Translated with an Introduction and Notes by N. Rescher, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1963. See also Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 191-2.

### 61.

pp. 555.1-557.28: Alexander of Aphrodisias, *Risālat al-Iskandar al-Afrūdīsī fī l-'illa l-ülā wa-l-mā'lūl wa-ḥarakātihī wa-ḥtilāfihā wa-ḥarakat mā yafsud wa-yakūn*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 143; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63 n. 10; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 34 no. 10.

*Inc.* p. 555.1-3:

بسملة رسالة الإسكندر الأفروديسي في العلة الأولى والمعول وحركاته واختلافها [...] قال إنّنا نريد أن نبين أولاً هل للأشياء علة فنقول .

*Expl.* p. 557.22-28:

ما لم يكن محدثاً فمحال أن يلزمه الفساد ولذلك قلنا إنّ العالم لا يفسد وبالله الحول والقوة تمت الرسالة الإسكندرية في حركة الكل والله المنة تم .

Edited: G. Endress, "Alexander Arabus on the First Cause" (quoted above, n. 9).

### 62.

pp. 558.1-563.23: al-Fārābī, *Nukat fī mā yaṣiḥḥ wa-mā lā yaṣiḥḥ min ahkām al-nuḡūm (Valid and Invalid Inferences in Astrology)*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 325; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 143-4; al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XXIV (1398h.š./1977), p. 305; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 133, 136, 348; vol. IV, pp. 347, 370; Rifā'i, *Mu'ḡam al-maṭbū'āt al-'arabiyya fī Īrān* (see above, no. 42), p. 572; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63, no. 2; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 33 no. 2.

*Inc.* p. 558.1-2:

بسملة قال أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادي إنّني كنت شديد الحرص على معرفة الأحكام النجومية .

*Expl.* p. 563.19-23:

وإذا كان الأمر على هذه السبيل فما اشتغالهم بهذا الفنّ إلا لأحدى ثلاث إمّا لتفكّه وولوع وإمّا لتكسّب ولشوق وتعيش به وإمّا لجزم مفرط وعمل بما قيل كلّ مقول محذور منه تمّ كتاب الحكيم الثاني أبي نصر محمد الفارابي في إبطال أحكام النجوم والله المنة والحمد .

Edited: F. Dieterici, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, pp. 105-14; further editions: 'A. al-Makāwī together with the *K. al-ḡam*', Cairo 1325/1907, pp. 91-101; 'A. Naḡī al-Ḡamālī, Cairo 1325/1907, pp. 76-89; *Rasā'il al-Fārābī*, Hyderabad 1340/1921 (repr. in in *Abū Naṣr (...) al-Fārābī (...) Collected and reprinted* by F. Sezgin in collaboration with M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt a.M. 1999 [Texts and Studies XIV], pp. 1-14; Ḡ. Āl Yāsīn, *Risālatān falsafīyyatān*, Dār al-Manāhil, Bayrūt 1987, pp. 34-75 (repr. Ḥikmat, Tihirān 1412h.š./1992).

As shown by the *incipit* (see above), this item contains the introduction of Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Baġdādī, omitted in other manuscripts: see Endress, “Alexander Arabus on the First Cause”, p. 63 no. 2.

See below, no. 64 and no. 93.

### 63.

pp. 564.1-599.18: Ps.-Plutarch, *Placita Philosophorum*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar‘āshī*, vol. I, pp. 325-6; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 144.

*Title: K. Flūṭarḥus fi l-‘Arā’ al-ṭabī‘iyya allatī yaqūlu bi-hā al-ḥukamā’*

*Inc. p. 564.1-3:*

بسملة [...] هذا كتاب لفلوطرخس في الآراء الطبيعية التي يقول بها الحكماء وهو خمس مقالات  
المقالة الأولى في الآراء الطبيعية التي يراها الحكماء.

*Expl. p. 599.15-18:*

تمت المقالة الخامسة من كتاب فلوطرخس وبتمامه تم الكتاب وهو مائة واحد وستون باباً والله  
الحمد تم وكان أصله سقيماً سقيماً جداً.

Glosses or annotations on the left margin (pp. 580, 598).

Edited: H. Daiber, *Aëtius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, 33).

### 64.

pp. 600.1-601.21: al-Fārābī, *Maqāla fi l-ġiḥa allatī yaṣīḥḥu ‘alayhā l-qawl fi aḥkām al-nuġūm*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, pp. 144-5; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū‘allafāt al-Fārābī*, pp. 191-2; vol. IV, p. 358.

*Inc. p. 600.1-3:*

بسملة قال أبو نصر الأجسام السماوية إنما تفعل في الأجسام التي تمتها سخونة أزيد وأنقص  
ويتبع مقادير تلك السخونة في تلك الأجسام آثار وصور آخر وأعراض آخر يتبع تلك الصور  
والآثار.

*Expl. p. 601.17-21:*

فأما الإرادات التي يكون على الفكر والرؤية الصحيحة فالله يحكم عليها بشيء من الأجسام  
السماوية؛ تمت المقالة [...] والله الحمد بلانهاية.

Edited: M. Maḥdi, “al-Fārābī, *Maqāla fi l-ġiḥa allatī yaṣīḥḥu ‘alayhā l-qawl fi aḥkām al-nuġūm*”, in A. ‘Uṭman (ed.), *Nuṣūṣ falsafiyya muḥdāt ilā l-duktūr Ibrāhīm Madkūr*, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, al-Qāhira 1976, pp. 51-78, in part. pp. 69-74.

See above, no. 62, and below, no. 93.

### 65.

pp. 602.1-615.29: Ps.-Aristotle, *De Mundo* - here labelled *R. fi l-‘ālam wa-l-maḥlūqāt*

Annotations on the left margin (p. 615).

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar‘āshī*, vol. I, p. 326; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi”, p. 145.



*Inc.* p. 602.1-3:

بِسْمِلة قال أرسطوطاليس إنِّي لَمَّا تفكرتُ دفعاتٌ كثيرة يا إسكندر رأيتُ أنَّ الفيلسفة أمرٌ إلهي وقنبةٌ على الحقيقة رقيقة لا سيمًا من أجل أنَّها وحدها ارتفعت فأدركتُ علم الخلاق كلها وصرفتُ عنايتها.

*Expl.* p. 615.26-29:

تمَّت الرسالة للمعلم الأول أرسطوطاليس إلى الإسكندر في العالم والمخلوقات نقل عيسى بن إبراهيم النفيسي المتطبِّب السرياني والله الحمد تمَّ.

As mentioned in the *explicit* (see above), the ps.-Aristotelian *De Mundo* in this version, i.e. that known as *The Golden Letter*, was translated by 'Isā ibn Ibrāhīm al-Nafīsī al-Mūtaṭabbīb, who was appointed physician at the court of Ṣayf al-Dawla (d. 967) at Aleppo.

Edited: D. Brafman, *The Arabic De Mundo. An Edition with Translation and Commentary*, PhD Diss. Duke University, Department of Classical Studies, 1985.

**66.**

pp. 616.1-624.27: Ps.(?)-Iamblichus, *al-Dahabiyyāt*

Annotation on the left margin (p. 616.22).

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āsi*, vol. I, p. 326; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 146; Dānišpazhūh, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tibrān*, vol. III, pp. 419-21.

*Inc.* p. 616.1-5:

بِسْمِلة شرح مجموع من كتاب أيامليخس لوصايا فوثاغورس الفيلسوف قال فوثاغورس أول ما أوصيكم به تبجيل الذين لا يحل بهم الموت وهم ملائكة الله [...] قال المفسر إن الطبقات التي هي أجل مرتبة من الإنسان وأفضل منه عند اليونانيين ثلث إحديهن.

*Expl.* p. 624.23-27:

فيلحقها أيضاً الموت بل يبقى على التبري من الجسد غير قابل للتغير تمَّت وصية الفيلسوف المتقدم فوثاغورس في آداب النفوس الروحانية وهي تعرف بالذهبية في شهر شوال سنة ١٠٧٢ اثنتي وسبعين وألف من الهجرة خير البشر صلى الله عليه وآله وسلم.

Edited: H. Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*, North-Holland, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo 1995 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 161).

**67.**

pp. 625.1-626.27: Avicenna, *Ḥuṭab wa-taḥmīdāt wa-asḡā'* (Homilies, Pieces in praise of God, Pieces in rhytmed prose)

Annotation on the left margin (p. 626.19).

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", pp. 146-7.

*Inc.* p. 625.1-2:

بِسْمِلة الحمد لله الذي أوحى إلى قيِّمي الملكوت أن يكنسوا ما يلي عرصاته في جرف هار فلماً استقرَّ فضله قراراً.

*Expl.* p. 626.23-27:

تمَّت الخطب والتحميدات من كلام الشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري والله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً تمَّت [...] على يد العبد المتقِّع بالذنوب المدّثر للعيوب شاه

مراد [الفراهاني في أواخر شهر شوال المكرّم سنة ١٠٧٢ اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة النبويّة] على هاجرها ألف التحيّة].

Persian trans. by Gūlpinārli, “Ḥuṭba-i Tamḡīd-i Ibn-e Sinā wa-tarḡuma-i ḥuṭba-i”, see above no. 15; see also Mahdawī, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sinā*, p. 313; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 508-9.

### 68.

pp. 632.1-644.19: Bābā Afḍal, Persian version of ps. Aristotle, *De Pomo*

Ḥusaynī, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Ayatullāh Marʿāṣī*, vol. I, p. 327; Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭī”, p. 147. See also al-Tihirānī, *al-Darīʿa*, vol. XI (1378h.š./1958), p. 152; Dānišpažūh, *Fibrīst-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihirān*, vol. IV, pp. 804-5.

Title p. 632.1: رسالة المسماة بالتفاحة للمعلم الأول أرسطوطاليس الفيلسوف

Inc. pp. 632.1-3:

بسمله این ترجمه مقالتي است از آن ارسطو حکيم معروف بتفاحه که بوقت وفات املا کرده است چنين گویند که چون ارسطاطاليس حکيم را عمر بپايان کشيد از شاگردان وی چندی بر وي حاضر بودند.

Expl. p. 644.14-19:

و سرو چشم وي ببوسيدند و بروي ثنا گفتند دست فريطون گرفت و بروي خود نهاد و گفت روانرا سپردم بپذيريد اي حکما و خاموش گشت و درگذشت؛ تمت.

Edited: Y. Mahdawī - M. Minuwī, “*Sīb Nāma = tarḡama al-risāla l-tuffāha*”, in M. Minuwī (ed.), *Muṣannaḥāt-i Afḍal al-Dīn Muḥammad Maraḡī Kāšānī*, Ḥārazmi, Tihiran 1366h.š./1987. On the ps.-Aristotelian *De Pomo* see M. Aouad, “Le *De Pomo*”, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 1989, vol. I, pp. 537-41; on the Persian translation by Bābā Afḍal see J. Bielawski, “*Phédon* en version arabe et le [sic] *Risālat al-Tuffāha*” in J.M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, Brill, Leiden 1974, Vol. I. *Arabica. Islamica. Pars Prior*, pp. 120-34; according to Barral, this translation is different from another Persian version of the same work, that is extant and is anonymous; other scholars are more inclined to think that the anonymous translation is in fact another version of one and the same text, be it the work of Bābā Afḍal, or not; further information in S.H. Nasr, “Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi”, in M.E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, SUNY Press, Albany 1984, pp. 249-64.

### 69.

pp. 645.1-647.9: Ps.-Aristotle - Anonymous, *Hūdūd* – in Persian Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭī”, pp. 147-8.

Title p. 645.1: رسالة الحدود للمعلم الأول وهو أرسطوطاليس

Inc. p. 645.1-4:

بسملة [...] بدانکه این چند فصل است اندر صد و پانزده مسئله که اسکندر از استاد خویش ارسطاطاليس حکيم پرسیده است.

Expl. p. 647.8-9:

گفت مرکز دایره، گفتم درونشان هست گفت: نقطه پرکار از دایره تمام شد مسایل بحمدالله و حسن توفيقه.

See also the work (in Arabic) listed above, no. 13.

## 70.

pp. 647.10-648.6: Anonymous, *Rīsāla dar Nafs* – in Persian  
 Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 327; Mottaqi,  
 “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, p. 148.

*Inc.* p. 647.10-12:

بسم الله مجريها، مصلحت حال طبع در آن نیست که از سر ملایمی که مستعقب منافی باشد  
 در زمانی بگذرد برای آنکه طبع نه قوتیست .

*Expl.* p. 648.1-6:

دردا و دریغا چه چاره سازیم با این بغس القرین [...] سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام  
 على المرسلين والحمد لله رب العالمين تمت .

## 71.

pp. 648.7-650.18: Avicenna, *R. al-Nayrūziyya fī mā'ānī al-ḥurūf al-ḥiḡā'iyya* (*The Nayrūziyya: On the Signification of the Qur'ānic Letters*)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, p. 148. See also al-Tihṙānī, *al-Darī'a*, vol. XXIV (1398h.š./1977), pp. 435-6; Ṣālihiya, *al-Mu'ḡam al-ṣāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, pp. 263-4; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, pp. 251-2; Endress, “Philosophische Ein-Band-Bibliotheken”, p. 47 no. 49.

*Title* p. 648.7: الرسالة النيروزيّة للشيخ الرئيس

*Inc.* p. 648.7-9:

بسملة الرسالة النيروزيّة للشيخ الرئيس في الأبناء عن الغرض المضمّر في الحروف الهجائيّة فواتح  
 عدّة سور الفرقانيّة مقسومة على فصول ثلث الفصل الأوّل في ترتيب الموجودات .

*Expl.* p. 650.15-18:

أعني مجموع الكلّ ولم يكن أن يكون للحروف دلالة غير هذه البتة ثمّ بعد هذا أسرار يحتاج  
 إلى المشافهة والحمد لله والصلوة على رسول الله والتوفيق من الله تعالى .

'A. Hārūn, *Nawādir al-maḥṭūṭāt* (1<sup>st</sup> ed. Maktabat al-Ḥānḡī, al-Qāhira 1945), Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira 1393h./1973, vol. II, pp. 27-44; see also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 508.

## 71bis.

p. 650.19-27: Ps.-Fārābī (Avicenna), *K. al-Ta'liqāt* (*Notes*)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, pp. 134-5.

*Inc.* p. 650.19:

فإن قلت لا يجوز أن يكون للمعدوم وجوداً في الذهن .

*Expl.* p. 650.25-27:

أنه يقتضي الوجود في الخملة لأنه يجوز أن يصدق على شيء واحد باعتبارين تمّ .

See also no. 44, no. 72bis, no. 74, no. 87.

## 72.

pp. 651.1-653.9: Avicenna(?), *R. fī Sīr al-qadar* (*Secret of Predestination*)

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭi”, pp. 148-9.

*Title* p. 651.1: رسالة في القضاء والقدر والمشيعّة للشيخ الرئيس قدس سره

*Inc.p.* 651.1-3:

بسملة سأل بعض الناس الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن معنى قول الصوفيّة من عرف سرّ القدر فقد أُلحد فقال في جوابه إن هذه المسئلة فيها أدنى غموضة وهي من المسائل التي لا يرون الأمر إلا مرموزة.  
*Expl.* p. 653.9:

يختلّ نظام أحوال العالم بتوليّة المحلّ عن القيدين والله أعلم بالصواب والسداد.  
See above, no. 8 and no. 10.

**72bis.**

pp. 653.10-25: Ps.-Fārābī (Avicenna), *K. al-Ta'liqāt (Notes)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", pp. 134-5.

*Inc.* 653.10:

قال الشيخ الرئيس كلّ حادث فقد حدث بعد ما لم يكن فيجب أن يكون لحدوثه علة.  
*Expl.* 653.24-25:

بعضها قبل بعض ويتعلّق بالحركة عدم علة الحركة هو علة عدم الحركة تعليقات.

See also no. 44, no. 71bis, no. 74, and no. 87.

**73.**

pp. 654.1-664.1: Quṭbaddīn al-Šīrāzī (d. 710/1310), *al-Risāla l-Barzahīyya*

Annotations on the left margin (p. 656.2, 15, 19, 25; p. 658.16, 20, 26; p. 660.25), and on the right margin (p. 659.8).

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āshī*, vol. I, p. 327-8; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", p. 150. See also al-Hā'irī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Maḡlis-i Šurā-i Millī*, vol. XXII (1374h.š./1995), pp. 214-15.

*Title* p. 654.1: رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المثال وأجوبة أسئلة بعض الفضلاء

*Inc.* p. 654.1-5:

بسملة أمّا بعد حمد الله تعالى على آلائه المبتوثة في أرضه وسمائه والصلوة علي محمد خاتم أنبيائه فإنّ المولى الأكمل العلامة [...] قال إنّي ألقى إليّ كتاب من لدن حكيم عليم مشتملاً على مسائل ليس المسئول عنها.

*Expl.* pp. 663.26-664.1:

فإنّي للخطايا لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف وزادنا الله اعترافاً بالعجز وإياك فالعجز عن درك الإدراك إدراك هذا آخر الجواب في جواب أسئلة بعض الأفاضل في تحقيق عالم المثال وغيره لعلامة الشيرازي رحمه الله.

**74**

p. 664.2-19: passage not identified, followed by p. 664.20-27: Ps.-Fārābī (Avicenna), *K. al-Ta'liqāt (Notes)* – excerpts

See also no. 44; no. 71bis; no. 72bis, and no. 87.

*Inc.* p. 664.19:

العلم في الأوّل غير مستفاد من الموجودات بل من ذاته فعلم سبب الموجودات.

*Expl.* p. 664.25-27:

بناء لا يمكن يعلم صورة بناء من وجود بناء حاصل بالعقل قائم تعليقات تمت.

75.

pp. 665.1-696.13: Persian translation of Avicenna's *Šarḥ Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaqzān*  
 Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 328; Mottaqi,  
 "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 151; Munzawī, *Fihristwāra-i kitābhāna-i Fārsi* (see above,  
 no. 13), vol. VI, p. 180; vol. II/1, p. 813; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*,  
 pp. 94-6; Mošār, *Fihrist-i kitābhāna-i čāpi-i fārsī* (see above. no. 15), vol. I, p. 863; Huḡḡati et alii,  
*Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Millī-i Malik* (see above, no. 34), vol. VIII, p. 299.

*Inc.* p. 665.1-4:

بسملة ستایش و آفرین مر یزدان کیهان دادار آفریدگار جهان و دارنده زمین و آسمان و گرداننده  
 و رواننده ستارگان بقضا و قدر روان و درودی بر بهترین و مهترین پیغمبران محمد مصطفی  
 صلی الله علیه وآله و بر اهل بیت و یارانش گزیدگان و پاکان.

*Expl.* p. 696.11-13:

و خواجه رئیس رحمة الله علیه، خود در اندر کتاب [الشفاء، یاد کرده است و مختصر آن اندر  
 کتاب دانش نامه علائی تمت.

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 483.

76.

pp. 696.14-697.8: Ps.-Aristotle, *K. asrār al-nuḡūm*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 328.

Quotation of the title *R. fī Itbāt al-mufāraqāt*, p. 696.14-15 (= no. 77).

Quotation of the title *K. al-ḡam*, p. 696.14-16 (= no. 78).

*Inc.* p. 696.17:

قال المعلم الأول في كتاب أسرار النجوم الفلاسفة العظماء وأصحاب النواميس والشرايع.

*Expl.* p. 697.6-8:

يوجد من حال النيرين والطالعين والأمر الأظهر في القوة من الكواكب المتحابة [...] ودلالة الموضوع  
 والصورة.

See below, no. 79.

77.

pp. 697.9-699.28: al-Fārābī, *R. fī Itbāt al-mufāraqāt*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 328; Mottaqi,  
 "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", pp. 151-2. al-Tihṙānī, *al-Darī'a*, vol. XXIV (1398h.š./1977),  
 pp. 435-6; Šalīhiya, *al-Mu' ḡam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabi l-maṭbu'*, vol. XXI, p. 396; Maḥfūz - Āl Yāsīn,  
*Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 116, 309; vol. IV, p. 346; Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken",  
 p. 41 no. 29.

*Inc.* p. 697.9-11:

بسملة وبه نستعين المفارقات على أربع مراتب مختلفة الحقايق الأول الوجود الذي لا سبب له  
 وهو واحد، الثاني العقول الفعالة وهي كثيرة بالنوع الثالث النفوس السمائية وهي كثيرة بالنوع  
 الرابع النفوس الإنسانية.

*Expl.* p. 699.25-28:

فإنّ العقل بالملكة يستفاد بالبدن لا محالة وليس للأوساط في البواقى نقيض من القصد والحس  
 تتم والحمد لمهم الصواب والصلوة والسلام على سيد أرباب الألباب محمد المصطفى وآله  
 أجمعين تم.

Edited: *Rasā'il al-Fārābī*, Dā'irat al-ma'ārif al-uṭmāniyya, Hyderabad 1345/1926, pp. 34-8 (repr. Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, vol. 12, Frankfurt a.M. 1999, same pagination).

## 78.

pp. 700.1-717.17: al-Fārābī, *K. al-ḡam' bayna ra'yay al-ḥakimayn Aflātūn al-ilābī wa-Aristūṭālīs Ḥusaynī, Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āshī*, vol. I, pp. 328-9; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 152; al-Tihriyānī, *al-Darī'a*, vol. V (1363h.š./1943), pp. 135-6; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, p. 52; vol. IV, p. 345; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63 no. 9; "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 34 no. 9; p. 43, no. 36.

*Inc.* p. 700.1-4:

بِسْمِ اللَّهِ [...] إِنِّي لَمَّا رَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِ زَمَانِنَا قَدْ خَاضُوا وَتَنَازَعُوا فِي حَدُوثِ الْعَالَمِ وَقَدِمَهُ وَادَّعَوْا.

*Expl.* p. 717.13-17:

اكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل ممّا هم منه وعنه بمعزل وعند هذا الكلام يختم القول في ما رميا شأنه من الجمع بين رأيين الحكيمين أفلاطون وأرسطاطاليس والحمد لله حمد حقّه والصلوة على النبيّ محمّد وعلى الطاهرين من عترته والطيبين من ذريّته.

Edited: Dieterici, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, pp. 1-33; al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote. Texte arabe et traduction*, ed. F.M. Najjar - D. Mallet, Institut Français de Damas, Damas 1999; al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, ed. C. Martini Bonadeo, pref. G. Endress, Pisa U.P., Pisa 2008 (Greco, Arabo, Latino, 3).

## 79.

pp. 717.18-23: Ps.-Aristotle, *K. asrār al-nuḡūm* – excerpts

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", pp. 152-3.

*Inc.* p. 717.18:

قال أرسطو في كتاب أسرار النجوم الفلك مطبوع وأفعاله اتفافية والإنسان مختار وأفعاله اختيارية.

*Expl.* p. 21-23:

ولذا سمّيت طبيعة خامسة مفردة وأجرا [مأ] مستديرة متوحّدة وابتداء كلّ كون من حركاتها فلا متحدرة ولا متصّعة.

See above, no. 76.

## 80.

pp. 718.1-23: Ibn Abī Uṣaybi'a, *Aḥwāl al-Fārābī (Fārābī's Biography [1])*: see below, no. 88)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 152.

*Title* p. 718.1: [...] شرح فصوص الفارابي للسيد الفاضل [...]

*Inc.* p. 718.1-3:

في كتاب تاريخ الأطباء أبونصر الفارابي هو محمّد بن محمّد بن أوزلغ بن طرخان من مدينة فاراب وهي مدينة من مدائن الترك في أرض خراسان وكان أبوه قائد الجيش وهو فارسي.

*Expl.* p. 718.22-23:

مقالة في وجود صناعة الكيمياء والرّد على مبطلها كلام [...] على مسايل سأله عن معنى ذات ومعنى جوهر ومعنى طبيعة كتاب النواميس لأفلاطن كتاب شرائط اليقين رسالة في مهية النفس انتهى.

Edited: Ibn Abī Uṣaybi'a, *K. 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (see above, no. 39), vol II, pp. 134-40; N. Rīdā, *'Uyūn al-Anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Bayrūt 1965 (see above, no. 39). See also H. Maḥfūz, *al-Fārābī fī l-marāğī' al-'arabiyya*, Wizara al-Ṭaqāfa, Baghdad 1395/1975, pp. 98-111; I. Dibāğī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Nurbaḥš (Ḥānaqāh-i Ni'mat Allāh-i Tihrān)*, Kitābhāna-i Nurbaḥš, Tihrān 1350/1971, vol. I, p. 139.

### 81.

pp. 719.1-786.5: Amīr Ismā'īl Ṣanbīgāzānī (d. 894/1488), *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikma* (Commentary on Ps.-Fārābī, *Fuṣūṣ al-ḥikma*)

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āšī*, vol. I, p. 329; Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī", pp. 153-4; see also al-Tihrānī, *al-Darī'a*, vol. XIII (1378h.š./1958), p. 381.

*Inc.* p. 719.1-3:

بسملة الأمور التي قلنا يعني أن الموجودات التي يقرب منا لكل واحد منها مهية لها مرتبة المعروضة بالقياس إلى الوجود وهوية وهي يطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي أيضاً.

*Expl.* pp. 785.27-786.5:

فقله ما يستحق بدل من المهيئات وكل شيء هالك إلا وجهه وله الحمد على مات هدانا سبله فأولانا من تفضيله ولنختم بالصلوة على سيدنا محمد خير الأنام وعلى آله وأصحابه بعدد أنفاس الخواص والعوام مادام الأسبوع والشهور والأعوام تم في ذي قعدة سنة ١٠٧٢ . تم.

Edited: 'A. Awğabī, *Fuṣūṣ al-ḥikma li-Abī Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī wa-šarḥ-i li-l-sayyid Ismā'īl al-Ḥusaynī-i al-Ṣanbī-i Ġāzānī mā'a ḥawāšī-i al-Mīr Muḥammad Bāqir al-Damād*, Anğuman-i Āṭār wa-Mafāḥir-i Farhanğī, Tihrān 2003. This commentary is printed together with the ps.-Farabian *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Bonn 1904 (see above no. 56).

### 82.

pp. 786.6-789.3: *Muḥtāsarāt min nawādir kalimāt al-falāsifa* – A collection of sayings of various philosophers, different from the collection listed above, no. 34.

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī", p. 154; Dānišpazhūh, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān*, Vol. II, p. 191.

*Inc.* p. 786.6-8:

بسملة مختارات من نوادر الكلمات الفلاسفة العظام، أفلاطن قال ليس ينبغي للرجل أن يشغل فكره فيما ذهب لكتنه يعني ما يفي وسئل كم ينبغي أن يكسب الإنسان المال فقال المقدار الذي لا يحتاج معه.

*Expl.* p. 789.2-3:

لأن لذاتها لا يصفوا له في الدنيا لأنها آلام بالحقيقة وهي يفضي به المعاد إلى الآلام لا ينفذ وأوجاع لا يتناهي تم.

### 83.

p. 789.4-26: al-Sayyid al-Šarīf (= 'Alī b. Muḥammad al-Ġurgānī = Mīr Sayyid al-Šarīf, d. 816/1413) – Excerpts from the *Risāla fī l-wuğūd*

Mottaqī, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣṣahā-i ḥaṭṭī", pp. 154-5; see also Dānišpazhūh, *Fihrist-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihrān*, Vol. II, p. 191; Ṭ. Muḥsin, *Mağmū'at maḥṭūṭa fī maktabāt Istānbūl*, Mahad al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya, Kuwait 1406/1985, p. 161.

*Inc.* p. 789.4-5:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَبَعْدُ فَالْناظِرُ فِي الْمِرْآةِ رَبِّمَا كَانَ مُتَوَجِّهًا إِلَى الصُّورَةِ الْمُرْتَسِمَةِ فِيهَا.

*Expl.* p. 789.24-26:

أَوْ يُوْجِهْ آخِرَ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ بِوَجْهِ وَاحِدٍ مُنْفَرِدًا عَنِ الْعِلْمِ الْآخِرِ بِهِ وَهُوَ بِاطِلٍ اتِّفَاقًا بِلِ ضَرُورَةٍ تَمَّتْ مِنْ إِفَادَاتِ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ الشَّيرَازِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

see above, no. 37.

#### 84.

pp. 790.1-794.27: Avicenna, *Answer to Questions (Letter to Bahmanyār)*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", p. 155; Munzavī-Alinaqi-Dānišpazhūh, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Madrasa-i Sepahsālār*, Vol. II, p. 193.

*Inc.* p. 790.1-6:

بِسْمِ اللَّهِ هَذِهِ أَسْئَلَةٌ سَأَلَ بِهَمْنِيَارٍ عَنِ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ قَدَّسَ سِرَّهُ الْعَزِيزِ فِي كِتَابِ الشِّفَاءِ عِنْدَ الْكَلَامِ فِي بَقَاءِ النَّفْسِ [...] قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ لَمْ يَكُنْ مَحَالٌ قَلْتُ لِأَنَّ الصُّورَ الْجِسْمَانِيَّةَ يَفْعَلُ بِتَوَسُّطِ الْمَادَّةِ [...] الْجَوَابُ أَمَّا لِمَ مَحَالٌ فَلَمَّا نَبَّيْنِ فِي الْعِلْمِ.

*Expl.* p. 794.22-27:

وَفِي الْمَادَّةِ أَنْ رَفَعْنَا عَنْهَا الصُّورَ بِقِيَّتِ مُسْتَعَدَّةً لِقَبُولِهَا الْهَيُولَانِي جَوْهَرِي لِلنَّفْسِ كَمَا أَنَّ اسْتِعْدَادَ الْمَادَّةِ لِقَبُولِ الصُّورَةِ جَوْهَرِي لَهَا تَمَّتْ الرِّسَالَةَ فِي سَلْخِ شَهْرِ ذِي قَعْدَةِ الْحَرَامِ مِنْ شَهْرِ اثْنَتَيْ وَسَبْعِينَ بَعْدَ الْأَلْفِ مِنَ الْهَجْرَةِ عَلَى هَاجِرِهَا أَلْفُ أَلْفِ التَّحِيَّةِ تَمَّتْ.

See above, no. 49.

#### 85.

p. 795.1-20: Šamsaddīn Muḥammad Šāhrazūrī (d. 687/1288), *Risāla fī man huwa al-mu'allim al-awwal* – selected passages from Šāhrazūrī's *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrah* (section on Aristotle)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", pp. 155-6; al-Baḡdādī, *Hadīyyat al-ārīfīn* (see above no. 29), vol. II, p. 136.

*Inc.* p. 795.1-2:

بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبِيهَا اعْلَمْ عَنِ الْجُمْهُورِ أَنَّ الْمَعْلَمَ الْأَوَّلَ هُوَ أَرْسُطَوطَالِيْسُ.

*Expl.* p. 795.19-20:

فَقَالَ أَرِيدُ وَاحِدًا كَأَلْفٍ وَأَرَادَ مِنْهُ أَرْسُطَوطَالِيْسُ تَمَّتْ.

Edited: Ḥ. Aḥmad, *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrah*, Hyderabad 1976, vol. I-II, in part. vol. I, pp. 188-96 (section on Aristotle).

#### 86.

pp. 796.1-806.18: al-Fārābī, *al-Masā'il al-mutaḥarriqa*

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", p. 156; Dānišpazhūh, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markaz-i Dānišgāh-i Tihirān*, Vol. II, p. 192; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mu'allafāt al-Fārābī*, pp. 53, 129, 343; vol. IV, p. 357; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63 no. 1; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 33, no. 1; p. 41 no. 28.



*Inc.* p. 796.1-4:

بسملة هذه مسائل متفرقة سُئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ [...] مسئلة سئل عن الألوان كيف يحدث في الأجسام وفي أيّ الأجسام يحدث فقال إنّما يحدث في الأجسام التي هي بحسب الكون والفساد.

*Expl.* p. 806.14-18:

فإذن العالم محدث والقياس على طريق الجدال ردّك الشيء إلى المشارك له في علته ليحكم له بمثل حكمك الذي أوجبه له العلة وهذا هو التمثيل بعينه تمّ.

Edited: Dieterici, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, pp. 84-103.

**87.**

pp. 806.19-26: Ps.-Fārābī (Avicenna), *K. al-Ta'liqāt (Notes)*

*Inc.* p. 806.18:

قال الشيخ الرئيس السبب الواصل مثلاً موت الإنسان وسببه الواصل احتراق مزاجه.

*Expl.* p. 806.24-26:

ولذلك الحركة حركة إلى أن ينتهي إلى حركة الأولى فإذا كل أفعالنا وإرادتنا وتديراتنا مقدّر ونحن مجبرون عليه تعليقات.

See above, no. 44, no. 71bis, no. 72bis, and no. 74.

**88.**

pp. 807.1-808.15: Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1282), *Aḥwāl al-Fārābī (Fārābī's biography [2])*: see above, no. 81)

Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", pp. 156-7.

*Inc.* p. 807.1-2:

في تاريخ ابن خلكان أبونصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي الحكيم المشهور صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم وهو أكبر فلاسفة المسلمين.

*Expl.* p. 808.11-15:

ولم يزل على ذلك إلى أن توفي سنة تسع وثلثين وثلثمائة بدمشق وصلّى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصّه وقد ناهز ثمانين سنة ودفن بظاهر دمشق [خارج باب الصغير] انتهى.

See also Maḥfūz, *al-Fārābī fī l-marāḡi' al-'arabiyya*, Wizārat al-I'lām, Baghdad 1975, pp. 15-19.

**89.**

pp. 808.16-813.13: al-Fārābī, 'Uyūn al-masā'il

Ḥusaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, pp. 329-30; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", p. 157. See also al-Tihriyānī, *al-Darī'a*, vol. XV (1384h.š./1964), p. 283. Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mu'allafāt al-Fārābī*, pp. 53-4; 332-3; vol. IV, pp. 350-1; Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 41 no. 26.

*Title* p. 808.16: عيون المسائل للشيخ أبي نصر الفارابي قدس سره

*Inc.* p. 808.16-18:

بسملة قال العلم ينقسم إلى تصوّر مطلق كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس وإلى تصوّر مع تصديق كما يتحقق كون السموات.

*Expl.* p. 813.10-13:

وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذٍ أكثر.

Edited: Dieterici, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, pp. 56-65.

90.

pp. 813.14-818.27: al-Fārābī, *Risāla fī l-'aql*

Husaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āshī*, vol. I, p. 330; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 157. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. XXI (1392h.š./1972), p. 402; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 46, 49; 344-5; vol. IV, p. 357; Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 41 no. 24.

*Title* p. 813.14: مقالة في معاني العقل للحكيم الفارابي قدس سره

*Inc.* p. 813.14-16:

بسملة أسماء العقل يقال على أنحاء كثيرة أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل والثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل وينفيه العقل.

*Expl.* p. 818.23-27:

وليس يستنكر أن يكون العقل الفعّال وهو غير منقسم أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهرة فلا تقبله المادة منقسما وهذا شيء قد بينه أرسطوطاليس في كتابه في النفس تمت.

Edited: al-Fārābī, *Risāla fī l-'aql*, ed. M. Bouyges, Impr. Catholique, Beyrouth 1938, 1983<sup>2</sup>.

91.

pp. 819.1-821.3: al-Fārābī, *Maqāla fī Agrād al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*

Husaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āshī*, vol. I, p. 330; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 158. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. II (1356h.š./1937), p. 251; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 47-8, 312-13; vol. IV, p. 358.

*Inc.* p. 819.1-12:

بسملة مقالة شريفة [...] قال قصدنا في هذه المقالة هو أن يدل [= ندل] على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الأولى التي هي [...] فنقول إن العلوم منها جزئية ومنها كلية.

*Expl.* p. 820.27-821.3:

وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي كيفية ترتيب الموجودات والمقالة الثانية عشر في مبادئ الطبيعيات والتعليمات فهذه هي الإبانة عن عرض هذا الكتاب وعن أقسامه تمت.

Edited: Dieterici, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, pp. 34-8.

92.

pp. 821.4-832.19: al-Fārābī, *al-Tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*

Husaynī, *Fihrist-i nushahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Ayatūllāh Mar'āshī*, vol. I, p. 330-1; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭi", p. 158. See also al-Tihirānī, *al-Darī'a*, vol. IV (1360h.š./1951),

p. 437; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 132, 138; vol. IV, p. 344; Rifā'ī, *Mu'ğam al-maṭbū'āt al-'arabiyya fī Īrān* (see above, no. 42), p. 572; Endress, "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 44 no. 37.

*Inc.* p. 821.4-6:

بسملة أمّا إنَّ السعادة هي غاية ما يتشوقها كلُّ إنسان وإنَّ كلَّ من ينحو بسعيه نحوها فإنَّما ينحوها على كمال ما فكذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول إذ كان في غاية الشهرة.

*Expl.* p. 832.10-19:

ونحن إذا كان قصدنا أن يلزم فيه الترتيب الذي يوجبه الصناعة فقد ينبغي أن يفتح كتاباً من كتب الأوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعات بتعدد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن يبتدئ به ويجعله تالياً [= بالتاء] لهذا الكتاب وقد فرغت من كتابة هذا الكتاب الموسوم السير على سبيل السعادة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي في غرة شهر ذي الحجة سنة ١٠٧٢ تم.

Edited: 'A. Āl Yāsīn, *Risālatān Falsafīyatān li-l-Fārābī, Dār al-Manāhil*, Beirut 1405/1985 (2<sup>nd</sup> ed. Bayrūt 1407h./1987; 3rd ed. Tīhrān 1412 h.š./1992).

### 93.

pp. 838.1-26: al-Fārābī, *Nukat fī-mā yaṣīḥḥ wa-mā lā yaṣīḥḥ min aḥkām al-nuğūm* – other excerpts

*Inc.* p. 833.1-4:

بسملة نكت إبي نصر الفارابي فيما يصح وفيما لا يصح من أحكام النجوم قال أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادي إنني كنت شديد الحرص على معرفة الأحكام النجومية صادقة الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي في طلبها مد من النظر في الكتب المؤلفة مشعوراً مستهتراً بها واثقاً بصحتها.

*Expl.* p. 838.21-26:

وإذا كان الأمر علي هذه السبيل فما اشتغالهم بهذا الفن إلا لأحدى ثلاث إما لتفكه وولوع وإما لتكسب ولشوق وتعيش به وإما لجزم مفراط وعمل بما قيل كل مقول محذور منه هذا ما وجد ما وجد من التذاكير بخط أبي نصر أثبتتها لنفسه وكتبتها لك لتأملها أن يبسط لذلك والله الموفق لكل خير نقلته من خط نقل من خط الفارابي المعلم الثاني في شهر ذي حجة الحرام سنة ١٠٧٢ تم.

See above, no. 62 and no. 64.

### 94.

pp. 839.1-872.28: al-Fārābī, *K. al-siyāsā al-madanīyya, al-mulaqqab bi-mabādi' al-mawğūdāt* Ḥusaynī, *Fibrīst-i nushahā-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 159-60; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī", pp. 159-60; al-Tīhrānī, *al-Darī'a*, vol. XII, p. 270; vol. XIX, p. 43; Maḥfūz - Āl Yāsīn, *Mū'allafāt al-Fārābī*, pp. 94, 134, 186, 271, 326-7; vol. IV, p. 349; Endress, "Alexander Arabus on the First Cause", p. 63 no. 4; Id., "Philosophische Ein-Band-Bibliotheken", p. 33 no. 4.

*Inc.* p. 839.1:

بسملة قال أبو نصر المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف.

*Expl.* p. 872.25-28:

تمّ كتاب السياسات المدنية تأليف الحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي قدّس سرّه في شهر ذي حجّة الحرام سنة ١٠٧٢ اثنتي وسبعين وألف .

Edited: F.M. Najjar, *K. al-siyāsā al-madanīyya, al-mulaqqab bi-mabādī al-mawğūdāt*, Dār al-Mashreq, Beyrouth 1993<sup>2</sup>.

95.

pp. 873.1-874.8: Mullā Ṣadrā, *al-Ḥuğğā al-‘aqliyya ‘alā l-ḥaṣr al-ğismānī*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī”, p. 160; Dānišpazhūh, *Fibrīst-i nushabā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tibrān*, vol. VIII (1339h.š./1960), pp. 556-7; Dānišpazhūh - ‘Anwarī, *Fibrīst-i kitābī-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Mağlis-i Sinā*, vol. II, p. 189; Bāqirī Ḥurramdaštī, *Kitābshināsī-i ġāmī-i Mullā Ṣadrā* (see above, no. 27), pp. 323-4.

*Inc.* p. 873.1-2:

حجّة عقلية استفدتها من كلام أبي الحسن العامري في بعض رسائله المعادية على إثبات الحشر الجسماني على ما نطق به الشريعة الحقة .

*Expl.* p. 874.7-8:

وما أدري ما أفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى وإليه مرجع قوله عزّ اسمه فتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون فافهمه .

96.

pp. 874.9-876.16: Sayyid Niẓām al-Dīn Aḥmad al-Daštakī al-Širāzī (d. 1015/1606), *al-Ḥuğğā al-‘aqliyya ‘alā l-ma‘ād al-ğismānī*

Mottaqi, “Bāznegāriy-i Fihrist nushahā-i ḥaṭṭī”, pp. 160-1; Dānišpazhūh, *Fibrīst-i nushabā-i ḥaṭṭī Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tibrān*, VIII, pp. 556-7; Dānišpazhūh - ‘Anwarī, *Fibrīst-i kitābī-i ḥaṭṭī-i Kitābhāna-i Mağlis-i Sinā*, vol. II, p. 193; Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab* (see above, no. 19), vol. VI, pp. 200-1.

*Inc.* p. 874.9-16:

في يوم الأربعاء ١٦ شهر جمادى الثاني عبارة أخرى أخرى الحيّ أمّا إن يلتذ ويستكمل بالذات الحسيّة فقط أو يلتذ ويستكمل بهما جميعاً والأوّل هو النفوس الحيوانيّة [...] في يوم الجمعة ٢٧ شهر ذي الحجّة ١٠٠٦ في برزويه فسا وتقرير آخر للحجّة العقلية على المعاد الجسماني أن النفس .

*Expl.* p. 876.15-16:

نعم لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وإنكار الحشر الجسماني كما قال الإمام علي عليه السلام ما مرّ وسيجيء أيضاً بيانه مفصّلاً بعد ذلك في هذه الأوراق فتأمّل .

On this cousin of Ṣadr al-Dīn al-Daštakī al-Širāzī see R. Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his Writings*, Brill, Leiden - Boston 2011 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 82), p. 17. The present work deals with bodily resurrection, as it was the case with Ibn Sīnā’s *R. al-adḥawiyya fī l-ma‘ād*.

97.

pp. 876.17-877.3: Avicenna, *K. Siyāsat al-badan wa-faḍā'il aš-šarāb wa-manāfi' ihī wa-maḍā'irrihi* (*Benefits and Harms of Wine for Physical Regime*).

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, p. 331; Mahdawī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i muṣannaḥāt-i Ibn-i Sīnā*, p. 125; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 161.

*Title* p. 876.17: كتاب سياسة البدن للشيخ الرئيس أبي علي سينا قدس سره العزيز:

*Inc.* p. 876.17-18:

اعلم هذا كتاب سياسة البدن وفضائل الشراب ومنافعه ومضارّه وما يتولّد للمكثّر منه وينفع للعقل وما يعرض كل علة تنتجّ منه فجميع سرور الدنيا خمسة النظر والسمع والذوق والشيم والباه .

*Expl.* p. 877.2-3:

فصل مقداره ما يقدر علي ضبط جسمه ويطيب نفسه ويفني همومه وما يشتغل العقل وخصوصاً عقل الصاحي مشغول بمون الدبّ وطلبها والنظر بالفكرة الآخرة وهمومها فإذا أطفرفه غاب العقل .

See also Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 519.

98.

pp. 877.4-880.29: Excerpt from Naṣīraddīn Ṭūsī, *Commentary On Avicenna's Pointers and Reminders*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, pp. 331; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 161-2. See also al-Tihṙānī, *al-Darī'a*, vol. VII (1367h.š./1947), p. 432; Ṣalīhiya, *al-Mu'ğam al-šāmīl li-l-turāt al-'arabī al-maṭbū'*, vol. III, pp. 253, 524.

*Inc.* p. 877.4-8:

آخر كلامه في كيفة الأخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي قطب العادة فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوه [...] لهما فرغ عن بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب إلى العارفين .

*Expl.* p. 880.25-29:

وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حلّ مشكلات كتاب الإشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال وأنا أتوقع ممن يقع عليه كتابي هذا أن يصلح ما يعير عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنّب طريق العناد والله وليّ السداد والرشاد ومنه المبدأ وإليه المعاد .

Edited: *Al-Isārāt wa-l-tanbihāt li-Abī 'Alī ibn Sīnā, ma'a Šarḥ Naṣīr ad-Dīn at-Ṭūsī*, ed. S. Dunyā, 4 vols, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira 1971.

99.

pp. 881.1-886.28: Ps.-Aristotle, *K. asrār al-nuğūm*

Ḥusaynī, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi-i Kitābhāna-i Āyatullāh Mar'āṣī*, vol. I, pp. 331-2; Mottaqi, "Bāznegāriy-i Fihrist nuṣḥahā-i ḥaṭṭi", p. 163; Dānišpazhūh, *Fihrist-i nuṣḥahā-i ḥaṭṭi Kitābhāna-i Markazī-i Dānišgāh-i Tihṙān*, vol. IV, pp. 954-55, and vol. VI (1335h.š./1956), pp. 2160-2.

*Title* p. 881.1: كتاب أسرار النجوم للحكيم الفاضل المبرّز شيخ الفلاسفة أرسطوطاليس

*Inc.* p. 881.1-3:

بسملة وضع للأسكندر ورسوم هذه الفصول بالقضايا وهي مائة فصل الأوّل الفلك مطبوع وأفعاله اتفافية والإنسان مختار وأفعاله اختيارية .

*Expl.* p. 886.25-28:

وإنما ذلك على حسب حركة القمر وأسرعها وعلوها وأيضاً ومن أجل صارت دلالتها يظهر في درج التي بخلاف بها ولا يتجاوزها كالمنشار أن ينجرّ به والسكين التي يقطع بها تمّت الرسالة على يدي وأنا أقلّ العباد شاه مراد [ال]فراهاني في ٧ شهر ذي حجة الحرام لسنة ١٠٧٢ اثنتي وسبعين بعد الألف من الهجرة على هاجرها ألف ألف التحية .

See above, no. 76 and no. 79.

## *Breve nota su una traduzione ebraico-latina umanistica: Mosè Alatino (1529-1605) traduttore di Temistio*

Elisa Coda\*

### *Abstract*

Moses Alatino (d. 1605) was the translator from Hebrew into Latin of Themistius' paraphrase of the *De Caelo*, lost in Greek as well as in the Arabic version out of which the Hebrew translation was made in the Middle Ages. To his translation a preface is added, where Alatino declares a great deal of his methodology and aims. Themistius was praised by the learned men of Alatino's age: a comparison with Ermolao Barbaro Jr. (1454-1493) shows Alatino's views about the relationship between *veritas* and *eloquentia*, as well as the refinement of his textual emendations. The portrait of a learned translator emerges from the analysis of his *Preface*, something that must alert the readers: not only does Alatino draw attention on the intrinsic difficulty of a work that is the outcome of a two-steps translation, but he also openly declares that he did not hesitate to correct the text.

Le traduzioni di opere filosofiche greche in ebraico e dall'ebraico<sup>1</sup> si situano verso la fine di un processo di trasmissione del sapere filosofico e scientifico<sup>2</sup> che ebbe inizio nella tarda antichità e

---

\* Ringrazio molto Concetta Luna, che ha generosamente accettato di correggere la traduzione dei testi latini, evitandomi così vari errori; di quelli che restano la responsabilità è naturalmente mia.

<sup>1</sup> Così come è accaduto per quanto riguarda gli studi sulla trasmissione del sapere greco in siriano ed in arabo (cf. *infra* n. 2), anche le ricerche contemporanee sulle traduzioni in ebraico o dall'ebraico sono state precedute da importanti studi orientalistici che, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, hanno messo a disposizione sia edizioni di testi, sia studi sistematici. Tra questi ultimi, risaltano quelli di M. Steinschneider, sul quale cf. ora G. Endress, "Kulturtransfer und Lehrüberlieferung. Moritz Steinschneider (1816-1907) und *Die Juden als Dolmetscher*", *Oriens* 39 (2011), p. 59-74 e R. Leicht - G. Freudenthal (eds.), *Studies on Steinschneider. Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Studies in Jewish History and Culture, 33). Per le ricerche successive, cf. ad es. M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, Paideia 1996 (Philosophica. Testi e Studi, 2) e in part. sulle traduzioni ebraiche degli scritti di Aristotele cf. G. Tamani, "Il *Corpus Aristotelicum* nella tradizione ebraica", *Annali di Ca' Foscari* 24/3, *Serie orientale* 16 (1985), p. 5-22 (rist. in G. Fiaccadori - M. Pavan, *Autori classici e lingue del vicino e medio Oriente*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1990, p. 33-46) e G. Tamani - M. Zonta, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997.

<sup>2</sup> Rimane fondamentale M. Steinschneider, *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akad. Verlag, Graz 1960 (ristampa di articoli pubblicati fra il 1889 e il 1896). Seguono il modello classificatorio di Steinschneider, ad es., 'A. Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris 1968 (Études de philosophie médiévale 56); F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Brill, Leiden 1968; Id., *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York U.P. - Univ. of London Press, New York-London 1968. Si concentrano invece sulle fasi di assimilazione delle opere filosofiche greche nel mondo islamico gli studi di Gerhard Endress, in part. "Die wissenschaftliche Literatur", in *Grundriss der Arabischen Philologie II. Literaturwissenschaft* hrsg. von H. Gätje. Reichert, Wiesbaden 1987, p. 400-530 e *III. Supplement*, hrsg. von W. Fischer, Reichert, Wiesbaden 1992, p. 3-152; "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*,

proseguì per circa undici secoli,<sup>3</sup> lungo un arco temporale che, attraverso il Medioevo,<sup>4</sup> raggiunge la prima età moderna. La storia di queste traduzioni, redatte tra il XII e il XV secolo principalmente in Spagna, Provenza ed Italia, è stata oggetto di numerosi studi<sup>5</sup> dedicati a diversi aspetti:<sup>6</sup> la metodologia,<sup>7</sup> le motivazioni dei traduttori,<sup>8</sup> le loro competenze linguistiche,<sup>9</sup> l'alternativa fra traduzione *ad litteram* e traduzione secondo il senso,<sup>10</sup> il ricorso a grammatiche ed altri testi di argomento affine e, talora, la

---

CNWS Research, Leiden 1997, p. 43-76. Questa linea è oggi prevalente: cf. ad es. C. D'Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005 (rist. 2014).

<sup>3</sup> Per una sinossi dei processi di trasmissione delle opere filosofiche, dalla tarda antichità al XIII secolo, considerati tanto dal punto di vista delle lingue di origine e di traduzione che da quello delle tradizioni filosofiche, Cf. C. D'Ancona, "Le traduzioni in latino e in arabo. Continuità e trasformazioni della tradizione filosofica greca fra tarda antichità e Medioevo", in A. Musco (ed.), *Universalità della ragione, pluralità delle filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia medievale (Palermo, 17-22 settembre 2007)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, p. 73-103, con bibliografia degli studi sulle traduzioni dal greco in siriano e in armeno, dal greco all'arabo, dal greco in latino e dall'arabo in latino. L'interesse per le traduzioni greco-arabe è andato crescendo nel panorama contemporaneo, come è dimostrato dall'incremento degli studi compilativi pubblicati sull'argomento: cf. ad es. J. Martínez Gázquez, *The Attitude of the Medieval Latin Translators Towards the Arabic Sciences*, Ed. del Galluzzo, Firenze 2016 (Micrologus' Library, 75) – cf. sotto, alle p. 273-5, la recensione di C. D'Ancona.

<sup>4</sup> L'influenza sul pensiero ebraico della filosofia greca e della tradizione greco-araba è ben anteriore alle traduzioni: tra i primi a sottolinearla, S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris 1927, 1988 (prima edizione A. Franck, Paris 1859). Panoramiche generali con bibliografia: J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, E. Reinhardt, München 1933, che si iscrive nella tradizione della "Wissenschaft des Judentums" ed estende l'analisi sino alla contemporaneità stessa dell'autore; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1947 (*Études de philosophie médiévale*, 35); C. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge selon les textes manuscrits et imprimés*, CNRS-Éditions, Paris 1983 (la traduzione italiana di B. Chiesa, Paideia, Brescia 1990, è stata condotta congiuntamente sull'edizione francese e sulla traduzione inglese rivista ed ampliata dall'autrice: Cambridge U.P. - Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme 1985); cf. in part. p. 23-136 della trad. italiana. Sono di particolare importanza gli articoli di G. Vajda ristampati da G.E. Weil (ed.), *Mélanges Georges Vajda. Études de pensée, de philosophie et de littérature juives et arabes: In Memoriam*, Gerstenberg, Hildesheim 1982 (Collection Massorah).

<sup>5</sup> Cf. Sirat, *La philosophie juive au Moyen Âge* (cit. n. 4); A.L. Ivry, "Philosophical Translations from the Arabic in Hebrew during the Middle Ages", in J. Hamesse - M. Fattori (ed.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle*, Université Catholique de Louvain - Università degli Studi di Cassino, Louvain-la-Neuve - Cassino 1990 (Textes, Études, Congrès, 11. Rencontres de Philosophie Médiévale, 1), p. 167-86.

<sup>6</sup> Non direttamente connesso al tema presente, ma comunque importante per il contesto, è lo studio d'insieme di C. Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, ed. and trans. by N. De Lange, Cambridge U.P., Cambridge 2002.

<sup>7</sup> Cf. G. Sermoneta, "Dall'ebraico in latino e dal latino in ebraico: tradizione scolastica e metodica della traduzione", in Hamesse - Fattori, *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale* (cit. n. 5), p. 149-65. Si vedano, inoltre, gli studi di S. Di Donato, S. Harvey e Ch. Manekin, R. Glasner, J.-P. Rothschild e M. Zonta, pubblicati in J. Hamesse - O. Weijers (ed.), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Brepols, Turnhout 2006 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 34), p. 45-61, 185-94, 215-52, 409-28 e 464-83.

<sup>8</sup> J.-P. Rothschild, "Motivations et méthodes des traducteurs hébreux du milieu du XII<sup>e</sup> à la fin du XV<sup>e</sup> siècle", in Hamesse - Fattori, *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale* (cit. n. 5), p. 279-302.

<sup>9</sup> G. Sermoneta, "L'ebraico tra l'arabo e il latino nella trattatistica filosofica medievale: un ponte segnato dal passaggio di due traduzioni terminologiche e culturali", in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid 1979, vol. I, p. 145-51. Sull'uso del vernacolo nelle traduzioni ebraiche cf. C. Sirat, "Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples", in G. Contamine (ed.), *Traductions et traducteurs au Moyen Âge. Actes du Colloque international du CNRS organisé à Paris (IRHT) les 26-28 mai 1986*, CNRS-Éditions, Paris 1989 (Documents, études et répertoires publiés par l'IRHT), p. 169-91, con bibliografia.

<sup>10</sup> La problematica, secondo J.-P. Rothschild, ha origini molto antiche anche nella letteratura ebraica, essendo attestato, ad es., dalla *tosefta* (tradizione halachica 'supplementare') attribuita a Rabbi Yeudah ha-Nasi (I sec. d.C.) che recita: "colui che traduce letteralmente un versetto è un bugiardo", *Tos. Meg.* 4, 41). Cf. J.-P. Rothschild, "Pour évaluer la place des



scelta di corredare i testi tradotti di tavole, commentari o perfino glossari,<sup>11</sup> infine, i copisti e i testi tradotti.<sup>12</sup> Di questo ampio processo sono state proposte anche delle sintesi.<sup>13</sup>

Gli ebrei continuarono a tradurre i testi della filosofia greca e araba nel corso del Cinquecento;<sup>14</sup> tra queste traduzioni, quelle ebraico-latina della parafrasi temistianiana del libro XII della *Metafisica* ad opera di Mosè Finzi (nato ca. 1530)<sup>15</sup> e quella ebraico-latina della parafrasi di Temistio del *De Caelo*

---

traductions dans la littérature hébraïque du Moyen Âge occidental”, in G. Busi (ed.), *We-Zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, AISG, Edizioni Fattoadarte, Bologna 1993, p. 435-60.

<sup>11</sup> Basterà ricordare qui la “Spiegazione dei termini difficili della *Guida*” composta da Šemu’el ibn Tibbon nel 1213, una raccolta di termini tecnici corredata di note esplicative o da glosse in volgare (cf. Steinschneider, *Die Hebraischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Komm. VI. d. Bibliogr. Bureau, Berlin 1893 [rist. Akad. Verlag, Graz 1956]), p. 420-3) e il *Glossario* di Mosè ben Shelomoh da Salerno, edito e tradotto da G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1969 (Lessico intellettuale europeo, 1).

<sup>12</sup> Cf. G. Busi, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Luisè Editore, Rimini 1990 (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell’Università degli Studi di Venezia, 14); M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico* (cit. n. 1); Tamani, “Il *Corpus Aristotelicum* nella tradizione ebraica” (cit. *ibid.*); Tamani - Zonta, *Aristoteles Hebraicus* (cit. *ibid.*); S. Baruchson-Arbib, *La culture livresque des Juifs d’Italie à la fin de la Renaissance*, CNRS-Éditions, Paris 2001 (Documents, Études et Répertoires publiés par l’IRHT, 66), con una presentazione di J.-P. Rothschild (*ibid.*, p. 7-14). Sulla questione della conoscenza di testi latini da parte di autori ebrei nel Medioevo, cf. C. Sirat, “Note sur la circulation des livres entre juifs et chrétiens au Moyen Âge”, in D. Nebbiai Dalla Guardia - J.-F. Genest (ed.), *Du copiste au collectionneur. Mélanges d’histoire des textes et des bibliothèques en l’honneur d’André Vernet*, Brepols, Turnhout 1998 (Bibliologia, 18), p. 383-400; Ead., “En vision globale: les juifs médiévaux et les livres latins”, in P. Lardet (ed.), *La tradition vive. Mélanges d’histoire des textes en l’honneur de Louis Holtz*, Brepols, Turnhout 2003 (Bibliologia, 20), p. 15-23.

<sup>13</sup> Rothschild, “Pour évaluer la place des traductions” (cit. n. 10).

<sup>14</sup> Le lingue interessate sono principalmente l’ebraico, il latino e l’italiano. Una lista dei testi in italiano redatti da ebrei tra la fine del XVI s. e la prima metà del XVII, che tuttavia non riguarda esclusivamente le traduzioni di testi filosofici, si trova in M. Steinschneider, *Die italienische Literatur der Juden*, J. Kauffmann, Frankfurt a.M. 1901. Baruchson-Arbib, *La culture livresque des Juifs d’Italie à la fin de la Renaissance* (cit. n. 12), ha censito i testi presenti alla fine del Cinquecento nelle biblioteche delle più importanti famiglie ebraiche (circa 430) del Nord d’Italia e, più in particolare, di Mantova. Sulla traduzione italiana della *Guida dei perplessi* ad opera di Jedidia ben Moshe da Recanati (o Jedidia Rimini) cf. A. Guetta, “La traduzione italiana cinquecentesca del *Moreh nevukhim* di Maimonide”, in P.C. Ioly Zorattini (ed.), *Percorsi di storia ebraica*, Atti del XVIII Convegno internazionale Cividale del Friuli-Gorizia (7/9 settembre 2004), FORUM Editrice, Udine 2005 (AISG Testi e Studi, 15), p. 281-303. Un interessante quadro dell’ambiente intellettuale ebraico del Nord Italia nel Rinascimento è offerto dagli studi raccolti in G. Veltri - G. Miletto (ed.), *Rabbi Jeudah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Studies in Jewish History and Culture, 35). Cf. infine A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d’amour de Judah Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden-Boston 2011 (Studies in the Jewish History and Culture, 32). Esulano dalla materia trattata qui tanto le traduzioni della Bibbia e dei Salmi quanto la storia del giudeo-italiano.

<sup>15</sup> Cf. I. Elbogen, “Finzi”, in *The Jewish Encyclopedia*, vol. V, p. 389. *Editio princeps* della traduzione: *Themistii Peripatetici lucidissimi paraphrasis in duodecimum librum Aristotelis de prima Philosophia Mose Finzio interprete*, apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1558; edizione moderna: *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine*, ed. S. Landauer, Reimer, Berlin 1903 (*CAG* V.5); l’edizione critica della versione arabo-ebraica di Moshe ibn Tibbon è in preparazione a cura di M. Yoav. Una versione araba è parzialmente conservata e le parti superstiti sono edite in ‘A. Badawī, *Arīstū ‘inda l-‘Arab. Dirāsāt wa-nuṣṣāt ḡayr manṣūra*, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, Cairo 1947 (Dirāsāt islāmiyya, 5). Il testo della parafrasi conservato nelle parti della traduzione araba contenute nell’edizione di Badawī è più breve rispetto a quello contenuto nei corrispondenti capitoli preservati in traduzione ebraica (cf. Badawī, *Aristu ‘inda l-‘Arab*, p. 16-17; Sh. Pines, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book *Lambda* and their Place in the History of Philosophy”, in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung*, II, De Gruyter, Berlin - New York 1987, p. 177-204 (rist. in *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3, Magnes Press, Jerusalem 2000, p. 267-94), in part. p. 177-8 e n. 2-3). Le parti conservate in traduzione araba, unitamente a quelle complementari conservate nella traduzione ebraica di Tibbon, sono state tradotte in francese da R. Brague, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote: livre Lambda traduit de l’hébreu et de l’arabe*, Vrin, Paris 1999 (Tradition de la pensée classique).

ad opera di Mosè Alatino su cui verte questo articolo riguardano due testi che, oltre ad essere di ovvia importanza nella storia della filosofia in generale, hanno un ruolo centrale nella storia della trasmissione del pensiero antico attraverso le traduzioni.<sup>16</sup>

In generale, però, le traduzioni ebraico-latine sono spesso rimaneggiate dal traduttore, essendo condotte con una metodologia che ne riflette direttamente l'interesse personale e gli scopi. Questo è appunto il caso della traduzione ebraico-latina della parafrasi di Temistio del *De Caelo*<sup>17</sup> di Aristotele ad opera di Mosè Alatino (1529-1605). Medico e traduttore ebreo spoletino, Alatino fu allievo di Francesco Piccolomini (1523-1607)<sup>18</sup> e di Bartolomeo Eustachio (o Eustachi, ca. 1500-1574).<sup>19</sup> Come dichiara nella sua prefazione,<sup>20</sup> Alatino era interessato principalmente a fornire, con la sua traduzione della parafrasi di Temistio, una spiegazione corretta del *De Caelo* di Aristotele a un pubblico di studiosi o studenti di filosofia. Conoscitore della lingua greca, consapevole tanto di tutte le fasi della trasmissione del testo (dal greco all'arabo e poi ancora dall'arabo all'ebraico) quanto delle problematiche testuali dovute alle differenze morfologiche e terminologiche delle lingue in gioco, Alatino era al corrente anche delle critiche<sup>21</sup> che erano state mosse al *Themistius*<sup>22</sup> di Ermolao Barbaro il Giovane (1454-1493) a proposito dello stile e delle modalità della resa latina della prosa greca di Temistio.

Nella sua prefazione, Alatino descrive con chiarezza il metodo di traduzione al quale si è attenuto. Egli ci appare, così, nella sua veste di traduttore dotto, pronto ad operare tutte le congetture necessarie a risolvere i passi difficili, talora ricorrendo al confronto con il testo greco di Aristotele e probabilmente anche con il commento di Simplicio. Alatino dichiara anche le ragioni della sua

<sup>16</sup> Sull'importanza delle modifiche rispetto alla dottrina aristotelica della causalità impresse nella parafrasi di Temistio in versione araba cf. Pines, "Some Distinctive Metaphysical Conceptions" (cit. n. 15); Id., "Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bajjāh et Maïmonide. Sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Thémistius", in J.P. Beckmann et al. (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, vol. 1, De Gruyter, Berlin 1981, p. 211-25 (rist. in *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 5, *Studies in the History of Jewish Thought*, Magnes Press, Jerusalem 1997, p. 432-46).

<sup>17</sup> Cf. *Themistii peripatetici lucidissimi paraphrasis In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo nunc primum in lucem edita Moyses Alatino Hebraeo spoletino, Medico ac Philosopho interprete ad Aloysium Estensem Card. Amplissimum*, apud Simonem Galiganum de Karera, Venetiis 1574; edizione moderna: *Themistii in libros Aristotelis De Caelo paraphrasis hebraice et latine*, ed. S. Landauer, Reimer, Berlin 1902 (CAG V.4).

<sup>18</sup> Ch.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, *Renaissance Authors*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1988 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia 6), p. 331-42.

<sup>19</sup> C.D. O'Malley, "Eustachi, Bartolomeo", in Ch.C. Gillespie - F.L. Holmes (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Scribner's Sons, New York 1970-90, vol. IV (1981), p. 486-8.

<sup>20</sup> Mi riferisco qui alla lettera dedicatoria di Mosè Alatino al Cardinale Luigi d'Este, datata 1 agosto 1573, ed alla lettera, non datata, da lui indirizzata agli studiosi di filosofia: *Themistii peripatetici lucidissimi paraphrasis In Libros Quatuor Aristotelis ... in lucem edita Moyses Alatino Hebraeo spoletino* (cit. n. 17), fol. 2r - 4r; nuovamente pubblicata da Samuel Landauer nel *Supplementum praefationis* della sua edizione delle versioni ebraica e latina della parafrasi: Them., *In De Cael.*, p. xi-xv. Sul genere letterario del 'prologo' dalla tarda antichità al Medioevo cf. J. Hamesse (ed.), *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Académie Belge et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome 26-28 mars 1988)*, Brepols, Turnhout 2000 (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du Moyen Âge, 15). Sono particolarmente importanti le prefazioni di Aldo Manuzio, pubblicate e tradotte in *Aldo Manuzio Editore. Dedicato, prefazioni, note ai testi*, 2 voll., *Introduzione* di C. Dionisotti, Testo latino con traduzione e note a c. di G. Orlandi, Edizioni il Polifilo, Milano 1975 (Documenti sulle arti del libro, XI).

<sup>21</sup> Cf. sotto, p. 197-201.

<sup>22</sup> *Themistii Peripatetici lucidissimi Pharaphrasis in Aristotelis Posteriora, et Physica ... Memoria et Reminiscentia ... Ermolao Barbaro ... interprete, Venetiis 1481, 1499*<sup>2</sup> (contiene alcune revisioni condotte da Ermolao Barbaro sul testo della *princeps* prima della morte ed introdotte postume). Il testo della parafrasi dei *Parva Naturalia* attribuita a Temistio è spurio: cf. V. Rose, "Über eine angebliche Paraphrase des Themistius," *Hermes* 2 (1867), p. 191-213.

impresa: spiegare Aristotele con le parole del suo *interpres clarissimus*, Temistio. Questo, in sintesi, è ciò che si impara dalla lettura della prefazione di Alatino; ma che cosa significa che egli è un traduttore dotto? Qual è il suo metodo di traduzione e quali, invece, la natura dei suoi interventi sul testo di Temistio? Alla risposta a queste domande è dedicato il presente contributo.

### 1. Prima di Alatino. La parafrasi temistiana del *De Caelo* e la sua versione ebraica medievale

La prefazione<sup>23</sup> di Mosè Alatino, come vedremo, è rivelatrice della formazione culturale di questo traduttore, del suo metodo di traduzione e delle sue competenze linguistiche e filosofico-scientifiche. Ma per avere un quadro più completo è utile il confronto con la versione ebraica della parafrasi di Temistio del *De Caelo*, il testo che egli tradusse in latino. Le caratteristiche principali di questa traduzione medievale, dal punto di vista del metodo e del lessico, sono un importante termine di paragone nell'analisi della traduzione di Alatino, posteriore di due secoli.

La traduzione ebraica era stata condotta nel 1284 a partire da un testo arabo, ossia la traduzione, oggi perduta,<sup>24</sup> dell'originale greco, perduto anch'esso. L'autore della traduzione arabo-ebraica era attivo a Roma:<sup>25</sup> si tratta di Zerahyah Hen (*Gracian*),<sup>26</sup> medico ebreo di origini catalane, autore di alcuni commenti biblici<sup>27</sup> e traduttore dall'arabo in ebraico tra i più interessanti della sua epoca dal punto di vista del metodo di traduzione.

Anche Zerahyah Hen si era spiegato a proposito del suo metodo di traduzione nell'introduzione alla versione ebraica, fatta a partire dall'arabo, del Περὶ φαρμάκων κατὰ γένος συνθέσεως di Galeno.

<sup>23</sup> Cf. sopra, n. 20. Cf. anche R.B. Todd, "Themistius", in V. Brown - J. Hankins - R.A. Kaster (ed.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guide*, vol. VIII, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2003, p. 59-102, in part. p. 87-89. In appendice presenta la traduzione italiana di ambedue le lettere dedicatorie.

<sup>24</sup> Come ho accennato sopra, l'originale greco è perduto, così come è perduta la traduzione araba del IX-X sec. Ho riassunto la storia degli studi negli articoli cit. alle note 26, 42, 50; per una sintesi della letteratura su questa parafrasi; cf. inoltre J. Watt *et al.*, "Thémistios" in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS-Éditions, Paris 2016, vol. VI ( T 38), in part. p. 875-6.

<sup>25</sup> Due studi ormai antichi dedicati alla storia del giudaismo romano nel Medioevo rimangono fondamentali: A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart (2050 Jahre)*, 2 voll., Frankfurt a.M. 1893; H. Vogelstein - P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin 1895-1896. Sulla vita culturale ebraica nell'ambiente romano si veda U. Cassuto, *Storia della letteratura ebraica post-biblica*, Casa Editrice Israel, Firenze 1938 (rist. Carucci, Roma 1976), e la bibliografia in G. Busi, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, p. 25-31.

<sup>26</sup> Su questo traduttore, attivo a Roma tra il 1277 e il 1290, cf. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen* (cit. n. 11), p. 125-6; M. Zonta, *Il Commento Medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerahyah Hen e di Qalinyomos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, I-III, Pavia U.P., Pavia 2011, in part. p. 19-23, ed i riferimenti bibliografici in E. Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 355-71, in part. p. 356 n. 10. Esiste una tesi di dottorato: A. Ravitzky, *The Thought of R. Zerahyah b. Isaac b. Shealtiel Hen and the Maimonidean-Tibbonian Philosophy in the 13<sup>th</sup> Century*, Ph.D. Diss., Hebrew University, Jerusalem 1977, che non ho potuto consultare. M. Zonta, "Le traduzioni di Zerahyah Gracian e la versione ebraica del *De Generatione et corruptione*", in C. D'Ancona - G. Serra, *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia mediaevalia patavina, 3), p. 299-318, discute la possibilità che Zerahyah Hen abbia impiegato, per tradurre in ebraico il *De Gen. et corr.* di Aristotele, non solo la traduzione greco-araba, ma anche quella arabo-latina.

<sup>27</sup> Commento a Giobbe: *Tikwath Enosch. Liber Jobi duobus tomis comprehensus ...* edidit et condidit I. Schwartz, Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, Berlin 1868 (il secondo volume non è stato pubblicato), parte prima, sezione terza, p. 167sg. Non ho potuto, invece, consultare il *Commento ai Proverbi* (cf. *Imrey da'at*, ed. I. Schwartz, Vienna 1871) e la sua corrispondenza con Hillel da Verona (*Iggeret le-Hillel mi-Veronah*): cf. R. Kirchheim, *Otzar Nehmad* 2 (1857), p. 124-43.

Eccone i passi piú significativi, nella traduzione italiana di Mauro Zonta:

[...] io sono stato costretto, traducendo questo libro (scil. *Katagenos*), a inserirvi molti vocaboli disparati: alcuni come li riporta il testo (originale), altri in lingua volgare (*la'az*) ed altri in lingua ebraica, affinché in questo modo noi possiamo cogliere l'intenzione di (questo) libro; e se così sarà, ne ricaveremo una palese utilità e potremo avere in mano nostra la medicina del corpo, così come è disposta in questo libro. Dobbiamo dire, prima di iniziare la traduzione di questo libro, che in molti punti, seguiremo le regole grammaticali della lingua araba: io riporterò una parola al singolare che è (in realtà) una terza persona femminile plurale volta al singolare, anche se questo non avviene nella nostra lingua se non in pochi casi. [...] Parimenti, troverai una parola femminile riferita a una maschile, e viceversa: anche questo l'ho fatto per semplificare e abbellire il discorso. Infatti, non è sempre stato possibile al traduttore porre un *nun* alla fine delle parole per indicare il genere femminile: una volta ha messo il *nun* del femminile, un'altra volta il *mem* del plurale (maschile) *mebem, mehen; bahem, bahen* – e anche questo va precisato, perché il lettore non sia disorientato nella comprensione dell'opera, o non pensi che il traduttore sbaglia e non sa distinguere il maschile dal femminile e il singolare dal plurale, come può accadere. Del pari, ho riportato i nomi delle unità di misura e di peso in lingua araba, giacché non ho trovato per loro dei nomi (corrispondenti) né in ebraico né in volgare [...]. Inoltre, quando menziono il nome di un medicamento in questa lingua [*scil.* l'arabo], ne riporto anche il nome in volgare o in ebraico, abbreviandolo volta per volta: a volte lo menziono lettera per lettera e parola per parola, oppure in lingua greca, a seconda di come lo riporta quest'opera [...].<sup>28</sup>

Zeraḥyah Ḥen aveva descritto il suo metodo anche in una *excusatio*, posta a conclusione della sua traduzione in ebraico del Commento Medio di Averroè alla *Metafisica*:<sup>29</sup>

[...] Mi scuso con tutti i sapienti che leggono queste mie traduzioni, e tanto piú (quelle) dei testi filosofici, perché non mi incolpino se, leggendole, vi trovano una parola che non è adatta al significato (che deve esprimere) o un vocabolo errato – tanto piú in quest'opera, che si chiama *Metafisica*, che, benché sia commentata da Averroè, presenta molte oscurità e difficoltà – al punto da trovarne difficile la lettura e dare la colpa alla dappocaggine del traduttore. (Infatti), non è così: si tratta (invece) della pochezza della nostra lingua, che è limitata e ristretta. Infatti noi abbiamo molte parole ognuna delle quali indica significati molto diversi gli uni dagli altri: e il traduttore è costretto a tradurre tutti questi significati con quella parola soltanto, non trovando altra parola che li possa designare al di fuori di quella [...].<sup>30</sup> Ancora piú oscuro e difficile è il fatto che noi troviamo, in arabo, molti vocaboli per i quali non c'è modo di trovare un corrispondente in ebraico che indichi il senso profondo della parola. Per esempio, (la parola) *istiqrā'*: gli antichi (traduttori) usavano renderla con *hippús* ["investigazione"], e Dio sa che il lettore, (anche) se è un profeta, ben difficilmente conoscerà il senso di questo vocabolo – che è "investigazione di Dio" – a meno che il contesto non lo aiuti a capirlo. Ma non capita sempre che il contesto in cui si trova un termine straniero lo renda piú chiaro. Al lettore capiterà invece quel che accade al cieco che trova la strada solo grazie al suo bastone: ogni volta che non la trova, esce subito di strada e il suo bastone non lo salva dalla caduta. Così pure accadrà a chiunque si occupi di

<sup>28</sup> Trad. it. in Zonta, *Il Commento Medio di Averroè alla Metafisica* (cit. n. 26), vol. I, p. 64.

<sup>29</sup> Trad. it. in Zonta, *Il Commento Medio di Averroè alla Metafisica* (cit. n. 26), vol. I, p. 65-6; vol. II, p. 351-2 (testo ebraico), si veda anche p. 65, n. 287.

<sup>30</sup> Gli esempi (*ibid.* p. 65) riguardano il termine *šimmūy* "alterazione", a proposito del quale Zeraḥyah dice di averlo usato per rendere molti termini che hanno in arabo significati diversi e il termine *'ešem*, utilizzato da Zeraḥyah per rendere *naḥs*, *dāt* e *ḡawhar*. Altri esempi relativi alla discussione di Zeraḥyah sulla questione dell'equivocità nelle traduzioni, si trovano in Rothschild, "Motivations et méthodes" (cit. n. 8), p. 300 e n. 6.

traduzioni, e tanto più per i testi delle scienze più oscure, come i libri di Aristotele, sui quali ci ha illuminato il grande luminare Mošeh ben Maimon, dicendo: “Nessuno studi i libri di quest’uomo se non con i loro commenti”.<sup>31</sup> Per questo, io chiedo sempre scusa a coloro che leggono le mie traduzioni, e tanto più nel caso dei libri di Aristotele, perché non mi giudichino colpevole e non dicano che io sono un presuntuoso: io non sono altro che pieno di vergogna per aver seguito, in questo, i sapienti che riscuotevano grande successo tra le genti, che disponevano di tutti i libri, di ogni scienza e su ogni argomento, mentre noi, un popolo santo che legge la Torah, un popolo intelligente e sapiente, facciamo consistere tutta la nostra scienza nella conoscenza delle leggi del denaro, non di quelle dell’anima. Ma le leggi e le disposizioni di carattere politico riguardano tutte la perfezione prima, non le perfezione ultima (dell’uomo): la perfezione ultima è oggi negata alla nostra gente, perché mancano ad essa e ai nostri uomini le scienze veritiere e le percezioni divine, grazie alle quali l’anima dell’uomo, in quanto è uomo, giunge a perfezione, senza salire né scendere [...].

Le caratteristiche principali del metodo adoperato da Zerahyah Hen nella traduzione del *Commento Medio* di Averroè alla *Metafisica* rilevate da Zonta<sup>32</sup> confermano queste parole: vi si trovano gli aspetti morfologici e sintattici sui quali Zerahyah Hen aveva richiamato l’attenzione, quali l’uso della terza persona femminile singolare del verbo con soggetti plurali e lo scambio di maschile e femminile soprattutto al plurale; vi si trovano anche gli aspetti terminologici, quali l’uso di termini arabi al posto di quelli ebraici, l’uso di una terminologia filosofica diversa da quella impiegata nella maggior parte delle traduzioni ebraiche medievali, l’inserimento nel corpo del testo di glosse linguistiche che riportano il corrispondente in vernacolo romano o in arabo di un determinato termine ebraico, la presenza di glosse marginali del traduttore. In effetti, Zerahyah Hen mantenne queste abitudini anche nella traduzione della parafrasi temistiana del *De Caelo*.<sup>33</sup>

Entrambe le traduzioni sono condotte *ad litteram*; per parte sua, Alatino, per rendere intelleggibili frasi altrimenti incomprensibili, tradurrà in latino i molti termini arabi (e alcuni termini greci) traslitterati che si incontrano nel testo ebraico: “quaedam insuper redundabant in hebraico idiomate, quae arabice conscripta perfectum sensum pariunt ... demum nonnullas voces arabice conscriptas latinas fecimus, quia graece eandem significationem habebant”.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Il riferimento è alla celebre lettera di Maimonide indirizzata al suo traduttore Shemu’el Ibn Tibbon; trad. it. parziale in Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico* (cit. n. 1), p. 139-40; si vedano anche i riferimenti bibliografici forniti a p. 138 n. 2. Cf. *infra* n. 38 per l’elenco degli autori raccomandati da Maimonide nella lettera.

<sup>32</sup> Cf. Zonta, *Il Commento Medio di Averroè alla Metafisica* (cit. n. 26), vol. I, p. 64-73. Per spiegare le particolarità e l’origine del metodo di traduzione di Zerahyah Hen, Zonta (*ibid.*, p. 72-3) ha ipotizzato che nella sua traduzione del *Commento Medio* di Averroè alla *Metafisica* egli abbia subito l’influenza o di Hillel da Verona (1220-1295 ca.) o, più in generale, della cerchia culturale dei traduttori dal latino in ebraico attivi nell’Italia dell’epoca, nota soprattutto grazie agli studi di G. Sermoneta (cf. in part. “Dall’ebraico in latino e dal latino in ebraico” [cit. n. 7], p. 160-5). Sermoneta inseriva le traduzioni ebraico-latine dei secoli XIII-XIV in una “tradizione di traduzione” risalente alle versioni del testo biblico nelle scuole rabbiniche dell’antichità, nelle quali “il testo biblico veniva tradotto *ad litteram* [...], nella lingua o nel dialetto parlato nella zona linguistica e geografica [...] in cui si trovava la scuola stessa” (p. 149). Il metodo era dunque quello della traduzione *verbum de verbo*, successivamente adottata da traduttori di testi filosofici e scientifici in ebraico e dall’ebraico, a partire dalle traduzioni della scuola tibbonica (XII s.) sino alle traduzioni latino-ebraiche dei s. XIII-XIV, con conseguenze eterogenee e talvolta paradossali: “A partire dal tredicesimo secolo il metodo di traduzione a calco verrà usato in senso inverso: saranno ora gli originali latini ad essere investiti della ‘sacralità’, a un tempo scientifica e, oserei dire, teologica, che investe l’originale, ogni originale scritto. [...] I traduttori del Medioevo non si distaccheranno dai *terpretatores* (*sic*) che nell’antichità tramandavano il testo biblico: anzi ne continueranno fedelmente la traduzione e la loro venerazione per il testo rimarrà immutata” (p. 162 e 165).

<sup>33</sup> A titolo di esempio, si vedano i casi elencati alle p. 194-6 del presente contributo.

<sup>34</sup> Cf. Them., *In De Cael.*, p. XIV Landauer (*Suppl. praefationis*).

Un ultimo aspetto che è utile considerare riguarda le motivazioni che avevano spinto Zerahyah Hen a tradurre in ebraico testi filosofici e scientifici di origine greca, di cui possedeva la versione araba. Perché queste traduzioni? Zerahyah Hen, che talora traduce certamente su commissione,<sup>35</sup> figura tra gli autori esaminati da Jean-Pierre Rothschild<sup>36</sup> nella sua indagine sulle motivazioni espresse dai traduttori ebraici medievali negli *incipit* e nei colofoni; si ritrovano frequentemente in questi elementi testuali che precedono o seguono il testo tradotto gli stessi temi di Zerahyah Hen: l'utilità dell'aumento delle conoscenze ottenuto tramite la traduzione,<sup>37</sup> la povertà della lingua ebraica e la sua inferiorità strutturale per giustificare l'impiego di termini arabi e di una terminologia per così dire tecnica, o comunque avvertita come inconsueta. Vi è dunque una certa unità di intenti fra tutti i traduttori ebrei medievali. Se invece si confrontano le dichiarazioni di Zerahyah Hen con quelle di Alatino, si notano alcune differenze. Zerahyah Hen, come si evince dalle sue stesse parole, non è certo un professore di filosofia; incapace di fare congetture sul testo arabo, completamente ignaro del greco, quando deve spiegare perché traduce proprio la parafrasi di Temistio, egli ricorre alla celebre lettera di Maimonide ad Ibn Tibbon, con il suo canone dei commentatori da preferire e la lista degli autori da evitare.<sup>38</sup> Da quanto afferma nella sua prefazione, Alatino, al contrario, sembra essere personalmente interessato al testo di Aristotele, che vuole capire; scrive per un circolo dotto o per degli allievi.<sup>39</sup> Inoltre, egli afferma di perseguire la corretta interpretazione del *De Caelo* attraverso l'esegesi di un commentatore che – forse in mancanza di meglio, cioè a causa del fatto che il commento di Alessandro di Afrodisia è perduto<sup>40</sup> – egli considera esegeta autorevole del testo aristotelico. Di Temistio, infatti, Alatino dice che “eguali e riprodusse la stringatezza e la concatenazione del Filosofo; aggiunte a tutto ciò una così grande limpidezza e perspicuità, che deve essere chiamato unanimemente con il nome di commentatore chiarissimo” (*brevitatemque ac seriem philosophi assecutus imitatus est; quibus tantum splendoris ac perspicuitatis adiecit, ut lucidissimi interpretis nomine uno omnium ore appellandus veniat*).<sup>41</sup>

<sup>35</sup> È il caso della traduzione della parafrasi temistianiana del *De Caelo*, commissionata da R. Šabbetai ben Šelomoh: cf. Coda, “Alexander of Aphrosidias” (cit. n. 26), p. 356 n. 10.

<sup>36</sup> Cf. Rothschild, “Motivations et méthodes” (cit. n. 8), p. 292-302.

<sup>37</sup> Cf. Rothschild, “Motivations et méthodes”, p. 300.

<sup>38</sup> Qui Maimonide afferma che il pensiero di Aristotele supera quello di Platone, e rappresenta quindi il fondamento di tutta la filosofia; esorta quindi Šemu'el Ibn Tibbon a prepararsi alla traduzione della sua *Guida* leggendo ciascuno degli scritti di Aristotele con i commenti di Alessandro di Afrodisia e di Temistio. Tra gli scritti pseudo-aristotelici che egli bandisce figurano il *De Pomo* e il *De Domo aurea*. Sconsiglia la lettura di Empedocle e Pitagora, di Porfirio e del *Corpus hermeticum*; parimenti sconsigliati i libri di Isaac Israeli, i commenti di Ibn al-Ṭayyib, di Yahya ibn 'Adi e di Ibn al-Biṭriq. Consigliata, invece, la lettura di Yosef ibn Šaddiq, e, tra i filosofi arabi, quella di al-Fārābī. Maimonide ritiene comunque validi i cosiddetti *Commenti medi* di Averroè e le opere di Avicenna, sebbene con qualche riserva. Cf. S. Harvey, “Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?”, *The Jewish Quarterly Review* 83 (no. 1 / 2, Jul.-Oct. 1992), p. 51-70 e per ulteriore bibliografia *supra*, n. 31.

<sup>39</sup> Si veda, soprattutto, Them., *In De Cael.*, p. XIV-XV Landauer (trad. it. alle p. 206-7 del presente contributo).

<sup>40</sup> Il commento di Alessandro di Afrodisia sul *De Caelo* è perduto in greco; ugualmente perduta è la traduzione araba, che risale al IX o al X s.; cf. i riferimenti bibliografici in Coda, “Alexander of Aphrosidias” (cit. n. 26), p. 355-6, n. 1-3.

<sup>41</sup> Them., *In De Cael.*, p. XII Landauer (*Suppl. praef.*). Si veda, ad esempio, il titolo della *princeps* del *Themistius* di Barbaro (cit. sopra, n. 22).

## 2. La prefazione di Alatino alla traduzione della parafrasi: una dichiarazione di metodo

Fra il 1569 e il 1573, Mosè Alatino traduce in latino la versione ebraica della parafrasi temistianiana del *De Caelo*,<sup>42</sup> avendone ritrovato “per caso”<sup>43</sup> un *vetustissimus codex*<sup>44</sup> a Perugia. Quanto Alatino comprese delle particolarità della traduzione di Zerahyah Hen, e come scelse di risolvere i molti problemi posti da questa traduzione? Quali conseguenze hanno prodotto le sue scelte metodologiche sul testo di Temistio? La prima cosa da notare, nel tentativo di rispondere a queste domande, è la chiarezza con la quale egli esprime le sue intenzioni e spiega ciò che ha fatto. Ecco quanto scrive agli studiosi di filosofia:

Ora ascolterete secondo quale ordine ho proceduto in questa traduzione. Anzitutto, seguendo per quanto possibile la proposizione simile in ogni passo di Aristotele, alcune parti che prima erano molto confuse e ambigue mi risultarono comprensibili, mentre compresi che altre parti avevano perduto la loro chiarezza a causa del mutamento nella disposizione delle parole. E questo soprattutto perché entrambe le lingue, cioè l'ebraico e l'arabo, hanno molto in comune tra loro a causa dell'affinità di molti nomi e termini, mentre si differenziano soprattutto perché l'ebraico è molto conciso, breve e distinto, e una stessa parola ha molteplici significati, mentre in arabo è tutto il contrario; e ciascuna delle due possiede un suo stile. Differiscono anche in questo, cioè nel fatto che l'ebraico ha una pronunzia breve, l'arabo, invece, lunga, e i medesimi nomi e delle parole pressoché infinite sono pronunziate in modo diverso nelle due lingue. Per questa ragione, dunque, mi resi conto che, a causa della trasformazione della frase, alcune proposizioni acquistavano un senso più oscuro e difficile a comprendersi; una volta comprese correttamente, cioè messe in ordine, ritrovarono un significato chiaro. Alcune frasi, inoltre,

<sup>42</sup> M. Zonta, “*Hebraica veritas*: Temistio, *Parafrasi del De Coelo*”, *Athenaeum* 82 (1994), p. 403-28, in part. p. 426-8, indica il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II.II.528 come il manoscritto ebraico utilizzato da Alatino per la sua traduzione latina; questo manoscritto è più antico dei manoscritti utilizzati da Landauer. Mettendo a confronto il testo dell'*editio princeps* della traduzione di Alatino con il manoscritto di Firenze (sconosciuto a Landauer), Zonta ha inoltre dimostrato che alcuni passi della traduzione latina non presenti nei manoscritti ebraici noti a Landauer – e dunque da lui intesi come aggiunte o digressioni di Alatino – sono in realtà passi autentici della parafrasi di Temistio: cf. *ibid.*, p. 426-8. Sulla tradizione manoscritta del testo ebraico cf. anche E. Coda, “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. 43.4-44.17 Landauer)”, *Studia graeco-arabica* 5 (2015), p. 13-26, e n. 2, 4, 10-13. Non sono noti manoscritti della traduzione latina di Alatino: l'*editio princeps* è l'unica fonte disponibile.

<sup>43</sup> Il riferimento al ritrovamento fortuito di un testimone molto antico di un'opera o alla scoperta di un testo antico prima ignoto è un *topos* letterario abbastanza comune; anche la ricerca di codici antichi o di opere sconosciute è notoriamente un carattere distintivo della cultura umanistica. Nelle traduzioni cinquecentesche dall'ebraico in latino, un simile riferimento è presente, ad es., nella prefazione di Mosè Finzi alla sua traduzione della parafrasi di Temistio del libro XII della *Metafisica*. Finzi afferma: “Themistii paraphrasis in duodecimum librum Aristotelis de prima philosophia, praesul amplissime, quae iamdiu a Graecis desideratur, cum hebraice nescio quo fato reddita in manus meas pervenisset, non eram nescius operae pretium et rem omnibus eius scientiae studiosis pergratam me facturum esse, si eam in latinum sermonem transtulisset, ne libri perdifficilis interpres locupletissimus diutius in tenebris delitesceret” (“Quando, o eccellentissimo signore, non so per quale caso, la parafrasi di Temistio del libro dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele, che già da molto tempo era perduta in greco, mi giunse tra le mani in ebraico, non mi era ignoto che valeva la pena e che avrei fatto cosa gradita a tutti gli studiosi di questa disciplina se la avessi tradotta in latino, affinché l'autorevolissimo interprete di questo libro molto difficile non rimanesse nelle tenebre più a lungo”, Them., *In Metaph. A*, p. x Landauer).

<sup>44</sup> Cf. Them., *In De Cael.*, p. xiv Landauer. Landauer (*Praefatio*, p. vi) riteneva giustamente che il testo ebraico tradotto da Alatino fosse anteriore a quelli di cui egli stesso disponeva, vale a dire i manoscritti Roma, Casanatense 3149 e London, Beth Din & Hamidrash 42 (ex London, Jews' College 42, oggi parte di una collezione privata); il testo stampato da Landauer è molto diverso da quello della *princeps*, cf. *infra* n. 24.

erano ridondanti in ebraico, le quali, se scritte in arabo, acquistavano un senso pieno; fu necessario eliminarle completamente per ottenere un testo esatto. Infine, alcune parole che erano in arabo, le ho tradotte in latino, perché avevano lo stesso significato in greco; invece, dal contenuto del discorso, ho capito che alcune parole avevano necessariamente un certo significato. In conclusione, in tutto il libro sono rimaste non tradotte solo una o due parole che non sono state spiegate in latino. Per quanto riguarda, invece, il resto del discorso, ho sempre cercato, dove era possibile farlo adeguatamente, di tradurre parola per parola, dove invece non era possibile, non ho trascurato il senso del discorso e ho lasciato intatta la frase dell'autore [...].

Un primo punto interessante, in questo passo, è il riferimento di Alatino alla sua sistematica consultazione del testo greco di Aristotele per risolvere i passi difficili o dubbi, in una sorta di ritorno alla fonte. Risalta anche lo sforzo di ottenere un'adeguata resa in latino delle peculiarità terminologiche presenti nel testo ebraico. Questi due elementi hanno, a mio avviso, un valore esemplare e sono sufficienti ad avvertire il lettore del fatto che la traduzione di Alatino è l'esito finale di un'indagine condotta dal traduttore sul testo di partenza – rappresentato per lui dalla versione ebraica – con piena consapevolezza dei problemi insiti nella storia testuale in tutte le sue fasi, dal greco all'arabo e dall'arabo all'ebraico. Alatino inoltre descrive un preciso procedimento critico, con il quale spera di pervenire al senso del testo originale di Temistio<sup>45</sup> anche attraverso altre fonti antiche, consultate direttamente nell'originale greco: non solo e ovviamente Aristotele, ma, forse, anche Simplicio.<sup>46</sup>

Oltre ad affrontare le difficoltà derivanti dalle caratteristiche morfosintattiche della traduzione ebraica ricordate sopra (e principalmente, l'uso della terza persona femminile singolare del verbo con soggetti plurali e lo scambio di maschile e femminile soprattutto al plurale), nella sua resa latina delle caratteristiche terminologiche della versione di Zerahyah H̄en, Alatino deve risolvere di volta in volta, oltre a problemi quali la traduzione in latino di termini arabi in traslitterazione ebraica, che Zerahyah H̄en aveva usato al posto di quelli ebraici, anche la presenza nell'ebraico di termini greci traslitterati che venivano dalla stessa traduzione araba. Alcuni esempi mostreranno che cosa intendo dire.

---

<sup>45</sup> Oltre ad aggiunte e congetture, nella traduzione di Alatino sono presenti molti fraintendimenti (indicati sistematicamente nell'apparato di Landauer). Essi sono dovuti alle peculiarità grammaticali e terminologiche della versione arabo-ebraica di Zerahyah H̄en, che, come si è detto, è caratterizzata da una grammatica "ibrida", in parte propria della lingua araba in parte di quella ebraica, e dalla presenza di termini greci o arabi traslitterati.

<sup>46</sup> Certamente più difficile da dimostrare è il ricorso al commento di Simplicio. Landauer ha indicato in apparato oltre cinquanta passi corrispondenti, sulla base dell'edizione di I.L. Heiberg, *Simplicii in Aristotelem quattuor libros de caelo commentaria*, I-II, Reimer, Berlin 1894 (*CAG* VII). Di questi, una ventina riguardano testimonianze relative ad Alessandro di Afrodisia; sedici sono testimonianze di Simplicio relative alla parafrasi di Temistio, che Landauer ha utilizzato per emendare la traduzione di Alatino, e i restanti sono passi di Simplicio che riportano un testo più affine alla traduzione di Alatino di quanto non lo sia il corrispondente passo di Temistio in ebraico, ma la questione è ancora del tutto aperta. In primo luogo, resta da stabilire se dall'analisi delle corrispondenze rilevate da Landauer si possa effettivamente desumere che Alatino consultò Simplicio, cosa che sembra essere plausibile, e sulla quale tornerò in un prossimo studio; inoltre, rimane da identificare il testo preciso che Alatino consultò, chiarendo in particolare se si sia servito o no dell'edizione aldina (*Simplicii Commentarii in quattuor Aristotelis libros De Coelo, cum textu eiusdem*, Venetiis in Aedibus Aldi Romani et Andreae Asulani Soceri 1526; il testo greco stampato in questa edizione è in realtà una retroversione della traduzione latina di Moerbeke (cf. la bibliografia indicata nella mia voce "Simplicius de Cilicie", in Goulet, *DPhA*, CNRS-Éditions, vol. VI [Paris 2016] = S 92, p. 341-94 in part. p. 370).



esempi di traduzione di traslitterazioni di termini greci presenti nel testo ebraico:

תיו דיאוס (< gr. τῆν Διός, p. 83.9 Landauer, cf. anche l'apparato della l. 9), *Iovis* (Al. p.124.19); termini scientifici o tecnici: נארקא (< gr. νάρκη, p. 73.27 Landauer), *torpedo* (Al. p. 110.24).

esempi in cui Alatino aggiunge alla sua traduzione latina il termine greco che è traslitterato in ebraico:

אנטיקון (p. 83.27 Landauer), *quae ei adversa est αντίχθονα* (Al. p. 125.8, cf. anche p. 123.38); דיאלילוס (< gr. διάλληλος p. 79.15 Landauer), *διάλληλος* (Al. p. 118.36).

L'aspetto forse piú interessante per la storia dell'esegesi aristotelica è però un altro: Alatino consulta sistematicamente Aristotele in greco, e nella sua traduzione sono innumerevoli i passi in cui le parole di Temistio sono intrecciate con quelle di Aristotele.<sup>47</sup> Con le cautele che ogni schematizzazione impone, gli interventi operati da Alatino sul testo ebraico si possono catalogare in (i) traduzioni parafrastiche con inclusione di passi aristotelici; (ii) traduzioni del passo di Aristotele al posto di quello di Temistio; (iii) traduzioni non del passo che esiste in ebraico, ma di un passo corretto da Alatino stesso per congettura. Presento qui di seguito un esempio per ciascuno di questi casi.

(i) *traduzione parafrastica in cui sono congiunti il testo originale ebraico ed il testo greco di Aristotele*

Consideriamo, ad esempio, il seguente passo relativo a *De Cael.* II 1, 284 a 34sgg.<sup>48</sup> Il contesto in cui si trova questo passo (*De Cael.* II 1, 284 a 11-284 b1) riguarda la questione dell'animazione dei cieli; piú precisamente, qui Aristotele espone le ragioni per cui è impossibile che sia l'anima del cielo a determinarne il moto circolare perenne. Temistio intende questo passo aristotelico così: quando Aristotele respinge la possibilità che nel cielo vi sia una necessità di natura psichica (*ἀνάγκη ἔμφυχος* 284 a 23) e dice che il moto celeste è senza sforzo (*ἄπρονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης*, 284 a 15), intende dire che questo moto per il cielo non è contro natura: Aristotele, per Temistio, sta in realtà respingendo l'idea che l'anima del cielo (la cui esistenza per Temistio non è in discussione) operi sul cielo come una forza costrittiva perenne.

L'ultima frase della dimostrazione è oscura nella versione ebraica:

Questo discorso è menzionato sia dal Poeta in (alcuni) passi, sia da qualcuno che dice che esso si muove in cerchio grazie all'anima che si trova negli animali, perciò noi non diciamo che esso [*scil.* il cielo] è corrotto quando si altera, dal momento che non è separato da ciò che lo altera (זה המאמר או שיהיה המשוור) זכרו במקומות או אדם מאותם שאומרים שהוא יתנועע מן הנפש בבעל חיים וראוי שלא נאמר שהוא שוללות כשיטה אחר ולא יבדיל מאשר יטה - Them., *In De Cael.*, p. 61.2-4 Landauer).

<sup>47</sup> Questi interventi sono stati quasi tutti rilevati da Landauer in apparato, talora con il riferimento al corrispondente passo di Aristotele. La questione di quei passi che sono presenti nella traduzione latina di Alatino ma sono stati espunti da Landauer e indicati in apparato come aggiunte è invece molto diversa. Esponendo i suoi criteri editoriali, diversi per la traduzione ebraica e per quella latina, Landauer scelse di non prendere a testo i passi che riteneva essere aggiunte di Alatino, ma di riportarli in apparato, parzialmente o per intero, al fine di pubblicare un testo latino che fosse il piú possibile simile all'originale greco perduto. Egli mantenne, invece, nel testo i termini greci non presenti nella traduzione ebraica, ma introdotti da Alatino (talora sulla base di Aristotele). Indicò, infine, in caratteri corsivi le parti in cui alla traduzione errata o parafrastica di Alatino egli stesso aveva sostituito la propria traduzione del testo ebraico.

<sup>48</sup> Ringrazio molto il prof. M. Zonta per aver attirato la mia attenzione su questo passo e per le preziose correzioni che mi ha generosamente suggerito relativamente alla traduzione del testo ebraico. La tradizione manoscritta di questo passo è univoca.

La stessa frase, nella traduzione di Alatino risulta essere, invece, molto piú comprensibile:

Num vides hunc sermonem, similem ei, quem vel alias nominatus Poeta de Ixione protulit? Qui quidem animantium more trochum movere arbitrantur, et numquam ad eo absolvi datum est (Alatino, *Themistii... In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo*, fol. 25r - Tex. 6).

Questo è possibile perché Alatino non traduce il testo di difficile comprensione dell'ebraico citato sopra, ma lo sostituisce con una sua parafrasi del passo originale di Aristotele:

ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίωνός τινος μοῦραν κατέχειν αὐτήν ἀίδιον καὶ ἄτρυτον (*De Cael.* II 1, 284 a 34-35).

In questo caso, come si vede, il testo di Aristotele è utilizzato da Alatino per rendere maggiormente intellegibile un passo oscuro nella versione ebraica di testo di Temistio.

(ii) *traduzione (letterale o parafrastica) del testo di Aristotele in luogo del testo originale ebraico nel caso di passi in cui l'ebraico è corrotto*

Un esempio di questo genere di intervento testuale si trova nel seguente passo, relativo a *De Caelo* II 12, 292 b 23sgg.:

ואמנם השמים הראשונים תנועתו אחת תקנה תולעתו בענין הגשם אלא שהם אמנם יקנו בתנועת רבות (Them., *In De Cael.*, p. 81.33-34 Landauer)<sup>49</sup>

Come ha indicato Landauer in apparato, nella versione ebraica manca qualcosa, probabilmente un'intera frase; nel latino invece leggiamo:

primum autem caelum uno motu id statim consequitur, illa vero, quae interiecta sunt, pluribus quidem motibus (*Themistii... In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo*, fol. 33v, Tex. 66 = p. 122.18-20 Landauer).

Nel testo di Aristotele si trova invece:

Ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθὺς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως. Τὰ δ' ἐν μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχάτων ἀφικνεῖται μὲν, διὰ πλειόνων δ' ἀφικεῖται κινήσεων (*De Cael.* II 12, 292b23-25)

La presenza della frase *illa vero, quae interiecta sunt*, assente, invece, dal passo ebraico, fa pensare che per tradurre il passo Alatino abbia fatto ricorso al testo stesso di Aristotele.

(iii) *traduzione di un testo ebraico corrotto emendato da Alatino per congettura*

Un esempio di questo genere si trova sin dalle prime righe della traduzione, nel “proemio” della parafrasi di Temistio. Il passo ebraico corrispondente a Them., *In De Cael.*, p. 1.5-7 Landauer è lacunoso: nonostante il testo della parafrasi si apra promettendo di discutere i tre significati del termine “cielo”, uno di essi manca, a causa della caduta di un'intera frase nel testo ebraico; Alatino (*Themistii... In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo* fol. 1r, Tex. 1 = p. 1.5-7 Landauer) emenda questo passo e recupera il terzo significato congetturando che esso sia *corpus quintum*. Si tratta in questo caso di una congettura errata, che deve essere respinta.<sup>50</sup> Mi sembra utile menzionare anche un altro esempio di

<sup>49</sup> Il passo è corrotto e mancante di alcune parti; la tradizione manoscritta di questo passo è univoca (cf. Firenze, BNC, II.II.528, f. 59v3-4).

<sup>50</sup> Ho discusso la questione in E. Coda, “Reconstructing the Text of Themistius’ Paraphrase of the *De Caelo*. The

questo genere, relativo a Them., *In De Cael.* II 8, p. 77.9-11 Landauer. In questo caso, Alatino emenda il passo ebraico sulla base della sua conoscenza dell'astronomia greca, che appare proprio qui tutt'altro che superficiale. Il passo ebraico è corrotto: mancano alcune parole, ma sono presenti due nomi di astronomi: Eudosso e Tolomeo. Viene citata anche la dottrina della precessione degli equinozi. Ebbene, nella sua traduzione Alatino corregge, scrivendo "Ipparco" al posto di "Eudosso" (*Themistii... In Libros Quatuor Aristotelis de Coelo* fol. 31v, Tex. 49 = p. 115.22-26 Landauer); ma, anche in questo caso, la congettura è errata.<sup>51</sup> Chi analizzi la natura di tali interventi si accorgerà che essi rispondono a ragioni esegetiche e testuali: più precisamente, sono il risultato del tentativo di sanare i passi corrotti o rendere intellegibili quelli particolarmente oscuri in ebraico. Non si tratta più, come nella traduzione di Zerahyah Hen, di tradurre fedelmente l'arabo, riproducendo *ad litteram* tutti i suoi elementi. Abbiamo qui una traduzione controllata sul testo di Aristotele, che è letto in greco: essa ci appare come l'opera di un dotto pienamente inserito nella tradizione umanistica.<sup>52</sup>

### 3. Alatino e le traduzioni umanistiche di Temistio

Prima di concludere, vorrei brevemente affrontare una questione connessa al discorso svolto sin qui sul metodo di Alatino, ma che ha anche una portata più generale: la scelta metodologica di Alatino alla luce di quelle, talora ben diverse, operate dagli altri traduttori umanisti di Temistio e soprattutto da colui che ne è forse il più celebre traduttore, Ermolao Barbaro il Giovane (1454-1493).

Non vi sono dubbi sul fatto che la formazione culturale di Alatino sia radicata nella cultura umanistica dell'epoca: le tracce sono chiare anche nella lettere dedicatorie tradotte qui in appendice. Vi figurano richiami alla tradizione letteraria latina (citazioni da Virgilio, Cicerone e Plinio) e ad Erasmo; ma non è questo il solo elemento, né il più importante. Molto di più lo è, a mio avviso, il fatto che in questi testi Alatino discuta lo stile latino più adatto a rendere la prosa greca di Temistio, pronunciandosi decisamente contro la scelta di Ermolao Barbaro.

quod vero orationis reliquum erat, semper conati sumus, ubi it commode fieri potuit, verbum reddere verbo, ubi vero minus, orationis sensum non deseruimus ac integram sententiam dedimus auctori, non lusimus arbitratu nostro Themistiumque latinum reddere voluimus, non autem cum Hermolao viro undequaque doctissimo atque elegantissimo certare. Rem enim, quae per se arduae ac difficiles sunt, modo inculta ac barbara oratione non explicantur, elegantissimo illo orationis cultu suavissimoque verborum lenocinio decorari haudquaquam facile possunt; etenim cum satis ornatae ac luculentae per se sint, ornamentis extrinsecus additis fucatae corrumpuntur. Quare maluimus cum Themistio non adeo exquisite loqui, quam cum Cicerone longe lateque divagari. Non raro enim experti sumus ornamentis et cultus gratia in nonnullis orationibus verborum seriem mutare velle, ac sensum simul mutatum esse omnino animadvertimus. quare scio studiosos hac in nostra versione nonnullas orationes offensuros, Quae maiorem fortasse cultum requirent; quas libuit ita potius relinquere minus elegantes, quam seriem verborum permutando earum sensum pervertere vel quovis modo lacerare. Ita etiam nonnullas voces reperient, quae forte Ciceronianis auribus suavem armoniam non efficiunt; hae tamen ad faciliorem

---

Hebrew and Latin Versions on the Three Meanings of the Term 'Heaven', *Studia graeco-arabica* 4 (2014), p. 1-15.

<sup>51</sup> Ho discusso la questione in Coda, "Alexander of Aphrodisias" (cit. n.26), p. 361-5.

<sup>52</sup> Il giudizio sull'eventuale utilizzazione della traduzione latina ai fini della ricostruzione del testo originario della parafrasi non dipende dalla sua letteralità o meno, ma dalla fonte di Alatino. Siccome non si può provare al momento che la traduzione latina sia stata fatta a partire da un manoscritto ebraico indipendente da quelli conservati - nel qual caso, essa varrebbe come un testimone primario -(cf. sopra, n. 42), essa non serve a ricostruire il testo originario di Temistio, pur conservando un ovvio valore di testimonianza storica nei suoi vari aspetti, uno dei quali è esaminato qui.

intellectum philosophis permittuntur, qui non de exquisita dicenti ratione, sed de rerum veritate et falsitate disputant.<sup>53</sup>

Emerge da questo passo il dissenso di Alatino rispetto alle aspirazioni e alle scelte stilistiche che Ermolao Barbaro<sup>54</sup> aveva enunciato nel suo *Themistius*.<sup>55</sup> Nella prefazione alla traduzione della parafrasi di Temistio degli *Analitici secondi*, Ermolao Barbaro aveva scritto:<sup>56</sup>

Ne ille quoque minimus labor noster fuit, quod in his libris vertendis non modo non expressimus verbum e verbo, quod interpretes indisertos solere Cicero meminit [*De Finibus* 3.4,15], sed libere et translationibus et figuris et tropis usi sumus, ad morem romanum sensibus stantibus. Lusimus arbitrato nostro, sed sententiam integram dedimus auctori. Tantum vero abest ut aliquid praetermiserimus dissimulaverimusve, ut illud periculum sit ne, quod eruditione impens[a]e studuimus, addidisse aliqua potius quam detraxisse in visoribus videri possimus: in plenum, non tam latinum reddere Themistium quam certare cum eo volui. Haec enim laus, ut ille ait, linguae latinae est, ut graecam proprietatem et gratiam in transferendo aut aequas aut etiam antecellas. Hoc me non dico assecutum fuisse, sed crimen meum confiteor: laboravi plane hoc ambitu. Sed an effecerim quod quaerebam alii iudicent; ipse certe mea nec magni facio nec probo.

E il nostro lavoro non fu certo di poco conto, perché nel tradurre questi libri non soltanto non abbiamo reso parola per parola, come Cicerone ricorda che solitamente avviene nel caso dei traduttori ineleganti, ma ci siamo valse liberamente sia delle metafore, sia delle figure retoriche, sia dei tropi, usando le parole conformemente al loro significato latino. Ci siamo divertiti a nostro piacimento, ma abbiamo lasciato intatto il pensiero dell'autore. In verità, siamo tanto lontani dall'aver tralasciato o dissimulato qualcosa, che anzi agli invidiosi sembrerà piuttosto che il pericolo sia che noi, essendoci applicati con una grandissima erudizione, possiamo aver aggiunto delle parti, invece di averle tolte: in generale, non ho voluto tanto tradurre in latino Temistio quanto gareggiare con lui. Questo infatti è il merito, come dice Cicerone, della lingua latina: il fatto che traducendo quella greca ne eguaglia o addirittura supera le caratteristiche particolari e la grazia. Non dico di esser riuscito in questo, ma ammetto la mia colpa: mi sono preoccupato precisamente di ottenere questo risultato. Giudichino gli altri se ho ottenuto ciò che mi ero proposto; quanto a me, di sicuro né tengo in gran conto il mio lavoro né mi piace particolarmente.

Alla luce di questa dichiarazione si vede bene con quanta consapevolezza Alatino abbia preso le sue decisioni: la questione del *fidus interpretes* – che, traendo origine da Cicerone<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Them., *In De Cael.*, p. XIV-XV Landauer (*Suppl. praefationis*), cf. la traduzione italiana alla p. 207 del presente con tributo.

<sup>54</sup> Su Ermolao Barbaro sono stati pubblicati molti studi importanti; per il tema presente, cf. soprattutto V. Branca, "Ermolao Barbaro e l'umanesimo veneziano", in V. Branca (ed.), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Sansoni, Venezia 1963 (Civiltà europea e civiltà veneziana. Aspetti e problemi, 2), e C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, 1999<sup>2</sup> (Piccola Biblioteca Einaudi, 18), p. 193-212.

<sup>55</sup> Cf. *supra* n. 22.

<sup>56</sup> Cf. *Hermolai Barbari Patricii Veneti Zachariae equitis filii in Paraphrasin Themistii peripatetici praefatio. Ad Sixtum IV Pont. Maximum*, in *Themistii Peripatetici lucidissimi Paraphrasis*, Venezia 1499 (cit. n. 22), fol. 1v (cf. anche Todd, "Themistius" [cit. n. 23], p. 75); questa prefazione, dedicata a Papa Sisto IV [Francesco della Rovere (1414-1484)], che non compare nella *princeps* (1481), è datata Venezia 1480.

<sup>57</sup> Cf. Cic., *De Optimo Genere Oratorum* 5, 14 (ed. A.S. Wilkins): "nec converti ut interpretes, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere"; *De Finibus* III, 15 (ed. Th. Schiche): "Nec tamen exprimi verbum e verbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent".

e Orazio,<sup>58</sup> e trasmessa da San Girolamo,<sup>59</sup> aveva riguardato i traduttori medievali<sup>60</sup> posti davanti alla scelta fra traduzione *ad litteram* o secondo il senso – è per Alatino piuttosto una questione di stile. Più propriamente, essa riguarda il grado di elaborazione stilistica e di eloquenza nella resa latina della prosa di Temistio: a differenza di Ermolao Barbaro, il quale aveva utilizzato una prosa per così dire ‘mimetica’, che mirava a riprodurre secondo le regole e lo stile della lingua latina l’elaborata eloquenza del greco di Temistio, Alatino afferma di preferire una prosa piana, attenta alla resa dei termini tecnici e dei verbi propri del discorso filosofico, concentrata più sulla produzione di un testo utile per i suoi lettori filosofi che sulla ricerca di eleganza. La scelta rivela l’intenzione di Alatino: produrre un testo utile agli studiosi di filosofia ed agli studenti universitari che volevano avere accesso alle dottrine più difficili di Aristotele.

Egli non fu il primo né l’unico che, pur mostrando una certa ammirazione per le versioni temistiane di Ermolao Barbaro, prese le distanze dal suo metodo di traduzione.<sup>61</sup> Si può utilmente ricordare, anche senza entrare nel dettaglio, quanto scriveva prima di lui un altro importante umanista traduttore di Temistio, Ludovico Nogarola (1490/91-1558-59):<sup>62</sup>

Nam Hermolai Barbari iam mortui memoriam pie santeque colebam ac venerabar, tum Rempublicam Venetam, quae quidem praestantium atque excellentium hominum parens semper et altrix fuit et habita est, plurimum decorarit et illustraverit, tum etiam quod optime de mea patria meritus sit, quippe qui C. Plinii Secundi civis mei, quem tamen veronensem non agnovit, libros Naturalis Historiae ab infinitis mendis et erroribus liberaverit. Verum posteaquam progrediente aetate Themistium diligentius evolvere atque eius verba graeca cum Hermolai interpretatione conferre mihi licuit, facile perspexi eundem in eo transferendo, qui etiam admondum corruptus ac depravatus esset, satis licenter per aetatem lusisse. Siquidem cum ille Aristotelis paraphras<t>es graeco eodemque puro et simplici utatur sermone, eundem tamen Hermolaus ita latine loquentem facit ut, spreto penitus et reiecto Cicerone, Plinium, Apuleium, Capellam effingere atque imitari tantummodo videatur. Quapropter non magnum me facturum facinus putavi si tertii De anima paraphrasim ut ille iam suo, ita ego nunc meo arbitrato in latinum converterem, non ut de gloria illius viri et fama quippiam detraherem, sed ut itidem studiosae iuventuti, quae graecae linguae rudis ignaraque sit, pro mea virili prodessem.

<sup>58</sup> Cf. Hor., *Ars Poetica* 133 (ed. C. Smart): “nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres”.

<sup>59</sup> Ieron., *Ep.* 57, 5.9-13, *Ad Pammachium. De Optimo genere interpretandi* (ed. I. Hilberg): “Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu”.

<sup>60</sup> Sul modello “boeziano” nelle traduzioni medievali, cf. W. Schwarz, “The Meaning of *Fidus Interpres* in Medieval Translation”, *The Journal of Theological Studies* 45 (1944), p. 73-78. Uno dei più importanti traduttori dall’arabo al latino, Gerardo da Cremona, seguì questo principio: cf. L. Minio Paluello, “Aristotele dal mondo arabo a quello latino”, in *L’Occidente e l’Islam nell’Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, I-II, Spoleto 1965, II, p. 603-37; G. Serra, “Filologia occidentale-orientale”, in G. Fiaccadori - M. Pavan, *Autori classici e lingue del vicino e medio Oriente*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1990, p. 199-206.

<sup>61</sup> Ad esempio, il terzo libro della parafrasi di Temistio del *De Anima* venne tradotto nuovamente due volte nel corso di poco più di cinquanta anni dalla pubblicazione della traduzione di Ermolao Barbaro, rispettivamente da Ludovico Nogarola e Federico Bonaventura, cf. sotto n. 62, 63.

<sup>62</sup> *Aristotelis Stagiritae tertius De Anima Liber. Themistii Euphradae in eundem paraphrasis, a Ludovico Nogarola comite in latinum conversa quibus nonnulla addita sunt scholia, Praefatio*, in *Themistii Peripatetici lucidissimi Paraphrasis ... Hermolao Barbaro Patricio Veneto Interprete. Additae sunt et Lucubrationes quae Themistii obscuriora loca apertissima reddunt. Additus est index necnon contradictionum solutiones Marci Antonii Zimarrae ... His demum omnibus adiecimus Eiusdem Themistii Paraphrasem in librum Tertium de Anima nuper a Magnifico Comite D. Ludovico Nogarola Veronensi, latinitate donatam ...*, Apud Hieronymum Scotum, Venetiis 1554, f. 103v. La traduzione greco-latina di Nogarola è dedicata a Giulio Feltrio della Rovere (1535-1578).

In verità, fino a quel momento veneravo la memoria del defunto Ermolao Barbaro con puro e devoto affetto, sia perché ha onorato e reso molto celebre la Repubblica di Venezia, la quale è sempre stata madre e nutrice di uomini straordinari ed eccellenti e tale è sempre stata considerata, sia perché si è reso benemerito della mia patria liberando da moltissimi difetti ed errori i libri di *Storia naturale* del mio concittadino C. Plinio Secondo (*scil.* Plinio il Vecchio), del quale tuttavia ignorava che era di Verona. Tuttavia in seguito, andando avanti con l'età, mi fu possibile leggere Temistio più attentamente e confrontare il testo greco con la traduzione di Ermolao; capii allora facilmente con quanta libertà egli si fosse divertito, data la sua giovane età, nel tradurre questo testo, che era, fra l'altro, molto guasto e corrotto. In effetti, sebbene quel famoso parafrasta di Aristotele si servisse di uno stile greco non sofisticato e semplice, Ermolao gli fece parlare un latino che, disprezzando e ignorando Cicerone, sembra esclusivamente copiare e imitare Plinio, Apuleio e Marziano Capella. Perciò non mi parve di commettere un grave misfatto se avessi tradotto in latino il terzo libro della parafrasi del *De Anima*, come già fece lui a modo suo, così adesso io a modo mio, non già per diminuire la gloria e la fama di quell'uomo illustre, ma per essere anch'io utile, per quanto mi era possibile, ai giovani studiosi inesperti o ignari della lingua greca.

Vediamo quindi profilarsi una distinzione netta: Nogarola e Alatino si distaccano dallo stile eloquente di Ermolao Barbaro in nome della necessità di spiegare il testo di Aristotele ad un pubblico di lettori competenti (o che volevano diventare competenti) in filosofia. Dichiarerò di volersi attenere ancora più rigorosamente a questa linea Federico Bonaventura (1555-1602), che, nella prefazione alla sua traduzione greco-latina della parafrasi temistiana del terzo libro del *De Anima* (pubblicata successivamente alla traduzione della parafrasi del *De Caelo*), scriveva a proposito dei suoi predecessori:<sup>63</sup>

Quamquam autem onus Aetna gravius [Cic., *De sen.* 4] mihi suscepisse [ed. suscepisse] videar, quod post Hermolaum Barbarum et Ludovicum Nugarolam viros eruditissimos huic libello interpretando rursus admovere manus sum ausus, multae tamen me ad hanc provinciam capessendam causae, eaeque non leves, impulerunt. Primo Themistium in Aristotele interpretando eam accurate et diligenter secutum fuisse rationem videbam, quam noveram te, et iure quidem, provare vehementer. Cum autem hanc miram huius interpretis artem in Barbari ac Nugarolae versionibus latere perspicerem, quippe qui Aristotelis et Themistii verba sic vicissim confundant atque perturbent ut quae summus hic interpres ad eorum explicationem addiderit, quae intacta relinquens summo artificio in sua paraphrasi interseruerit prorsus cognosci nequeant, operae pretium me facturum duxi si Themistii interpretationem ab Aristotelis contextu ita distinguerem ac dividerem ut facile quae Aristotelis quaeve Themistii essent unusquisque iudicare posset. Accedit quod Barbari versio (ut libere dicam quod sentio) potius altera paraphrasis est in Themistii paraphrasim, ut ipse in epistola ad Sixtum IIII fatetur, quam fidelis auctoris illius interpretatio. Secunda vero quae Nugarolae, est cicerioniana profecto et elegans, sed quae tamen a philosophico loquendi modo atque scholarum usu valde nimis recedat. Quod num in pertractanda philosophia liceat, aliorum sit iudicium. Nam quemadmodum magnus ille Picus aiebat, nec etiam Tullius eloquentiam in philosopho desiderat, sed ut rebus et doctrinae satisfaciatur. Et qui inusitatis apud philosophos aliquando vocabulis utuntur, quas res oratione illustrandas suscipiunt, ii rebus non lumen afferre mihi videntur sed tenebras offundere.

<sup>63</sup> Il testo latino di questo passo, citato a partire dalla trascrizione di Todd, "Themistius" (cit. sopra alla n. 23), è tratto da Federici Bonaventurae Urbinate *Opuscula quomodo calor a sole corporibusque caelestibus producat secundum Aristotelem. Utrum homo affici rabie possit, affectus interire ex Aristotelis sententia. De lactea via Arist. sententiae explicatio, & defensio. Accessit eiusdem auctoris versio paraphrasis Themisti in tertium Aristotelis librum de anima. Ad serenissimum ... Franciscum Mariam... Urbini ducent ...*, ex typographia Marci Antonij Mazzantini, apud Aloysium de Ghisonis, Urbini 1627.

Sebbene mi sembri di aver preso su di me un carico piú pesante dell'Etna, per il fatto di aver osato mettere le mani ad una nuova traduzione di questo piccolo libro dopo i sapientissimi Ermolao Barbaro e Ludovico Nogarola, tuttavia ad assumermi questo incarico mi indussero molte ragioni e non di poco conto. Innanzi tutto, mi sembrava che, nel commentare Aristotele, Temistio abbia seguito con molta cura e scrupolosamente quel metodo che so che tu approvi pienamente (e hai certamente ragione). Poiché, dunque, capivo che la straordinaria arte di questo commentatore rimaneva nascosta nelle traduzioni di Barbaro e di Nogarola – poiché essi mescolano e intrecciano le parole di Aristotele e di Temistio in modo tale che non si riesce in alcun modo a distinguere ciò che questo grandissimo commentatore ha aggiunto per spiegare le parole di Aristotele e ciò che ha lasciato immutato inserendolo con estrema abilità nel suo commento –, ho pensato che valeva la pena di distinguere e separare il commento di Temistio dal testo di Aristotele, in modo tale che chiunque potesse facilmente distinguere le parole di Aristotele e quelle di Temistio. A ciò si aggiunge il fatto che la traduzione di Barbaro (per dire apertamente ciò che penso) è piuttosto una seconda parafrasi della parafrasi di Temistio, come egli stesso ammette nella lettera a Sisto IV, che una traduzione fedele di quell'autore. La seconda traduzione, invece, quella di Nogarola, è senza dubbio ciceroniana ed elegante, ma troppo lontana dal modo di parlare proprio della filosofia e dall'uso scolastico. Se sia lecito far ciò quando si trattano questioni filosofiche, lascio giudicarlo ad altri. Infatti, come diceva il grande Pico, neppure Cicerone desidera l'eloquenza nel filosofo, ma che soddisfi le esigenze del contenuto dottrinale. E coloro che talora usano termini insoliti per i filosofi, non mi sembra che facciano chiarezza sulle cose che si accingono a spiegare, ma che, al contrario, le rendano oscure.

#### 4. Per chi tradusse Mosè Alatino?

Non è improbabile che la scelta di prendere le distanze dallo stile di Ermolao Barbaro fosse connessa proprio alla destinazione che Alatino immaginava per la sua traduzione: un pubblico di lettori interessati al contenuto scientifico dell'opera di Aristotele sulla struttura dell'universo, e probabilmente di studenti universitari.

La presenza di una lettera destinata agli studiosi di filosofia mostra proprio questo: la traduzione di Alatino, che è un raro esempio di traduzione umanistica dall'ebraico di un testo scientifico (o meglio, astronomico) greco, è stata da lui intesa in stretta connessione con lo studio e forse addirittura l'insegnamento di Aristotele, probabilmente a Padova o a Ferrara, i luoghi dove Alatino viveva negli anni in cui lavorava alla traduzione, prima di morire a Venezia nel 1605. Certamente, sull'attività di Alatino traduttore di testi scientifici greci un altro esempio che meriterebbe di essere considerato è la traduzione del commento di Galeno al trattato ippocratico *De Aere, aquis et locis*.<sup>64</sup> Anch'essa è accompagnata da una prefazione, in cui Alatino entra nel merito dell'attribuzione di questo testo. È

---

<sup>64</sup> La traduzione arabo-ebraica del commento di Galeno, redatta da Solomon ha-Me'ati (fine XIII sec., cf. Steinschneider, *Die Hebr. Übersetzungen* [cit. n. 11], p. 663-4) è stata edita con trad. inglese da A. Wasserstein, *Galen's Commentary on the Hippocratic Treatise Airs, Waters, Places in the Hebrew Translation of Solomon ha-Me'ati*. Edited with Introduction, English Translation and Notes, Ben-Zvi Printing Enterprises, Jerusalem 1982 (The Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings, VI.3). La traduzione di Alatino è stata pubblicata due volte: *Galenus In Hippocratis Librum de Aere, aquis et locis commentarii tres, Moyses Alatino, medico hebraeo, spoletino, interprete, nunc primum cum octava editione in lucem dati*, in *Galenus librorum secunda classis materiam sanitatis...* octava hac nostra editione, apud Iuntas, Venetiis 1609, fol. 1r - fol. 6v con prefazione di Luigi Alatini, ma senza lemmi greci del testo ippocratico; *Hippocratis Coi, et Claudii Galeni Pergameni archiatron Opera*, Renatus Charterius... plurima interpretatus, universa emendavit, instauravit, notavit..., apud Andreaam Pralard, Lutetiae Parisiorum 1679, p. 201-12, senza prefazione ma con i lemmi greci del testo ippocratico a fronte.

probabile quindi che traducendo Temistio Alatino volesse proprio mettere in circolazione un testo utile agli studiosi interessati al pensiero di Aristotele. Ma come mai egli intraprese una traduzione tanto difficile? Aveva un interesse esclusivamente personale, oppure ricevette degli impulsi esterni che lo convinsero a tradurre proprio il testo di Temistio? Penso che questa domanda stia al cuore dell'interesse che la traduzione di Alatino ha per lo storico della filosofia e per lo storico della scienza.

Un elemento utile per trovare una risposta si trova proprio nella lettera dedicatoria al Cardinale Luigi d'Este: è il nome di Benedetto Manzoli (1530-1583 ca.), ricordato da Alatino come colui che seppe mostrargli quanto importante fosse per i filosofi poter leggere in latino la parafrasi di Temistio del *De Caelo*. Manzoli avrebbe, insomma, dato ad Alatino l'incoraggiamento decisivo per terminare il suo lavoro. Anche dando credito al racconto del ritrovamento del tutto fortuito, a Perugia, di un antico manoscritto ebraico della parafrasi, e anche tenendo conto dell'influenza di Francesco Piccolomini e di Bartolomeo Eustachio, professori di Alatino, non può non colpire la presenza, nella sua prefazione, del nome di Manzoli. Egli è il dedicatario delle *Discussiones peripateticae* di Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597);<sup>65</sup> inoltre, incoraggiò anche la realizzazione della traduzione dall'ebraico in latino di un altro scritto temistianico: la parafrasi del *Libro Lambda* della *Metafisica* di Aristotele ad opera di Mosè Finzi, a cui ho già fatto cenno sopra.<sup>66</sup>

Sebbene manchi una prova chiara che Patrizi abbia avuto interesse per la traduzione della parafrasi temistianica del *De Caelo*, questo non mi pare di per sé improbabile, dato soprattutto l'interesse che egli ebbe, invece, certamente per la traduzione di Finzi della parafrasi del *Libro Lambda* della *Metafisica*, e il suo probabile incoraggiamento alla realizzazione di quest'ultima traduzione, testimoniati in un passo delle *Discussiones peripateticae* (cf. *Discuss. peripat.* 1.10, p. 141 ed. Basilea 1581).<sup>67</sup>

La traduzione di Alatino e quella di Finzi costituiscono due elementi importanti tra i frutti tardivi, ancora poco noti, della storia filosofico-editoriale degli scritti aristotelici nell'Umanesimo.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Patrizi si interessò anche alla ps.-*Teologia di Aristotele*. Cf. E. Coda, "The Latin Version of the pseudo-*Theology of Aristotle*", in C. D'Ancona (ed.), *Pseudo-Theology of Aristotle. Text, Translation, History and Doctrine*, (in preparazione).

<sup>66</sup> Cf. Them., *In Metaph. A*, p. viii Landauer (*Suppl. praefationis*); apparentemente anche Patrizi ebbe un ruolo simile almeno per quanto riguarda la traduzione di Finzi (cf. Patrizi, *Discuss. Peripat.* 1.10, p. 141 ed. Basilea 1581, passo segnalato in Todd, "Themistius" [cit. n. 23], p. 90).

<sup>67</sup> Questo passo è segnalato da Todd, "Themistius" (cit. n. 23), p. 90.

<sup>68</sup> Sull'attività editoriale umanistica concernente Aristotele cf. ad es. L. Minio-Paluello, "Attività Aristotelica dell'Umanesimo", in Branca (ed.), *Umanesimo europeo* (cit. n. 54), p. 245-62.



## Appendice<sup>1</sup>

*All'illustrissimo e reverendissimo Luigi d'Este,  
nobilissimo Cardinale e glorioso difensore della Francia  
Mosè Alatino Ebreo augura ogni bene*

Fra quegli antichi padri, che per noi sono fonte di ogni bene, reverendissimo e illustrissimo Cardinale, almeno secondo me, sembrano essere degni di somma lode quelli che con estrema diligenza e tensione spirituale e lunga contemplazione scoprirono la filosofia, che, secondo Platone, maestro di ingegno e di sapere, è conoscenza delle cose divine ed umane.<sup>2</sup> In effetti, poiché la felicità umana, come tutti sanno, consiste nella contemplazione e nell'azione,<sup>3</sup> per mezzo di essa, per quanto è possibile data la fragilità dell'uomo, noi diventiamo simili a Dio.<sup>4</sup> Infatti, le azioni di Dio sono di due tipi: una, per mezzo della quale egli conosce ogni cosa, l'altra, attraverso cui governa le cose di quaggiù; e poiché la filosofia si divide opportunamente in una parte contemplativa e in una parte attiva, per mezzo della prima conosciamo le cose che sono, vale a dire le opere di Dio immortale, per mezzo dell'altra, invece, disponiamo in ordine le cose inferiori e compiamo correttamente le singole azioni. A ragione, dunque, siamo grandemente debitori di coloro che hanno inventato la filosofia, poiché essi aprirono per noi un varco e una via per raggiungere la felicità umana.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> La traduzione è stata condotta sul testo latino pubblicato da Landauer, p. xi-xv; ho confrontato questo testo con quello presente nella copia della *princeps* della Biblioteca Universitaria di Pisa (H k.1.17.3) senza rilevare alcuna differenza.

<sup>2</sup> È qui attribuita a Platone la seconda definizione di "filosofia" nella lista di sei definizioni caratteristica della letteratura esegetica tardo-antica, lista recepita anche nelle analoghe opere siriane ed arabe: φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (Amm., *In Porph. Isag.*, p. 3.1-2 Busse; Elias, *In Porph. Isag.*, p. 11.18-193 Busse; David, *Proleg.*, p. 20.28 Busse; ps.-Elias, *Proleg.*, p. 8.9 Busse). In questi scritti la definizione non è attribuita a Platone, bensì a Pitagora (Elias, p. 11.17-18 Busse; ps.-Elias, p. 8.14-15 Busse). Sulla recezione araba delle definizioni tardo-antiche di filosofia cf. Chr. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, P. Lang, Frankfurt - Bern - New York 1985 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 177), p. 86-130, in part. p. 97 e 122-3. Le sei definizioni tardo-antiche di "filosofia" compaiono anche nel *De Divisione philosophiae* di Domenico Gundissalvi: ne discute H. Hugonnard-Roche, "La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne", in J. Jolivet - R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 41-75, in part. n. 28 a p. 65.

<sup>3</sup> Eco generica di Arist., *Eth. Nic.*, II 2, 1103 b 31-32 (la felicità, che è il fine universalmente riconosciuto dell'essere umano e che è stata prima definita genericamente come εὖ ζῆν καὶ εὖ πράττειν, consiste nell'agire guidato da ragione: κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον πράττειν), a cui si unisce il tema dell'attività intellettuale come suprema felicità umana, in part. X 7, 1177 a 15-18 (l'ἐνέργεια della parte più divina dell'uomo, l'intelletto, è la τελεία εὐδαιμονία).

<sup>4</sup> In continuità con la tradizione filosofica tardo-antica e araba riflessa anche nelle definizioni di filosofia citate alla n. 2, Alatino considera qui l'"assimilazione al divino nella misura del possibile" di *Theaet.* 176 A 18 come il naturale compimento della duplice felicità umana, pratica e teoretica, tratta dall'*Etica Nicomachea*.

<sup>5</sup> È presente in questa frase una chiara eco del tema kindiano, tratto da Aristotele, della gratitudine dovuta a tutti coloro che hanno fatto progredire la filosofia: cf. al-Kindī, *Sulla filosofia prima*, p. 102.1-4 in *Rasā'ul al-Kindī al-falsafiyā*, ed. M. 'A. Abū Rīda, Dār al-fikr al-'arabī, Il Cairo 1950 = p. 11.16-20 in R. Rashed - J. Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. II. *Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Islamic Philosophy, Theology and Sciences, 29.2): "È un obbligo di verità non denigrare chi è stato per noi una causa di benefici piccoli e di poco conto: come dobbiamo dunque comportarci verso coloro che sono stati cause maggiori di benefici grandi, veri e importanti? Se anche hanno in parte mancato di cogliere la verità, sono stati comunque i nostri affini e associati, perché ci hanno dato i frutti del loro pensiero, che per noi sono stati vie e strumenti che ci guidano a una maggiore conoscenza di ciò di cui essi stessi non hanno potuto raggiungere la verità" (trad. D'Ancona, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* [cit. sopra, p. 185, n. 2], p. 339-40). L'idea deriva da Arist., *Metaph.* II 2, 993 b 11-14 e 15-16, ma il modo di esprimersi di Alatino ricorda più il

Ma in verità, poiché l'azione dell'uomo, in quanto è uomo, è duplice, si deve ammettere anche una duplice perfezione. L'una, che è la disposizione perfetta della facoltà intellettuale, è chiamata prudenza, la quale è, per così dire, una disposizione alla vera felicità; l'altra è l'agire con saggezza, che è ritenuta essere la felicità principalmente e propriamente umana, perché consiste nella contemplazione delle cose divine e nella conoscenza di Dio ottimo e supremo. Le parti della filosofia contemplativa sono tre, la filosofia naturale, la matematica e la filosofia divina.<sup>6</sup> Quest'ultima occupa il primo posto, sebbene la filosofia naturale, per quanto ci riguarda, venga per prima;<sup>7</sup> quanto alla matematica, essa reclama per sé il posto mediano, affinché la mente, grazie alla consuetudine della vista, si abitui, a partire dalla sostanza dotata di materia, a conoscere la sostanza che si conosce soltanto per mezzo dell'intelletto e del pensiero.<sup>8</sup> Tuttavia, l'uomo non potrà pervenire né direttamente né con facilità alla conoscenza di queste due discipline, cioè la matematica e la filosofia divina, se prima non avrà studiato quella parte della filosofia che si chiama naturale; attraverso di essa, come attraverso dei gradini, è assolutamente conveniente che noi giungiamo alla conoscenza delle sostanze astratte e, alla fine, di Dio ottimo e supremo, che possiamo conoscere in modo adeguato solo attraverso i suoi effetti e le sue meravigliose opere. E certamente l'idea di tale altezza e di questi effetti meravigliosi può senza dubbio essere facilmente ottenuta a partire da molte altre cose, ma soprattutto a partire dalla natura eterna del cielo e dalla sua perpetua circonvoluzione, e così pure a partire dalla reciproca trasformazione dei quattro elementi, e infine a partire dalla bellezza del mondo e dall'ordine ammirevole di questo universo.

Di queste cose Aristotele tratta diffusamente nei libri di filosofia naturale seguendo un ordine ammirevole, ma con una tale concisione del discorso e ambiguità di termini, che non a torto si dice che questi libri sono stati pubblicati e non pubblicati da lui. Perciò Temistio, filosofo di grande valore, sapendo ciò decise di raccogliere scrupolosamente le parti essenziali delle opere aristoteliche, ed a queste aggiunse un rigoroso e breve commento ed eguagliò e riprodusse la stringatezza e la concatenazione del Filosofo; aggiunse a tutto ciò una così grande limpidezza e perspicuità, che fu chiamato unanimemente da tutti con il nome di commentatore chiarissimo. Egli visse al tempo del sofista Libanio e dell'imperatore Giuliano e fu seguace della scuola peripatetica.<sup>9</sup> Apprezzò particolarmente il genere letterario del commento parafrastico, perché la parafrasi, dato che in essa il discorso può essere variato e chiarito relativamente sia alle parole che alle frasi, sembra possedere una certa maggiore magnificenza e limpidezza ed anche le cose ardue e difficili si comprendono con maggiore chiarezza e facilità;<sup>10</sup> per esempio, nel commento sul *De Caelo*, si vede facilmente quanto il lavoro di Temistio sia superiore e quanto vantaggio porti agli studiosi. Infatti, benché in quest'opera Aristotele tratti argomenti ardui e molto difficili, questi sono resi da Temistio nella sua parafrasi molto più chiari e comprensibili.

Poiché per molte centinaia di anni, cioè dall'epoca di Averroè sino al giorno d'oggi, essa è rimasta sempre nascosta, ignoro per quale fatalità accadde che, mentre a Perugia studiavo con zelo sotto la guida del mio tanto insigne professore di filosofia l'illustre signore Francesco Piccolomini,<sup>11</sup> entrai in possesso di un codice antichissimo, scritto a mano in ebraico. Perciò, essendomi imbattuto per caso in un tesoro tanto grande e da tanto tempo nascosto, lo mostrai all'illustre Bartolomeo Eustazio,<sup>12</sup> nel nostro tempo esimio medico

---

passo kindiano di quello aristotelico, anche se non è facile individuare la fonte intermedia di cui può essersi avvalso.

<sup>6</sup> È la tradizionale tripartizione della filosofia teoretica stabilita da Arist., *Metaph.* VI 1, 1026 a 18-19: ὅστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

<sup>7</sup> La fonte remota di questa tesi è la distinzione aristotelica fra ciò che è più noto per sé e ciò che è più per noi, Arist., *An. Post.* I 2, 72 a 1-5.

<sup>8</sup> Si ritrova anche in Alatino la posizione intermedia della matematica nell'ascesa dalla filosofia naturale alla metafisica, tipica della sistematizzazione scolastica platonizzante della tarda antichità, e presente anche in al-Fārābī (*Catalogo delle scienze*) e nella struttura stessa del *Kitāb al-Sifā'* di Avicenna.

<sup>9</sup> Sulla questione dell'affiliazione filosofica di Temistio cf. la bibliografia nella voce "Themistios" (cit. p. 189, n. 24).

<sup>10</sup> Temistio stesso spiega perché scrive delle parafrasi invece di commentare in modo tecnico e approfondito il testo di Aristotele: cf. Them., *In An. Post.*, p. 1.2-2.4 Wallies.

<sup>11</sup> Alatino fu allievo di Piccolomini a Perugia.

<sup>12</sup> Cfr. sopra p. 188.

del reverendissimo e illustrissimo Cardinale di Urbino e mio insigne precettore di medicina, e anche a mio fratello, Vitale Alatino, il quale, in quel tempo, era venuto a Perugia essendo stato chiamato dal reverendissimo cardinale di Urbino per curare il suddetto Bartolomeo (Eustazio) colpito da una grave e mortale malattia; per loro, siccome erano molto esperti di ogni genere di disciplina e così pure in ebraico, fu uno spettacolo molto raro e gradito. Per la qual cosa, da quel momento, anche concepì una grande speranza di aver messo le mani su qualcosa di gran valore e, per essere assolutamente sincero, ne fui felicissimo. Infatti, speravo, se avessi tradotto la parafrasi in latino, di fare qualcosa di gradito e utile agli studiosi di filosofia. Ho incominciato quest'opera cinque anni orsono; ma sia a causa di una lunga malattia di cui mi ammalai, sia a causa di molti altri impegni, non fui capace di terminare il lavoro e di licenziarlo. Ma ora, riacquistata la salute per dono di Dio Altissimo, siccome alcuni miei amici mi esortavano e, quasi con biasimo, mi domandavano con insistenza di terminare il lavoro iniziato tanto tempo fa e di metterlo a disposizione degli studiosi, obbedendo alle loro giuste esortazioni, non volli rimandare più oltre. Perciò ho fatto in modo di dedicare a questa traduzione di Temistio quel poco di tempo libero che mi rimaneva dalla mia attività di medico e dagli impegni familiari. Infine, essendo finalmente compiuta, grazie a Dio Altissimo, o sacerdote illustrissimo e reverendissimo, a te voglio dedicarla e consacrarla, affinché venga tra le mani degli uomini sotto l'egida del tuo illustrissimo nome.

Questo infatti ho creduto essere giustissimo, che questa traduzione di Temistio che riguarda cose divine e celesti sia dedicata ad un eroe divino e celeste. Se infatti vogliamo ricercare il primo in ogni bontà e umanità, appassionato di cultura e amante della pietà, e se richiamiamo alla mente le tue altissime cariche e quelle dei tuoi antenati, non vi è nessuno che possa apparire più degno di te di questa opera. Chi vi è mai infatti ai giorni nostri, che non ammiri straordinariamente e non provi meraviglia per la tua saggezza, la tua giustizia, la tua vita religiosa, la tua umanità, dolcezza, e clemenza? Chi non esalta la suprema nobiltà della tua origine e la tua impareggiabile generosità? Tutte queste cose rendono un principe tanto più nobile, quanto più lo rendono vicino e gradito a Dio. E, per non parlare del resto, con che cura, con che amore tu accogli tutti gli studiosi, per aiutarli, attirarli a te con doni e arricchirli con uno stipendio generosissimo!

Tra questi si annovera l'illustre e reverendo Benedetto Manzoli di Modena,<sup>13</sup> uomo dottissimo in tutte le arti nobili e tuo filosofo personale, il quale mi ha sempre esortato a terminare questo lavoro e mi ha risvegliato quando ero, per così dire, inerte, tanto che, a questo titolo, tutti gli studiosi sono debitori non meno a lui che a me. Certamente queste tue grandissime ed ineguagliabili virtù eroiche, principe illustrissimo e sapientissimo, fanno sì che non solo i tuoi sudditi, ma anche i popoli stranieri ti apprezzino, ti ammirino, ti onorino, ti amino e ti venerino. E tra questi vi sono il Senato e il popolo della mia patria, Spoleto. Non potrei mai dire quale immenso amore nutrano per te sia i nobili sia i concittadini e tutta la città di Spoleto. A tal punto, infatti, essi sono devoti all'illustre nome degli Estensi, che essi sembrano averlo scolpito nei loro cuori. Perciò anche se sacrificassero la vita per la tua maestà, non sembrerebbe loro di aver eguagliato nemmeno una parte dei tuoi meriti. A causa di queste tue virtù ardo di amore e venerazione per la tua illustrissima Signoria, al punto tale che non ho potuto fare a meno di darti una prova del mio zelo, del mio rispetto e del mio amore per te. E poiché non sarei stato capace di farlo in altro modo, almeno queste mie fatiche, quali che siano, ho voluto dedicarle al tuo illustrissimo nome – sacrificano infatti con la farina, coloro che non hanno incenso!<sup>14</sup> –, affinché da questo tu capissi chiaramente la mia gratitudine.

Ricevi, dunque, con volto lieto e rasserenato, o Principe illustrissimo, il frutto delle mie veglie; se lo farai, come io spero, mi inciterai a dedicare al tuo insigne nome opere più grandi in futuro. Dio Altissimo ti conservi sano e salvo per molti anni a venire e faccia sì che tutti noi possiamo godere il più a lungo possibile del tuo mirabile principato.

Ferrara, 1 agosto 1573.

<sup>13</sup> Benedetto Manzoli (Modena ca. 1530 - Tivoli 1585) cf. M. Cavarzese, "Manzoli (Manzuoli), Benedetto", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1925-in corso, volume 69 (2007).

<sup>14</sup> *Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, v. I, libri I-VI, post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta*, ed. K.F. Mayhoff, Teubner, Berlin 1906, *Praefatio* § 11 (p. 4.6-8): "verum dis lacte rustici multaeque gentes et mola litant salsa qui non habent tura, nec ulli fuit vitio deos colere quoquo modo posset".

*Mosé Alatino agli studiosi di filosofia*

Quando, l'anno passato, mi recai presso le terme padovane per vincere la mia lunga malattia, al seguito del mio Signore, l'illustrissimo e reverendissimo Camillo Varanno, finita la cura, niente mi fu più caro che incontrare, per salutarlo, il magnifico signore Francesco Piccolomini, filosofo dotto in ogni genere di materia e mio eminentissimo ed amatissimo professore di filosofia, il quale, oramai da molti anni, è professore ordinario di filosofia nel venerabile ginnasio padovano e occupa il primo posto, ammirato per molti aspetti. A lui, dunque, mostrai questa parafrasi di Temistio ancora informe e appena abbozzata,<sup>15</sup> perché mi dicesse liberamente il suo parere e io potessi conoscere il suo autorevole parere. Ed egli, sfogliandone una parte, lodò l'opera, come è solito fare, e mi pregò ed esortò vivamente, perché non venissi meno a me stesso e finalmente portassi a termine questo lavoro già da tempo iniziato, di cui si era sparsa la notizia, e che era ardentemente desiderato dagli studiosi di filosofia. Io, in verità, o amatissimi giovani, benché non possa confidare nel mio ingegno tanto da credere che, pur non essendo molto esercitato nel mestiere di traduttore, io possa prendere su di me tutto questo pesante fardello con le mie sole forze, soprattutto trattandosi di argomenti così ardui e difficili, che talvolta fanno difficoltà allo stesso Aristotele, lavoro che certamente sarebbe risultato difficilissimo anche per dei professori molto esperti, tuttavia speravo che, con l'aiuto di un qualche dotto che conoscesse bene la lingua araba, in particolare nella spiegazione di alcuni termini arabi che si trovano qua e là nella parafrasi, avrei potuto essere un po' sollevato da un fardello così pesante e portare infine a termine la mia traduzione. Ma, mio Dio! ben lungi dall'incontrare un uomo del genere, trovai anche molti passi che richiedevano per la loro spiegazione qualcuno di estremamente competente e di grande esperienza nella lingua araba. Infatti, poiché la parafrasi fu tradotta dal greco in arabo al tempo di Averroè e dall'arabo in ebraico, chi potrebbe sorprendersi se questa traduzione multipla abbia prodotto alcuni errori che rendevano alcune frasi piuttosto oscure e difficili? Ecco che, come si suole comunemente dire, i Troiani capirono troppo tardi!<sup>16</sup> Compresi, infatti, quale grande carico avevo preso su di me, e, lo confesso, piansi. Ma poiché non potevo più fare marcia indietro, è stato necessario intraprendere un lavoro tanto difficile e gravoso che non riuscirei mai, o amatissimi giovani, a descriverlo.

Ora ascolterete secondo quale ordine ho proceduto in questa traduzione. Anzitutto, seguendo per quanto possibile la proposizione simile in ogni passo di Aristotele, alcune parti che prima erano molto confuse e ambigue mi risultarono comprensibili, mentre compresi che altre parti avevano perduto la loro chiarezza a causa del mutamento nella disposizione delle parole. E questo soprattutto perché entrambe le lingue, cioè l'ebraico e l'arabo, hanno molto in comune tra loro a causa dell'affinità di molti nomi e termini, mentre si differenziano soprattutto perché l'ebraico è molto conciso, breve e distinto e una stessa parola ha molteplici significati, mentre in arabo è tutto il contrario; e ciascuna delle due possiede un suo stile. Differiscono anche in questo, cioè nel fatto che l'ebraico ha una pronuncia breve, l'arabo, invece, lunga, e i medesimi nomi e delle parole pressoché infinite sono pronunziate in modo diverso nelle due lingue. Per questa ragione, dunque, mi

<sup>15</sup> Cic., *De Orat.*, I,2 (*inchoata ac rudia*).

<sup>16</sup> Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, trad. it a cura di E. Lelli, Bompiani, Milano 2013 (Il pensiero occidentale), *Centuria* 1, nr. 28, p. 120: "Sero sapiunt Phrygies. Hoc proverbium ex vetustissima tragoedia Livii Andronici mutuo sumptum est, quae inscribitur *Equus Troianus*: 'Sero sapiunt Phrygies'. Usurpatur a Cicerone in *Epistolis familiaribus*: 'In equo, inquit, Troiano scis esse: sero sapiunt Phryges'. Convenit in eos, quos stulte factorum sero poenitet" ("I Frigi mettono giudizio troppo tardi. Questo proverbio è mutuato da un'antichissima tragedia di Livio Andronico, intitolata *Il cavallo di Troia* [Non., p. 762 L.]. Lo cita Cicerone nelle *Lettere ai famigliari* [7, 16,1], quando dice: 'ti trovi all'interno del cavallo di Troia: i Frigi mettono giudizio troppo tardi'. È perfetto per quelli che si pentono tardi delle loro azioni sconsiderate", trad. it. A. Maiuri, *ibid.*, p. 121); il proverbio viene citato anche in *Centuria* 5, nr. 461 (cf. *ibid.*, p. 488-9); *Centuria* 13, nr. 1268 (cf. *ibid.*, p. 1152-3).

resi conto che, a causa della trasformazione della frase, alcune proposizioni acquistavano un senso più oscuro e difficile a comprendersi; una volta comprese correttamente, cioè messe in ordine, ritrovarono un significato chiaro. Alcune frasi, inoltre, erano ridondanti in ebraico, le quali, se scritte in arabo, acquistavano un senso pieno; fu necessario eliminarle completamente per ottenere un testo esatto. Infine, alcune parole che erano in arabo, le ho tradotte in latino, perché avevano lo stesso significato in greco; invece, dal contenuto del discorso, ho capito che alcune parole avevano necessariamente un certo significato. In conclusione, in tutto il libro sono rimaste non tradotte solo una o due parole che non sono state spiegate in latino.

Per quanto riguarda, invece, il resto del discorso, ho sempre cercato, dove era possibile farlo adeguatamente, di tradurre parola per parola, dove invece non era possibile, non ho trascurato il senso del discorso e ho lasciato intatta la frase dell'autore; non ho giocato a mio piacimento e ho voluto tradurre Temistio in latino, non gareggiare con Ermolao,<sup>17</sup> uomo dottissimo in ogni cosa e raffinatissimo. Infatti, le cose che di per sé sono ardue e difficili, a condizione che non siano tradotte in una lingua incolta e barbara, non possono essere facilmente ornate con quello stile elegantissimo e con parole troppo ricercate, perché, essendo di per se stesse adorne e luminose, se vengono imbellettate con ornamenti estrinseci, si corrompono. Perciò ho preferito dialogare con Temistio senza troppa eleganza piuttosto che divagare con Cicerone in lungo e in largo. So infatti, per averlo sperimentato, che in alcuni discorsi ho voluto mutare l'ordine delle parole per ragioni di decoro e di eleganza, e mi sono accorto che insieme era cambiato anche il senso. Per questa ragione so che gli studiosi troveranno in questa mia traduzione alcune frasi che richiederebbero probabilmente una maggiore ricerca di raffinatezza; tuttavia, ho preferito lasciarle meno eleganti piuttosto che cambiare l'ordine delle parole stravolgendo così il loro significato o rovinandole in un qualsiasi altro modo. Troveranno anche alcune parole che non produrranno una piacevole armonia per le orecchie dei ciceroniani; tuttavia, queste parole sono permesse ai filosofi per facilitare la comprensione, in quanto essi discutono non della raffinatezza del modo di esprimersi, ma della verità e della falsità delle cose. Dopo aver fatto queste osservazioni e aver finalmente portata a termine la traduzione, non contento del mio proprio giudizio, con l'aiuto di Elia da Nola<sup>18</sup> Ebreo medico dottissimo su ogni cosa e filosofo di grande esperienza, decisi di ripercorrere per una seconda volta la maggior parte dell'opera, notando e correggendo con maggiore attenzione alcuni punti, che per un motivo o per un altro sembravano bisognosi di correzione.

Ricevete dunque ora questa mia opera, quale che sia; se verrò a sapere che non ne siete scontenti, aspettate da me, con l'aiuto di Dio, di giorno in giorno cose migliori. Faremo, infatti, in modo che ben presto abbiate il primo libro di Avicenna<sup>19</sup> da me tradotto dall'ebraico in latino con l'aiuto di Dio.

<sup>17</sup> Cf. *supra* p. 197-201.

<sup>18</sup> Elia da Nola (m. 1574?) tradusse (1537) dal latino in ebraico la *Summa* di Roberto di Lincoln dell'ottavo libro della *Fisica* di Aristotele, cf. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen* (cit. sopra, p. 187, n. 11), p. 476. Elia da Nola è menzionato da David de' Pomis (*De medico bebraeo enarratio apologica... David de Pomis, Medico Physico bebraeo auctore...*, apud Ioannem Variscum, Venetiis 1588, p. 71: “[...] Bononia, tum physicos alios, Iudaeos inquam, tum Servadeum de Sfronis, tum Eliam nolanum omni scientia praeditum, recta ratione perlaudat”). Cf. inoltre, C. Mineri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli* (Napoli 1844), rist. anastatica, Forni Editore, Bologna 1967, p. 118.

<sup>19</sup> Allo stato attuale della nostra documentazione, non si sa nulla riguardo a questa traduzione.



*Paul Kraus, Notebooks (© Jenny Strauss Clay)*





Paul Kraus, *Cahiers* (© Jenny Strauss Clay) transcrits et annotés  
Théologie d'Aristote, 35

[transcription: Cristina D'Ancona\*]

*Studia graeco-arabica* commence ici la transcription annotée des cahiers de Paul Kraus, reproduits à partir des originaux conservés à la University of Chicago Library grâce au soutien du projet ERC 249431 "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges" (2010-2015). Ces cahiers sont publiés ici grâce à la permission accordée par Mme la Prof. Jenny Strauss Clay, qui en possède le copyright, et avec l'accord de la University of Chicago Library, que nous remercions vivement en la personne du Directeur du Special Collections Research Center, Dr. Daniel Meyer. Que Mme Strauss Clay veuille trouver ici l'expression de la gratitude profonde de *Studia graeco-arabica* et celle personnelle de l'auteur de ces notes pour avoir permis la publication de ces documents, issus d'une recherche dont une petite partie seulement a été publiée, soit par Paul Kraus lui-même,<sup>1</sup> soit sous forme posthume par d'autres savants.<sup>2</sup> L'histoire de ces cahiers a été esquissée dans la Notice publiée par "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges" pour présenter la réalisation des reproductions, effectuées par un spécialiste en la matière à la University of Chicago Library.<sup>3</sup> Quant à l'éminent savant qu'était Paul Kraus, son profil intellectuel, ses travaux et son héritage ont fait l'objet de maintes publications.<sup>4</sup> En reproduisant ses cahiers personnels, *Studia graeco-arabica* se propose de mettre ces données, restées inédites jusqu'ici, à la disposition des chercheurs dans le domaine qui fut le sien.

Le Cahier 35, intitulé *Théologie d'Aristote* dans une fiche collée sur le recto du plat antérieur, contient selon toute vraisemblance les notes de cours ("Conférences temporaires") que P. Kraus donna à l'École Pratique des

---

\*J'ai profité de l'aide généreux de Henri Hugonnard-Roche, Concetta Luna et Issam Marjani: qu'ils veuillent trouver ici l'expression de ma reconnaissance.

<sup>1</sup> Plusieurs pages de ce cahier se retrouvent dans les deux études consacrées par Paul Kraus à la tradition plotinienne arabe: "Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin", *Revue de l'histoire des religions* 113 (1936), p. 207-10 et "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23 (1940-41), p. 263-95 (réimpr. dans *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam. Gesammelte Aufsätze* hrsg. u. eingeleitet von R. Brague, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 1994, respectivement aux p. 301-12 et 313-45): voir pages /39/, /61/-/63/ et /76/-/79/.

<sup>2</sup> C'est le cas des cahiers 41-44, qui contiennent la traduction de l'*Épître sur la science divine* publiée par G.C. Anawati, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches", dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Atti del convegno internazionale Roma, 5-9 ottobre 1970, Accademia nazionale dei Lincei*, anno CCCLXXI - 1974, quaderno 198 (Problemi attuali di scienza e di cultura), Roma 1974, p. 339-405, en part. p. 365-405 (réimpr. dans G.C. Anawati, *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris 1974, p. 155-221, en part. p. 181-221).

<sup>3</sup> Je reproduis ici l'essentiel de l'information publiée le 30 juillet 2012 sur le site web du Projet "Greek into Arabic" sous le titre "Kraus Materials from Chicago": "En 1996, notre collaborateur Paul Fenton, professeur de langue et de littérature hébraïques à l'Université de Paris-Sorbonne avait obtenu une mission pour se rendre auprès de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire où étaient alors entreposés les papiers scientifiques du regretté Paul Kraus, depuis sa disparition tragique en 1944. Spécialiste de l'histoire de la pensée musulmane, Kraus s'était occupé entre autre du corpus plotinien en arabe, notamment dans son article "Plotin chez les Arabes". [...] Le professeur Fenton attirera l'attention de l'équipe sur l'intérêt de disposer de ces dossiers et en juin 2012, après avoir surmonté maintes difficultés techniques dues à l'état de conservation de ces papiers, vieux de plus de 70 ans, l'équipe de Pise a pu rentrer en possession des clichés d'une dizaine de dossiers concernant le corpus plotinien arabe. Ce résultat a été obtenu grâce à l'aide précieuse du Dr. Nicola Gronchi, spécialiste dans le domaine de la reproduction photographique et de la numérisation de documents fragiles et anciens".

<sup>4</sup> R. Brague, "Paul Kraus: Person und Werk (1904-1944)", Introduction à *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, cité plus haut, n. 1, p. VII-XIII, avec référence aux publications antérieures et aux obituaires; pour les études postérieures au recueil de Rémi Brague, voir M. Šćrbačić, "Von der Semistik zur Islamwissenschaften und zurück - Paul Kraus (1904-1944)", *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 12 (2013), p. 389-416, et la thèse de maîtrise de M. Pacini, *Filosofia greca e cultura araba nell'Egitto del XX secolo. Taha Husayn, Paul Kraus e l'ideale della continuità*, Università di Pisa (2013/2014).

Hautes Études de Paris durant l'année scolaire 1935-36, sur le thème "Plotin chez les Arabes";<sup>5</sup> d'autres répères chronologiques sont fournis par la p. /89/, datée par Kraus du 5 décembre 1935, et par les deux lettres rangées dans ce cahier, l'une de Helmut Ritter<sup>6</sup> et l'autre de Ign. Kratchovary<sup>7</sup> (voir planches 3, 4-6).

Sans que cela implique que chaque page ne concerne qu'un seul point, on peut regrouper les sujets abordés dans le Cahier 35 selon les rubriques suivantes:

- parallèles textuels entre le texte de Plotin et celui de la ps.-*Théologie*, lexique gréco-arabe et remarques sur le style de traduction et les infléchissements doctrinaux; terminologie: p. /1/ et /2/; /4/; de /6/ à /8/; de /11/ à /23/; 29/, /30/ et /30v/; /31/; de /34/ à /36/; de /44v/ à /46vb/; /49/ et /50/; de /62/ à /64/, /81/ et /82/; /84v/; /89v/.
- traductions suivies de passages d'une certaine ampleur: p. /3/, /4/, /5/.
- conjectures sur le texte de la ps.-*Théologie*: p. /4v/, /21/, /46vb/.
- liste de manuscrits de la ps.-*Théologie*: p. /67/ à /69/.
- remarques sur la transmission des *Ennéades* en arabe: p. /54v/, /60/; de /76/ à /79/; /83/, /84/, de /85/ à /94/.
- remarques sur l'utilisation de la ps.-*Théologie* par des auteurs postérieurs: p. /2/, /8/ et /9/; /42/, /54/, de /95/ à /99/.
- remarques sur la traduction latine de la ps.-*Théologie*: p. /28/, /57/, /66/.
- annotations sur d'autres ouvrages (*Liber de Causis*, *Sirr al-asrar*, *Muṭūl aflātūniyya* et autres): p. /61/ de /70/ à /75/, /86/, /89/.
- annotations sur la littérature antérieure et remarques bibliographiques: p. /25/ et /26/; /32/ et /33/; /35/, /37/, /40/ et /41/; de /54/ à /59/; de /71/ à /73/; /75/; /86/ et /87/; de /92/ à /96/.

Des thèmes et des problèmes sont récurrents dans ces pages: l'histoire de la transmission du texte de Plotin, à travers un dialogue entre les acteurs principaux de l'orientalisme de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle avec lesquels Kraus est si familier, et la philologie classique qui à l'époque commence à se pencher sur le texte des *Ennéades*; le grand problème de l'Aristote pseudépigraphé dans la littérature philosophique arabe des 9<sup>ème</sup> et 10<sup>ème</sup> siècles; les infléchissements terminologiques et doctrinaux de la ps.-*Théologie* par rapport aux *Ennéades*, et du *Liber de Causis* par rapport aux *Éléments de Théologie* procliens. Quatre sont les traités de Plotin dont la version arabe a surtout retenu l'attention de Kraus: l'*Immortalité de l'âme* (IV 7[2]) à cause de son importance pour l'histoire de la transmission du texte; la *Descente de l'âme dans les corps* (IV 8[6]) pour son rôle central dans la création du thème de l'ascension vers le monde intelligible; les *Apories sur l'âme*, surtout pour ce qui est de leur partie centrale (IV 4[28]), et enfin le traité sur la *Beauté intelligible* (V 8[31]), l'un et l'autre pris en examen à plusieurs reprises, et parfois ensemble, en tant qu'exemples parlants d'adaptation monothéiste de la doctrine plotinienne sur le monde divin.

Le chercheur qui consulte les notes de Paul Kraus sera naturellement amené à se demander de quelle édition de tel ou tel texte il se servait; afin de ne pas alourdir ma propre annotation, que j'ai limitée aux informations strictement indispensables pour comprendre les remarques de Kraus, voici la liste des éditions que j'ai été en mesure d'identifier, non sans l'aide de collègues et amis (voir les n. 15, 58, 59):

Plotin: pour d'évidentes raisons chronologiques, Kraus n'a pas pu utiliser l'édition critique des *Ennéades* par P. Henry et H.-R. Schwyzer;<sup>8</sup> on s'attendrait peut-être à retrouver dans ses notes les traces de l'édition et trad. française d'Émile

<sup>5</sup> Brague, "Paul Kraus: Person und Werk", p. x, fait état des cours donnés par Kraus à l'EPHE lors de son séjour à Paris (années 1933-36), ainsi que des savants, à l'époque rattachés comme lui à l'EPHE, avec lesquels il échangea pendant ces années: parmi eux, Alexandre Koyré et Alexandre Kojève.

<sup>6</sup> Une biographie de ce grand orientaliste a été récemment publiée par J. van Ess, *Im Halbschatten. Der orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2014 (Veröffentlichungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse).

<sup>7</sup> Je n'ai pas pu identifier ce savant.

<sup>8</sup> Voir cependant plus loin, n. 25: de l'annotation sur la page /12/ il résulte que Kraus avait immédiatement pris connaissance d'un des ouvrages préliminaires à l'édition Henry-Schwyzer des *Ennéades*: les *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* de Paul Henry, parues en cette même année 1935.

Bréhier, dont la plupart venait d'être publiée dans la Collection Budé des Universités de France (1924-1938), et en effet Bréhier est parfois consulté (voir p. /39/, /50/ et /51/). Des tables de correspondances ponctuelles (p. /29/-/31/) semblent suggérer que Kraus a utilisé l'édition de Kirchhoff: *Plotini Opera* recognovit Adolphus Kirchhoff, Teubner, Leipzig 1856 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), vol. I-II. En réalité, ces tables sont celles de Valentin Rose, qui utilisa l'édition de Kirchhoff.<sup>9</sup> Dans un cas Kraus note une conjecture de ce philologue (voir p. /46v/), qu'il peut d'ailleurs avoir connue à travers l'apparat de Bréhier. Kraus a consulté aussi l'édition ultérieure de R. Volkman, dont il a tiré beaucoup de profit: *Plotini Enneades praemisso Porphyrii De Vita Plotini deque ordine librorum eius libello* edidit Ricardus Volkman, Teubner, Leipzig 1883-1884 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), vol. I-II.<sup>10</sup> La traduction française utilisée est tantôt celle de Bouillet: *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne* traduites pour la première fois en français (...) par M.-N. Bouillet, Paris 1857, réimpression offset de l'éd. originale, Vrin, Paris 1981 (voir p. /35/ et /50/), tantôt celle de Bréhier (voir p. /50/ et /51/).

ps.-*Théologie*: Fr. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1882 (réimpr. Rodopi, Amsterdam 1965). Trad. allemande: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1883 (réimpr. Druckerei Lokay, Reinheim, s.d.).

al-Fārābī: F. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leiden 1890 (réimpr. dans F. Sezgin [éd.], Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, XII, Frankfurt am Main 1999).

*Épîtres des Frères de la pureté* (souvent indiquées par le sigle I.S.): *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* ed. Ḥayr al-Dīn al-Zirikli, vol. I-IV, al-Maṭba'a al-'arabiyya bi-Miṣr, Cairo 1928.

<sup>9</sup> Cf. la n. 40.

<sup>10</sup> Voir les parallèles textuels sur la p. /29/. En général, on tire de l'étude du Cahier 35 l'impression que Kraus est en dialogue constant avec Volkman, dont il semble avoir lu attentivement la préface au vol. II de son édition des *Ennéades* (1884). En effet, Volkman a été le premier philologue à utiliser pour les *Ennéades* le témoignage de la version arabe, qu'il a connue par le biais de la traduction allemande de Dieterici, comme il le dit dans la préface (p. III). Il y retrace l'histoire des études antérieures, en mentionnant Wilhelm Ahlwardt et surtout Valentin Rose, qui "illum librum nihil aliud continere dixit quam contaminatas laciniis paraphrasis alicuius Enneadum IV-VI, quarum sedes in ipso Plotino accuratissime iudicavit" (p. IV). Fourvoyé dans une certaine mesure par sa découverte, Rose en était venu, selon Volkman, à indiquer en Porphyre l'auteur de la paraphrase, et à considérer que l'attribution à Aristote n'était qu'une méprise: "Aristotelis autem nomen mero Arabis errori tribueret, hoc inquam non satis mirari possum" (*ibid.*). Volkman n'est pas d'accord: selon lui, l'auteur est un faussaire doué d'une connaissance superficielle de la philosophie grecque. Il est vrai, dit-il, que parfois la paraphrase est fidèle et qu'il y a des passages où, même si la reprise n'est pas littérale, le sens a été saisi; mais il y en a beaucoup d'autres où l'auteur non seulement devient prolyxe, mais comprend de travers: "Sunt certe nonnulli loci, quibus paraphrasta Plotini verba satis fideliter expressit (...) contra longe plures, quibus Plotiniana non solum inani futillique loquacitate dilatavit, sed etiam falso et perversissime interpretatus est, adeoque alienissima admiscuit, quorum in nostro Plotino nec vola nec vestigium comparet" (p. V). Après avoir donné comme exemple l'amplification du passage de IV 8[6] sur Empédocle qui sera commenté à plusieurs reprises par Kraus dans le Cahier 35, Volkman s'adresse ainsi à Valentin Rose: "Num tu putas eiusmodi ineptias a Porphyrio doctissimo Graecae philosophiae existimatore in paraphrasi aliqua Plotiniana scribi potuisse et re vera scripta esse?" (p. VI). Malgré ce jugement sévère sur l'auteur de la paraphrase, Volkman observe que le texte de Plotin utilisé pour la version arabe est bien plus ancien que l'archétype de la tradition directe des *Ennéades*, comme le montre le fait que l'arabe présente le texte perdu dans la tradition directe et attesté seulement chez Eusèbe. C'est un point sur lequel il mérite de s'arrêter, parce que Kraus en tirera des conséquences importantes dans ce Cahier 35 ainsi que dans son article "Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin" (voir plus haut n. 1). Voici le passage de Volkman: "cum auctor Enneadum codicem adhibuerit longe vetustiore archetypo, ex quo superstites codices omnes fluxerunt, nondum deformatum ingenti illa lacuna, quae hodie in quartae Enneadis libro septimo ex Eusebio expletur, mirum esset, nisi locis quibusdam, quibus Plotinis (*sic*) verbis presse eum adhaesisse manifestum est, aliquam ad verba scriptoris recte constituenda afferret utilitatem" (p. XV). Pour cette raison Volkman a systématiquement pris en compte le témoignage de la ps.-*Théologie* en établissant son texte: les 42 pages de notes critiques dans sa préface contiennent de très nombreuses références au témoignage de la version arabe.

Je n'ai pas été en mesure d'identifier les références aux éditions des écrits de Mīr Dāmād et d'al-Suhrawardī cités.

Le Cahier 35 n'est pas numéroté: dans la transcription qui suit, le changement de page est indiqué par numérotation progressive entre // . D'ordinaire, le verso de la page est laissé blanc, sans doute pour accueillir les annotations supplémentaires que Kraus envisageait; lorsque le verso porte des annotations, celles-ci sont transcrites selon la suite matérielle des pages; au cas où ces annotations se réfèrent au contenu du recto suivant, le contexte permet sans difficulté de rétablir la suite conceptuelle exacte: voir, par exemple, la suite des pages /4/, /4v/ et /5/. Dans de rares cas, la suite des pages est perturbée: des feuilles de cahier détachées sont rangées dans un ordre qui n'était sans doute pas celui voulu par l'auteur.

La transcription, sans se vouloir proprement diplomatique, s'efforce de rester fidèle autant que possible à l'original, en reproduisant à l'identique les soulignés et les mots que Kraus avait barrés lorsqu'il changeait d'avis en traduisant d'un seul jet ou en écrivant pour lui-même. Le signe {...} indique les mots que je n'ai pas été capable de déchiffrer.

### Transcription

Aristoteles Lehrer Alex. Aphr. (Euseb.  
Praechter s. Alex. Aphrod.

/1/<sup>11</sup>

Enn. IV 8

§1<sub>1</sub> – 27 (ἵσως) = Théol. 8<sub>4</sub> - 11<sub>17</sub>.<sup>1)</sup>

§5<sub>22</sub> - 8<sub>24</sub> (fin) = " 75<sub>15</sub> - 85<sub>6</sub>.<sup>2)</sup>

1) deuxième partie du <sup>TD</sup>كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية: ميمر أول

2) في النفس الشريفة: الميمر السابع

Titre grec: Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου [τῆς] ψυχῆς.

om. A.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ εἰς τὰ σώματα ΚΑΘΟΔΟΥ ΨΥΧΗΣ = في النفس الكلية

<sup>11</sup> Kraus met en relation le début du traité IV 8[6] de Plotin et la partie qui, à l'intérieur du chapitre I de la ps.-*Théologie*, est marquée par l' "intitulé" *Son discours au sujet de l'âme universelle* (p. 8.4 Dieterici = p. 22.1 dans l'éd. de 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-naḥḍa al-'arabiyya, Cairo 1955, 1966<sup>2</sup>, par la suite: Badawī). Il affirme dans sa note 1) que les pages 8.4-11.17 Dieterici représentent la "deuxième partie" de ce discours, en entendant sans doute que sa première partie est représentée par le début du chapitre I, où effectivement un long développement est introduit par les mots *qāla l-ḥakīm*, c'est-à-dire Aristote (p. 1.12 Dieterici = p. 4.3 Badawī). Par la suite, Kraus remarque, dans sa note 2), que l'intitulé arabe, *Sur l'âme universelle*, qui semble ne pas correspondre au titre du traité grec (*Sur la descente de l'âme dans les corps*) s'explique aisément comme une erreur de majuscule, la confusion entre ΚΑΘΟΔΟΥ ("descente") et ΚΑΘΟΛΟΥ ("universel") étant très facile. La remarque concernant l'omission de τῆς dans le titre du traité de Plotin fait référence au manuscrit Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana 87, 3 (A), qui en effet omet τῆς. Par ailleurs cette omission n'est pas signalée dans les éditions que Kraus a pu consulter: elle ne figure ni chez Kirchhoff, ni chez Volkmann, ni chez Bréhier.

/2/<sup>12</sup>IV 8 La méthode de traduction.

داخلاً + راجعاً	εἶσω.
الحسن والبهاء الضياء	κάλλος
متعجباً بهاتا	θαυμαστόν.
8. <sub>10</sub> موضوع فيها متعلق بها :	ἐν αὐτῷ ἰδρυθείς
الفكر والروية :	λογισμός.

Dans tous ces cas Fārābī n’emploie qu’un seul terme: Il faudrait donc supposer qu’il y a eu un remaniement post. du texte; est-ce celui de Kindī? Ou Fār. par sobriété de style aurait-il omis ces reduplications?? In vraisemblable!!

Cf. encore 12: نور + بهاء : Fārābī n’a que نور !!

9<sub>3</sub> Fārābī omet حرص !!<sup>13</sup>

La trad. aime les superlatifs en parlant du monde supérieur: 8<sub>8</sub> العالم الشريف الفاضل الإلهي  
cf. par contre Fārābī!! cf. encore 9<sub>3</sub> (Fārābī)

Un mot pour deux termes différents:

καταβαίνω : 8<sub>13</sub> هنطت<sup>14</sup>  
انحدرت : 8<sub>15</sub>

/3/<sup>15</sup>

Théol. 8; = Enn. IV 8, 1. cf. I.Ş. I 69; Fārābī,

Souvent je me suis eseuulé en moi-même et j’ai laissé mon corps de côté – et je suis devenu comme une substance pure sans corps – Alors je me trouve entrer dans l’intimité de mon essence, tourné vers elle, étranger à toute autre chose – étant ainsi le savoir, le sachant et l’objet su à la fois. C’est alors que je vois en moi-même (dans mon essence) une beauté, éclat, lueur, telles que j’en reste stup émerveillé, stupéfait. Et j’apprends que moi je suis moi-même une part des parties du monde noble, excellent, divin, que je possède moi-même la vie active. Ayant acquis la certitude de cela, je m’élève en moi-même dans mon essence de ce monde-là au monde divin, et il m’arrive alors que je me sens fixé en lui, attaché à lui, et me trouvant ainsi au dessus du monde intelligible entier. – Alors il me semble que je suis placé dans ce m’arrête dans cette station divin noble, divine – et j’y vois une lumière et un éclat tels que les langues ne sauraient les décrire ni les oreilles les entendre.

<sup>12</sup> Commence ici une série de remarques de lexicographie et de style de traduction. Les allusions à al-Fārābī renvoient au passage de la ps.-*Théologie* cité dans le *K. al-ġam’*; les différences relevées par Kraus entre le texte de la ps.-*Théologie* et la citation farabienne se trouvent à la p. 31.20, 23 Dieterici (éd. citée plus haut, p. 213; voir aussi al-Fārābī, *L’armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, Introduzione, testo arabo, traduzione e commento di C. Martini Bonadeo, Prefazione di G. Endress, Plus, Pisa 2008 [Greco, arabo, latino. Le vie del sapere, 3], p. 74.12, 15). Kraus va revenir plus loin dans le Cahier 35 sur les citations de la ps.-*Théologie* dans le *K. al-ġam’* (p. /98/ et /99/).

<sup>13</sup> Il s’agit en réalité de la li. 4 Dieterici (والحرص).

<sup>14</sup> Sic loco هبطت.

<sup>15</sup> Traduction du début du *Discours au sujet de l’âme universelle* (p. 8.5-13 Dieterici = p. 22.2-9 Badawī) correspondant au célèbre passage de IV 8[6], 1.1-8, ouvert par les mots Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτόν ... (voir plus loin, n. 97). Le sigle “I.Ş. I 69” se réfère aux *Épîtres* des “Frères de la pureté”, citées selon l’éd. Zirikli (= I, p. 138 Bustāni). J’ai pu identifier l’édition des *Épîtres* utilisée par Kraus avec l’aide de Godefroid de Callatay, que je remercie ici très cordialement.

/4/<sup>16</sup>

Or, lorsque cette lumière et cet éclat m'ayant entièrement submergé, de sorte que je ne puisse plus les supporter, je tombe (descends) de l'Intelligence à la pensée et la réflexion, – Arrivé au monde de la pensée et de la réflexion, la pensée me voile cette lumière et cet éclat – et ainsi je reste émerveillé stupéfait [et me demande] comment je suis descendu de ce lieu élevé et divin et [comment] je suis arrivé à l'endroit de la pensée après que mon âme a pu abandonner mon corps et, se tourner vers elle-même et s'élever au monde intelligible et, par la suite au monde divin de sorte que je m'étais trouvé alors à l'endroit de l'éclat et de la lumière qui est la cause de toute lumière et de tout éclat (p. 9). Hest (en effet) Aussi est-il merveilleux, comment je puis voir mon âme remplie de lumière, elle pendant qu'elle se trouve, qui maintenant, selon son habitude comme d'ordinaire, dans le corps et n'en sort pas.

Longuement j'y ai pensé et y ai appliqué ma réflexion, devenant (de plus en plus) stupéfait. Et Alors je me rappelai

/4v/<sup>17</sup>

leg. p. ê. تحريصنا contre Diet. et Dāmād

ὡς δέον ἵσως παρ' αὐτοῖς \* ζῆτεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς  
ζήτησας εὔρεν

αὐτοῖς corr. Volkmann; texte αὐτῶ

πίσυνος μαινομένῳ νείκει.

Diet. غيائنا : غلبتنا ?? = νεῖκος?

/5/<sup>18</sup>

d'Héraclite: il (nous) recommande de rechercher et d'étudier la substance de l'âme et de désirer à nous élever vers ce monde noble et suprême. Il dit: quiconque désire cela et s'élève vers le monde suprême sera récompensé par de toute nécessité récompensé de la meilleure récompense. Personne ne doit se laisser séduire à (abandonner) la recherche et le désir de s'élever vers ce monde, même si cela est fatiguant et pénible demande un grand effort. Car devant lui se trouve le repos au delà duquel il n'y a plus ni fatigue ni effort. Par cette parole il a voulu nous inciter à rechercher les choses intelligibles afin que nous les trouvions telles qu'il les a trouvées et nous les apercevions telles qu'il les a aperçues. Quant à Empédocle, il dit: Les âmes se trouvaient (d'abord) dans le lieu supérieur et noble. Mais lorsqu'elles ont péché elles sont tombées dans ce monde-ci. Lui aussi est parvenu dans ce monde fuyant le courroux de Dieu le Très-Haut. Car lorsqu'étant descendu dans ce monde il est devenu le .... pour les âmes dont les intelligences s'étaient confondues et qui étaient pareilles à un

/5v/

نادى ! Diet. D. ?

! الإله

<sup>16</sup> Suite de la traduction du texte arabe (p. 8.13-9.3 Dieterici = p. 22.9-23.1 Badawī), correspondant à IV 8[6], 1.8-11.

<sup>17</sup> Les remarques au le verso de la p. /4/ se réfèrent à la traduction écrite à la p. /5/. En particulier, Kraus propose de lire تحريصنا ("que nous désirions"), puisque le mot تحريصا qu'il lit chez Dieterici, p. 9.8 (Mir Dāmād *non vidi*) ne fait pas de sens; en effet, l'éd. Badawī porte ici, correctement, تحريضا (p. 23.5). Le sens du passage est le suivant: "il (Empédocle) veut inciter [litt., une incitation, تحريض] à la recherche des choses intelligibles". Un autre point difficile dans le passage traduit à la p. /5/ est le mot خيائنا (p. 9.11 Dieterici = p. 23.9 Badawī); à la place de ce mot, que Dieterici traduit "Hülfe" (p. 10), Kraus se demande s'il ne faudrait pas plutôt lire غلبتنا (νεῖκος = غلبة), et il recopie les lignes 19-20 de IV 8[6], 1., où Plotin cite le fr. B 115.13-14 DK d'Empédocle. Dans sa traduction à la p. /5/, Kraus laisse ce mot non traduit: "Il est devenu le .... pour les âmes". Dans notre version française du texte critique de la ps.-*Théologie* (en préparation dans le cadre du projet "Greek into Arabic" mentionné plus haut) nous avons traduit "secours".

<sup>18</sup> Suite de la traduction du texte arabe (p. 9.3-12 Dieterici = p. 23.1-9 Badawī), correspondant à IV 8[6], 1.11-17.

/6/19

et je me suis dépouillé de mon corps le laissant de côté (?): خلعت بدني جانبا , mais cf. infra  
 ligne 17 تخلف بدنها — cf. 44<sub>2</sub> خلع بدنه : τὸν ἐν θεῶ. —

La Théologie marque nettement le progrès de la “vision” en distinguant le عالم إلهي du عالم عقلي [cf. l. 9 ... فلما ... ; 17 ! والترقي إلى العالم العقلي ثم العالم الإلهي] — cette interprétation semble en effet correspondre au sens du texte: κρείττονος ζώην θείω ... ὑπὲρ πᾶν ... νοητόν. Elle est confirmée par V 8 début = Théol. 44: καὶ τὸν τούτου πατέρα τὸν ἐπέκεινα νοῦ.

ζώην τε ἀρίστην ἐνεργήσας !

فيه grec: فيها؟ في ذاتي؟

/7/20

Analyse du traité.

noter: SéparÉlévation de l'âme dans l'Extase conn. intuitive du l'Univers monde Intell.  
 Pourquoi l'âme est-elle dans le corps? le mal a-t-il une réalité; est-il l'opposé du monde spirituel.  
 Des textes anciens pour argumenter l'embarras. Emp. Héracl. Platon: Phèdre : Timée.  
Fin de la première péríc. Th.  
 Suite Th. 75.

- La solution de Plotin: a) Le fait de la descente de  
 §5 fin l'âme a une importance cosmologique. Dans l'ordre de l'univers l'âme doit faire form  
 ressortir tout ce qu'il y a de caché dans la puissance.  
 §7<sub>15</sub> L'âme apprend dans le monde.

/7v/

Le rôle islamique: Le Mal.

Le Mí rāg. Suhr.

Passages mal traduits: 1) ἴα Empl.

- 2) صدی
- 3) 10<sub>15</sub> méthemps.
- 4) éternité 78<sub>17</sub>.

Les additions: curieux.

Problèmes du texte grec.

dernier §.

<sup>19</sup> Kraus revient en arrière et commente le début du récit de l'ascension vers le monde intelligible (p. 8.5 Dieterici = p. 22.2 Badawī), en comparant le verbe *hala'a*, “se dépouiller” (du corps), utilisé ici et à la p. 44.2 Dieterici (où le sujet est “celui qui est parvenu à la vision”), avec l'expression *taballuf badanihā*, “l'abandon de son corps”, “le fait de laisser de côté son corps”). Aussi les deux remarques qui suivent, séparées par une ligne, concernent le passage traduit plus haut, à la p. /3/.

<sup>20</sup> Cette page et la suivante suggèrent que le Cahier 35 se rapporte au cours sur le “Plotin arabe” donné par Kraus à l'EPHE dans l'année scolaire 1935-36 (voir plus haut, n. 5). Les deux pages se réfèrent à la partie du chapitre I de la ps.-*Théologie* dans laquelle est repris et paraphrasé le passage de IV 8[6] où Plotin, après avoir mentionné les opinions d'Héraclite, Empédocle et Pythagore sur la descente de l'âme, se tourne vers Platon, dont il expose les doctrines contenues dans le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*; par la suite, Plotin en examine la cohérence avec la doctrine du *Timée* (IV 8[6], 1.23-2.8).

/8/21

10<sub>11</sub>

صَدَى Dāmād ?

Dieterici: Rost. cf. la note ap. Volkmann!

صدى = écho: cf. Suhraw. Pār ; Jibrā'il 59<sub>11</sub> :<sup>22</sup>

بى عالم غرور صدا وطل بر جبرائيل است

cf. أصحاب الكهف

/9/23

La place des Iḥwān.

leur tendance, date.I. S.I 8 chap. sur l'astronomie:

§ de parénèse: par la sép. du corps de l'âme on arrive à comprendre les secrets de l'astronomie. appel à l'eschatologie cosmique. cit. Théol. (anonyme).

Ptolémée.

Hermès = ادريس

قال أرسطاطاليس في كتاب شبه الرمز

وصية ذهبية Pyth.

حواريون aux المسيح

خطبة : محمد

vers.

<sup>21</sup> La note contenue dans cette page développe le point 2) indiqué à la p. /7/ à propos du terme *al-ṣadā*, qui a retenu l'attention de plusieurs savants: ce terme signifie en effet "écho", mais la traduction de Dieterici, "Rost", présuppose plutôt le terme *al-ṣadā'*, "rouille" (c'est cependant *al-ṣadā* qu'imprime Dieterici, p. 10.11 = p. 24.8 Badawī, qui par contre imprime *al-ṣadā'*). Kraus renvoie à la p. VIII dans la *Praefatio* de l'éd. Volkmann des *Ennéades*, où ce philologue – le premier, comme on vient de le voir, à prendre en examen pour le texte de Plotin le témoignage de la ps.-*Théologie*, qui venait d'être traduite en allemand par Dieterici – citait cet exemple comme une faute grossière. Le passage (p. 10.10-11 Dieterici = p. 24.7-8 Badawī) où figure le terme *al-ṣadā* (ou *al-ṣadā'*) est censé traduire les mots suivants de Plotin: καὶ τὸν σπήλαιον αὐτῶ, ὡσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν δοκῶ μοι λέγειν, IV 8[6], 1.33-34 ("La caverne chez lui [= Platon], comme l'autre chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde", trad. Bréhier). Il est évident que ni l'écho, ni la rouille ne traduisent le mot ἄντρον. Alors que Dieterici avait traduit "Rost", Kraus penche plutôt pour "écho" et évoque un passage de Mīr Dāmād que je n'ai pas pu identifier. Dans la traduction que notre groupe de recherche issu du projet "Greek into Arabic" est en train de préparer pour accompagner l'édition critique de la ps.-*Théologie*, nous avons suivi une suggestion de C. Luna: le traducteur pourrait avoir confusément mis en relation ἄντρον avec ἄνθραξ. Nous avons par conséquent traduit ainsi le passage arabe (p. 10.10-11 Dieterici = p. 23.7-8 Badawī): "et sur ce point est d'accord avec lui aussi Empédocle, sauf que celui-ci appelle le corps 'suie', et par 'suie' Empédocle entend ce monde en son entier".

<sup>22</sup> Il est possible que ce renvoi concerne l'écrit d'al-Suhrawardī que Paul Kraus avait édité et traduit du persan en collaboration avec Henry Corbin, en cette même année 1935: "Le bruissement de l'aile de Gabriel (...) traité philosophique et mystique de Suhrawardī d'Alep". *Journal Asiatique* 1935, pp. 1-82, en part. p. 45, où Corbin fait état de sa collaboration avec Kraus: je tire ces informations de Brague, "Paul Kraus: Person und Werk", cité plus haut n. 4, p. IX n. 16.

<sup>23</sup> Le récit d'"Aristote" concernant son ascension vers le monde intelligible est cité dans l'*Épître* 3 des "Frères de la pureté": pour le passage auquel fait allusion Kraus dans cette note, voir *Epistles of the Brethren of Purity. On Astronomia. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 3*, edited and translated by F. Jamil Ragep and T. Mimura, Oxford U.P. in association with The Institute of Ismaili Studies, Oxford 2015, p. 111 - 90 et 62-63 (trad. anglaise).



/10/

V 8

/11/<sup>24</sup>Omission dogmatique.V 8, 3<sub>26</sub> : καὶ ἴσασιν πάντα καὶ γιγνώσκουσιν [οὐ τὰ ἀνθρώπεια], ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν ....Théol. 52<sub>13</sub>, a omis οὐ τὰ ἀνθρώπεια parce que cela pourrait impliquer des difficultés théologiques./12/<sup>25</sup>78<sub>17</sub> suiv. = IV 8, 6<sub>18</sub> suiv.

le texte grec: ou bien la matière est éternelle; mais alors elle ne saurait pas se dégager de la μέθεξις au ἀγαθόν.

ou bien elle est créée (γένεσις), mais alors elle dépend nécessairement des causes qui la précèdent (πρὸ αὐτῆς αἰτίοις).

Le traducteur: 1) il ne discute même pas la première hypothèse. Car pour lui une matière éternelle détruirait la notion de la création.

2) il néglige sciemment les termes μέθεξις, μετασχεῖν, μετοχή (6<sub>27</sub>!); ce n'est pas par préoccupations théologiques, critique de la théorie des Idées? cf. p. 79 infra combien il atténue le μιμούμενα de l'original (6<sub>28</sub>).

3) il ajoute toute une doctrine d'émanation (Créateur, Intell., Âme, Nature (= γένεσις) qui rejoint dans tous les détails l'exposé de p. 12-14. Souligne l'Un et la Création. Improbable que cela soit tiré de Porphyre.

<sup>24</sup> Cette note compare le passage de V 8[31], 3.23-27 avec le passage arabe correspondant et en souligne l'infléchissement doctrinal: les mots par lesquels Plotin refuse aux dieux la connaissance des choses humaines (indispensable, si Dieu doit juger les actions) sont omis. Alors que Plotin dit "Certes, les dieux sont beaux; c'est qu'ils ne sont pas tantôt sages tantôt privés de sagesse; toujours ils sont sages, dans l'impassibilité, le repos, la pureté de leur intelligence; ils savent tout; ils connaissent non pas les choses humaines, mais tout ce qui les concerne et tout ce que contemple une intelligence" (trad. Bréhier), le passage de la ps.-*Théologie*, p. 52.11-15 Dieterici = p. 62.21-63.2 Badawī, affirme: "Et s'il en est ainsi, nous disons que la beauté des réalités spirituelles (*al-rūhāniyyīn*) est suprême, parce qu'elles exercent perpétuellement l'activité intellectuelle sans aucun changement d'état, pas à un moment donné oui, et à un autre moment non: leurs intellects sont stables, purs et sans qu'il y ait en elles la moindre décheance. Pour cette raison elles connaissent les choses qui leurs appartiennent spécialement, nobles et divines, qui ne sont conçues par personne, mais qui appartiennent seulement à l'intellect". On peut ajouter à la remarque de Kraus que le sujet du passage de Plotin sont les dieux – πάντες θεοί à la li. 18, οἱ θεοί à la li. 23 – alors que dans le passage parallèle de la ps.-*Théologie* ces dieux deviennent les "réalités spirituelles"; sur cet infléchissement, voir G. Endress, "Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (*rūhānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), p. 267-79.

<sup>25</sup> Cette page interrompt la suite consacrée à la version arabe de V 8[31] (voir l' "intitulé", à la page /10/): la note commente en effet les adaptations de la doctrine présentée par Plotin dans le chapitre 6 de IV 8[6], sur le statut de la matière. Ce passage plotinien se trouve, dans la ps.-*Théologie*, au chapitre VII, p. 78.17-85.6 Dieterici = p. 86.15-91.21 Badawī. La suite des pages /11/ à /13/ montre que Kraus est en train d'examiner la plausibilité de l'hypothèse selon laquelle les remaniements qui font la différence entre le texte de Plotin et celui de la ps.-*Théologie* remonteraient à Porphyre. Selon Kraus, celui-ci ne saurait être à l'origine d'un infléchissement doctrinal consistant dans la suppression de la mention des θεοί, ni de la correction créationniste de la notion de matière, d'où le verdict "Improbable que cela soit tiré de Porphyre" (voir aussi la note suivante). Kraus réagit ici à l'hypothèse selon laquelle la ps.-*Théologie* serait fondée non pas sur les *Ennéades*, mais sur un remaniement grec; P. Henry, *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sect. Sciences religieuses, Paris 1935, avait pensé que la ps.-*Theologie* était la traduction arabe des notes de cours de Plotin prises par Amélius, qui devait aller s'installer à Apamée en Syrie. Kraus n'en est point persuadé: voir le c.r. du livre de P. Henry dans *Revue d'histoire de religions* 113 (1936), p. 211, et "Plotin chez les Arabes" (cité plus haut, n. 1), p. 294-5 (= *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen*, p. 344-5).

/13/<sup>26</sup>

§ 1 Πατήρ (1<sub>3</sub>) supprimé : le texte garde seulement الشيء الذي هو فوق العقل (= τὸν ἐπέκεινα νοῦ) en y ajoutant la glose : وهو نور الأنوار وحسن كل حسن و بهاء كل بهاء  
 cf. p. 8<sub>18</sub> وفي موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء وبهاء  
 cf. aussi V 8, 13: πατήρ et υἱός ne sont jamais traduits !!!

/14/<sup>27</sup>

Données mythologiques.

V 8, 1, 9-10 : εἰς ἄγαλμα θεοῦ ἢ καὶ τινος ἀνθρώπου, θεοῦ μὲν Χάριτος ἢ τινος Μούσης [ἀνθρώπου δὲ .....] أو صورة بعد الكواكب أعنى تصور فيه فضائل الكواكب والكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم  
 38 : = 4<sub>24</sub> : ὁ Φειδίας τὸν Δία : على ذلك فيداوس الصانع فانه لما أراد أن يعمل صنم المشتري

Pour préciser le sens l'auteur a ajouté les lignes 5-8.

Aphrodité, Héléné, 47 infra.

Zeus مشتري

Cf. Zeus et Δίκη : 163<sub>1</sub>.

<sup>26</sup> Remarque parallèle à celle de la p. /12/. Le passage en question est V 8[31], 1.1-6: "Puisque, selon nous, celui qui est arrivé à la contemplation de l'intelligible et qui comprend la beauté de l'intelligence est capable aussi de faire entrer dans sa pensée l'idée du père de l'intelligence, de celui qui est au delà d'elle, essayons de bien voir et de formuler pour nous, autant que pareille chose peut se formuler, comment on peut contempler l'intelligence et le monde intelligible" (trad. Bréhier). Kraus observe que, alors que Plotin fait allusion à l'Un sous le double aspect de "père" de l'Intellect (τὸν τοῦτου πατέρα) et de principe transcendant ce même intellect (καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ), la version arabe ne reproduit que cette deuxième expression. Voici le contexte du passage cité par Kraus (en italiques les mots cités par ce dernier): "Nous disons que celui qui est capable de laisser de côté son corps, d'arrêter ses sens, ses impulsions et son mouvement, tout comme le seigneur des allégories l'a décrit à propos de son âme, et est capable aussi, dans sa pensée, de revenir vers lui-même et de s'élever par son intellect vers le monde intelligible, de manière à voir sa beauté et sa splendeur, celui-ci aura aussi la force de connaître la noblesse de l'Intellect, sa lumière et sa splendeur, et de connaître *le pouvoir de la chose qui est au-delà de l'intellect et qui est la lumière des lumières, la beauté de toutes les beautés et la splendeur de toutes les splendeurs*" (p. 44.2-6 Dieterici = p. 56.4-8 Badawī, passage que Kraus compare à celui de la p. 8.18 Dieterici = p. 22.13-14 Badawī). Le sous-entendu de la remarque de Kraus est: un auteur qui a éliminé toute mention de rapports de paternité et filiation dans le monde divin ne peut être qu'un musulman.

<sup>27</sup> Dans la foulée des remarques des pages précédentes, Kraus observe que l'arabe n'a pas saisi les allusions de Plotin aux Grâces et aux Muses: à leur place, la version arabe (p. 44.15-16 Dieterici = p. 56.15-16 Badawī) mentionne les "formes d'un des astres, j'entends que sont imprimés en lui [c'est-à-dire dans le bloc de marbre dont Plotin est en train de parler] les vertus des astres et les bénéfiques qui se répandent à partir d'eux sur ce monde": une méprise totale par rapport à la phrase de Plotin. Une autre méprise est remarquée, concernant le passage V 8[31], 1.38-40, où Plotin évoque le thème célèbre du "Zeus de Phidias". Plotin a dit: "Phidias fit son Zeus, sans égard à aucun modèle sensible; il l'imagine tel qu'il serait, s'il consentait à paraître à nos regards" (trad. Bréhier); l'arabe (p. 47.4-9 Dieterici = p. 58.15-59.1 Badawī) dit: "La preuve de la vérité de ce que nous disons *est le sculpteur Phidias, parce que lorsqu'il voulut faire la statue de Jupiter* il ne réfléchit sur aucune chose sensible ni n'adressa son regard à aucune chose à laquelle assimiler son œuvre, mais il éleva son imagination au-dessus des choses sensibles et forma Jupiter selon une forme belle et jolie, supérieure à tout ce qu'il y a de beau et de joli dans les belles formes; si Jupiter avait voulu prendre une des formes pour tomber sous notre regard, il n'aurait acquis aucune autre forme, si ce n'est celle qui fut faite par le sculpteur Phidias" (en italiques les mots cités par Kraus). Le point terminologique est que, comme Kraus le répète en bas de page, le correspondant arabe de Zeus est *al-muštari*, c'est-à-dire le nom de l'étoile Jupiter: un autre exemple de l'abandon de la mythologie classique dans la paraphrase arabe.

/15/<sup>28</sup>

V 8

§§ 1 - 4<sub>6</sub> φωτί.

44-53

§§ 4<sub>6</sub> (φῶς γὰρ φωτί) – 7<sub>22</sub> (κρυφθεῖσαν.)

160-170

10<sub>17</sub> (ἐναργῆ θεάματα) – 13<sub>25</sub> (fin)

112-120.

Titre: περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους

في شرف عالم العقل وحسنه

/16/<sup>29</sup>L'esthétique de Plotin.V 8, § 1.

Données mythologiques

θεός. 47-52.

χάρις – Μούση –

Δίκη – Ζεύς 163.

Notices: v. 50 infra:<sup>30</sup> فلسفة الخاصة

La fin. φῶς γὰρ φωτί 53.11

l'addition finale.

Corrections du texte.

/17/

Interprétation aristotélicienne

168<sub>12</sub> : = V 8, 71 suiv.: τὸν ποιητὴν αὐτοῦ ἐπινοῆσαι παρ' αὐτῶ γῆν, καὶ ταύτην ἐν μέσῳ δεῖν στῆναι, εἶτα ὕδωρ, καὶ ἐπὶ τῆ γῆ τοῦτο, καὶ τὰ ἄλλα ἐν τάξει, μέχρι τοῦ οὐρανοῦ:

أن يخلق أولاً أرضاً قائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الأرض [ثم يخلق هواء فيجعله فوق

الماء ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الأشياء

l'auteur de la Théol. complète la liste des 4 éléments en leur ajoutant l'élément du Ciel. Ce n'est certes pas dans la pensée de Plotin pour lequel le Ciel est du Feu (?)

<sup>28</sup> Cette page met en correspondance les parties du traité V 8[31] et les parties du texte de la ps.-Théologie qui en présentent la version arabe. Les numéros sur la droite font référence à l'éd. Dieterici. Les chapitres de la ps.-Théologie dans lesquels se retrouvent des parties de V 8[31] sont le quatrième, le dixième et le huitième, dans cet ordre. La table qui suit donne les correspondances avec les pages de l'éd. Badawī:

V 8[31]	ed. Dieterici	ed. Badawī
1.1-4-7	IV, p. 44.2-54.2	IV, p. 56.4-64.5
4.7-7.22	X, p. 160.12-170.14	X, p. 154.9-164.2
10.18-13.22	VIII, p. 112.11-120.3	VIII, p. 114.19-120.18

<sup>29</sup> La version arabe du traité V 8[31] a retenu l'attention de Kraus tout au long de ce Cahier 35: voir plus loin les p. /13/-/23/; /47/ et /47v/.

<sup>30</sup> Kraus n'a pas omis de remarquer l'expression curieuse, sans correspondant dans le passage de Plotin, "philosophie de l'élite, *falsafat al-ḥaṣṣā*" (p. 50.17 Dieterici = p. 61.15 Badawī). Le contexte dans lequel figure cette expression consiste en une interpolation dont le seul point d'appui dans le grec est la phrase de V 8[31], 3.45: διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι. En voilà le développement dans l'arabe: "les hommes dans leur ensemble désirent la beauté extérieure (*al-ḥusn al-zāhir*) et ne désirent pas la beauté intérieure (*al-ḥusn al-bāṭin*), et pour cette raison ils ne cherchent pas à l'atteindre ni ne font de recherches à son sujet, puisque l'ignorance s'est emparée d'eux et a submergé leurs intellects; à cause de ceci, tous les hommes ne désirent pas la connaissance des choses cachées, mais seulement très peu d'entre eux: ce sont ceux qui ont élevé l'imagination de leur esprit (*wahm al-dīn*) au-dessus des sens et sont entrés à faire partie du domaine de l'intellect, et pour cette raison ils font des recherches sur ce qui est obscur et subtil dans les choses. C'est à leur intention que nous avons voulu écrire notre livre qui s'intitule *Philosophie de l'élite*, puisque le commun des hommes (*al-'amma*) n'en est pas digne et leurs intellects ne peuvent pas l'atteindre" (p. 50.11-17 Dieterici = p. 61.11-15 Badawī).

/18/

AdditionTh. 49<sub>13</sub> : ad V 8, 2<sub>34</sub> :

وكذلك باطن الشيء (sic D) فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه فاما صورت الظاهرة فلم تحو ك للطلب وإن كان لا يقع تحت أبصارنا فإنه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو فإن كانت الحركة إنما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل (الفعل leg) الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا

simple répétition sans portée particulière. de même 49<sub>7-10</sub>.

/19/

## Additions.

V 8, 5<sub>24</sub> : ἰδέα : المثل أي الصورة (المصورة D)  
 التي ذكرها افلاطون الشريف  
 Th. 166<sub>8</sub>  
 cf. aussi 163<sub>16</sub> où Platon figure uniquement ap. ἡ Diet.

/20/

Interprétation mystique.

(chrétien?)

161<sub>13-14</sub> : καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον :

Add: فإذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل وإذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء

/21/

D.

غير إن منها ما يغلب الكوكب فيسمى <شمسا ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى> كوكبا  
 160 infra 18-19: l'interprétation de ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστῳ ἄλλο<sup>31</sup> est d'ailleurs intéressante  
 (ἐξουσία ??)

16<sub>16</sub> : leg. ثابت تام (قائم leg.?) < في أرض > ليست بقوية  
 (بغريبة leg. ?) [ في الأرض !! Diet. scrips ]

161<sub>16</sub> Diet. Λυγρέυς : ليقوس

17 صاهب البصر : صاهب اللغز

166<sub>9</sub> D sup. lin. المبصرين : المبصوين

/22/

## Interprétations aristotélisantes

§ 412 : οὐ γὰρ συγχεῖ αὐτὴν ἰοῦσαν ὁ κινεῖ ἕτερον αὐτῆς ὑπάρχον, car il a un moteur qui ne le trouble pas en son mouvement progressif, puisque ce moteur n'est pas distinct de lui (Bréhier: c'est le mouvement qui se meut soit-même Phèdre 245 c).

Th. 161<sub>2</sub> : وذلك أنها ليست تبدأ من شيء وتتناها إلى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك  
 (bis leg. التحرك)

le traducteur pense simplement au mouvement circulaire, opposé au mouvement en ligne droite.

<sup>31</sup> Citation de V 8[31], 4.10-11. Les mots cités par Kraus appartiennent à la phrase suivante: ἐξέχει δ' ἐν ἐκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα ("Chacun a un caractère saillant, bien que tout apparaisse en lui", trad. Bréhier).

/23/

- V 8, 1: passages non traduits:  
 110-11 : ἀνθρώπου δὲ μή τινοσ .....  
 22-24 : Εἰ δ' ἡ τέχνη ..... οὐ ποιεῖ  
 29 : εἰ ὅλως δύνάμις ἐν δυνάμει déjà ἰσχύς est traduit par قوة .  
 31 : οὐ γὰρ ἡ ἀμουσία contexte pas {...}

/24/

L'Auteur de la Théol.Arist. – Platon – Porphyre.

/25/

Aristote – Auteur.

Rose: daß als der Weise, dessen Theologie ... vorgeführt wird, jetzt Aristoteles auftritt, nicht Plotin, das kann ... nur ein einfaches Misverständnis der arabischen Schreiber sein. Wer unter ihnen hätte bei Porphyr nicht von Arist. gedacht<sup>32</sup>

Baumstark, Or chr: nicht Irrtum, sondern bewußte Fälschung, milder gesprochen, literarische Mystifikation.

Baumstark: daß ein Syrer von beginnenden 6. Jhd. sie dem Stagiriten in den Mund legte, darf nicht befremden. Auch Sergios († 536) huldigte im Grunde einer pantheistischen Mystik, wie aus seiner Uebersetzung des ps. Dionyse hervorgeht und giebt sich als Aristoteliker.<sup>33</sup>

/26/

Plotin

فلوطين = فلاطون

même dans la littérature latine cet échange a été fait: August. De Beata Vita, parle de quelques livres de Plotin qu'il a lus (car il est sûr après la discussion du texte, qu'il faut lire ici Plotinis et non Platonis)<sup>34</sup> [cf. P. Henry, Plotin et l'Occident p. 85. *ibid.* passage de Cité de Dieu. découvert par Hoffmann.

cf. Introd., أفلاطون القبطى سرّ الخليفة<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Kraus recopie, en omettant ici et là quelques mots, un passage du c. r. par Valentin Rose de la trad. allemande de la ps.-*Théologie* publiée par F. Dieterici en 1883: "Die sogenannte *Theologie des Aristoteles* aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fr. Dieterici (...)", *Deutsche Literaturzeitung* 24 (1883), coll. 843-846; le passage recopié par Kraus se trouve sur la col. 844.

<sup>33</sup> Les deux passages, résumés plutôt que recopiés, sont tirés de A. Baumstark, "Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles", *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 197-91, respectivement p. 187 et 191.

<sup>34</sup> Kraus reprend cette annotation dans "Plotin chez les Arabes" (cité plus haut, n. 1), p. 276 (= *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen*, p. 327), n. 50.

<sup>35</sup> Cette remarque à l'apparence énigmatique fait allusion au fait que dans le *K. Sirr al-haliqa* de "Bālīnās" (ps. Apollonios de Tyane) Platon est indiqué comme "qubṭī, copte", c'est-à-dire égyptien, d'où l'idée que les auteurs arabes anciens auraient pu le confondre avec Plotin (né à Lycopolis); voir U. Weisser, *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana*, De Gruyter, Berlin - New York 1980 (Ars Medica. Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin, III. 2), p. 162.

/27/

Théol.Composition.

/28/

La traduction latine.Cf. la préface latine de Pier Niccolò.<sup>36</sup>sensus, non verba expressimus.<sup>37</sup>

XIV statt X Bücher, wie in arist. Metaph. und nach dem angebl. Zeugnis von Thomas Aquinas vgl. A 4<sup>b</sup> 1.<sup>38</sup>  
 Inhalt der Buch X: Einschlebung (christlich!) + Gott und das verbum divinum und intell. agens und possibilis

Buch XII {...} ganz fremd c. 1<sup>b</sup>-14

(c. 15-21 = Diet. 127-136)

Lat. {...} = Fälschung zu Gunsten der Übereinstimmung mit der kirchl. Scholastik: von einer "verschiedenen Rezension" kann keine Rede sein.

/29v/<sup>39</sup>

1-4 (1-4) Einleitung (mit Titel) (Porphyre Rose)

170-178 Inhaltsangabe von Plotin IV 4 (vol. I S. 269<sub>12</sub> sv. capp. 33-65 Kirchh.)<sup>40</sup>5-8 Buch I: Plotin I 5.32<sub>18</sub>-34<sub>2</sub> (IV 7)8-12<sub>20</sub> " I 60<sub>3</sub>-62<sub>7</sub> (IV 8)12<sub>20</sub>-14<sub>9</sub> " cf. Porphyre, hist. phil. IV fr. 17 Nauck14<sub>10</sub>-23<sub>16</sub> Buch II Enn. I 269<sub>12</sub> - 272<sub>13</sub> (IV 4)23-25<sub>19</sub> " Addition

/30/

1-4

الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الشيخ

v.171-180

ذكر رؤوس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب اثولوجيا ..... [= IV 4, 1-33]

4-8<sub>3</sub>في النفس IV 7, 13<sub>1</sub>-15<sub>12</sub> (fin)8<sub>4</sub>-11<sub>17</sub>كلام له يشبه رمزاً في نفس الكلية IV 8, 1<sub>1</sub>-27 (ἔσως)11<sub>18</sub>-14<sub>9</sub>14<sub>10</sub>-23الميمر الثاني أول مسائل المقالة الثانية  
من كتاب اثولوجيا IV 4, 1<sub>1</sub>-4<sub>6</sub> (ῥῆθελῆσε)

??

<sup>36</sup> L'annotation sur cette page est tirée du c.r. de Rose (voir n. 32), coll. 844-5.

<sup>37</sup> La référence, qui se trouve chez Rose mais est omise par Kraus ici (voir pourtant la p. /57/ avec la n. 109), est à la traduction latine de la ps.-*Théologie*, que Rose cite depuis la *princeps* de Rome, 1519: *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica philosophia secundum Egyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta*. Je reproduis ici le contexte un peu plus ample des mots cités par Rose, et recopiés par Kraus: "Porro characteri orationis fusior et apertior quam Aristotelicus nihil obest, quoniam non eandem in omnibus aliis illi elocutio, ac etiam is existit ob Arabes, a quibus transumptum opus quod paraphrasim interpretamentis suis, ut licet perspicere, sapiunt. Quapropter nos etiam audacius iuxta Hieronymi praeceptum Ciceronisque exemplum sensus, non verba illorum secuti expressimus" (*Ad lectorem*, p. B 1 r-v).

<sup>38</sup> La référence, tirée de Rose, se trouve sur la p. A 4 v de la préface de Nicola Castellani, édition de 1519: "Quod autem hii fuerint genuini Aristotelis libri in primis testavit divus Thomas in suos adversus unitatem intellectus apologeticos processus". L'allusion à des prétendues remarques de Thomas d'Aquin dans le *De Unitate intellectus adversus Averroistas* concernant la ps.-*Théologie* est notoirement une méprise: la ps.-*Théologie* n'était pas connue par les Latins au XIII<sup>e</sup> siècle, et Thomas n'en souffle mot: pour le dossier concernant les opinions sur le sujet, voir M. Ouad, "La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*", in Goulet (éd.), *DPhA 1*, p. 541-90, p. 566.

<sup>39</sup> Cette table de correspondances est tirée, comme le dit d'ailleurs l'annotation même de Kraus, du c.r. par Rose de la traduction allemande de la ps.-*Théologie* (voir plus haut, n. 32), col. 845. La table de Rose est recopiée à l'identique par Kraus, sauf qu'il alterne le français et l'allemand.

<sup>40</sup> Dans cette table Kraus, à la suite de Rose, prend comme repère l'édition Kirchoff des *Ennéades* (voir plus haut, p. 213).

25-32	" "	Enn. I 254 <sub>12</sub> -256 <sub>24</sub> (IV 3)	25 <sub>9</sub> -32 <sub>6</sub>		IV 3,19 <sub>1</sub> -20 <sub>39</sub> (τῆ ὕλη)
33-44	" III:	Enn. I 23 <sub>6</sub> -27 <sub>13</sub> (IV 7)	32 <sub>8</sub> -43	الميمر الثالث	IV 7, 8 <sub>38</sub> (πότερον) -8 <sup>5</sup> <sub>18</sub> (εἶνα)
45-54 <sub>20</sub>	" IV	Enn. II 2 <sub>1</sub> -5 <sub>22</sub> (V 8) dahinter Zusatz vgl. I 283 <sub>30</sub> u. öfter.	44-53 <sub>12</sub> 53 <sub>12</sub> -54 <sub>2</sub>	الميمر الرابع في شرف عالم العقل وحسنه	V 8 § 1-46 (φωτί)
55-64	V	Enn. II 96 <sub>1</sub> -99 <sub>27</sub> (VI 7)	54 <sub>3</sub> - 63	الميمر الخامس ... في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع وحال الأشياء عنده	VI 7, 1-2
65-76	VI	Enn. I 313 <sub>29</sub> -319 <sub>16</sub> (IV 4)	64-75 <sub>14</sub>	الميمر السادس وهو القول في الكواكب	IV 4, 39 <sub>3</sub> (ὄν γὰρ)- 45 <sub>7</sub> (ἀλλων)
77-86	VII	Enn. I 67 <sub>1</sub> -70 <sub>8</sub> (IV 8)	75 <sub>15</sub> -85 <sub>6</sub>	الميمر السابع في النفس الشريفة	IV 8, 5 <sub>22</sub> (οὐτῶ)-8 <sub>24</sub> (fin)
87-95	VIII	Enn. II 110 <sub>12</sub> -115 <sub>2</sub> (VI 7) Lacune?	85 <sub>7</sub> -94 <sub>7</sub>	الميمر الثامن في صفة النار هي مثل صفة الأرض أيضا	VI 7, 11 <sub>37</sub> (εἰ δὲ καὶ)- 12 <sub>24</sub> (fin)
96-98 <sub>32</sub>	VIII <sup>b</sup>	(lat. IX) cf. Enn. I 272 <sub>12-28</sub> (IV 4)	94 <sub>9</sub> -104 <sub>9</sub>	في القوة والفعل	VI 4, 4 (in fine)-8 <sub>39</sub> (τὰ)
[98-105 <sub>35</sub>	"	I 272 <sub>29</sub> -276 <sub>12</sub> (IV 4) ]			
/30v/			/29/		
1 0 5 <sub>3 6</sub> -		(lat X) = I 98 <sub>3</sub> -101 <sub>25</sub> (V 1)	1 0 4 <sub>9</sub> -		V 1, 3 <sub>(1)</sub> -6 <sub>20</sub> (χρόνον)
113 <sub>24</sub>		dahinter freier Schluss (fehlt lat. X, wo nur Anfang und Ende; c. 1 v. 1-15 und c. 18 S 58, a4 = Diet. 114 <sub>3</sub> - 121 entsprechen, — dazwischen fremder Einschub.	112 <sub>10</sub>		
114 <sub>3</sub> -121		(lat XI) = II 13 <sub>24</sub> -17 <sub>15</sub> (V 8)	1 1 2 <sub>13 6</sub> - 120 <sub>3</sub>		V 8, 10 <sub>17</sub> (ἐναρτήθῃς ματα) -13 <sub>25</sub> (fin)
122-131 <sub>27</sub>		Buch IX (lat XII) = I 13 <sub>1</sub> -17 <sub>8</sub> (IV 7)	120 <sub>4</sub> -130	الميمر التاسع في النفس الناطقة وأنها لا تموت	IV 7 1 <sub>1</sub> -4 (fin).
131-135 (frei)		lat. XII cap. 18-21, v. 13 + 22 ult. = Enn. I 107 <sub>18</sub> -108 <sub>25</sub> (V 1)	130 <sub>15</sub> -135	باب في النوادر	V 1, 11 <sub>1</sub> -12 <sub>20</sub> (fin)
1 3 6 - 142 <sub>12</sub>		Buch X (lat XIII) = Enn I 108 <sub>26</sub> -110 <sub>23</sub> (V 2)	136-141	الميمر العاشر في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها	V 2, 1-2 <sub>24</sub> (ἔστηχε)
142-159		lat XIV = II 99 <sub>28</sub> -103 <sub>30</sub> + 105 <sub>15</sub> - 110 <sub>12</sub> (VI 7).	142-160 <sub>12</sub>	باب لنوادر في الانسان العقلي والانسان الحسي (164)	IV 7 <sub>31</sub> -11 <sub>37</sub> (ἐνταῦθα)
159-168		= Enn. 5 <sub>21</sub> -9 <sub>21</sub> (V 8)	160 <sub>12</sub> -170	في العالم العقلي	V 8, 4 <sub>6</sub> (φῶς γὰρ φωτί) -7 <sub>22</sub> (κρυφθεῖσα)

/31/<sup>41</sup>

<u>Plotin, Enn</u>	<u>Théol.</u>	
IV 3, 19 <sub>1</sub> -20 <sub>39</sub> (τῆς ὕλη)	25 <sub>9</sub> -32 <sub>6</sub> (25-32):	περὶ ψυχῆς ἀποριῶν α
IV 4, 1 <sub>1</sub> -4 <sub>6</sub> (ἡθελήσασε) 4 in fine-8 <sub>39</sub> (ταῦτα) 39 <sub>3</sub> (οὐ γὰρ)-45 <sub>2</sub> (ἄλλων)	14 <sub>10</sub> -23 <sub>10</sub> (15-23) 94 <sub>9</sub> -104 <sub>9</sub> (98(96)-105) 64-75 <sub>14</sub> (65-76)	περὶ ψυχῆς ἀποριῶν β = <u>أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أثولوجيا</u>
IV 7, 1 <sub>1</sub> -4 (fin) 8 <sub>38</sub> (πότερον)-8 <sub>18</sub> (εἶναι) 13 <sub>1</sub> -15 <sub>12</sub> (fin).	120 <sub>4</sub> -130 (122-131): 32 <sub>8</sub> -43 (33-44) 4-8 <sub>3</sub> (5-8)	περὶ ἀθανασίας ψυχῆς = <u>في النفس الناطقة وأنها لا تموت</u>
IV 8, 1 <sub>1</sub> -2, (ἔσως) 5 <sub>22</sub> (οὐτω)-8 <sub>24</sub> (fin).	8 <sub>4</sub> -11 <sub>17</sub> (8-12 (ich?): 75 <sub>15</sub> -85 <sub>6</sub> (77-86)	περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς <u>كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية</u>
V 1, 3 <sub>(1)</sub> -6 <sub>20</sub> (χρόνω) 11 <sub>1</sub> -12 <sub>20</sub> (fin)	104 <sub>9</sub> -112 <sub>10</sub> (105-113) 130 <sub>13</sub> -135 (131-136)	[περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων]
V 2, 1-2 <sub>4</sub> (ἔστηκε)	136-141 (137-142)	περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον <u>في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها</u>
V 8, 1-4 <sub>6</sub> (φωτί) 4 <sub>6</sub> (φῶς γὰρ φωτί)-7 <sub>22</sub> (κρυφθεῖσαν) 10 <sub>17</sub> (ἔναργη θεάματα)- 13 <sub>25</sub> (fin)	44-53 <sub>12</sub> (45-54) 160 <sub>12</sub> -170 (159-169) 112 <sub>13</sub> -120 (114-121)	περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους : = <u>في شوف عالم العقل وحسنه</u>
VI 7, 1-2 *3-11 <sub>37</sub> (ἐνταῦθα γῆ) 11 <sub>37</sub> (εἰ δὲ καὶ...)- 14 <sub>24</sub> (fin)	54 <sub>3</sub> -63 (55-64) 142-160 <sub>12</sub> (142-159) 85 <sub>7</sub> -94 <sub>2</sub> (87-95)	πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ [في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع وحال الأشياء عنده]
*omission 6 <sub>19</sub> (τοῦ δὲ)-7 <sub>17</sub> (ἤκομεν)		

/??/

Caractère des pièces tirées des Ennéades.

Début, (milieu et) fin:	IV 4
	IV 7
	IV 8
	V 8
Début seul:	V 2
Milieu et fin	V 1
Milieu	IV 3

Toute la première partie exceptée une omission VI 7: la Theol. reproduit en entier le πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη [§1-14], par §15-42 commence la dissertation περὶ τὰγαθοῦ (cf. le titre).

Les titres mêmes sont encore pour la plupart conservés, notamment le titre de IV 4 a été sciemment contaminé avec celui de la Théologie.

<sup>41</sup> Cette page reproduit avec des ajouts la table de correspondance sur la col. 846 du c.r. de Rose cité plus haut. Kraus ajoute l'arabe, parfois du grec, et les numéros de ligne de l'édition Dieterici; les pages entre parenthèses sont celles de la traduction allemande de la ps.-Théologie (voir plus haut, n. 32), à laquelle fait référence Rose.



/31v/

IV 4 le début est conservé

/32/

Bruchstück aus Porphyrs Gesch. der Philosophie (über Platon) p. (12<sub>20</sub>-14) 11<sub>18</sub>-14<sub>9</sub>, welches in syrischer Übersetzung bekanntlich vorhanden war (Wenrich 281).<sup>42</sup>

/33/

Préface

Rose: die Einleitung {...} unterstützte den Gedanken von Aristot. Aber nicht der Aristoteles, sondern seine (Porphyrs) eigene (aristotelische) Metaphysik erwähnte der Verfasser in dieser Vorrede, die Bücher *περὶ ἀρχῶν* (Suid.), die als Einleitung oder erster Teil zur eigentlichen Theologie voraufgeschickt waren (p. 32).<sup>43</sup>

/34/

Porphyre et sa récénsion des Ennéades.

/35/

Vie de Plotin, § 24 (Bouillet): Voilà comment nous avons distribué en six *Ennéades* les 54 livres de Plotin. Nous avons ajouté à plusieurs d'entre eux des Commentaires sans suivre un ordre régulier (*καταβεβλήμεθα καὶ εἰς τινὰ αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως*) pour satisfaire quelques-uns de nos amis qui désiraient avoir des éclaircissements sur certains points. Nous avons fait des Sommaires (*κεφάλαια*) pour tous les livres, en suivant l'ordre dans lequel ils ont été publiés, à l'exception du livre Du Beau, dont nous ne connaissons pas l'époque. Du reste, nous avons rédigé non-seulement des sommaires séparés pour chaque livre, mais encore des Arguments (*ἐπιχειρήματα*) qui sont compris dans le nombre des sommaires.

cf. Creuzer, Münchner Gel. Anz. 1848, n. 22, 182-184.<sup>44</sup>

voir le texte grec.

/36/

Nous possédons donc:

*ὑπομνήματα : ἀτάκτως* = le commentaire qui s'ajoute au texte dans la Théol.

*κεφάλαια* : fragment à la fin de la Théol.<sup>45</sup>

*ἐπιχειρήματα* = ἀφορμαὶ ?

cf. Bouillet I, p. XLIX: De ce passage [Vita Plot. § 24] M. Fr. Creuzer<sup>46</sup> a déduit que les principes de la Théorie des intelligibles sont des débris soit des Commentaires, soit des Sommaires et des Arguments composés par Porphyre.

<sup>42</sup> Cf. Rose, c.r. de la trad. de Dieterici (cité plus haut, n. 32), col. 844. Rose y fait une allusion rapide à J. Wenrich, *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persisque commentatio*, Vogel, Leipzig 1842.

<sup>43</sup> Rose, c.r. de la trad. de Dieterici, col. 844.

<sup>44</sup> La référence abrégée est à F. Creuzer, c.r. de l'éd. Kirchhoff (parue en 1847) de deux traités de Plotin (I 2 et II 9), de l'éd. de C.E.Chr. Schneider du commentaire de Proclus sur le *Timée* (1847) et de l'éd. de Chr.E. Finckh du commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon* (1847), c.r. publié dans le n. 22 de l'année 1848 des *Gelehrte Anzeigen herausgegeben von Mitgliedern der k. bayer. Akademie der Wissenschaften*, coll. 179-84.

<sup>45</sup> Kraus revient à plusieurs reprises sur la décision de Dieterici – aussi bien dans l'édition du texte arabe (Introd., p. viii) que dans la trad. allemande – de déplacer les “Têtes des Questions” du chapitre I de la ps.-*Théologie*, où elles se trouvent dans tous les manuscrits, à la fin du texte, comme si c'était une table des matières; voir les p. /39/ et /40/. Les “Têtes des Questions” sont la traduction arabe d'une partie de la liste des *κεφάλαια* et des *ἐπιχειρήματα* introduits par Porphyre, en guise de complément, dans son édition des traités de Plotin. Pour plus d'information on peut voir mon article “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 (éd.), *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 37-71, avec références aux études antérieures.

<sup>46</sup> Voir ci-dessus la n. 44. Le passage du c.r. de Creuzer auquel fait allusion Kraus est le suivant: “Dies zeigt sich deutlich beim Olympiodorus in *Platonis Phaedon*. gleich zu Anfang und weiter (p. 1 sqq. ed. Finckh.) wo das *δείκνυσι διὰ*

A l'appui de son opinion, il dit qu'Olympiodore, dans son Comm. sur le Phédon (p. 82 B), cite une phrase du § XLVI en ajoutant qu'elle se trouve dans le commentaire de Porphyre. En outre, il démontre que le mot ἀφορμαὶ est l'équivalent de ἐπιχειρήματα [Prooemium in Porphyrii Sententias, p. XXVII de l'éd. Didot].

/37/

Porphyr.

Baumstark : تفسير فرفوروس الصوري : commentum porphyrii Tyrii). L'explication de Diet. Die bekanntlich von Porphyrios redigierten und herausgegeben Enn. waren in der Tat ein Werk des Plotin und zugleich ein تفسير (commentum) der Porphyr.<sup>47</sup>

Porphyre et Ἐἰσαγωγή.

/38/

Ennéades

Vita Plot. § 24.

Division de Porphyre

Enn. I: Morale

II Physique et Monde

III Monde

“Nous avons réuni trois Enn, en un seul corps” {...} propre à la génération de l'homme.

Enn. IV : Âme.

V . Intelligence

VI. L'Un, le Bien,

“nous avons réuni en un seul corps la IV Enn. et la V<sup>e</sup>. Nous avons fait enfin un autre corps de la sixième Enn. pour que tous les écrits de Plot. fussent divisés en trois parties, dont la 1<sup>ère</sup> contient trois Enn. la 2<sup>e</sup> deux et la 3<sup>e</sup> une seule.

On comprend donc pourquoi le livre traitant de la “Théologie” (ربوبية) ne donne que des extraits de Enn. IV-VI.

/39/

L'index à la fin.

Nach der Vorrede folgt in den MSS. das Verzeichnis der behandelten “Hauptfragen”, nicht etwa ein Index capitulorum des Buches wie es vorliegt, sondern höchstens ein Bruckstück eines solchen. Was vorliegt sind (vollständige) Auszüge nur einer einzelnen der nachher (stückweise) übersetzten Abhandlungen, in denen der Inhalt dieser einen (IV 4) Kap. für Kap. ausgehoben wird [= Kirchh. chap. 33-65, Fortsetzung fehlt.<sup>48</sup>

Les 142 κεφάλαια [رؤوس المسائل : κεφάλαια ἀποριῶν (cf. p. 14 مسائل !)] correspondent à Enn. IV 4 § 1-34 med.

[Note Bréhier ad 342<sub>g</sub>: οὗτος usque ad finem capituli. Porphyrii commentarium esse putat Heinemann 102!!

Remarquez que Nr. 116 correspond à un trop long passage: or ce passage traite de mythologie et de démonologie.

Le sommaire aurait-il été tronqué??

Pour démontrer définitivement que notre texte dérive de la recension de

ἐπιχειρημάτων wiederholt vorkommt, das ἐπιχείρημα μυθικόν, auch μῦθος genannt, die mythische Ausführung, die mythische Erzählung, und das ἐπιχ. διαλεκτικόν καὶ φιλόσοφον, die dialektische und philosophische Beweisführung; wie sie denn der Reihe nach aufgeführt werden: δεύτερον ἐπιχείρημα, τρίτον ἐπιχ., u.s.w., wofür (p. 15) auch steht: ἔδειξεν ὁ Σωκράτης διὰ δύο λόγων. Hiernach ergäbe sich: Porphyrius berichte, er habe neben dem Inhalt der plotinischen Bücher auch den Gang und die dialektische Bewegung der Erörterungen nachgewiesen” (col. 184).

<sup>47</sup> Annotation tirée de Baumstark, “Vorgeschichte”, cité plus haut n. 33, p. 187.

<sup>48</sup> Cf. Rose, c.r. cité à la n. 32, col. 844.

/39v/

Porphyre il est remarquable que le texte la célèbre glose à la fin du § 29 parlant de la réc. d'Eustoch. tombe au milieu des ξεφύλλα!

Déjà l'introduction parle des المسائل رؤوس

p. 310: ثم نذكر رؤوس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها وتخصيلها ثم نبدأ فنوضح القول في واحد واحد منها بقول مستقيم مستغن

/40/

La paraphrase

Rose: in der griechischen Vorlage, in Weise der bekannten Paraphrasen der griech. Erklärer aristotelischer Schriften. Die kraftvoll gedrungene, in ihrer andeutenden Kürze oft schwer verständliche Dialektik des Plotin war mit klarem Verständnis, aber ohne Zutaten in ihr auseinandergelegt. Wer hätte das später so leisten können, als wie es die Überschrift bezeugt, Porphyr, Erhalter d. plotinischen Nachlasses ...<sup>49</sup>

/41/

Dieterici, Die Theol. d. Arist, ZMDG, 1877, 117-126.<sup>50</sup>

Steinschneider, Alfarabi, 158, 250.<sup>51</sup> AGPh XI, 320 ff.<sup>52</sup>

Valentin Rose, DLZ 1883, 843-46<sup>53</sup>

Haneberg, D. Theol. d. Arist. MSB Münchener Akad. 1862, I 1-12.<sup>54</sup>

O. Löwenthal: Ps. Arist. über die Seele 1891<sup>55</sup>

Massignon, Recueil<sup>56</sup>

Borisov<sup>57</sup>

Steinschneider, die hebr. Übersetz. § 128-129 (p. 241 ss.)<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Cf. Rose, coll. 843-4.

<sup>50</sup> Fr. Dieterici, "Die Theologie des Aristoteles", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), p. 117-26.

<sup>51</sup> M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) des Arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, nebst Anhängen Job. Philoponus bei den Arabern, Leben und Testament des Aristoteles von Ptolemaeus, Darstellung der Philosophie Plato's, grösstentheils nach handschriftlichen Quellen*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint Petersburg, VIII<sup>e</sup> série, tome XIII, No. 4, 1869, Reprint Philo Press, Amsterdam 1966.

<sup>52</sup> L. Stein, "Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 11 (1898), p. 311-34, en part. p. 324-30 ("Der Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie").

<sup>53</sup> Voir n. 32.

<sup>54</sup> D.B. Haneberg, "Theologie des Aristoteles", *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse*, 1862. Band I, p. 1-12.

<sup>55</sup> O. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen an Salomo ibn Gabirol (Avicbron)*, Mayer & Müller, Berlin 1891. La ps.-Théologie ne figure pas dans cet ouvrage pionnier consacré à *De Anima* de Gundisalvi, mais l'Introduction (surtout p. 1-35) esquisse les influences néoplatoniciennes sur cette littérature philosophique en Espagne musulmane.

<sup>56</sup> *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, réunis, classés, annotés et publiés par Louis Massignon, Geuthner, Paris 1929.

<sup>57</sup> La référence est, selon toute vraisemblance, à l'étude en russe de A.I. Borisov publié dans *Zapiski kollegii vostokvedov* 5 (1930), p. 83-98 (*non vidi*): sur cette étude cf. A. Treiger, "Andrei Iakovlevic Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy", *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007), p. 159-95, en part. p. 160; sur Kraus et Borisov voir aussi la lettre de Ign. Kratchovary, plus loin, planches 4, 5, 6.

<sup>58</sup> M. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionverlag des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1873: "Theologie des Aristoteles", § 128, p. 241-2, § 129, p. 242-4.

/42/

Citations Anciennes.

Fārābī,

I. Safā. cf. Steinsch. Hebr. Bibl. 1873, p. 10.<sup>59</sup>

I. Sabin.

Moses ibn Esra (1130) en Espagne. Par l'interm. I. Safā.

Shīrāzī, souvent.

Dāmād, au début des qabasāt.

Avicenne, dans le كتاب الانتصاف aurait donné un commentaire de la Théologie; cf. catal. Caire (1924) I s.v. falsafa!

/43/

Théol. d'Arist.notes.

/44/

\ ξ \r

Enn VI, 7 § 3

/44v/

102.

"Ωστε οὐδὲ τὸ πέρυσιν: om. Th.

3 ك فلا : τμημα !!

3-7: la trad. n'a pas reconnu qu'il s'agit là de question !?<sup>60</sup>om. τε !<sup>61</sup>

<sup>59</sup> M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Litteratur des Judenthums*, unter Mitwirkung von A. Berliner, N. H. v. Biema u. s. w. hrsg. von M. Steinschneider, vol. 1-8 (1858-1864); vol. 9-21 (1869-1882); la référence de Kraus est à la notice "Die Lautern Brüder (*Ikbwān al-Ṣafā'*)", Bd. 13 (1873), p. 8-16, en part. p. 10; je dois cette référence à Elisa Coda et je la remercie beaucoup aussi pour son aide avec le passage en hébreu sur la p. /58/.

<sup>60</sup> Kraus commente le rapport entre IV 4[28], 7.11-14 et un passage du chapitre VIII de la ps.-*Théologie*. Le passage grec se trouve dans une partie des *Apories sur l'âme* dans laquelle Plotin discute la présence ou absence de mémoire dans les âmes qui ne sont pas descendues dans le monde sublunaire. Ce passage affirme: ἐκεῖ δὲ μιᾶς οὔσης ἡμέρας πῶς πολλαί; ὅστε οὐδὲ τὸ πέρυσιν. ἀλλὰ τὸ διάστημα οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἄλλο, καὶ τὸ ζῴδιου τμημα ἄλλο. διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ 'παρῆλθον τόδε, νῦν δὲ ἐν ἄλλῳ εἰμί'; ("mais là-bas, où il n'y a qu'un jour unique et sans nuit, comment en distinguer plusieurs? Il n'y a donc pas d'année dernière. – Mais l'espace parcouru a des parties différentes: et le signe du zodiaque, où est la planète, est variable. Pourquoi donc ne pourra-t-elle pas dire: 'j'ai dépassé ce signe; me voici dans un autre?' ", trad. Bréhier). Dans la version arabe, p. 102.3-7 Dieterici = p. 106.5-9 Badawī, on trouve: "Mais il y a des intervalles différents là-bas, et l'un ne ressemble pas à l'autre, et la sphère du Zodiaque (*falak al-burūġ*) ne ressemble pas aux autres sphères, et il est inévitable pour l'âme des astres, lorsqu'elle se trouve dans l'un de ces intervalles et dans l'un de ces signes (*burūġ*), de dire qu'elle a dépassé cet intervalle et qu'elle est sortie de ce signe-là et est entrée dans ce signe-ci". Kraus observe que l'arabe n'a pas saisi la position de Plotin, qui est exactement contraire: la suite du texte va en effet répondre par la négative, mais dans l'arabe la question a été transformée dans une affirmation.

<sup>61</sup> La seule occurrence de la particule τε dans le passage que Kraus est en train d'examiner est à IV 4[28], 8.3. Plotin dit (li. 1-6): "Mais il n'est pas nécessaire qu'on garde le souvenir de tout ce que l'on voit. Il n'est pas non plus nécessaire que l'on imagine toutes les circonstances accidentelles qui accompagnent une perception. Enfin si l'on connaît un objet par l'intelligence (ὧν τε ἡ νόησις καὶ ἡ γυνῶσις) plus clairement que par le sens, il n'est point nécessaire, au cas où cet objet se réalise dans le monde sensible, de laisser là sa connaissance intellectuelle pour se faire une impression de cet être sensible particulier" (trad. Bréhier); Kraus semble remarquer l'absence, dans la trad. arabe de ce passage (voir la n. suivante), du parallélisme entre νόησις et γυνῶσις assuré par le lien τε ... καί. Cette remarque pourtant soulève quelque perplexité (voir encore une fois la n. suivante).

15: παρέντα τήν γνώσιν [αὐτῶν τῶ κατὰ μέρος αἰσθητῶ τήν ἐπιβολήν ποιεῖσθα] p.é. lacune dans Th.<sup>62</sup>  
بعينه = αὐτῶ Volkmann<sup>63</sup>

/45/<sup>64</sup>

101.

... οὐκ ἐνι δῆπου φάναι αὐτοῖς ἑωρακέναι.

paraphrase

παυσαμένων γὰρ τοῦτο ἂν πάθος εἴη.

le texte de Pl. était-il plus long?

حيز السلوك والحركة : τῆς φορᾶς 7:!! sic. c'est à dire la traduction met un point après καὶ τὸ πέρουσι.

/45v/

100 = IV 4, 6

مختصر بقول pourquoi? la traduction est complète!<sup>65</sup>

ἐχοι ἂν τις εἰπεῖν !!<sup>66</sup> فلذلك صار للقائل ها هنا مسأغ أن يقول

<sup>62</sup> Kraus compare IV 4[28], 8.1-6 (voir la note précédente) avec ps.-*Théol.*, VIII, p. 102.11-15 Dieterici = p. 106.11-16 Badawī, et remarque l'absence, dans la version arabe, des mots grecs (= li. 5-6) qu'il met entre crochets droits. Le passage arabe correspondant au début du chap. 8 de IV 4[28] dit: "Nous disons: il n'est pas nécessaire qu'un homme se ressouviennne de ce qu'il a vu ni de ce qu'il a recueilli dans son imagination, comme les choses purement accidentelles qu'il connaît et intellige (*'arafahā wa-aqalāhā*) par un effort minime à cause de leur grande évidence pour les sens; un exemple de ceci sont ces choses qui tombent sous les sens d'une manière absolue, et il n'est pas nécessaire de laisser de côté la connaissance sensible particulière".

<sup>63</sup> L'arabe *bi-'aynihī* ("par ses propres yeux") confirme selon Kraus la conjecture de Volkman (voir plus haut p. 213 et n. 10, *Préface* du vol. II, p. XIX; à la ligne 9 de IV 4[28], 8, Volkman propose παρ' αὐτῶ au lieu de παρ' αὐτῶ (retenu dans l'édition Henry-Schwyzler). Voir plus loin, n. 92.

<sup>64</sup> Comparaison entre IV 4[28], 7.1-4 et ps.-*Théologie*, p. 100.19-101.8 Dieterici = p. 105.5-12 Badawī. Les deux passages en question se trouvent quelque peu avant ceux que Kraus vient d'analyser à la page /44v/, ce qui suggère que la suite des notes est en effet /44/, /45/, /44v/. Pour comprendre le contexte, il faut songer au fait que Plotin est en train d'analyser à la lumière de sa propre vision de l'âme le mythe du *Phèdre*, évoqué tout au long de cette section des *Apories sur l'âme* par des allusions au fait que l'âme parcourt en cercle la voûte céleste en compagnie de l'âme cosmique, et qu'elle a pu voir le monde intelligible et divin. En prenant un contexte un peu plus ample, le passage présent – c'est-à-dire le début de la discussion sur la mémoire des âmes lorsqu'elles ne sont pas assujetties au temps – dit: "Quoi! ne se souviennent-elles point qu'elles ont vu Dieu? – Non, elles le voient toujours; et, tant qu'elles le voient, elles ne peuvent dire qu'elles l'ont vu; ce passé n'aurait de sens que si elles cessaient de le voir. – Quoi! Ne se souviennent-elles pas qu'elles ont tourné autour de la terre hier et l'année dernière?" (trad. Bréhier); le passage correspondant de la ps.-*Théologie* est le suivant: "Si quelqu'un dit: les astres voient le monde au-dessus d'eux et saisissent Dieu, donc il est inévitable qu'ils se ressouviennent de ce qu'ils on vu et saisi; ils possèdent donc la mémoire, nous disons: ils voient le monde intelligible et saisissent le Créateur éternellement, et autant que dure leur vision de ce monde ils n'ont aucun besoin de mémoire, parce que celui-ci est devant eux, ils le voient de leurs yeux et il n'est pas caché pour eux. Et si quelqu'un dit: mais si l'âme cesse de contempler ce monde-là, elle n'aura pas besoin de s'en ressouvenir, et n'aura donc pas de mémoire? Nous disons: si la chose est d'une manière déterminée et se trouve dans un état déterminé, puis elle change par rapport à cette manière et abandonne l'état d'origine, alors elle subit une affection; or les astres ne subissent aucune affection, et puisqu'ils ne subissent aucune affection, ils ne cessent jamais de contempler ce monde-là". Kraus remarque le découpage différent des phrases dans l'arabe par rapport au grec.

<sup>65</sup> La référence est à l'expression de ps.-*Théol.*, p. 100.1 Dieterici = p. 104.7 Badawī: Kraus se demande pourquoi la *Théologie* parle d'un discours "abrégé", alors que le chapitre 6 de IV 4[28] est repris en son entier.

<sup>66</sup> Comparaison entre IV 4[28], 6.2 et ps.-*Théol.*, p. 100.3-4 Dieterici = p. 104.8-9 Badawī; la remarque de Kraus porte probablement sur l'expression un peu baroque "pour cette raison celui qui parle ici prend la liberté de dire..." qui correspond au simple "pourrait-on dire" de Plotin.

τίνων γὰρ αὐται μνημονεύουσιν: ذلك المكان مما في شيء يغيب فلا paraphrasé.<sup>67</sup>  
8 καὶ ἐπιτολήσει ... πολυπραγμονεῖν est simplifié.<sup>68</sup>

أذهان = διάνοια.  
فكرة = λογισμούς  
مقاييس = συλλογισμούς

/46/

ὥσπερ ἂν εἰ φυτὰ διεστηκότα ἐξαψάμενοι πρὸς ἄλληλα.<sup>69</sup>

/46v/<sup>70</sup>

66

καὶ τὴν ὑποκειμένην δὲ φύσιν ἄλλο λαβοῦσαν ἄλλο πάσχειν καὶ μηδὲ δύνασθαι κρατῆσαι τοῦ δοθέντος.<sup>71</sup>

§ 40: Τὰς δὲ γοητείας πῶς; Ἡ τῆ συμπαθεία καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι καὶ ὁμοίαν καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων καὶ τῆ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλία εἰς ἓν ζῶον (للحي !!!)<sup>72</sup> συντελούντων. Καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανομένου ἄλλου πολλὰ ἔλκεται (جذبت) καὶ γοητεύεται<sup>73</sup> la prière والسحر الصناعي pourrait être ajoutée par le chrétien. cf. I. Safa.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Remarque similaire sur le rapport entre IV 4[28], 6.4 et ps.-*Théol.*, p. 100.5 Dieterici = p. 104.10 Badawī.

<sup>68</sup> Dans ce cas, Kraus remarque une modification dans le sens contraire: le passage de IV 4[28], 6.7-8 dit “et l’on va jusqu’à oser mettre en question les souvenirs de Zeus lui-même” (trad. Bréhier), alors que la ps.-*Théologie*, p. 100.7-8 Dieterici = p. 104.12-13 Badawī, dit “par la suite, nous nous aventurerons à rechercher si l’âme de Jupiter (*nafs al-muštari*) se ressouvient de quelque chose”. Kraus semble penser que l’arabe ne traduit pas le verbe πολυπραγμονεῖν.

<sup>69</sup> La suite des pages, détachées, est sans doute perturbée ici: ces mots forment la suite et la conclusion du passage recopié et annoté à la page /46v/. Les mots grecs recopiés correspondent à IV 4[28], 40.13-14: voir la n. suivante.

<sup>70</sup> Sur cette page Kraus recopie la fin de IV 4[28], 39 et le début du chapitre suivant, 40, en soulignant des mots au crayon et en ajoutant des notes sur la version arabe. Celle-ci se trouve dans le chapitre VI de la ps.-*Théologie*, qui contient un extrait de la section de IV 4[28] consacrée à l’astrologie (sont repris le début du ch. 32 et les ch. 39 à 45).

<sup>71</sup> La p. 66 de l’éd. Dieterici contient, comme le note Kraus, la reprise arabe de la fin du chap. 39 de IV 4[28] et du début du chapitre 40. Les lignes recopiées font partie du passage IV 4[28], 39.23-32: “Si nous avons raison, les difficultés sont résolues et en particulier celle qui attribuait aux dieux les maux de l’univers: la volonté des dieux n’est point la cause de ces maux: tout ce qui vient d’en haut est le résultat d’une nécessité naturelle qui met en rapport les parties les unes avec les autres selon les conséquences de la vie universelle; de plus les êtres ajoutent beaucoup d’eux-mêmes à ce qui leur vient d’en haut; en outre, des influences astrales qui, prises à part, ne sont pas mauvaises, produisent, en se mélangeant, un résultat bien différent; en outre, chaque être vit non pas pour lui, mais pour l’univers; enfin le sujet subit l’influence autrement qu’il ne l’avait reçue, et il ne peut se rendre maître du don qui lui a été fait” (trad. Bréhier; en italiques la partie correspondante aux mots cités par Kraus).

<sup>72</sup> Les points d’exclamation soulignent le fait qu’il faut lire *li-l-hayy al-wāhid* en correspondance avec εἰς ἓν ζῶον, au lieu de *للحق الواحد* comme chez Dieterici, p. 66.5. Chez Badawī, p. 75.19, on trouve correctement *li-l-hayy*.

<sup>73</sup> Le passage de IV 4[28], 40.1-5 ici recopié par Kraus affirme: “Mais comment expliquer le charme de la magie? Par la sympathie; il y a naturellement accord entre les choses semblables et hostilité entre celles qui sont dissemblables; de plus il y a un grand nombre de puissances variées qui collaborent à l’unité de l’animal univers. Aussi voit-on des attractions et des enchantements se produire sans aucune pratique magique” (trad. Bréhier). L’arabe correspondant se trouve à la p. 66.3-6 Dieterici = p. 75.17-20 Badawī. Le mot جذبت (*ǧudibat*, “est attiré”) que j’ai écrit entre parenthèses se trouve en réalité écrit au crayon au-dessus du mot ἔλκεται. Or, le verbe جذب ne figure pas dans le passage arabe correspondant; il figure en revanche plus loin (ἔλκει dans le passage cité à la n. 78); Kraus note donc qu’il s’attendait à trouver ici aussi le verbe جذب comme traduction de ἔλκεω.

<sup>74</sup> Cette remarque est peu compréhensible, parce que les mots arabes cités n’ont rien à faire avec la prière: ils appartiennent à une courte phrase sans parallèle en grec, p. 66.6-7 Dieterici = p. 75.20-21 Badawī, qui affirme: “Le magique qui est artificiel (*al-sahr al-šāmā’i*) est mensonge et fausseté, parce que tout en lui est faux et n’atteint pas son but”.

καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ νεῦκος αὖ. καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος<sup>1)</sup> καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ’ ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι. Καὶ<sup>2)</sup> γὰρ ὅτι ἐρᾶν πεφύκασιν καὶ<sup>3)</sup> τὰ ἐρᾶν ποιοῦντα ἔλκει πρὸς ἄλληλα<sup>4)</sup>, ὀλκῆς<sup>5)</sup> ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνης<sup>6)</sup> γεγένηται, προστιθέντων<sup>7)</sup> ἐπαφαῖς φύσεις ἄλλας ἄλλοις συναγωγοὺς καὶ ἐγκείμενον<sup>8)</sup> ἔχουσας ἔρωτα. καὶ συνάπτουσι δὲ ἄλλην ψυχὴν ἄλλῃ, ὥσπερ<sup>75)</sup>

<sup>1)</sup> الساحر العالم?<sup>76)</sup>

<sup>2)</sup> suite de la phrase précédente: ... منبثة ... وإن أراد

<sup>3)</sup> nouvelle phrase غير إن

<sup>4)</sup> ajoute quelques mots<sup>77)</sup>

<sup>5)</sup> sic conj. Kirchhoff, confirmé par Théol.<sup>78)</sup> ὀλκῆ ou ὀλκῆς ἐρωτικῆς (διὰ): قوى على جذب الشيء بقوة المحلة:

<sup>6)</sup> Th. : ἀρχή au lieu de τέχνη?<sup>79)</sup> بدوء

<sup>7)</sup> Très curieux!?

<sup>8)</sup> غريزية

<sup>75)</sup> Le passage de IV 4[28], 40.5-14 recopié ici et à la page /46/ (voir plus haut n. 69) affirme: “La vraie magie c’est l’Amitié et la Dispute qui sont dans l’univers. Le premier magicien, c’est celui que les hommes connaissent bien pour user de ses philtres et de ses enchantements les uns envers les autres: c’est en effet parce qu’il leur est naturel d’aimer, c’est parce que tout ce qui fait aimer les attire l’un vers l’autre, que peut naître l’art de provoquer l’amour par la magie; le magicien ne fait qu’unir par des contacts les êtres déjà naturellement liés l’un à l’autre et qui ont un amour inné l’un pour l’autre; il joint une âme à une autre âme, comme on attache deux plantes éloignées l’une à l’autre” (trad. Bréhier; le “premier magicien” est ici identifié par Plotin avec les principes φιλία et νεῦκος d’Empédocle; voir plus loin la n. 78 pour les problèmes textuels de ce passage).

<sup>76)</sup> Kraus s’interroge sur la correspondance entre le “premier magicien” de Plotin (ὁ γόης ὁ πρῶτος, IV 4[28], 40.6-7) et *al-sāhir al-‘ālim*, le “magicien savant” de ps.-*Théol.*, p. 66.8 Dieterici = p. 75.21 Badawī.

<sup>77)</sup> Les points 2-4 comparent les lignes 9-10 du grec et ps.-*Théol.*, p. 66.10-11 Dieterici = p. 76.2-3 Badawī.

<sup>78)</sup> Le passage de IV 4[28], 40.9-11, dans l’édition Henry-Schwyzler, est le suivant: καὶ γὰρ, ὅτι ἐρᾶν πεφύκασιν καὶ τὰ ἐρᾶν ποιοῦντα ἔλκει πρὸς ἄλληλα, ὀλκῆ ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνης γεγένηται. Le mot ὀλκῆ (avec accent circonflexe mais sans le iota souscrit) est attesté par un certain nombre de manuscrits et par l’*editio princeps*; un manuscrit, la traduction latine de Ficin et Creuzer dans son édition de 1835 signalent, l’un par sa syntaxe et l’autre par l’accent, que le mot est au nominatif (ὀλκῆ); un manuscrit accorde au génitif (ὀλκῆς) par influence des autres génitifs présents dans la phrase; en revanche, Creuzer dans son édition de 1855 conjecture ὀλκῆ (“attraction”); ὀλκῆς est le choix de Kirchhoff et des éditeurs postérieurs, y compris Bréhier (voir plus haut la n. 75 pour la traduction de ce texte). Si l’on retient le terme ὀλκῆ, “force”, au datif ὀλκῆ, cela oblige à attribuer un autre sujet au verbe γεγένηται, sujet qui, selon la syntaxe suggérée dans l’apparat *ad loc.* de l’édition Henry-Schwyzler (*editio maior*), est la phrase ὅτι ... ἄλληλα. Dans les *addenda et corrigenda* publiés dans l’édition OCT dite *minor*, pourtant, Henry et Schwyzler optent pour le nominatif ὀλκῆ, qui devient alors le sujet de γεγένηται. Si l’on retient ce dernier texte, la phrase signifie: “c’est en effet parce qu’il leur est naturel d’aimer, c’est parce que tout ce qui fait aimer les attire l’un vers l’autre, que peut naître la force (ὀλκῆ, nominatif et sujet de γεγένηται) de provoquer l’amour par l’art de la magie” (trad. Bréhier, modifiée). Ici Kraus affirme que la version arabe confirme soit le datif ὀλκῆ (“par l’attraction”), soit la conjecture de Kirchhoff, c’est-à-dire ὀλκῆς. Le mot-à-mot de l’arabe correspondant aux lignes 9-11 est le suivant (p. 66.11-12 Dieterici = p. 76.3 Badawī): “... même s’il y a chez eux [c’est-à-dire les φάρμακα et les γοητεύματα des lignes 8-9] quelque chose qui a un grand pouvoir de produire l’amour chez d’autres”. A mon avis, le contexte n’est pas suffisamment littéral pour choisir entre les leçons qu’attestent les manuscrits grecs, ni à plus forte raison pour soutenir une conjecture contre ces derniers; l’arabe “quelque chose qui a un grand pouvoir” fait pourtant pencher vers ὀλκῆ plutôt que vers ὀλκῆ.

<sup>79)</sup> Le fait que, comme le note Kraus, τέχνης n’est pas présent confirme que ce passage n’est pas traduit littéralement.

/46v bis/<sup>80</sup>65 IV 4, 39<sup>81</sup>

18 Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, λύοιντο (أطلق) ἂν ἡδὴ (؟) αἱ ἀπορίαι (cf. p. 14 le titre de IV 4), ἢ τε (excellente interprétation du τε) πρὸς τὸ γίνεσθαι τῶν κακῶν δύσιν παρὰ θεῶν (من العالم السماوي !!) γίνεσθαι

τῷ μῆτε προαιρέσεις (إراد) εἶναι τὰς ποιούσας, [φυσικαῖς] δὲ ἀνάγκαις γίνεσθαι[,] ὅσα ἐκείθεν cf. Ghazālī. le comm. pourrait être le résumé des chap. précédents actuellement omis.  
ὡς μερῶν πρὸς μέρη, καὶ ἐπόμενα ἐνὸς ζῶῃ

le comm. *حياة واحدة* est très judicieux. le traducteur a-t-il lu ἐνὸς ζῶῃς [μιᾶς ζῶῃς] ? ou faut-il lire *حياة واحدة* ? καὶ τῷ τῶν πολλὰ παρ' αὐτῶν [Volkman; αὐτῶν codd.] τοῖς γινομένοις προστιθέναι, καὶ τῷ τῶν διδόντωνμένων (ياني cf. δόσις l. 20 = تاني) παρ' ἐκάστων οὐ κακῶν ὄντων ἐν τῇ μίξει γίνεσθαι ἄλλο τι (شراً), καὶ τῷ μὴ ἔνεκα ἐκάστου ἀλλ' ἔνεκα τοῦ ὅλου τῆν ζῶῃν <εἶναι> Müller. semble être confirmé<sup>82</sup>

/47/

Σεμνοὶ μὲν γὰρ πάντες θεοὶ καὶ καλοὶ καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἀμήχανον<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Cette page est un verso; la feuille de cahier, peut-être détachée, suit un autre verso.

<sup>81</sup> Le contenu de la page confirme que la suite des feuilles de cahier est perturbée: cette page contient en effet l'analyse du témoignage arabe concernant le chapitre 39 de IV 4[28], alors que les pages précédentes concernent le chapitre 40. Kraus compare le passage IV 4[28], 39.23-30 (pour la trad. de ce passage par Bréhier voir plus haut, n. 71) avec celui de ps.-*Théol.* VI, p. 65.2-18 Dieterici = p. 75.1-14 Badawī. Le passage arabe, très amplifié par rapport au grec, dit: "Si notre discours est sain, nous avons trouvé la solution de la question qui avait été soulevée, à savoir: les planètes sont-elles les causes des maux, ou bien elles n'en sont pas les causes? Et les choses reprehensibles adviennent-elles dans ce monde à partir du monde céleste, ou non? Nous avons expliqué et démontré que du monde céleste vers ce monde terrestre n'advient aucune chose reprehensible, absolument, et que les planètes ne sont la cause d'aucune chose mauvaise existante ici-bas, puisqu'elles n'agissent pas volontairement. Ceci parce que tout agent qui agit volontairement produit des actions qui sont ou bien reprehensibles ou bien louables, et il fait le bien ou fait le mal; et tout agent qui accomplit son action involontairement est au-dessus de la volonté, et pour cette raison fait seulement le bien et toutes ses actions sont louables et recommandées. Les choses adviennent du monde supérieur vers le monde inférieur par nécessité, *sauf que les nécessités ne ressemblent pas à ces nécessités inférieures et brutes, mais ce sont des nécessités psychiques*. Ce monde sent [je traduis ici Badawī] ces nécessités tout comme une partie du vivant sent les actions d'une autre partie, et les choses qui arrivent à une partie à cause d'une autre partie. Celles-ci appartiennent à une vie unique, et les choses qui tombent du monde supérieur sur ce monde sont une seule chose qui se multiplie ici-bas, et tout ce qui advient à partir de ces corps est bon et n'est pas mauvais, et il ne devient mauvais que lorsqu'il se mélange avec ces choses terrestres. L'arrivée d'en-haut est un bien, puisque ce n'est pas en vue de la vie de la partie, mais en vue de la vie du tout" (les mots en italiques sont ceux auxquels Kraus se réfère lorsqu'il observe que le commentaire est "très judicieux").

<sup>82</sup> La conjecture du philologue Müller sur IV 4[28], 39.30, que Kraus peut avoir connue à travers l'apparat de Bréhier *ad loc.* et qui est en effet acceptée par ce dernier, vise à donner un verbe à la seule phrase qui n'en a pas un dans la suite des phrases, toutes introduites par τῷ suivi par un infinitif, par lesquelles Plotin explique comment se résout l'aporie: (i) τῷ ... γίνεσθαι, li. 24-25 (ii) τῷ ... προστιθέναι, li. 26 (iii) τῷ ... γίνεσθαι, li. 27-28 (voir plus haut la trad. Bréhier à la n. 71). Henry-Schwyzler considèrent qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter εἶναι. Kraus, quant à lui, observe que la version arabe semble confirmer l'ajout du verbe; mais il est vrai qu'une traduction, dans n'importe quelle langue, ne peut qu'explicitement un εἶναι que Plotin a sous-entendu: si donc l'arabe dit "L'arrivée d'en-haut est un bien, puisque ce n'est pas en vue de la vie de la partie, mais en vue de la vie du tout" (*kāna* dans les deux cas), cela n'implique pas qu'il y ait eu εἶναι dans le modèle grec.

<sup>83</sup> V 8[31], 3.18-19: "Augustes et beaux sont tous les dieux, et leur beauté est immense" (trad. Bréhier). Ce passage de Plotin est cité comme lieu parallèle au chapitre 40 de IV 4[28], où les dieux (astraux) sont déclarés innocents des maux qui affectent le monde sublunaire.



/47v/<sup>84</sup>

53

Πάντα γὰρ ἐκεῖ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ οὐρανὸς καὶ θάλασσα καὶ ζῶα καὶ φυτά καὶ ἄνθρωποι, πᾶν οὐράνιον ἐκείνου τοῦ οὐρανοῦ. Οἱ δὲ θεοὶ οἱ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίασιν τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαύμενοι.<sup>85</sup>

§ 4: [Καὶ γὰρ τὸ ρεῖα ζῶειν] ἐκεῖ, καὶ ἀλήθεια] δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρόσσεστιν, ἀλλ' οἷς οὐσία, καὶ εἰκότους ἐν ἄλλοις. διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον (résistant) οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα. φῶς γὰρ φωτὶ. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα,<sup>86</sup> cf. suite p. 160.<sup>87</sup>

/48/

excellente traduction du chap. 3.<sup>88</sup>/49/<sup>89</sup>

22

προκύψασα : وألقت بصرها ... اطلعت<sup>90</sup>

la phrase ἡ δὲ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει est en l'air. l'addition de Th. pourrait bien être correcte. En tout cas le parallélisme de أرضية et سماوية est à la base de tout du commentaire suivant.<sup>91</sup>

<sup>84</sup> Comparaison entre V 8[31], 3.32-4.7 et la p. 53 de l'éd. Dieterici, qui contient le texte arabe correspondant, situé dans le chap. IV de la ps.-*Théologie*. Kraus s'était déjà occupé de cette correspondance: voir plus haut les p. /11/ avec la n. 24, et /15/.

<sup>85</sup> V 8[31], 3.32-36: "car, là-bas, tout est ciel: la terre est ciel, ainsi que la mer, les animaux, les plantes et les hommes; tout est céleste dans le ciel de là-bas. Les dieux qui sont en lui ne méprisent pas plus les hommes qu'aucune des choses qui sont là-bas; c'est qu'elles sont là-bas; et c'est la contrée et la région intelligible tout entière qu'ils parcourent, dans un repos éternel" (trad. Bréhier).

<sup>86</sup> V 8[31], 4.1-7: "Là-bas, la vie est facile; la vérité est leur mère et leur nourrice, leur substance et leur aliment; ils voient tout, non pas les choses sujettes à génération, mais les choses qui possèdent l'être, et eux-mêmes parmi elles; tout est transparent; rien d'obscur ni de résistant; tous sont clairs pour tous, jusque dans leur intimité; c'est la lumière pour la lumière. Chacun a tout en lui, et voit tout en chaque autre" (trad. Bréhier; les mots en italiques sont deux citations de Plotin, l'une de l'*Illiade*, VI 138, et l'autre du *Phèdre*, 247 D 7). Le fait que Kraus annote "résistant" comme traduction de ἀντίτυπον montre que dans ce cas c'est la trad. Bréhier qu'il a consultée: Bouillet, auquel Kraus fait parfois référence (voir p. /35/ et p. /50/), présente ici une traduction moins littérale: "En effet, dans ce monde intelligible tout est transparent; nulle ombre n'y borne la vue" (tome III, p. 113).

<sup>87</sup> Kraus observe que la suite de la version arabe des chapitres centraux de V 8[31] se trouve bien plus loin dans la ps.-*Théologie*, à savoir dans le chap. X (correspondant aux pages 160-70 Dieterici); voir la table des correspondances plus haut., n. 28.

<sup>88</sup> Cette remarque concerne selon toute vraisemblance la traduction arabe du chap. 3 de IV 4[28]; voir la dernière annotation sur la p. /49/.

<sup>89</sup> Kraus analyse le rapport entre IV 4[28], 3.1-12 et ps.-*Théol.* II, p. 21.18-22.19 Dieterici = p. 35.8-36.7 Badawī. Le court chapitre 3 de IV 4[28] est analysé en son entier; en voici le texte: "Mais l'âme sort du monde intelligible et ne se tient pas ferme à son unité; elle s'aime pour elle-même et veut en être distincte; elle se penche au dehors (προκύψασα). C'est alors, paraît-il, qu'elle a souvenir d'elle-même. Elle a alors le souvenir des intelligibles qui l'empêche encore de tomber, le souvenir des choses terrestres qui la pousse ici-bas, et le souvenir des choses célestes qui la retient dans le ciel (ἡ δὲ τῶν ἐν οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει); en général, l'âme est et devient les choses dont elle se souvient. Le souvenir est ou bien une pensée ou une image; or l'imagination ne possède pas son objet (ἡ δὲ φαντασία αὐτῇ οὐ τῷ ἔχειν), mais elle en a la vision, et elle se dispose comme lui (ἀλλ' οἷα ὁρᾷ καὶ οἷα διακείται); ainsi quand elle voit des choses sensibles, elle acquiert la même étendue que ce qu'elle regarde (κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ, ὅποσον αὐτῶν ἂν ἴδῃ, τοσοῦτον ἔχει τὸ βᾶθος). C'est que l'âme possède toutes choses; mais elle les possède en second, et, ainsi, elle ne devient pas parfaitement toutes choses (οὐχ οὕτω τελείως πάντα γίνεταί); elle est intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, et, dans cette situation (ἐν τοιούτῳ), elle se porte vers l'un comme vers l'autre" (trad. Bréhier; j'ai mis entre parenthèses les mots grecs intéressés par les annotations terminologiques de Kraus). La version arabe, très amplifiée par rapport au texte grec, ne peut pas être reproduite dans cette note en son entier: voir les notes suivantes pour les comparaisons ponctuelles de Kraus.

<sup>90</sup> P. 22.1-2 Dieterici = p. 35.10 Badawī.

<sup>91</sup> Kraus commente ici le passage qui dans l'arabe correspond à ἡ δὲ τῶν ἐν οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει de IV 4[28], 3.5 ("et le

8 : ἡ δὲ φαντασία αὐτῆ (αὐτῆ ?) οὐ τῷ ἔχειν : واحدة على حال واحدة : ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة : ???

καὶ οἷα διακρίνεται : تتحيل ?

la phrase 8-9: καὶ ... βέβαιος est omise

Il faut conserver le καὶ devant οὐχ :

لا فلذلك : καὶ οὐχ οὕτω !!

ἐν τοιούτῳ : بين العقل والحس excellent comm.

/50/<sup>92</sup>

16)

10) τῷ μὲν γὰρ ἄνω : في صفة العقل Théol. lit cert. νῶ !!

ce qui semble préférable si l'on compare le contexte Bréhier et Bouillet: l'intelligence suprême!!!

10-14 Volkmann - Bréhier corrigent d'après la Théol.

ἐνεργεία ὁμοῦ ὄντι <πάντα> ὁμοῦ ὄντι

ce qui n'est pas nécessaire; d'ailleurs la trad. de Bréhier est fausse.

souvenir des choses célestes qui la retient dans le ciel"); il observe que son amplification est construite sur l'opposition entre mémoire des choses célestes, *al-samāwiyya*, et terrestres, *al-ardiyya*. Remarquons que la version arabe semble impliquer une double descente de l'âme qui n'est pas mentionnée dans le passage grec: tout d'abord, du lieu intelligible vers les corps célestes; ensuite, des corps célestes vers le monde sublunaire. L'arabe dit: "Si elle se ressouvient des choses qui sont là-bas, elle ne descend pas ici, et si elle se ressouvient de ce monde inférieur, elle descend de ce monde noble; sauf que ou bien elle descend vers les corps célestes et y demeure, ou bien elle descend vers ce monde terrestre; or, si elle descend vers les corps célestes elle ne se ressouvient de rien si ce n'est de ces corps célestes et s'assimile à ceux-ci, et de la même manière si elle descend vers le monde terrestre, elle s'assimile à lui et ne se ressouvient de rien d'autre" (p. 22.3-7 Dieterici = p. 35.11-15 Badawī).

<sup>92</sup> Examen de la version arabe de IV 4[28], 1.16-20. Dans ce passage Plotin examine la connaissance que l'Intellect divin a des intelligibles en la comparant à la connaissance que peut en avoir l'âme, non pas ici-bas, mais lorsqu'elle se trouve dans le monde intelligible: "Quoi? N'y a-t-il pas, dans les intelligibles, une division du genre en espèces et un passage inverse du terme inférieur à l'universel et au terme supérieur? Admettons que l'intelligence suprême ne procède pas ainsi, puisqu'elle est *tout* en acte à la fois; pourquoi l'âme, placée dans les intelligibles, ne les parcourra-t-elle pas ainsi? – Même en ce cas, rien n'empêche qu'elle ait d'un coup l'intuition de tous les intelligibles" (trad. Bréhier). Ce passage est attesté, et très amplifié, dans la ps.-*Théologie*, p. 16.4-16 = p. 30.10-31.3 Badawī. Les numéros sur la gauche de la page de Kraus sont ceux de la page (16), et des lignes (les numéros suivants) de l'éd. Dieterici. Le passage arabe dit: "Et la preuve de ceci consiste dans les choses connues, parce qu'elles ne sortent pas d'une chose vers l'autre, ici, ni ne changent d'un état en un autre état, ni n'abritent de division des genres (*āgnās*) en formes (*suwar*), j'entends d'espèces (*anwā*) en individus (*ashās*), ni des formes en genres et universels, en montant. Puisque les choses connues dans le monde supérieur ne sont pas selon cette description, elles sont toutes présentes et l'âme n'a pas besoin de s'en ressouvenir, parce qu'elle les voit de ses yeux. Et si quelqu'un dit: nous admettons cette description dans l'intellect, et cela parce que toutes les choses chez lui sont en acte en même temps, si bien qu'il n'a aucun besoin de se ressouvenir d'aucune d'elles, puisqu'elles sont présentes en lui, mais nous n'admettons pas ceci pour l'âme, puisque toutes les choses ne sont pas dans l'âme en acte en même temps, mais seulement l'une après l'autre, et si l'âme est selon cette description, elle a besoin de se ressouvenir, aussi bien si elle est dans ce monde, que si elle est dans le monde supérieur, nous répondons: qu'est-ce qui empêche que l'âme, lorsqu'elle est dans le monde supérieur, connaisse les choses connues toutes à la fois, qu'elles soient une seule ou plusieurs?". Les remarques de Kraus sur ce passage de Plotin et sa version arabe portent sur les lignes 17-18 et 19. En ce qui concerne les li. 17-18 Kraus affirme, en considération de l'expression *fi sifāt al-'aql* qui se lit dans l'arabe (p. 16.10 Dieterici = p. 30.15 Badawī) que là où le grec porte τῷ μὲν γὰρ ἄνω, l'arabe lisait τῷ μὲν γὰρ νῶ. La conjecture avait déjà été formulée, sans recours à l'arabe, par von Kleist, et n'a pas été retenue par Henry-Schwyzzer. Toujours à la li. 18, Volkmann (*Préface*, p. XIX), suivi par Bréhier, ajoute πάντα et commente "ita certe legit Arabs" (j'ai mis en italiques *tout*, dans la trad. Bréhier, qui traduit ce πάντα, choix critiqué par Kraus); la conjecture figure dans l'apparat de l'éd. Henry-Schwyzzer (*maior*), mais n'est pas retenue. Enfin, à la li. 19 Volkmann, *ibid.*, pense que ταύτην dans l'expression ταύτην τὴν ἐπιβολήν serait à corriger en ταύτη, encore une fois à partir de l'arabe, que Volkmann cite d'après la trad. allemande de Dieterici: "was hindert denn die Seele, dass sie das Gewusste mit einem male wisse?"; selon Volkmann, "mit einem male" équivaut à ταύτην ("de cette manière", c'est-à-dire celle qui vient d'être mentionnée à propos de l'Intellect); cette conjecture n'est pas acceptée par Henry-Schwyzzer, et Kraus aussi se montre sceptique dans son commentaire.

14 Volkm. - Br. lisent: καὶ ταύτη τὴν ἐπιβολήν

d'après Théol. est-ce vraiment nécessaire et bien grec? la traduction a simplement omis les mots καὶ ταύτην ... ὡς] Elle lit: τί οὖν κωλύει ὡς τινος ὁμοῦ ἢ ὡς πολλῶν ὁμοῦ πάσας νοήσεις;

/51/<sup>93</sup>

10

περὶ τε ἀφίξεως αὐτῆς πολλαχῆ εἴρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι. Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; Οὐ ταῦτόν λέγον πανταχῆ φανεῖται, ἵνα ἂν τις [ἐκ ῥαδίας] τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν δεσμῶ τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, [καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λόγον λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι.] Καὶ τὸ σπῆλαιον αὐτῷ, ὡσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν δοκεῖ μοι λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῇ ψυχῇ φησιν εἶναι τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν. Κατ' Ἐν δὲ Φαίδρῳ πεπερορήσιν αἰτίαν τῆς ἐνταῦθα ἀφίξεως, καὶ περίοδοι αὐτῶ ἀνεληθούσαν πάλιν φέρουσι τῆδε, καὶ κρίσεις δὲ καταπέμπουσι ἄλλας ἐνταῦθα καὶ κλήροι καὶ τύχαι καὶ ἀνάγκαι. Καὶ ἐν τούτοις ἅπανσι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἀφίξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων<sup>94</sup>

/51v/

11

τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τὴν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννοον τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννοον μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἶόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Ἡ τε οὖν ψυχὴ ἢ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἢ τε ἐκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλειον αὐτὸ εἶναι. ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν <τῷ> νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῶων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν.

§ 2: Ὡστε ἡμῖν συμβαίνει περὶ τῆς ἡμέτερας ψυχῆς παρ' αὐτοῦ μαθεῖν ζητήσασιν ἐξ ἀνάγκης ἐφάπτεσθαι καὶ περὶ ψυχῆς ὅλως ζητῆσαι, πῶς ποτε κοινωνεῖν σώματι πέφυκε καὶ περὶ κόσμου φύσεως οἶόν τινα δεῖ αὐτὸν τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδιατᾶται, <εἴτε> ἐκοῦσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος. καὶ περὶ ποιητοῦ δὲ εἴτε ὀρθῶς <μη ἐποίησεν, εἴτε κοινωνοῦσιν ὀρθῶς εἴτε μη ὀρθ> ὡς ἡμέτεροι ψυχᾶς <σώμασι> οὔσαι ἴσως<sup>95</sup>

< > add. Bréhier d'après Théol. Arist.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Transcription de IV 8[6], 1.24-42. Le n° 10 en haut de la page est la référence à la p. de l'édition Dieterici où se trouve le texte arabe correspondant au grec recopié; voir plus haut les p. /4v/, /5/, /7/, et ci-dessus la p. /50/. Ici Kraus recopie la partie du texte grec correspondant à la version arabe qui tient sur la p. 10 de l'édition Dieterici, procédé qu'il répète à la page suivante pour la p. 11.

<sup>94</sup> Le passage de Plotin recopié dit: "en plusieurs endroits de ses traités il a parlé de sa venue en ce monde, et nous avons l'espoir d'en tirer quelque chose de clair. Que dit donc ce philosophe? Il apparaîtra qu'il ne dit pas toujours la même chose, de manière qu'on puisse voir facilement son intention. Mais toujours il garde le mépris du sensible et reproche à l'âme son union avec le corps; il dit qu'elle est dans une prison, qu'elle est en lui comme en un tombeau et que, dans les mystères, on prononce une grande parole, en disant que l'âme est en prison. La caverne chez lui, comme l'autre chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne. Dans le *Phèdre*, la perte de ses ailes est la cause de son arrivée ici-bas; elle remonte; puis l'achèvement de la période la ramène ici. Ce sont des jugements, ou un tirage à sort, ou un hasard, ou une nécessité qui envoient ici d'autres âmes. Ainsi d'après tous ces passages, la venue de l'âme dans le corps est chose répensible. Mais parlant dans le *Timée* de l'univers visible..." (trad. Bréhier).

<sup>95</sup> Transcription de IV 8[6], 1.42-2.7. La trad. de Bréhier est la suivante: "... il fait l'éloge du monde et déclare qu'il est un dieu bienheureux; l'âme est un don de la bonté du démiurge, destiné à mettre l'intelligence dans l'univers; car il faut qu'il y ait l'intelligence; mais cela n'est pas possible s'il n'a une âme. C'est pourquoi l'âme de l'univers a été envoyée en lui par Dieu, ainsi que l'âme de chacun de nous, afin que l'univers fût parfait; car il doit y avoir dans le monde sensible autant d'espèces animales et les mêmes que dans le monde intelligible. Il en résulte que, en cherchant chez Platon des enseignements sur notre âme, nous touchons nécessairement à cette question sur l'âme en général: de quelle manière est-elle par nature associée à un corps? Ensuite à une question sur la nature du monde: que doit être ce monde dans lequel l'âme séjourne, soit volontairement, soit par contrainte, soit d'une autre manière? Enfin, à une question sur le créateur: a-t-il bien ou mal fait de créer ce monde et d'unir l'âme au corps du monde et notre âme à notre corps? Peut-être faut-il que nos âmes, pour gouverner les corps inférieurs..." (voir la n. suivante).

<sup>96</sup> Sur cette conjecture de Bréhier, rejetée par Henry-Schwyzler, voir C. D'Ancona *et al.* (éd.), *Plotino, La discesa*

/52/<sup>97</sup>

8

IV 8, 1.

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστόν ἡλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζῶν τε ἀρίστην [ἐνεργήσας] καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος, καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς [εἰς ἐνέργειαν ἔλθῶν ἐκείνην] ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητόν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμόν ἢ ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως πότε μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν,

/52v/<sup>98</sup>

9

ἑαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι. Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος ὁ ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίως τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, «ὀδὸν τε ἄνω καὶ κάτω» εἰπὼν, καὶ «μεταβάλλον ἀναπαύεται» καὶ «καματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι» [εἰκάζειν δοκεῖ ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι] τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτοῖς ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν. Εἰμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανουῦσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχᾶς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς «φυγὰς θεόθεν» γινόμενος ἤκειν πίσυνος μαινομένῳ νείκει» τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, [οἶμαι,] καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίττοντο [περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων.] Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποιήσιν οὐ σαφεῖ εἶναι. Λείπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεὸς Πλάτων, ὃς πόλλά τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε περὶ τε α

/53/<sup>99</sup>Théol.Théologie {...} arabe et latineLes traducteurs.

/54/

Jāhiz, hayawān I 38 suiv. : فمتى كان رحمة الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة وابو قرة وابن بهرز وابن وهيليو وابن المقفع مثل أرسطاطاليس ومتى كان خالد مثل أفلاطون ؟

cf. RSO XIV 3.<sup>100</sup>

*dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]). *Plotiniana Arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiante Greco"), Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina, 4), p. 149-51 et 300-1.

<sup>97</sup> Transcription de IV 8[6], 1.1-10, c'est-à-dire le grec correspondant à la version arabe qui se trouve à la p. 8 Dieterici. Kraus avait traduit l'arabe: voir plus haut p. /3/ et n. 15. La trad. de Bréhier est la suivante: "Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue..."

<sup>98</sup> Transcription de IV 8[6], 1.1-24, c'est-à-dire le grec correspondant à la version arabe qui se trouve à la p. 9 Dieterici. La trad. de Bréhier est la suivante: "... bien qu'elle soit en un corps. Héraclite qui nous invite à le rechercher, pose la nécessité d'échanges entre les contraires; il parle d'une 'route vers le haut et vers le bas'; il dit 'en changeant il reste en repos', et 'il est pénible de recommencer le même effort'; telles sont les images qu'il emploie; mais il a négligé d'éclaircir ses paroles; peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant. Empédocle dit que c'est une loi pour les âmes pécheresses de déchoir jusqu'ici; lui-même, 'exilé d'auprès des Dieux, est venu, obéissant à la folie de la Dispute', et il a fait, je crois, autant de révélations que Pythagore: ses disciples ont interprété allégoriquement ce passage et beaucoup d'autres; mais le style poétique lui permettait de ne pas être clair. Il nous reste le divin Platon qui a dit sur l'âme beaucoup de belles choses".

<sup>99</sup> Cette page ne contient qu'un titre, au crayon et barré, au-dessus duquel est écrit à l'encre "Les traducteurs".

<sup>100</sup> La référence abrégée se rapporte à un article que Kraus venait de publier: "Zu Ibn al-Muqaffa", *Rivista degli studi orientali* 14 (1934), p. 1-20 (= p. 89-108 dans *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen*, cité plus haut n. 1), en part. p. 2-3 (= p. 90-1).

I. Nā'ima, cf. Fihr. 244,<sup>101</sup> Steinschn. *Centralbl. ZDMG* {...} (1896), p. 400.<sup>102</sup>  
Brockelm. GAL I 203.

IAU 204: ابن ناعمة واسمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي كان متوسط النقل وهو إلى الجودة أصيل  
/54v/

Le traducteur arabe

“Abenamcem Saracenum” chez dans la trad. Latine.

Fihr. I 249 suiv: traducteur de σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, et de φυσικὴ ἀκρόασις<sup>103</sup>

A la fin du livre (1712) on lit عبد المسيح الحمصي الناعمي

Baumst:<sup>104</sup> Abdalmasih genügte als den gesteigerten Ansprüchen späterer Zeit nicht. IAU I 204: ابن ناعمة الجوده أميل Er gehörte offenbar zu den nicht wenig zahlreichen syrischen Christen, die – eines wirklich guten arab. nicht mächtig, niemals aus dem Griechischen unmittelbar ins Arabische, sondern entweder aus dem Griechischen ins Syrische oder mit Hilfe eines arab. *مصالح* aus dem Syrischen ins Arabische übersetzten. Das Erstere hat er, wie wir ausdrücklich hören, bei den *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* getan, das Letzere bei der Theol.

Mu'tasim 833-42.

---

Pour la commodité du lecteur, je reproduis ce qui, dans ces deux pages, explique les notes rapides de la p. /54/ (y compris un détail dans le passage cité d'al-Ġāhiz: le point d'interrogation après *افلاطون*). “Scheinbar bestätigt wird dies durch eine Notiz bei Ġāhiz im k. al-hajawān (Kairo 1323 H.), I, p. 38. Ġāhiz (gest. 255 H.), der den Ereignissen viel näher steht und selbst wohl die meisten späteren Übersetzer persönlich gekannt hat, gibt daselbst eine interessante Auseinandersetzung über das Problem des Übersetzens und den Wert der Übersetzungen aus dem Griechischen. Er hebt u.a. hervor, dass die Übersetzungen unmöglich das original ersetzen können, weil – ein ganz modern anmutender Gedanke – die Voraussetzung für das Übersetzen fremdsprachlicher Autoren das kongeniale Verstehen des Übersetzters sei. In diesem Zusammenhang werden Ibn al-Baṭṭīq, Ibn Nā'ima, Abū Qurra, Ibn Fihr (?) Ibn Wahīlī (?) und Ibn al-Muqaffa' als Übersetzer des Plato genannt”. Il est intéressant de remarquer que, alors que dans l'article de 1934 Kraus se demandait qui était ce mystérieux “Ibn Fihr” (ابن فيهر dans le passage d'al-Ġāhiz recopié à cet endroit), dans le passage d'al-Ġāhiz qu'il recopie à la page /54/ du Cahier 1935 nous trouvons Ibn Bihriz, le traducteur de l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase, sur lequel on consultera G. Endress, “Die wissenschaftliche Literatur”, dans H. Gätje (éd.), *Grundriss der Arabischen Philologie II. Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, p. 400-530, en part. p. 424, n. 60. Quant au point d'interrogation après “Aflāṭūn”, voici la note de Kraus: “Ein Übersetzer platonischer Schriften namens Ḥālid ist mir unbekannt. Ich glaube nicht, das man ihn mit dem Omejjadenprinzen Ḥālid b. Jazīd identifizieren darf, von dem die Legende erzählt, er habe in Ägypten die Übersetzung alchemistischer Schriften aus dem Griechischen und Koptischen angereicht. S. dazu J. Ruska, *Arabischen Alchemisten I*, Heidelberg, 1924. Oder sollte der Barmakide Ḥālid gemeint sein?” (p. 3 = *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen*, p. 91).

<sup>101</sup> Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist mit Anmerkungen* hrsg. von G. Flügel, vol. I, Vogel, Leipzig 1871. Le passage indiqué par Kraus contient la mention de Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī dans la liste des traducteurs “des différentes langues vers l'arabe” (p. 244.1). Le nom complet donné par Ibn al-Nadīm est: “Ibn Nā'ima; son nom est ‘Abd al-Masīḥ ibn ‘Abdallāh al-Ḥimṣī al-Nā'imī”.

<sup>102</sup> M. Steinschneider, “Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50 (1896), p. 161-417, réimpr. avec d'autres études dans Id., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, Graz 1960, p. 151-291; la p. 400 (= p. 276 de la réimpr.) citée par Kraus contient la référence à Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī dans l'*index nominum* du recueil de Steinschneider, référence qui à son tour renvoie aux notices sur les œuvres qu'Ibn Nā'ima est censé avoir traduites.

<sup>103</sup> *K. al-Fihrist*, p. 249.26 Flügel (trad. de *Soph. El.* attribuée à Ibn Nā'ima); p. 250.19 (trad. partielle du commentaire de Jean Philopon sur la *Physique*).

<sup>104</sup> Baumstark, “Vorgeschichte” (cité plus haut, n. 33), p. 188.

/55/

Sur le style de la "Théol." cf. Abdarrazizq, Bull. II 1<sup>105</sup>

p. 127: تمام = τέλος

بسيط = مبسوط

/56/

I.

Bibliographie et problème.cf. Bidez, *Vie de Porphyre*,<sup>106</sup>

Appendice p. 62\*

\*IAU I 69 attribuée à Aristote كتاب القول على الربوبية

اوثولوجيا cf. la transcription de Θεοσεβεια à qui Zosime adresse ses épîtres: او ثاسية

cf. trad. Latine

Stapleton, MASB XII 82<sub>16</sub>!<sup>107</sup>p.ê. aussi FihristD'autre part ثادوس ! Théodoros.Ad *Théologie* Arist. cf. aussi Schraeder, Urmensch.<sup>108</sup>

/57/

Théol. Arist.

Überweg, Prächter. Geyer II 21 (1928) 302:

1519 imprimé à Rome: Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptos. 1572 ed. Carpentarius, Paris.<sup>109</sup>imprimé ap. Du Val.<sup>110</sup>Munk, *Mélanges* 249 ss. Textes extraits arabes et latins<sup>111</sup>

<sup>105</sup> La référence abrégée se rapporte à l'article de M. 'Abd al-Rāziq, "Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī", *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt* 1 (1933), p. 107-48, en part. p. 127.

<sup>106</sup> J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΜΑΤΩΝ et De regressu animae*, Librairie scientifique E. van Goethem - Teubner, Gand-Leipzig 1913 (Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et lettres, Université de Gand, 43).

<sup>107</sup> La référence est à H.E. Stapleton - M.T. 'Alī - M.H. Ḥusayn, "Three Arabic Treatises by Muḥammad ibn Umail Tenth Century AD", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 12 (1933), pp. 1-127.

<sup>108</sup> Je n'ai pas pu trouver la référence exacte à l'œuvre de Schrader (sans doute Otto Schrader, 1855-1919) à laquelle fait allusion ici Kraus.

<sup>109</sup> Voir plus haut n. 37. La référence en abrégé est à F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Die patristische und scholastische Philosophie* hrsg. von B. Geyer, Mittler, Berlin 1928. La mention de "Carpentarius" se rapporte à la révision de la traduction latine faite par le mathématicien et humaniste Jacques Charpentier (1521-1574) et publiée à Paris en 1572: *Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptos, qui si illius sunt eiusdem metaphysica vere continent cum Platonis magna ex parte convenientia, opus nunquam Lutetiae editum, ante annos quinquaginta ex lingua arabica in latinam male conversum, nunc vero de integro recognitum et illustratum scholiis, quibus huius capita singula cum platonica doctrina sedulo conferuntur*, du Puys, Parisiis 1572.

<sup>110</sup> *Aristotelis Opera omnia quae extant graece et latine veterum ac recentiorum interpretum (...) emendatissima (...) auth.* Guillelmo Du Val, Lutetiae Parisiorum 1619. L'étude de référence sur la ps.-*Théol.* chez les humanistes éditeurs d'Aristote est celle de J. Krayer, "The Pseudo-Aristotelian *Theology* in Sixteenth- and Seventeenth- Century Europe", dans J. Krayer - W.F. Ryan - C.-B. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986, p. 265-86.

<sup>111</sup> S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe. Première Livraison renfermant des extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon ibn-Gabiról (dit Avicébron), traduits de l'arabe en hébreu par Schem-Tob ibn-Falaquera; la traduction française*

1882 Dieterici, Fr. trad. 1883. Lpzg.

Rec. Steinschn. DLZ 1883, 405-7;<sup>112</sup> aussi Rose, *ibid.*, 843-6.

Fr. Dieterici, Les études philosophiques des arabes au X<sup>ème</sup> siècle, discours prononcé au IV congr. intern. des Or. 14.9.1878. Florence 1880.<sup>113</sup>

— Über d. sogenannte Theol. des Arist. bei den Arab. {...} der Oriental. Kongr. 1881, 3-12.<sup>114</sup>

/58/

Rose.

Dieterici se doutait déjà de l'origine plotinienne.

Rose: in aller Eile.<sup>115</sup>

R. pense que l'introduction se réfère à la Métaph. de Porphyre!!

L'index: IV 4 Kapitel für Kapitel ap. Kirchhoff à p. près § 33-65.

Munk, 249: où nous rencontrons quelquefois des passages textuels tirés des Ennéades<sup>116</sup>

משר ב"ר יוסף ארובש

/59/

Vu le nombre de monographies: qu'y a-t-il encore à faire tâche d'ordre litt. non seulement confrontation des deux rec. et déterm. de leur valeur respective.

I. confront. av. texte grec.

Rose "in aller Eile"

valeur de la trad. Rose ne sachant pas l'arabe et se servant de la trad. all. a cru devoir constater que le texte et trad. était très fautive. – réd. syr. – arabe –  
mais les fautes de Dieter.

surprise: ify a la trad. litt. interrompue par comm. explic. add.

Add. de l'arabe ou du syriaque?

فرفوريوس Ed.

comm. {...} un peu de {...}

Restitution partielle d'un texte grec censé perdu!

---

de ces Extraits, accompagnée de notes critiques explicatives; une notice sur la vie et les écrits d'Ibn-Gebrol, et une analyse de sa Source de vie, A. Franck, Paris 1857 (réimpr. dans la coll. "Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie", Vrin, Paris 1988).

<sup>112</sup> Moritz Steinschneider avait publié dans la *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* de l'année 1883 (Nr. 12) le c.r. de l'édition Dieterici de la ps.-*Théologie*, aux coll. 405-7; dans la même année (Nr. 24), Rose publia le c.r. de la trad. allemande (voir plus haut n. 32), à laquelle fait allusion Kraus à plusieurs reprises, et même ici. Steinschneider remarqua dans son c.r. le fait que la ps.-*Théologie* se veut un ouvrage d'Aristote ("Das arabische Buch gibt sich ohne Zweifel für ein Werk des Aristoteles aus", col. 405), et se rallia à l'idée que l'ouvrage avait été traduit du syriaque (*ibid.*); après avoir résumé les résultats des recherches de S. Munk (voir la n. précédente), il souhaita la parution rapide d'une trad. allemande, ce que Dieterici était en effet déjà en train de faire, puisque la trad. parut en cette même année 1883, suivie du c.r. de Valentin Rose.

<sup>113</sup> F. Dieterici, "Sur les études philosophiques des Arabes au X<sup>ème</sup> siècle", dans *Atti del IV Congresso internazionale degli orientalisti tenuto in Firenze nel settembre 1878*, vol. I-II, Le Monnier, Firenze 1880-1881, vol. I, p. 385-94.

<sup>114</sup> F. Dieterici, "Ueber die sogenannte *Theologie des Aristoteles* bei den Arabern", dans *Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Zweiter Theil. Abhandlungen und Vorträge der semitischen und afrikanischen Section*, A. Asher & Co. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1882, p. 3-12.

<sup>115</sup> Kraus remarque que Rose (col. 843) affirmait avoir repéré à la hâte les correspondances gréco-arabes principales.

<sup>116</sup> Le passage de Munk auquel fait allusion Kraus est le suivant: "Mais la littérature arabe nous a conservé un monument où la philosophie alexandrine, et notamment celle de Plotin, se trouve reproduite avec beaucoup de détails et où nous rencontrons quelquefois des passages textuellement tirés des *Ennéades*. Ce monument, c'est la fameuse *Théologie* attribuée à Aristote et publiée pour la première fois au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle, dans une version latine faite sur une version arabe qui remonte au IX<sup>e</sup> siècle. Nous donnerons ici des extraits de cet ouvrage (...)".

/60/

II. La trad. arabe est faite fidèlement sur syriaque probabl. 6<sup>ème</sup> siècle.<sup>117</sup>

Trad. manusc. de Plotin très défectueuse. Quelques mss XI (lacunes) la plupart 13-15 siècle.

Péricope supplée de la Prép. Ev. Eusèbe.

Texte syriaque 6<sup>ème</sup> siècle.

Témoin indirect du texte, mais remanié {...} peut donner des rés. imp. sur le texte de Plot. tel qu'il se lisait alors.

/61/

III. ~~Le côté islamique de~~

La place du livre dans l'hist. de l'Islam.

trad. vers 840 (dédiée à Mu'tasim 833-42)<sup>118</sup>

(a) pas phénom. isolé.

le néoplat. du 9 siècle.

ps. Arist : سر الأسرار<sup>119</sup>

كتاب الخير المحض

Bien suprême

De Causis.<sup>120</sup>كتاب المثل الأفلاطونية<sup>121</sup>

Damaskios

Procle

Ps. Pythagore

Hermès etc.

(b) La place dans la philos. Musulm.

Le caractère apocryphe a-t-il été reconnu? Quels sont les auteurs qui ont été influencés par la Théol.

Théol. et Mysticismus.

Fārābī, I.S.

Avicenne

La phil. Arabe tend vers un plotinisme Suhrawardī فلسفة مشرقية se défaire du Plat. Arist. ainsi que de la superstition néopl.

<sup>117</sup> C'est presque le mot-à-mot de Steinschneider, cité à la n. 112, col. 405.<sup>118</sup> En réalité la ps.-*Théologie* n'est pas dédiée à ce calife, mais il est exact de dire qu'elle a été produite à son époque: comme le dit le début de la ps.-*Théol.*, l'ouvrage, traduit du grec, a été "mis au net" par al-Kindī pour Aḥmad, le fils d'al-Mu'tasim (p. 1.5-6 Dieterici = p. 3.8-9 Badawī).<sup>119</sup> Allusion rapide au *Secretum secretorum*, texte encyclopédique censé recueillir l'échange épistolaire entre Aristote et Alexandre le Grand, sur lequel la littérature est très vaste; pour une première orientation, voir M. Zonta, "Pseudo-Aristote, *Secretum secretorum*", dans *DPhA, Suppl.* (2003), p. 648-51; pour les études parues postérieurement, voir surtout R. Forster, *Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen "Sirr al-asrār, Secretum secretorum"*, Reichert, Wiesbaden 2006 et, pour la version latine, la thèse de D. Lorée, *Édition commentée du Secret des Secrets du Pseudo-Aristote*, Université de Rennes 2, 2012.<sup>120</sup> Les trois formes كتاب الخير المحض, Bien suprême et *Liber de causis* se rapportent à un seul et même ouvrage pseudo-aristotélicien arabe, sur lequel Kraus va revenir plus loin: voir pages /71v/ - /74/.<sup>121</sup> Ce texte est maintenant accessible grâce à l'ouvrage de R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von "Šuwar aflātūniyya" und "Muthul aflātūniyya"*, De Gruyter, Berlin - Boston 2011 (*Scientia Graeco-Arabica*, 6). Le texte arabe avait été édité par 'A. Badawī, *al-Muṭūl al-'aqliyya al-aflātūniyya*, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1947; la traduction allemande de R. Arnzen a été faite à partir d'une collation de cette édition sur le manuscrit Istanbul, Suleymaniyye Kutuphanesi, *Aya Sofya* 2455.



/62/

L'islamisation de la Théol.

Suhravardī

(c) le Lexique philosophique

Méthode.

quest. littéraires.

quest. philologiques: corr. {...}

comparaison d'autres textes I.S. Avic., etc.

Les éditions.

Bréhier

Völkem.

Kirchh.

Creuzer avec {...}.

/63/<sup>122</sup>

V 2. = Th. 136-141

Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον = Th. 136 في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها

/64/

terminologie.

τὸ ἓν V 2, 11 etc. = الواحد المحض

ἀπλοῦ § 13 : مبسوط

διπλοῦ § 14 : ثنوية !

هوية Th. 1368: τὸ ὄν § 16.

/65/

Texte.

V 2, § 1:

/66/

Théol. d'Arist.

mss. arabes

recension Borissov<sup>123</sup>

rec. latine.<sup>124</sup>

/\*deux feuillets détachés, l'un et l'autre entre la p. /66/ et le verso de la lettre d'Helmut Ritter (voir planche 3)\* /

Un ms. de la Théol. d'Aristote:

Téhéran, no. 77 ميامر أرسطو

Théol. d'Arist.

noch Hamidiye

717 bis

(Ritter, Arch. orientalni IV 371)<sup>125</sup>

Br. Suppl. I 372<sup>126</sup>

infra

<sup>122</sup> Comme d'habitude, les pages et lignes indiquées dans les comparaisons de Kraus sont celles de l'éd. Dieterici.

<sup>123</sup> Voir plus haut, n. 57.

<sup>124</sup> Voir plus haut, n. 37 et 109.

<sup>125</sup> H. Ritter, "Schriften Ja'qūb ibn Ishāq al-Kindī in Stanbuler Bibliotheken", *Archiv Orientalni* 4 (1932), p. 363-72.

<sup>126</sup> C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplement, vol. I-III, Brill, Leiden 1937-1942.

/\*feuillelet détaché\*/

المثل الأفلطونية  
للمولى إبراهيم المعروف  
يعقوب باشى زاده  
majāmi' 292.  
aussi 193 ibid.  
AS 2457

/67/

Théologie Ar.  
manuscrits

- 1° AS 2457, f. 105a - 198b, suivi du K. muthul al-Ifḥāṭūniyya [lettre Ritter 27.6.35]
- 2° Aṣir I 565
- 3° Ḥamīdiyye 717 bis (60 foll); décrit par H. Ritter dans AO IV 371.<sup>127</sup>
- 4° AS Soc. Beng. II 875, I [Br. Suppl. I 365]<sup>128</sup>
- 5° Būhār 313 [cf. Br. ibid.]

x note sur les mss de cet ouvrage

AS 2457, f. 198b-207b (?) sic lettre Ritter  
AS 2455 (104 foll) [Ritter]  
Taymūr, ḥikma 144.  
Tal'at, ḥikma 384, à la suite de Théol.  
Taymūr, majāmi' 193.  
" " 292 [avec indic. de l'auteur].

/68/

mss. Théol.

- 6° Taymour, ḥikma 102: (a) p. 1-20 ta'liqāt I S 'alā uthūlūjiyā; (b) Uthūlūjiyā; (c) hayākil al-nūr. [date 1095 h]
- 7° Téhéran no. 77: ميامر أرسطو ?
- 8° Tal'at, ḥikma 384 (1°); suivi de muthul.

/69/

Theologie d. Aristot.

unter dem Titel ميامر أرسطو  
{...} Teheran, maglis Nr. 145; 146 der {...} !!  
{...} {...} jüing. Mss.

lettre de Helmut Ritter, voir la planche 3.

/70/

Pseudo-Aristote  
Le De Causis.

<sup>127</sup> Voir n. 125.

<sup>128</sup> Voir n. 126.

/71/

Trad. Hebr:

mss. Lond. Bet ha Midr. 42

Tur. 42 (Pey. p. 39, n. 33

ms. D. Kaufm.<sup>129</sup>

{...} {...} {...} Arist. {...} vielleicht {...} {...} {...}"

beaucoup d'autres détails {...} {...}

/71v/

De CausisBarden St. Hebr Ueb.<sup>130</sup> § 140, 143 (p. 259) p. 267!!éd. Bard.<sup>131</sup>Anzeig.; D. Kaufmann<sup>132</sup> GGA 1883, p. 536-67 !!!

St. p. 260: Was soll man von Bard. sagen, d. e. arab. Abhandlung nach einem einzigen, wenig correcten Ms. herausgiebt, das er mit zu grosserer Sorgfalt behandelt zu haben fürchtet, {...} vollständiger Vernachlässigung einer aus dem Arabischen abgefassten hebr. Uebersetzung<sup>133</sup>

ib. p. 261 note 1091: ... Den Ausdruck الحخير المحض schon in der Theologie (S. 12, 13, 23, 172, 174, etc.; cf. واحد محض الواحد المحض p. 109, 111, 132, 174, 253) s. bei Saadia Imānat 52, hebr. p. 32 éd. Leipzig; cf. Guttm. die Rel. p. 57) cf. الحخير هو العدل والعدل ap. I Haytham (IAU II 96).<sup>134</sup>

/72/

Ps. Aristote.

Maimonide III § 29 (trad. 239: Le livre Istimakhis qu'on attribue à Aristote, mais qui est bien loin de pouvoir lui appartenir<sup>135</sup>

<sup>129</sup> D. Kaufmann, c.r. de O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Herder, Freiburg i.B. 1882, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 17-18 (April-Mai 1883), p. 536-65. Les annotations de Kraus sur les manuscrits de Londres et Turin sont tirées de ce c.r., p. 557. Comme le signale J.-P. Rothschild, "Les traductions du *Livre des Causes* et leurs copies", *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), p. 393-484, le ms de Turin "est inutilisable depuis l'incendie de 1904" (p. 396, n. 10).

<sup>130</sup> M. Steinschneider, *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Komm. des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893.

<sup>131</sup> Voir ci-dessus n. 129.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Voir ci-dessus n. 130.

<sup>134</sup> Kraus écrit en arabe les expressions qui chez Steinschneider sont en hébreu.

<sup>135</sup> La référence abrégée est à Maimonide, *Le Guide des égarés*, dans la trad. de S. Munk, vol. I-III, Maisonneuve & Larose, Paris 1856 (réimpr. 1981); dans la note sur le terme "Istimachis", Munk affirme: "L'orthographe de ce mot varie beaucoup dans les mss. et l'étymologie est incertaine. L'ouvrage existe dans la Bibliothèque bodléienne et il est dit, après le titre, qu'Aristote composa cet ouvrage pour Alexandre, lorsque celui-ci voulut quitter la Grèce pour aller en Perse. Voy. le Catalogue d'Uri, ms. ar., p. 126, n° 515. Aboul-Kâsim Moslima al-Madjriti, auteur arabe-espagnol du X<sup>e</sup> siècle, donne dans son ouvrage intitulé غياة الحكيم, *Le but final du savant* (Casiri, t. I, p. 378) plusieurs extraits du livre *Istimakhis*. M. Steinschneider, dans sa *Notice* sur une version hébraïque du traité d'Al-Madjriti, nous apprend que l'*Istimakhis* est un livre de magie, et il suppose que ce mot est corrompu du grec στοιχειωματος, astrologue, qui tire l'horoscope. Voy. *Pseudepigraphische Literatur*, p. 37, dans le recueil intitulé *Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel-Heine-Hephraim'schen Anstalt*, Berlin 1862, gr. in 8<sup>o</sup>. Il y a lieu de penser que Kraus songeait plutôt à une corruption possible de στοιχειωσις (i.e., la Στοιχειωσις θεολογική de Proclus, source du *Liber de causis*).

/73/

De Causis.

Otto Bardenhewer, Die pseudoarist. Schrift u. d. Reine Gute ... *Liber de Causis* 1882,

= Institutio Theol.

cf. Susemihl, DLZ<sup>136</sup>E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Grosses *Liber de causis* et processu universitatis zu στοιχειώσις θεολογική<sup>137</sup>

München 1902

Dodds, Elements, xxx ! (1933).<sup>138</sup>/74/<sup>139</sup>Liber De Causis.

كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض

Causis	Στοιχειώσις		
§ 1	56, 57 (70)	21	115
§ 2	87 (88) 169, 191	22	134
3	201	23	142
4	138, 182, 183	24	45
5	123	25	46
6	171, 173.	26	48
7	173	27	48
8	—	28	51
9	177	29	55
10	172 + 174	30	106
11	103	31	107-116
12	167		
13	197		
14	83 (43)		
15	92 + 93		
16	95		
17	102		
18	111		
19	122		
20	127		

<sup>136</sup> Je n'ai pas pu retrouver l'écrit de Franz Susemihl auquel fait référence Kraus.

<sup>137</sup> E. Degen, *Welches sind die Beziehungen Alberts der Grossen Liber de causis et processu universitatis zur Στοιχειώσις θεολογική des neuplatoniker Proklos, und was lehren uns dieselben?*, Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1902.

<sup>138</sup> *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E.R. Dodds, Clarendon Press 1933 (1963<sup>2</sup>), p. xxx. Ici Dodds fait un résumé rapide des informations sur le *De Causis*: "The original Arabic book, which has been published with a German version by O. Bardenhewer, would seem to have been composed by a Mohammedan writer in the ninth century. It was rendered into Latin between 1167 and 1187 by Gerhard of Cremona, and is constantly cited as an authority from Alanus ab Insulis (end of the twelfth century) onwards".

<sup>139</sup> Table des correspondances entre les propositions du *Liber de causis* (à gauche) et celles des *Éléments de théologie* de Proclus (à droite).

/75/

Ps. Politique d'Arist.<sup>140</sup>

سر الأسرار

Knust et Steinsch. Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. Bd. X; XII.<sup>141</sup>*ibid.*

Intell.

{...}

Hyle.

/76/

La "Théol." et Plotin

(Eusèbe),

V7

/77/

42

la péricope C manque dans tous les mss des Ennéades, mais uniquement par Eusèbe, Prép. Ev. XV 10. cf. des variantes Henry 49, 45.<sup>142</sup>

La question se pose pourquoi le texte l'auteur de la Théol. n'a rendu que le début du § 8<sup>5</sup> (13). Il faut, en examinant cette question tenir compte du fait que la fin de ce § traite de la métempsychose, que l'auteur chrétien évite toujours: "En outre la même âme passe du corps d'un animal dans le corps d'un autre animal. Comment l'âme du second, si elle n'était que l'entéléchie d'un seul? L'exemple des animaux qui se métamorphosent rend évidente cette impossibilité" (B. II 465).<sup>143</sup>

Sur la péricope C voir Henry 117-129.<sup>144</sup>

/77v/

IV 7 Péricope C.

Plotin, au début de IV 2 résume le contenu de IV 7: En recherchant quelle est l'essence de l'âme, nous avons montré qu'elle n'est pas un corps, ni, parmi les choses incorporelles, une harmonie; nous avons aussi écarté la dénomination d'entéléchie, parce qu'elle n'exprime pas une idée vraie, comme l'étymologie même l'indique et qu'elle ne montre pas ce qu'est l'âme (τό τε τῆς ἐντελεχίας οὔτε ἀληθὲς οὔτως, ὡς λέγεται, οὔτε δηλωτικὸν ὄν τοῦ τί ἔστιν ἀφέντες); enfin, nous avons dit que l'âme a une nature intelligible et est de condition divine"...

Creuzer a voulu conclure du mot ἀφέντες que la discussion sur l'entéléchie a été omise dans le texte de la rédaction de Porphyre; et il est suivi par Heinemann ("ce grand méfiant qui voit partout des interpolations plus ou moins tardives") (Henry 118). D'après Creuzer cette omission serait due à Porphyre ("hostile à la doctrine de l'entéléchie" !) ce le passage aurait par contre figuré dans l'édition d'Eustoch.<sup>145</sup>

<sup>140</sup> Voir plus haut, n. 119.

<sup>141</sup> H. Knust, "Ein Beitrag zur Kenntnis der Eskurialbibliothek", *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur* 10 (1869), p. 153-72; 272-303; 327-30; M. Steinschneider, "Spanische Bearbeitungen arabischer Werke", *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur* 12 (1871), p. 353-76

<sup>142</sup> La référence est à Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique*; voir plus haut, n. 8 et 25.

<sup>143</sup> Kraus cite la trad. Bouillet (voir plus haut, p. 213). Remarquons en passant que le passage cité de Plotin, IV 7[2], 8<sup>5</sup>.36-39, ne porte pas sur la métempsychose: voir *Plotino. L'immortalità dell'anima (IV 7[2]. Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1, 3, 9, sous presse*.

<sup>144</sup> La référence est encore une fois à Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique*, cité plus haut, n. 8 et 25.

<sup>145</sup> Cette page du Cahier 35 est reprise et développée dans l'article de 1936 "Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius" (cité plus haut n. 1), p. 214 (= *Alchimie, Ketzerei, Apokryphen*, p. 308).

/78/<sup>146</sup>Eustochius.

Elève et ami de Plotin (et de Porphyre), auprès de qui Plotin rend son dernier soupir (270) [cf. Vita Pl. § 2]

IV 4, 20: "Ἐως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον Περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον Ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἐξῆς τῷ δευτέρῳ. Ici, dans l'édition d'Eust. finit le deuxième livre Sur l'Âme, et commence le livre troisième. Dans l'édition de Porphyre, au contraire, ce qui suit (c.à.d. les § 30-45) fait partie du livre deuxième) Comp. l'état des choses les κεφάλαια de IV 4 dans la Théol. § 1-34!!

/79/

L'édition d'Eustochius

Bouillet, I, p. XXXVI.<sup>147</sup>

D'après Creuzer, aussi Enn. I 9 serait (du suicide) serait tronquée, comme l'indiquent la citation ap. Olympiodore et David. Creuzer y voulait également voir l'édition d'Eustochius.

La glose sur la recension d'Eustochius [IV 4, 29 in fine] tombe au milieu des κεφάλαια données à la fin de la "Théologie"; ce qui prouve définitivement que nous y avons à faire avec cette la recension de Porphyre.

L'autre passage d'Eusèbe (V 1) se trouve également cité ap. Théol. – Livre XI Prép. Ev.

/80/

Terminologie

/81/

De Causis § 2. النفس في أفق الدهر

/82/

substance.

trad. de ὑπόστασις? cf. Jambl. traité de l'Âme [frag. Stobée, ap. Bouillet<sup>148</sup> II 625]:

ἀσώματος ὑπόστασις substance incorporelle

/83/

Problèmes textuels des Enn. de Plotin.

/84/<sup>149</sup>

Un passage analogue<sup>150</sup> se lit dans la Théol. d'Aristote, p. 53, à la fin d'un § qui n'a pas de correspondant dans les Enn. mais dont l'identité authentique origine (plotinienne) est fort probable: Dans le monde spirituel l'âme humaine sera douée d'un sixième sens (leg. الحاسة السادسة<sup>151</sup>) qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'organes charnels, "car entre le centre du cercle de l'Intelligence et sa circonférence (?) il n'y a pas de distances mesurables géométriquement mesurables, ni non ni non plus des lignes qui sortent du centre vers la périphérie, comme c'est le cas dans les figures corporelles

Les figures spirituelles se comportent de façon {...} je veux dire qu'elles {...} centre et les lignes tournent autour du centre.

<sup>146</sup> La scholie est transcrite par Volkmann (voir plus haut, n. 10), *Préface*, p. XXI.

<sup>147</sup> Voir plus haut, p. 213.

<sup>148</sup> Voir plus haut, p. 213.

<sup>149</sup> Commence ici une série de feuillets détachés, collés sur les pages du Cahier 35, dont la référence exacte est parfois difficile à identifier et qui semblent être des notes prises à des moments différents, que Kraus a voulu regrouper sous l'intitulé "Problèmes textuels".

<sup>150</sup> Je n'ai pas pu identifier quel est le passage de la ps.-Théol. que Kraus envisage ici, et auquel il compare le passage de la p. 53 Dieterici qu'il est en train d'examiner.

<sup>151</sup> Kraus propose de lire ici الحاسة السادسة "sixième", au lieu de الحاسة السارية, leçon de l'éd. Dieterici, p. 53.15 (= "alles durchdringend Sinnkraft", p. 54 de la trad. allemande). Il y a un double problème dans l'éd. Dieterici de ce passage: tout d'abord, la variante السارية pour السادسة; deuxièmement, un saut du même au même. Voici ce passage dans l'éd. Badawī, p. 64.1: مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك "... ensemble avec la faculté du sixième sens; mais le sixième sens ici ...".

/84v/

Sur l'incommensurabilité des cercles célestes cf. le passage Théol. IV p. 53 infra [manque ap. Enn?!!].

إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة لأن

cf. encore les lignes précédentes

le passage est très important

on y trouve également la conception de دائرة العقل !!

إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة لأن

هذا من صفات الأشكال الجرمية فأما الأشكال الروحانية بخلاف ذلك أعني

/85/

Plotin en Orient

Les origines de la Théol.

/86/

Procle, ΣτοιχειώσιςDodds, cf. c.r. H.Ch. Puech, Rev. Et. Gr. XLVIII (1935), 461-3.<sup>152</sup>Plotin, Harder, sur la transmiss. du texte, dans Hermes 1936 (?)<sup>153</sup>

/87/

Qifti.

Baumst.-Lit.

Wellhause, Parteien.

Hierothéos.Bigg

شخص (ap. Inge)

Fihrist.

cf. Boer E.I. articles أنية anniyya<sup>154</sup> ‘ālam<sup>155</sup>ἄφορομαίCreuzerOppermann.<sup>156</sup>

/88/

Théol.Trad. syriaque

ميمامير

κατὰ τόπους.<sup>152</sup> La référence est au c.r. par Ch. Puech de l'édition Dodds des *Éléments de théologie* citée plus haut, n. 138.<sup>153</sup> Si la référence est à R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936), p. 1-10, comme le suggère le fait qu'au p. 7-10 de cet article il est question de l'œuvre de Porphyre en tant qu'éditeur de Plotin, ceci implique que Kraus a continué à prendre des notes sur ce cahier, commencé en 1935, même l'année suivante.<sup>154</sup> Tj. de Boer, "Anniya" dans M.Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann (éd.), *Encyclopédie de l'Islam*, 1<sup>e</sup> éd., 1913-1936.<sup>155</sup> Tj. de Boer, "Ālam", *ibid.*<sup>156</sup> La référence est probablement à H. Oppermann, "Plotin-Handschriften", *Rheinisches Museum für Philologie* 77 (1928), p. 417-31.

/89/

III 5.12.35

Théol. et liber de Causis.

les deux attribués à Aristote.

Introduction du Livre.

sciemment faussé.

Qui est le faussaire?

Ibn Nā'ima?

qu'est-ce que l'on sait de lui.

Kindī?

son rôle comme correcteur.

Trad. Syriacque.

la plupart des textes philosophiques est trad. du Syriacque même si l'ancienne lit. syr. ne connaissait pas ces textes.

Preuve: Le إصلاح de Kindī a retranché tout.

ميمر ap. Jābir. Syriacismes dans la trad!

La place dans la litt. Syriacque.

Nestor. Jacobites.

s'agit-il d'un faux chrétien?

oui. cf. l'omission

/89v/

1° caractère monothéiste: tous les passages polythéistes

sont atténués: θεοί : الكواكب  
الله

الروحانيين

2° terminologie: شخص = ὑπόστασις.

3° omission de VI 7, 619-717 (démons, métempsychose) en général le choix.

Faux chrétien, syriacque.

Quel milieu, quelle époque?

Nestor. Jacobite.

Baumstark:

mouvement néoplat. au 6. siècle | Hiérothéos (Stéphane)

| Sergius Rešayna.

| Jean d'Apamée.

On comprend pourquoi Aristote.

Jean Damascène.

Plotin etc. sont ennemis du Christianisme.

Les extraits ont-ils été tirés du texte grec ou d'une source syriacque??

/90/

Le passage ap. Qiftī.

Milieu Harrānien

Preuve que le texte a été tiré de la trad. des Ennéades:

κεφάλαια de IV 4 cf. Préface

Quelle est la portée des κεφάλαια?

Vita Plotini § 24.



/91/

I. Qifti 258 art. Plotin<sup>157</sup>

فلوطين هذا الرجل كان حكيما ببلاد يونان له ذكر وشرح شيئا من كتاب أرسطوطاليس وذكره المترجمون في هذا النوع في جملة الشارحين لكتبه وخرج شيء من تصانيفه من الرومي إلى السريان ولا أعلم إن شيئا منها خرج إلى العربي والله أعلم

/92/

L'Écrit Syriaque.cf. Baumstark, *Gesch.*, 1922, 1673<sup>158</sup>

(supplement u. {...} {...} zum Joh. v. Apam.)

Qifti 258: {...} {...} {...} und Enneaden.Baumstark, *Vorgeschichte d. Theol. Arist. Oriens Christianus*, II 187-191.<sup>159</sup>Ders. *Die Christl. Lit. d. Orients I*, 1911, 75.<sup>160</sup>Rose: eine syrische Zwischenübersetzung ist nicht nötig und in diesem Falle nicht wahrscheinlich<sup>161</sup>

/93/

Rapport avec Stephan bar SudhailiBaumstark *Gesch.* II 190

dont les sources sont *περὶ ἀρχῶν* d'Origène et Plotin. Pour Stéphane la sagesse néoplaton. est réconc. avec l'arcane des dogmes de l'église. L'auteur de la Théologie, bien que chrétien, a complètement sombré dans les spéculations païennes. Baumstark pense que c'est Joh. d'Euphemeia (= Apameia?)

("dix intelligences").

cf. Denys.

/94/

Trad. Syriaque.

I. Qifti 258: وخرج شيء من تصانيفه من الرومي إلى السريان ولا أعلم أن شيئا منها خرج إلى العربي والله أعلم

Baumst. Nicht der ganze Plotin war syrisch übersetzt, sondern nur تصانيفه; nicht der ganze Plotin wurde die Grundlage der Theol sondern Enn IV-VI die von dem Redaktor der Theol. eingeschachteten Stücke sind eben das des Qifti. Dann aber ist der Redaktor auf syrischen Boden fixiert. Was aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde waren noch Teile des Enn. Was Abd. Mas. aus Syr. ins arab. üb. war ein Text dessen Einteilung {...} er unverändert herübernahm, d.h. die fertige Theol. In der Mitte muss die Umformung des hell. Stoffes und seine neue Etikettierung auf Arist. liegen.<sup>162</sup>

/95/

Théol. dans la littérature arabe.

Shirazi. III 59, 107, 207 العلة الأولى  
I 125, 199, 285.

<sup>157</sup> Ibn al-Qifti, *Ta'rih al-hukamā'*, auf Grund der Vorarbeiten A. Müllers hrsg. von J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 258.1-5.

<sup>158</sup> A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn 1922.

<sup>159</sup> Baumstark, "Vorgeschichte", cité plus haut, n. 33.

<sup>160</sup> A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients, I. Das christlich-aramäische und das koptische Schriftum. II. Das christlich-arabische und das aethiopische Schriftum; Das christliche Schriftum der Armenier und Georgier*, Goeschen, Leipzig 1911.

<sup>161</sup> Rose, cité plus haut n. 32, col. 843.

<sup>162</sup> Baumstark, "Vorgeschichte", p. 189.

/96/

Théologie d'Aristote, cf. Guttman, Gabirol p. 25 et suiv.<sup>163</sup>assez important

أثولوجيا

cf. Theano transcrit {...} en syriaque, Sachau, Inedita Syr. p. 70 (ح).

Paul Henry, Vers la reconstitution de l'Enseignement oral de Plotin, Ac. Roy. de Belgique Extr. du Bull. de la Cl. des Lettres t. XXIII, 6, 1937.<sup>164</sup>

/97/

Fārābī.jam<sup>23</sup><sub>13</sub> suiv. au sujet de l'éternité du monde, Far. oppose le De Caelo à la Théol.<sup>165</sup>

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المدع لهذا العالم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفي وهناك تبين أن الهيلولي أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن أرادته ثم ترتبت وقد بين في السماع الطبيعي أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملته يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض

/98/

jam<sup>28</sup><sub>1</sub> suiv. au sujet des Idées Platoniciennes : Métaph. d'Arist.<sup>166</sup>

وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث أما أن يكون بعضها متناقضة

<sup>163</sup> J. Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol dargestellt und erläutert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1889, p. 25-29 (synthèse sur la ps.-Théologie, surtout sur la question de la traduction latine).

<sup>164</sup> Dans cet article Henry avait émis l'hypothèse que les différences entre la ps.-Théologie et les *Ennéades* conservaient la trace de l'enseignement oral de Plotin, trace transmise par les notes de cours qu'Amélius, un ancien élève de Plotin, emporta en Orient lorsqu'il alla s'installer à Apamée, en Syrie. En 1941 (donc à une époque postérieure par rapport au Cahier 35) Schwyzer démontra par une série de preuves textuelles très solides que la ps.-Théologie se fonde sur l'édition de Porphyre, c'est-à-dire les *Ennéades*: H.-R. Schwyzer, "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", *Rheinisches Museum für Philologie* 90 (1941), p. 216-36. Kraus s'était déjà aperçu du rapport étroit entre la disposition porphyrienne des traités de Plotin et la sélection attestée dans la ps.-Théologie: voir en particulier sa remarque à la p. /38/. Par la suite, Henry se rallia à la position de Schwyzer: voir P. Henry, "The Oral Teaching of Plotinus", *Dionysius* 6 (1982), p. 3-12.

<sup>165</sup> *K. al-ġam'*, ed. Dieterici p. 23.13-19 = p. 64.7-12 Martini Bonadeo; cf. Abū Naṣr al-Fārābī (m. 339/950). *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote. Texte arabe et traduction* par F.M. Najjar - D. Mallet, Institut Français de Damas, Damas 1999, p. 130: "Celui qui a étudié ses discours sur la souveraineté dans le livre intitulé *La Théologie* n'éprouve plus de doute quant à son affirmation de l'existence de l'artisan créateur de ce monde, car la chose est trop évidente dans ces discours pour pouvoir être ignorée. Là il devient clair que le Créateur a créé la matière première à partir de rien, qu'elle a reçu du Créateur et par sa volonté la corporéité, puis l'organisation. Il a expliqué dans la *Physique* qu'il n'est pas possible que l'univers soit la création de la fortune et du hasard; et de même dans le livre *Du Ciel et du Monde*. Il en retient pour preuve l'ordre merveilleux des parties du monde".

<sup>166</sup> *K. al-ġam'*, ed. Dieterici p. 28.1-11 = p. 70.1-7 Martini Bonadeo, trad. Najjar-Mallet, p. 142-4: "Nous trouvons quelquefois qu'Aristote, dans son livre sur la souveraineté intitulé *La Théologie*, affirme l'existence des formes spirituelles et dit clairement qu'elles existent dans le monde de la souveraineté. Si on les prend dans leur sens littéral, il en va nécessairement de ces propos selon l'un de ces trois cas: ou bien ils se contredisent les uns les autres, ou bien les uns sont d'Aristote et les autres non, ou, enfin, ils ont des sens et des interprétations dont les significations profondes s'accordent au point que leur sens littéral en devient concordant. Que l'on croie qu'Aristote, malgré son mérite, sa grande vigilance et l'éminence qu'il reconnaît à ces concepts – je veux dire les formes spirituelles – se contredise lui-même dans une même science – à savoir, la science souveraine – est chose invraisemblable et inadmissible. Que certains de ces propos soient d'Aristote et d'autres non, est chose plus invraisemblable encore, puisque les livres qui les rapportent son trop connus pour que l'on pense qu'il en est, parmi eux, d'apocryphes. Reste que ces discours aient des significations et des interprétations telles que le doute et l'embarras se dissipent quand on les découvre".

بعضها وأما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له وأما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وأن اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظه وجلالة هذه المعاني عنده أعني الصور الروحانية أنه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر وأما أن بعضه لأرسطو وبعضه ليس له فهو أبعد جدا إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه محول فبقى إن يكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والخيرة

le troisième passage p. 31 sur le retour de l'âme vers son monde.<sup>167</sup>

/99/

Ibn Sīna

في معرفة النفس واحوالها

في العشق

كتاب الإشارات

سلامان وابسال

حيّ بن يقظان

Suhrawardī

العود إلى الـ الغربية الغربية

ترجمة لسان الحق = رسالة الطير

I. Safā:

Shirāzī

المثل الأفلاطونية

163 (317)

165

[D 179] p. 16 = IV 4 [α]ϣϖ

136 [D 293.

/verso du plat postérieur: lettre de Ign. Kratchkovary 30/9/1935/  
voir planches 4, 5, 6.

<sup>167</sup> K. *al-ġam'*, p. 31.13-23 Dieterici = p. 74.5-15 Martini Bonadeo: c'est le passage auquel Kraus fait référence plus haut, p. /2/, mais qu'il n'a pas traduit dans le Cahier 35; je reproduis ici pour la commodité du lecteur la trad. Najjar-Mallet, p. 152-4: "... ainsi dans son livre intitulé *La Théologie*, où il dit: 'Souvent, je me retirai intensément en moi-même et délaissai mon corps. Je devins alors comme si j'étais une substance séparée, sans corps. J'entre alors en mon essence et retourne à elle. Je quitte toutes les choses hors moi-même et deviens tout ensemble la science, le sachant et le su. Je vois en moi-même une beauté et une splendeur qui me laissent interdit, émerveillé. Je sais alors que je suis une petite partie du monde noble et que je suis, par ma vie, agissant. Quand je fus certain de cela, je m'élevai, avec mon esprit, de ce monde à la cause divine et je devins comme si j'étais là-bas, suspendu à elle. Alors m'apparut l'éclat de la lumière et de la splendeur que les paroles sont impuissantes à décrire et les oreilles à entendre. Quand cette lumière me submergea et que je parvins au terme de mon énergie, que je n'eus plus la force de la supporter, je descendis au monde de la pensée. Quand je fus au monde de la pensée, la pensée me voila cette lumière et je me souvins alors de mon frère Héraclite quand il ordonna de rechercher et d'examiner la substance de l'âme noble par l'ascension au monde de l'intellect'".



Em. IV 8

§ 11 - 27 (16ws) = Théol. 84 - 117.<sup>1)</sup>  
 § 5<sub>22</sub> - 8 24 (fin) = " 75<sub>15</sub> - 856.<sup>2)</sup>

1) deuxième partie du <sup>٢٥</sup> كتاب له يشبه كثيراً في النفي الكلية: سير اول  
 2) المير السابع) <sup>٢٤</sup> في النفي الشريفة

Titre grec: περι της εις τα σώματα καθόλου  
της ψυχης.  
 ↓ om. A.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ εις τα σώματα ΚΑΘΟΛΟΥ  
ΨΥΧΗΣ = في النفي الكلية

The University of Chicago Library  
 For Reading and Educational Use Only

Pl. 1. P. Kraus, Cahier 35: page /1/.

118

La méthode de traduction.

داخلًا + راجعًا      εἰςω -

الحسن والبهاء والفضيلة      κάλλος

متجلبًا بهنا      διαπραόστω.

موضوع فيك متعلقًا بها 8,10 :      ἐν αὐτῷ ἰδρωδῆς

القل والوثة      λογισμός.

Dans tous ces cas Fārābī n'emploie

cf. encore 72 : نور + هبة :

Fārābī n'a que

93 Fārābī met حرف !! نور !!

qu'une seule forme: il faudrait donc supposer  
qu'il y a eu un ~~remaniement~~ + part. du  
texte: est-ce celui de Kindī? Or Fār. par  
sabilité de style aurait-il omis ces redouble-  
ments?? Inévitablement!!

La trad. aime les superlatives en parlant du  
monde impérial: 88. العالم الشريف العاجل الاصل

cf. par contre Fārābī !! cf. encore 93 (Fārābī)

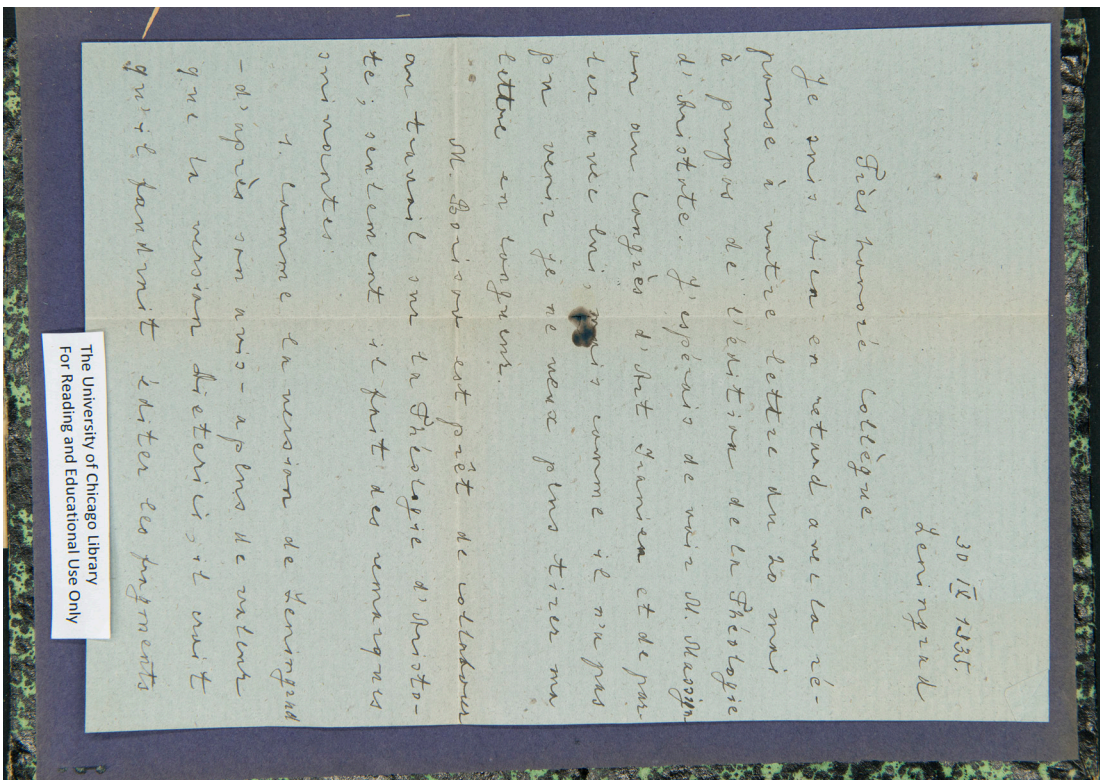
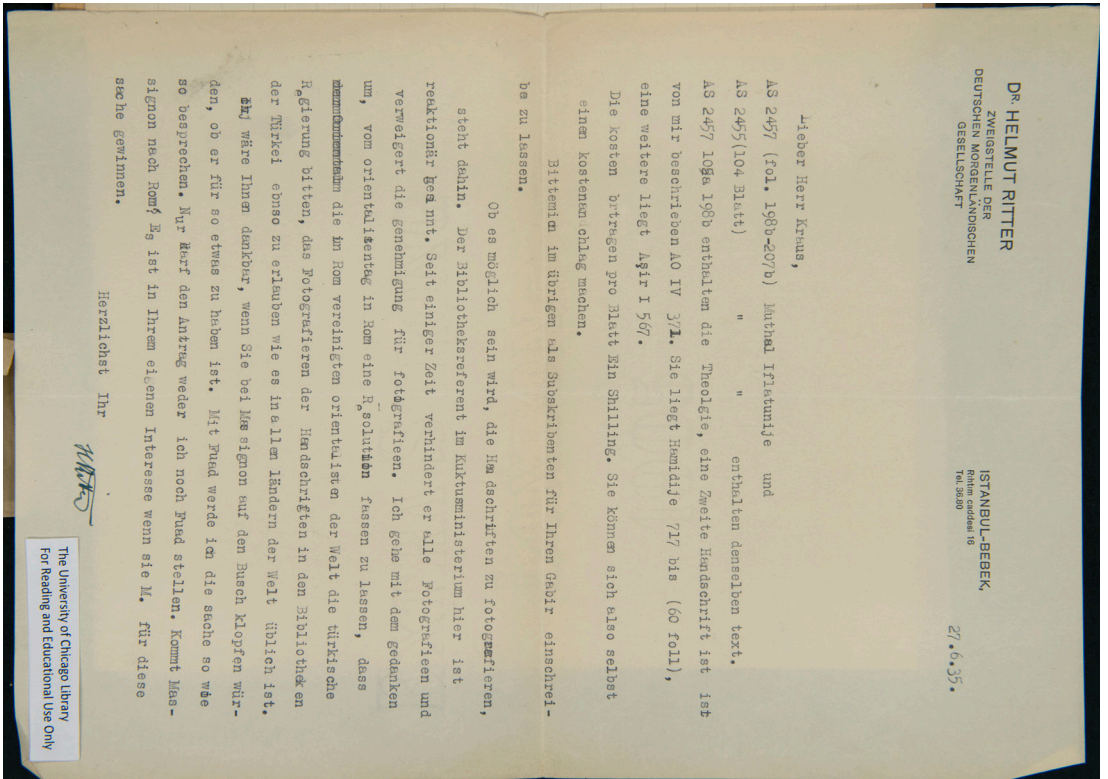
Un mot par deux termes différents:

καταβρίω: 8,12:      تلبس

8,15:      التدرت

The University of Chicago Library  
For Reading and Educational Use Only

Pl. 1. P. Kraus, Cahier 35: page /2/.



Pl. 3. Lettre d'Helmut Ritter, 27 juin 1935.

Pl. 4 Lettre de Ign. Kratchkovy, 30 septembre 1935.

othèque Duxbury à Henningrad.  
 Agnée, très honoré Compère,  
 L'assurance de mon estime.  
 Ign. Kratchkovsky.

The University of Chicago Library  
 For Reading and Educational Use Only

de Henningrad en entier, et non seulement  
 leur variantes à la version Duxbury.  
 2. Comme la version latine tirée  
 en provenance de la version Henningrad,  
 il faudrait lui-même préparer l'édi-  
 tion de la version latine.  
 3. Il faudrait faire une collati-  
 on nouvelle du texte arabe avec  
 des épreuves de Pentime, pour que la  
 collation de Rose n'est pas toujours  
 à l'honneur.  
 4. Pour l'étude analytique il faud-  
 rait écrire lui-même deux chapitres  
 - sur la version de Henningrad et sur  
 la traduction latine.  
 5. Il ne peut commencer le tra-  
 vail avant janvier 1935.  
 6. Avant l'édition il faudrait  
 recevoir la permission de la Bible.

The University of Chicago Library  
 For Reading and Educational Use Only

Pl. 5-6 Lettre de Ign. Kratchkovsky, 30 septembre 1935 (fin).



*Book Announcements & Reviews*

*Siglas*

CDA – Cristina D’Ancona

EC – Elisa Coda

MDB – Marco Di Branco

VA – Victoria Arroche

## *Book Announcements*

A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven U.P., Leuven 2014 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series I, 51), vii + 264 pp.

The long line of scholarship on Plotinus continues with this interesting monograph on the key notion of the causality of Forms. The book falls into two main parts, one devoted to set the scene for Plotinus' views (I. "Le Démiurge et les Formes dans le médioplatonisme", pp. 7-96), and the other to outline the Plotinian doctrine of intelligible causality (II. "Plotin", pp. 99-223). It is completed by the *Index locorum* and bibliography. Its main thesis is that Plotinus' attitude towards Platonic Forms is shaped by the interpretive traditions of what we usually label Middle Platonism, and this both positively and negatively: Plotinus inherits from the Middle Platonic current of thought, but also parts company with some of its solutions. Hence, Part I is not intended as a mere historical background, rather it helps shed light on Plotinus' tenets discussed in Part II.

Michalewski features Middle Platonism as "caractérisé par l'affirmation de la transcendance des principes divins et l'intégration de l'aristotélisme dans l'exégèse des textes platoniciens" (p. 31). This has been done by generations of philosophers of Platonic allegiance, mostly under the pressure of the rise of Stoicism, with its cosmological doctrine that, though challenging Plato's, borrowed from the *Timaeus*: "Pour contrer l'appropriation stoïcienne du *Timée* qui faisait du dieu un intellect immanent au monde, les médioplatoniciens ont développé une lecture artificialiste de la cosmologie, dans laquelle le démiurge est un intellect séparé du sensible et distinct de l'âme du monde. La théorie des Formes prend dans le médioplatonisme une importance décisive: les Formes sont des principes contemplés par le démiurge pour fabriquer le monde sensible, intermédiaires entre le dieu et la matière. Le dieu est l'artisan du monde et les Formes sont ses pensées. Le statut principal des Formes est bien affirmé, mais leur importance étimologique reste problématique: si le monde est le produit d'une fabrication divine, la cause la plus importante est la cause fabricatrice et non la cause paradigmatique, qui lui est nécessairement subordonnée. La définition des Idées comme 'pensées du dieu' (...) reporte dans l'ordre suprasensible le rapport de suprématie que le stoïcisme établissait entre le dieu et ses *logoi*. De ce point de vue, la contestation médioplatonicienne du stoïcisme reste en partie tributaire de ce qu'elle veut dépasser. C'est un dépassement encore plus grand que propose Plotin" (pp. 95-6).

Contemporary scholarship generally concurs that Plotinus' 'internalist' thesis that Forms do not lie somewhere outside the divine Intellect, rooted as it might be in the Middle Platonist assessment of the so-called "ideas of God", goes even further than this. Michalewski agrees with this position. Plotinus does not limit himself to following in the footsteps of those Platonists who described the Forms as the thoughts of God; rather, he reacts time and again against the derivative status that such an assessment attributes to them. "C'est précisément contre une telle position d'infériorité des Formes que s'élève Plotin, en affirmant que les Formes sont non seulement intérieures à l'Intellect, contrairement à la position de Longin, mais qu'elles lui sont identiques" (p. 81).

It is Michalewski's conviction that the new status that Plotinus grants to the Forms if compared to their definition as τοῦ θεοῦ νοήματα is patterned after Aristotle. The Middle Platonists paved the way to an 'Aristotelian' turn that was driven to completion by Plotinus: "Portant à son plus haut degré

les tentatives de conciliation, ébauchées dans le médioplatonisme, entre la théologie aristotélicienne et l'interprétation du *Timée*, Plotin montre que c'est en se contemplant lui-même que le dieu est le démiurge du monde sensible: en se connaissant, il connaît la totalité des Formes" (p. 123). This reconstruction is grounded chiefly on Alcinoüs' and Numenius' distinction, different in details but inspired by a common attitude, between the first self-thinking God and a second divine intellect endowed with the demiurgic power – a topic where it is easy to detect, and previous scholarship has detected, a distinct Aristotelian flavour. Michalewski's point is that Plotinus follows the path laid out by Alcinoüs and Numenius, but goes even further in so far as he takes directly into account the core of Aristotle's metaphysics: the doctrine of ἐνέργεια. "Unissant les thèmes centraux de Platon et d'Aristote – la théorie des Formes et la conception de l'ousia comme *energeia* – Plotin définit l'intelligible comme ce qui est intérieur à soi, ce qui se saisit soi-même" (p. 145). Thus, the key notion in Plotinus' new assessment of the status of Forms is the Aristotelian ἐνέργεια: "Il s'agit de montrer que le concept d'*energeia*, élaboré par Aristote dans la *Métaphysique* comme alternative à l'ontologie platonicienne et à sa théorie des Formes, en est la pièce maîtresse. Loin d'en être la critique, ce concept ne prend son sens qu'au sein du platonisme bien compris. [...] Or, la stratégie argumentative de Plotin ne consiste pas à opposer purement et simplement à l'interprétation littérale du *Timée* le modèle aristotélicien qui dissocie la finalité naturelle de l'intentionnalité, mais à montrer comment le concept d'*energeia*, qui définit la nature des réalités intelligibles, rend caduque une interprétation technicienne de l'activité divine. Les analyses aristotéliciennes de la nature de l'intellect divin et de son activité fournissent les outils permettant de développer une nouvelle interprétation du texte platonicien dans laquelle il s'agit d'intégrer la définition de ἐνέργεια aux Formes elles-mêmes" (pp. 172-3).

As a consequence, the role of the Demiurge is completely redefined: "Pendant plusieurs siècles, le *Timée* avait nourri une lecture artificialiste de la cosmologie platonicienne. Plotin y coupe court en posant un cadre métaphysique dans lequel les principes dérivent éternellement les uns des autres et en s'appuyant sur les passages où il est question du repos du démiurge pour montrer que c'est précisément en restant en lui-même que le démiurge produit le monde" (p. 187).

It is surely not the case that the Michalewski sees Plotinus as an eclectic thinker drawing something from Plato and something from Aristotle without any precise awareness of the points of incompatibility between their respective metaphysical and epistemological views. Michalewski often alludes to Plotinus' intention to counter Aristotle's objections against the hypothesis of Forms. However, it seems to me that Plotinus' attitude towards Aristotle is more sophisticated – or convoluted if you like – than endorsing some of his key notions, and using them to restate Plato's. Take for example one of the treatises most recurrent – and *pour cause* – in this book, VI 7[38], which begins with a well-known, and aptly discussed by Michalewski, refusal of the Demiurgic "reasoning" that occurs in the *Timaeus*' narrative. This discussion includes the description of Forms as principles where what they are (ὅτι) and the reason why they are what they are (διὰ τί) coincide: an account grounded in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Metaphysics*, and a very sharp insight into the nature and role of intelligible principles, to which Michalewski devotes an interesting treatment (pp. 174-84). The course of Plotinus' reasoning about the status of Forms includes the following (VI 7[38], 4): before saying what the intelligible 'Man' is, one should be sure one knows accurately (ἀκριβῶς) what "the man here below" is (τὸν τῆδε ἄνθρωπον ὅστις ποτέ ἐστίν); now, this is far from being the case. Indeed, those who define 'man' in terms of ζῷον λογικόν have to face this problem: either the rational principle that makes a thing to be a 'man' is a real cause of its being a 'man', or it is a mere definition, that comes later with respect to the man that already exists. It goes without saying that the issue at stake is inspired by Aristotle's search for the λόγος τῆς οὐσίας, namely a discourse (*Metaph.* Z 10, 1034 b 20) that is expected to

provide the answer to the question “what is being for such and such a thing?”. That this chapter deals with *Metaph. Zeta* has already been noticed in scholarship (Chapters 4 and 5, esp. 1029 b 1 – 1030 a 4, feature in the *apparatus fontium* of Henry-Schwyzler). but Plotinus proves here to be keenly aware also of Aristotle’s point in *Zeta* 10, with his search for that kind of rational principle that provides the essential cause for something to be a ‘man’. Now, soul in the living being is precisely this: not only the *logos* providing the accurate description of what such a thing is, but also the cause of its being what it is: the forming principle of the individual substance of a living thing is described here as its οὐσία, its εἶδος, and τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιόνδε σώματι (1035 b 14-16). This is what Plotinus has to say on this:

But one must [...] grasp the forming principle itself which makes, for instance, man; this applies especially to those who claim to define the essential nature in each case, when they define strictly and properly, καὶ μάλιστα, ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναι ἀξιούσιν ἐφ’ ἐκάστου ὀρίζεσθαι, ὅταν κυρίως ὀρίζονται (VI 7[38], 4.23-28, trans. Armstrong).

When he claims that if we are to examine not the separate, Platonic Form, but precisely form in matter, we ought to search for the “forming principle itself which makes ... man”, the λόγος αὐτὸς ὁ πεποιηκώς ... τὸν ἄνθρωπον, especially if our point is in each case to search for the τί ἦν εἶναι, Plotinus is evidently reacting to *Zeta* 10. In his eyes, the ‘Aristotelian’ definition of ‘man’ as ζῷον λογικόν is doomed to failure not because it does not meet the criteria of Platonic Form, but in so far as it does not meet the criteria of substance as defined in *Zeta* 10. Indeed, as he has pointed out shortly before, the definition ζῷον λογικόν comes after the man that already exists, but by no means can count as the latter’s rational cause, which was indeed what Aristotle was searching for.

It is a great merit of this book to raise again the question of Plotinus’ attitude towards the crucial, and most technical problems of Plato’s and Aristotle’s metaphysics.

CDA

Roger Arnaldez, *Aspects de la pensée musulmane*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 2015 (Études musulmanes, 47), 316 pp.

This volume is the second edition of twenty-one essays by the eminent Islamologist Roger Arnaldez (1911-2006). Originally written by Arnaldez between 1955 and 1982, they were collected by the author himself in 1987 without any general introduction, a gap that is filled by another eminent Islamologist, Father Maurice Borrmans M. Afr.

The Introduction, “Roger Arnaldez (1911-2006). Philosophe et islamologue, au service d’un œcuménisme élargi et d’un dialogue difficile” (pp. 7-36) is in reality an essay offering a vibrant description of Arnaldez’ intellectual profile and of a lifelong endeavour for interfaith dialogue. Philosophy lies at the core of this dialogue, and this not only because of Arnaldez’s education, which combined the skills of a linguist mastering some twenty languages with his discipleship with Jacques Maritain and Maurice de Gandillac, but also because of an increasingly clear conviction that philosophy and its history provide the keys for interpreting religious experience. “Linguiste et traducteur, R. Arnaldez est ainsi attentif à l’expression linguistique de la philosophie et de la théologie, ce qu’illustre parfaitement sa thèse principale, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*. [...] C’est pourquoi le présent ouvrage reproduit six articles qu’Arnaldez a publiés pour mieux faire connaître la pensée d’Ibn Ḥazm” (pp. 10-11). The titles of the sections in Borrmans’ introductory essay are instructive in this respect: “Islam et philosophie”, “Islam et sunnisme classique”, “Islam et mystique”, “Islam et christianisme”,

and “Œcuménisme élargi à tous les hommes de bonne volonté”, where Borrmans presents “l’œuvre de celui qui, philosophe et islamologue, se consacra aussi, tout au long de sa carrière, au service d’un œcuménisme élargi aux trois monothéismes que sont l’Islam, le judaïsme et le christianisme” (p. 7).

“Dieu” says Arnaldez in the first essay of this collection “tel que le Coran parle de Lui, est présenté sous *des aspects divers qui sollicitent la médiation philosophique* dans bien de directions” (p. 35, my emphasis). The fundamental tenets of Islamic theology and spirituality are dealt with in the first group of articles, written between 1962 and 1975 (“Le Dieu de l’Islam”, pp. 29-36; “Dieu, la création et la révélation en Islam”, pp. 37-57; “Prophétie et sainteté en Islam”, pp. 59-81; “Ontologie et mystique musulmane”, pp. 83-93; “Aspects de l’exégèse coranique”, pp. 94-103). Other essays, written between 1955 and 1973 deal with key authors of Sunni Islam. First comes Ibn Ḥazm, the subject-matter of Arnaldez’ doctoral dissertation *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, published in 1956. The articles collected here are the following: “*Abbār et awāmir* chez Ibn Ḥazm de Cordoue” (pp. 105-77); “La profession de foi d’Ibn Ḥazm” (pp. 119-38); “La guerre sainte selon Ibn Ḥazm de Cordoue” (pp. 139-52); “La raison et l’identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue” (pp. 153-9); “La place du Coran dans les *uṣūl al-fiqh* d’après le *Muḥallā* d’ Ibn Ḥazm” (pp. 161-7); “Controverses d’Ibn Ḥazm contre Ibn Naḡrila le juif” (pp. 169-77). All these articles, with the exception of the last two that belong to the seventies of last century, were written around the date of Arnaldez’s PhD (1955). Then comes, in this collection, a couple of articles dealing with the notions of ‘person’ and ‘individuality’ in Islamic religiosity, one devoted to Faḥr al-Dīn al-Rāzī: “Le moi divin et le moi humain d’après le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī” (pp. 179-98), and another to Ibn ‘Arabī: “Le moi divin dans la pensée d’Ibn ‘Arabī” (pp. 199-209). The *falāsifa* form the focus of the subsequent essays. Two studies deal with al-Fārābī, both published in the journal *Studia Islamica*: “L’âme et le monde dans le système philosophique de Fārābī” (pp. 211-18), and “Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī. À propos du *Kitāb al-ḥurūf*” (pp. 219-25). Other essays focus on Averroes. These articles, published once again in *Studia Islamica* between 1957 and 1959, are part of one single essay that has been fundamental for future scholarship: “La pensée religieuse d’Averroès. 1. La doctrine de la création dans le *Tahāfut*” (pp. 229-37); “La pensée religieuse d’Averroès. 2. La théorie de Dieu dans le *Tahāfut*” (pp. 239-48), and “La pensée religieuse d’Averroès. 3. L’immortalité de l’âme dans le *Tahāfut*” (pp. 249-62). The last two articles of the collection deal (broadly speaking) with Muslim culture (pp. 263-92).

The focus of the collection is on one side on the basic tenets of Islamic religiosity, and on the other on the philosophic attempts at conceptualizing them: an effort made chiefly in the classical age of Muslim civilization. This attitude, that the collected essays share with other studies in the field published in the same period (see for instance Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane. Solution mu’tazilite*, Vrin, Paris 1978), has become the common basis for most contemporary studies concerning Muslim theology. The focus of the research conducted by Roger Arnaldez during his long and intense lifetime was Sunni Islam, and one wonders if and how is it possible to adapt these insights to other forms of Muslim religiosity: to mention only the most recent collection of essays – Daniel De Smet and Amir Moezzi’s *Controverses sur les écritures canoniques de l’Islam* (2014) – the specialists show how complex is to speak about “Islam” in general. Another difficult issue is that of the dialogue of this religious universe and its conceptualizations with contemporary worldviews. As Arnaldez wrote in 1968, “Ce sera, espérons-le, la tâche de la théologie musulmane moderne, de dégager une idée de la personnalité de Dieu qui convienne aux exigences fondamentales de l’Islam” (p. 35). This reprint of the essays of Arnaldez, notwithstanding the fact that they all trace back to the past century, still helps us to understand the extent and implications of this task.

EC

*Epistles of the Brethren of Purity. On Astronomia. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 3*, edited and translated by F. Jamil Ragep and T. Mimura. Foreword by N. El-Bizri, Oxford U.P. in association with The Institute of Ismaili Studies, Oxford 2015, xxv + 163 pp., Arabic pagination pp. ٥-١١٤

The astonishing, and in many respects enigmatic encyclopaedia known as the *Epistles of the Brethren of Purity* has attracted the interest of the scholars since the 19<sup>th</sup> century, when the *princeps* came to light in Calcutta (1816), followed by the edition published by Fr. Dieterici in 1886 under the title *Die Abhandlungen der Ichwān aṣ-Ṣafā in Auswahl zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben*. After several other editions complete or partial, a multi-authored and multi-volume Arabic edition accompanied by an annotated English translation was initiated in 2008, in association with the Institute of Ismaili Studies, under the direction of Nader El-Bizri as the general editor, and with Carmela Baffioni, Hermann Landolt, Wilferd Madelung and Ismail K. Poonawala as members of the Editorial Board. Several parts of the corpus are already available: after an introductory volume (El-Bizri [ed.], 2008) epistle 22 entitled *The Case of Animals versus Man before the King of the Jinn* was published (L.E Goodman and R. McGregor, 2009); then, epistles 10-14 *On Logic* (C. Baffioni, 2010) and epistle 5 *On Music* (O. Wright, 2010); then again, epistle 52A *On Magic I* (G. de Callatay and B. Halfants); epistles 15-21 *On the Natural Sciences* were published subsequently (C. Baffioni, 2013), and then again epistle 4 *On Geography* (I. Sánchez and J. Montgomery, 2014). Now it is the turn of *Epistle 3 On Astronomia*, edited, translated and annotated by Jamil Ragep and Taro Mimura.

As we are told in the foreword by the general editor Nader El-Bizri (p. xxii), reproductions of nineteen manuscripts of the predictably larger textual tradition of the *Epistles* were put at the disposal of the editors of the various volumes. J. Ragep and T. Mimura selected seven of these nineteen, “based on our assessment that these were the best witnesses” (p. 10), six from Istanbul and one from Tehran (among the seven manuscripts selected, ms. ٢ = Tehran, Mahdavi private collection 7437, and ms. ٤ = Istanbul, Atif Efendi 1681 will occur below, in a quotation from the editors). A list of variant readings is provided at pp. 12-15, that however shows instances of conjunctive errors only capable of grouping two manuscripts against another group of three. This brings the editors to say: “These examples, which could be multiplied, confirm what has been already noted by the editors in this series, namely, that it is difficult to determine the relationship between the different manuscripts” (p. 16). This remark paves the way for the editors to state that what they offer is not a critical edition. Indeed, although the subtitle of the volume runs *An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 3*, the editors state that “Giving the ambiguities regarding the textual transmission of the *Epistles*, we make no claims that we have produced a ‘critical edition’. On the basis of the textual relationships discussed above, we chose ms ٢ as our main witness inasmuch as it has fewer additions and modifications and presents a more straightforward text than its main rival in this regard, i.e. ms. ٤; the assumption is that such an ‘uncluttered’ witness preserves an earlier version of the text. However, as mentioned above, we make no claims that this version is the only possible authorial version” (p. 17).

After the Introduction (pp. 1-20) comes first the annotated English translation of the epistle (pp. 25-89), followed by six *Appendices* (pp. 93-150), by the *Bibliography* (pp. 151-4) and *Indexes* (pp. 155-62); then the Arabic text comes (pp. ٥ - ١٦٠), accompanied by an index of names and terms (pp. ١٦١ - ١٦٤).

A prominent feature of the epistle *On Astronomia* is highlighted by Ragep and Mimura, namely that it is less intended to provide a scientific account of the astronomical science of the time than to impart information on a sort of philosophical astronomy. The epistle “is written by reasonably competent amateurs whose purpose (...) is didactic rather than propaedeutic” (p. 4). The *Iḥwān*, as

Rajep and Mimura aptly remark, might have had access to a variety of scientific sources, both Greek and Arabic: the editors list Ptolemy's *Almagest* and *Tetrabiblos*, the *Elements of Astronomy* by al-Farḡānī, the *Introduction to Astrology* by Abū Ma'sar al-Balḥī, and the *Zīğ* by al-Battānī as the sources that were surely available to the Iḥwān on a chronological basis (p. 5). However, of all these only Ptolemy is mentioned, which implies that either the Iḥwān were unacquainted with or did prefer not to use the other works listed above. But even in their use of Ptolemy they appear to be selective. This is well explained by Ragep and Mimura, to whom I will now give the floor, because what they say is very clear and instructive: "the astronomical and astrological content is not meant to be exhaustive or even comprehensive. (...) much is left out, such as the basic information on planetary models and even an explanation of the 'building devices' of those models, namely, epicycles and eccentrics. This is curious and in a real sense idiosyncratic. Since the appearance of Ptolemy's *Almagest* in the second century CE, anyone presenting a summary of Ptolemaic astronomy would have been expected to provide some accounts of the models (...). Not only does Ptolemy himself do this in his *Planetary Hypotheses*, but competent summaries before the Iḥwān are also provided by Farghānī and even by Proclus (...). Proclus had little sympathy for the phenomenalist astronomy of Ptolemy (...). Nevertheless, he felt it necessary that his students at the Academy on Athens be acquainted with this astronomy, and he provided a quite competent summary of the *Almagest* in the *Hypotyposis*. (...) It is certainly of interest that in the introduction to *Epistle 3*, the Iḥwān themselves claim that the purpose is so 'that the path for learners will be facilitated and [astronomia] will be brought closer to comprehension for beginners'. But again, the astronomical content is so abridged, and other available elementary texts would have provided a much more comprehensible and coherent introduction to astronomy, that one is left wondering what type of 'learner' or 'beginner' they have in mind. Evidently, the answer is someone who wished to gain moral guidance through well-chosen examples of astronomical knowledge. This would help explain why so much that one might expect in a work whose purpose was to provide such a summary is left out" (pp. 6-7). It is against this background that one can better understand why the auctoritates siding with Ptolemy in this epistle are Hermes, Pythagoras, and the pseudo-Aristotle of the *Theology* (pp. ٨٨ - ٨٩ of the Arabic, pp. 62-3 of the English trans.).

A final, minor remark specifically on this: at pp. ٨٧. ٨ - ٨٨. ١ of the Arabic, p. 62 of the English trans., we encounter the claim that "In ancient wisdom it is related that whoever can cast off his body, reject his senses, calm his suspicions, and ascend to the celestial sphere, is rewarded there with the most excellent reward (جُوزِيَ هُنَاكَ بِأَحْسَنِ الْجِزَاءِ)". In their footnote on p. 62, Rajep and Mimura remark that this statement is "very much in line with the doctrine one finds in Plotinus", and are looking for the exact source of the passage. Indeed, they are right: the source is the Arabic Plotinus, namely the same pseudo-*Theology* that a few lines later (p. ٨٩. ٤) the Iḥwān quote once again. The passage about "ancient wisdom" mentioned above comes from the Arabic adaptation of Plotinus IV 8[6], 1.11-12, where Heraclitus' utterances are transformed into an advice to ascend to the intelligible world. The Arabic says: "He said: 'who desires that and raises himself up to the exalted world is necessarily requited with the best of all possible rewards (جُوزِيَ بِأَحْسَنِ الْجِزَاءِ اضْطِرَارًا)" (p. 23.2-3 Badawī, English trans. Lewis, p. 227): another proof, if proof is needed, of the pervasive influence of this part of the pseudo-*Theology* (incidentally, the same part from which the other quotation in this epistle is taken).

The book is rich and accurate, and so clearly annotated that even an outsider reader like I am can learn much from it.

CDA



Averroes, *El tratado decisivo y otros textos de filosofía y religión*. Introducción, traducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Winograd 2015, 216 pp.

El Dr. Rafael Ramón Guerrero es Profesor Emérito por la Universidad Complutense de Madrid y especialista en el pensamiento medieval islámico. Ha publicado gran cantidad de trabajos en el área de la filosofía medieval y árabe entre los cuales se encuentra el texto que se reseña a continuación. Se trata, en esta ocasión, de la traducción al español de algunas obras del filósofo árabe Averroes: 1) *El tratado decisivo*, 2) *Desvelamiento de los métodos de demostración* y 3) *La destrucción de la destrucción* publicadas por la editorial Winograd en 2015. Esta edición bilingüe árabe-español posee una clara y completa introducción (pp. 9-49), cuenta con notas finales (pp. 50-56) y la bibliografía correspondiente (pp. 57-66). Asimismo, las traducciones se presentan con el texto árabe al frente y con las notas pertinentes al concluir cada una de ellas (pp. 70-213). De este modo, con este libro el Profesor Guerrero contribuye, no solamente a la posibilidad de acceder a una traducción del texto árabe en español sino que también aporta al estudio y al conocimiento de estas obras de Averroes presentándolas en el contexto que les es propio, esto es, el desarrollo de la filosofía y de su relación con la teología en el mundo islámico. En efecto, la introducción al *Tratado decisivo* y otros textos de filosofía y religión ubica al lector en la cuestión fundamental sobre el vínculo entre la filosofía y “el mundo cultural en que nació”, es decir, el Islam. Precisamente, en la página 17 de la “Introducción”, Guerrero explica: “la filosofía quedó sujeta a la condición general que caracterizó al mundo medieval, es decir, se formuló desde la religión revelada, que fue fundante de la actividad filosófica, según sugirió Averroes”.

Presentaremos este texto teniendo en cuenta las partes que lo componen y destacando también algunos aspectos de su contenido. En efecto, el libro se divide en dos grandes secciones ambas a cargo del Profesor Guerrero: por un lado, una introducción con notas y bibliografía y, por otro, las traducciones de las obras de Averroes del árabe al español con sus debidas notas. La primera parte – v.g. la introducción – se ordena según cinco puntos: 1. “La razón griega en el mundo árabe”; 2. “La filosofía en el Islam”; 3. “Filosofía y religión”; 4. “De al-Fârâbî a Averroes” y 5. “Averroes”. En los tres primeros apartados, Rafael R. Guerrero analiza el impacto que tuvo la razón griega en el mundo árabe y presenta los orígenes y el desarrollo de la filosofía en el Islam. Desde el inicio nuestro traductor indaga sobre el concepto de Logos – identificado con el pensar griego – y sus derivas en el ámbito filosófico árabe. En ese sentido, según Guerrero, “conocimiento” y “saber”, constituyen dos nociones que conforman el pensamiento de raíz islámica previo al siglo VIII y que por su clara vinculación con el Logos griego fue operativo durante la expansión e incorporación de la filosofía en el ámbito árabe. Justamente, en el primer apartado Guerrero explica que la noción de “conocimiento” es la que mejor permite entender por qué la razón griega se expandió en el mundo árabe (cf. p. 9). Para sostener esta afirmación, su autor ofrece una justificación tanto desde el punto de vista terminológico cuanto conceptual. Así, podemos destacar la comparación de los vocablos que expresan en árabe los términos “conocimiento”, “saber” y “ciencia” y el análisis teórico de cada uno de ellos. En este caso, la ambigüedad que presentan estas voces en árabe *maʿrifâ* y *ilm* permiten a Guerrero conectar el origen epistemológico del concepto de “conocimiento” con la idea religiosa de “señal” que marca el camino del ser humano hacia lo divino. Como hemos indicado, en estos primeros apartados el autor da cuenta de la relación entre filosofía y religión como marco en el que se desarrolla el pensamiento de Averroes. Justamente, ese contexto es analizado en la “Introducción” pues en él se inscribirán las traducciones publicadas en la segunda sección de este volumen.

En los últimos apartados de esta primera parte del libro, Rafael Guerrero describe y estudia los antecedentes doctrinales del filósofo árabe. La cuarta sección resulta especialmente esclarecedora pues allí se ofrecen algunos de los antecedentes doctrinales de Averroes mostrando los vínculos entre

el pensamiento de al-Fārābī y al-Kindī así como también el conocimiento que poseía al-Fārābī de las obras de Aristóteles. Estas conexiones filosóficas se ilustran a través de las citas de algunos textos de al-Fārābī como por ejemplo el *Kitāb al-ḥurūf*; *Fuṣūl muntazā'a*; *Iḥsā' al-'ulūm*; *Kitāb al-ḥitāba*; *Kitāb al-milla*; *Kitāb al-siyāsa* entre otros. Sobre esta base Guerrero sostiene: “Al-Fārābī proclama con claridad [...] la superioridad de la filosofía sobre la religión, precisamente porque aquella procede de la razón, facultad superior del hombre, mientras que esta es fruto de la imaginación, una facultad inferior a la razón y por la que el profeta traduce la verdad, inspirada y revelada, en símbolos que puedan ser comprendidos por todos los hombres” (cf. p. 30).

Antes de comenzar el último apartado titulado “Averroes”, el Profesor Guerrero aporta una consideración importante: que la sociedad árabe rechazó la propuesta alfarabiana según la cual la filosofía debía entenderse como una doctrina reservada a expertos y la religión, en cambio, podía ser abordada por la gente común. Este rechazo, según subraya el autor, dejó una huella en la sociedad musulmana posterior y se reflejó, por ejemplo, en el pensamiento de Avicena (cf. p. 35). Así, en el quinto y último punto de la introducción, nuestro Profesor retoma la concepción de al-Fārābī de la filosofía en cuanto ciencia demostrativa para indicar, precisamente, el modo en el que esta tradición se continúa en las elaboraciones teóricas de Averroes quien comprende a la filosofía como “un saber racional y conceptual, frente al carácter simbólico y alegórico propio de la religión” (cf. p. 36). Además, resulta importante mencionar que en esta última sección se presenta una breve pero significativa biografía de Averroes en la que se destaca un momento inicial de formación jurídica, así como también su actividad posterior como investigador y comentador de las obras de Aristóteles. Esta última actividad, a través de la cual fue mayormente conocido en el mundo intelectual medieval, suscita interrogantes sobre el vínculo profundo que Averroes establece con la filosofía peripatética y con el impacto que ello supone en su propio pensamiento. En ese sentido, Guerrero afirma: “la clave para entender el aristotelismo de Averroes puede estar precisamente en la referencia que hace a Algazel, quien [...] con argumentos de naturaleza filosófica y teniendo en cuenta las reglas de la lógica, defendió las principales doctrinas de los teólogos musulmanes y criticó los más importantes aspectos de la filosofía [...] Para Averroes el discurso algazeliiano no es un lenguaje estrictamente filosófico porque los razonamientos de los que se sirve son meramente probables, dialécticos o retóricos y persuasivos pero no demostrativos ni, por consiguiente, científicos” (cf. p. 38).

En esa línea argumentativa se inserta la reducción a tres tipos de argumentos con los que Averroes, siguiendo a al-Fārābī, sintetiza la clasificación presente en las obras lógicas de Aristóteles. Esa tipificación, elaborada por el pensador árabe, deviene en una nueva distinción entre, por un lado, los sabios capaces de utilizar razonamientos para la demostración y, por el otro, la gente común inhábil para escapar del sentido literal del texto sagrado. Sin embargo, Guerrero señala que el pensamiento de Averroes, lejos de proponer una contraposición entre filosofía y religión postula ese conflicto como aparente en función de los distintos modos de expresión que tiene cada una de las disciplinas. De esa forma, según explica en la última parte de la “Introducción”, el pensamiento de Averroes muestra que la filosofía y la revelación son dos manifestaciones de una misma y única verdad y no la expresión de una doble verdad. Para ilustrar esta concepción de la verdad según Averroes, Guerrero acude a gran cantidad de citas que no solo pertenecen a los textos traducidos sino también a otros tratados del filósofo de Córdoba.

Luego de la introducción comienza lo que hemos identificado como una segunda sección del libro, en la que se encuentran las traducciones de las obras de Averroes. Todas ellas cuentan con el texto árabe al frente que proviene, tal como se informa en la bibliografía, de las ediciones críticas disponibles. La primera – *Faṣl al-maqāl* (*El tratado decisivo*) – es una traducción basada en el texto arábigo editado por George F. Hourani (Leiden 1959): *Kitāb faṣl al-maqāl* con un apéndice (*Damīma*) y un

extracto de *Kitāb al-kašf ‘an manāhiġ al-adilla*. La segunda traducción – *Kašf ‘an manāhiġ al-adilla* (*Desvelamiento de los métodos de demostración*) – toma como fuente el texto de M.J. Müller (Munich 1875; reimpresión 1991) *Philosophie und Theologie von Averroes*. La última traducción presenta un extracto del *Tahāfut al-tahāfut* (*La destrucción de la destrucción*) según la edición de M. Bouyges (Beirut 1930, pp. 580-8). Las traducciones se presentan con sus debidas notas al final de ellas que constituyen una gran ayuda para el lector no solo porque refieren las obras utilizadas y la bibliografía complementaria sino también porque aclaran el sentido de expresiones o términos quizás menos familiares para aquellos que no se ocupan especialmente de la filosofía en el mundo árabe.

VA

J.M. Gázquez, *The Attitude of the Medieval Latin Translators Towards the Arabic Sciences*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (Micrologus' Library, 75), 213 pp.

This interesting book is devoted to the statements comparing Arabic and Latin culture expressed, often in their prefaces, by a number of translators from Arabic into Latin whose activity spans from the 9<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century. It appears from the survey of such statements that these scholars shared in the intent to account for their work by putting special emphasis on the high value of the texts they were translating. The Arabic works are often presented by their translators as a mean to redress the “scientific ignorance and poverty of Western Christendom” (p. 14). It is well known – and probably the most famous expression of this feeling is that of Daniel of Morley in his *Philosophia* – that the treasures stored in the *armaria infidelium* attracted wonderment tinted with jealousy. Several scholars in their pioneering and still fundamental works called attention to this intellectual attitude typical of the Latin Middle Ages: suffice it to mention Marie-Thérèse d’Alverny. A systematic inventory of the statements of the medieval translators from Arabic into Latin is a welcomed way to flesh out this idea.

The book comprises five chapters plus an Introduction (pp. 1-8) and a Conclusion (p. 183). Chapter II (pp. 20-133) counts as the main bulk of the work, containing as it does most of the passages taken from the works of the translators. It falls into two parts: the first is short, and is devoted to the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries (Paul of Cordoba, d. ca 860, and Gerbert d’Aurillac, i.e. Pope Sylvester II). The second one is much wider, covering from the 11<sup>th</sup> century to the 14<sup>th</sup>. In this part find their place quotations from the works not only of the translators, but also from the scholars who promoted the translations and their circulation. There are entries on Constantine the African, Stephen of Pisa, Petrus Alfonsi, Adelard of Bath, Hugo of Santalla, Peter the Venerable, Robert of Ketton, Hermann of Carinthia, Plato of Tivoli, John of Seville, Avendauth, Dominicus Gundissalinus, Gerard of Cremona, Daniel of Morley, Mark of Toledo, Philip of Tripoli, Michael Scot, Hermann the German, and Arnald of Villanova. Also lesser known translators feature in this survey, like Walcher, or John of Worcester, or Bonaventura of Siena (the translator of the *K. al-mī rāġ, Liber Scalae Machometi*), Armengaud Blaise and John of Capua. An entry is devoted to Ramon Llull (pp. 116-20), and another to King Peter of Aragon (pp. 128-9).

The short Chapter II (pp. 135-7) is devoted to “The Importance of Spain” in this process, and narrows the focus on the importance of the Iberian Peninsula for the sciences, as accounted for by Gerbert of Aurillac and John of Salisbury. Other documents are discussed in Chapter IV, entitled “Criticisms of the Translation Process” (pp. 139-51). These documents include the well-known protest against the translators and their works raised by Roger Bacon both in his *Opus tertium* (*multa fuerunt male translata et precipue de philosophia...*) and elsewhere. Then a chapter comes on “Toledo, the Medieval City of Knowledge” (pp. 153-82), where the rise and growth of the “legend of the

city of Toledo as the mediator between cultures and religions” (p. 153) is described. Predictably, the core of this chapter is Gerard of Cremona and the *elogium* at the end of the well-known *Vita Gerardi* written by his *socii* at his death, with its beautiful closing verses *Hunc sine consimili genuisse Cremona superbit / Toleti vixit Toletum reddidit astris*. Gázquez says: “Having decided to pursue his intellectual training in Toledo, from the moment of his arrival he was so fascinated by the opportunities the city offered him that he decided to stay there for the rest of his life and to devote himself entirely to the translation of the works that he found there. His love for the city did not go unrequited: Toledo granted him the most sought-after gift of all, coveted by all Christian scholars of astronomy: the Arabic translation of Ptolemy’s *Almagest*. Gerard’s translation into Latin brought him everlasting fame (...). The final verses (...) are particularly significant (...). These verses praise the city of Cremona for giving life to this peerless son. But the rhetorical figure of the final anaphora (...) is used to show that it was Toledo that filled his life, and Toledo that returned him to the stars” (p. 159). Testimonies about the intellectual life at Toledo are taken from scholars as diverse as the Muslim astronomer al-Zarqālī (d. 1087) and Mark of Toledo, who authored the second translation of the Qur’ān into Latin. One might have expected here an in-depth discussion of the question of the so-called “school of Toledo”, an item of past literature on the topic that is still worth being checked against the opinions advanced in contemporary scholarship. This remains a desideratum in this book. Nevertheless, the chapter is interesting for the documentation it offers, taken from the works of scholars living in or travelling to Toledo. A final chapter is devoted to the translations into Castilian promoted by Alfonso X the Wise, either directly from Arabic or from the Latin versions, (pp. 173-82).

These grounds lead Gázquez to conclude that “The words of many of the translators express the enthusiasm and admiration that drove them forward in their attempts to develop a new spirit of scientific endeavour and to help to rid the Christians of their ignorance and their philosophical and scientific penury. In spite of the gaps we may find, the Latin translators were able to save many Greek or Arabic texts which, due to the passing of time and the ravages of history, have been lost in their original language” (p. 183).

All this, as I have said, is very interesting; however, there are certain points which, in my opinion, are open to objection. My main perplexity consists in that I am not clear if the lack lamented by the translators and that summarised by Gázquez in the quotation above really match. The translators generally express a dismay about the lack in Christendom of that knowledge of nature, its laws and secrets, that is filled out by the treasures stored in the *armaria infidelium*: the *Almagest* best exemplifies the science sought for (and found). However, in the general appraisal mirrored in this book as well as in several other contemporary essays on the topic, this is rendered by a series of notions that, at least for me, are not as clear-cut as they should be. In particular, it is not clear to me what, in the quotation that follows, stands for “scientific knowledge”, “philosophical and scientific heritage” and “classical culture”. Gázquez says: “The level of *scientific knowledge* in the Latin world fell dramatically between Antiquity and the Early Middle Ages. Scientific production in Latin had been conspicuous by its absence in the first centuries after the fall of Rome, and the idea that the Christian world had squandered its *philosophical and scientific heritage* was now widely held. The legacy passed on at the end of Antiquity had become pauperized and reduced to its minimal expression. The last flashes of classical culture had appeared in the Iberian Peninsula in the works of the Visigoth fathers St Leander, St Ildefonsus and St Isidore of Seville, who created a synthesis of the knowledge of the Ancients and transmitted it to the Middle Ages in the *Etymologies* and in *De Rerum natura*” (p. 5, my emphasis). Were we to judge by this account, a dark age of ignorance was interrupted only by the lights, admittedly feeble, of the encyclopaedias mentioned above. Now, my guess is that one thing is

the science of nature in the sense in which Daniel of Morley speaks about it, comparing in a vibrant account the Toledan discoveries and the bookish teachings imparted in Paris, and another one is the continuity of the Graeco-Roman classical culture during the Middle Ages. On this specific point, the absence even from the bibliography of reference studies like Pierre Courcelle's *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (1948) is revealing. A clear-cut distinction of the two concepts of "scientific knowledge" (i.e. the science of nature in the sense given to it by the translators) and "Greek legacy" would help the debate about the role of the translations from Arabic into Latin to be freed from confusions.

CDA

R. Pergola, *I luoghi del tradurre nel Medioevo. La trasmissione della scienza greca e araba nel mondo latino*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2016 (La stadera. Collana di linguistica, letteratura e glottodidattica), xxxii + 168 pp.

At first sight, the reader of *I luoghi del tradurre* may get the impression that this volume is the double of *The Attitude of the Medieval Translators Towards the Arabic Sciences* reviewed above, because the two books contain a series of entries each on a medieval translator from Arabic into Latin, and most names obviously overlap. In reality, the two books are surely and inevitably twin brothers, but they are different and in some sense complementary, as I hope will appear from this brief account.

*I luoghi del tradurre* falls into three parts and seven chapters, five of which belong to the second part. After an introductory essay authored by P. Mazzotta – which however is only very loosely connected with the subject-matter of the book, dealing as it does with the issue of translation in contemporary socio-linguistic theories – Chapter 1 (pp. 5-36) sets the scene for the analysis to be conducted in Part II, and outlines the historical context of the translations.

This first chapter provides a synthesis of a quantity of studies that can count as a *status quaestionis* on the contemporary scholarship about the medieval translations. Unfortunately, some slips risk to lead astray the reader not already acquainted with the subject, and this is especially regrettable given that it is precisely to such a readership that the book is addressed (Preface, p. x). The sentence "A Costantinopoli, sebbene gli interessi teologici prevalessero su quelli scientifici, l'attività di traduzione e revisione dei testi di Aristotele conobbe un momento aureo con Giacomo Veneto e Guglielmo di Moerbeke" (p. 6) suggests that the place where both translators were active was indeed Constantinople, thus raising in the reader the question "why on earth should there have been an activity of translation from Greek into Latin in Constantinople, and for which readership?". And indeed, Pergola goes on with the following: "Spagna, Sicilia e Costantinopoli mantennero il ruolo di principali centri di traduzione anche nel corso del XIII secolo, ma ora la scelta delle opere da tradurre, diversamente da quanto era avvenuto sino a poco tempo prima, non era più effettuata solo dai traduttori perché le traduzioni venivano prodotte o commissionate sia per colmare lacune nei diversi campi del sapere sia per sostituire traduzioni oscure o imprecise a causa dei passaggi intermedi da lingua a lingua; esempio celebre di questa nuova tendenza è Guglielmo di Moerbeke" (*ibid.*). Apart from some other problems of detail into which my present purpose does not compel me to enter, this inevitably suggests that there was in Constantinople a learned audience that commissioned or at least acted as the intended audience of William's translations from Greek into Latin – something that did not happen at all. It is true that in the relevant entries, respectively pp. 103-4 on Giacomo Veneto, and pp. 105-7 on William of Moerbeke, Pergola provides the biographical details available on both translators, thus enabling the reader to realise that the former was indeed active in Constantinople in

the retinue of Bishop Anselm of Havenberg, but also that it remains unknown where, and for what readership did he translate Aristotle's logical works and his *Metaphysics* from Greek into Latin. As for the latter, the relevant entry mentions that William spent some years in Nicaea and Thebes before sojourning at the Papal curia in Viterbo; a survey is provided of the available data about what William translated, when and where. Thus the impression of oddity fades, giving the more familiar picture of two Latin scholars that, at different times and for different reasons, travelled East, sojourned in the Byzantine empire and acquired there a linguistic competence that enabled them – once again for different reasons from one another and with different audiences – to translate philosophical and scientific works from Greek into Latin. However, it remains that both Giacomo Veneto and William of Moerbeke are dealt with in a chapter devoted to translations made in “Asia Minor”, something which is true only in part, as will appear in that chapter (see below). On a more general count, the reader of Chapter 1 is presented with a framework that, as for this issue, only in part matches what is detailed in Part II.

Part II is comprised of five chapters. Chapter 2 (pp. 39-52) is devoted to Italy: individual entries deal with the translators working mostly in Italian cities and courts, like Costantine the African, Burgundius of Pisa, Henricus Aristippus, Eugene the Admiral, Michael Scot, and Barthlemy of Messina, to mention only the most famous; an Appendix deals with Frederick II and Manfredi. Chapter 3 (pp. 53-96) contains the entries on the translators working in Spain: Plato of Tivoli, Hermann of Carinthia, Robert of Ketton, Robert of Chester, Hugo of Santalla, John of Seville, Avendauth, Dominicus Gundissalinus, Gerard of Cremona, Mark of Toledo, Hermann the German are the most famous names. This chapter ends with two Appendices, one of which is apt to substantiate the claim made above, namely that Pergola's survey is in some way complementary to that of Gázquez. As I have said above, *The Attitude of the Medieval Translators Towards the Arabic Sciences* does not address the question of the so-called “School of Toledo”, which instead is discussed in Appendix 1 of *I luoghi del tradurre* (pp. 77-91). The Appendix offers a synthesis of the positions held in scholarship on this issue. Chapter 4 deals with the translations made by English scholars: Adelard of Bath and Alfred of Sareshel, both translating from Arabic thanks to the linguistic skills they had acquired during their respective travels to Syria and Spain; an entry is devoted to Robert Grosseteste, who on the contrary translated from the Greek. Chapter 5 is entitled “Asia Minore” (pp. 103-7): it is here that the information on Giacomo Veneto and William of Moerbeke mentioned above is given. An entry on Leone Toscano (*fl.* in the second half of the 12<sup>th</sup> century) informs that there were indeed Western scholars translating from Greek into Latin in Constantinople, but in their capacity of officers appointed by the chancellery: “L'occupazione principale di Leone fu quella di traduttore presso la cancelleria imperiale di Manuele I Comneno, incarico ricoperto dal 1166 al 1182 circa” (p. 104). That these scholars, during their stay in the Byzantine empire, also translated one or another work – as is the case not only with Leone Toscano, but also with William of Moerbeke – does not license the overall picture of p. 6 quoted above. Chapter 6, entitled “Siria” (pp. 109-10) contains two entries, respectively on Stephen of Pisa and Philip of Tripoli.

Part III contains only one chapter, devoted to “Teorie, prassi e critiche traduttive”, dealing with the same point raised also by Gázquez in his chapter on “Criticisms of the Translation Process”, and inevitably pivoting on the same harsh critic of the translations from Arabic, once again voiced by Roger Bacon. Also this, as I have said, may give the impression that the two books are a double. But, as I said, the two are complementary: the focus of *The Attitude of the Medieval Translators Towards the Arabic Sciences* is undoubtedly Spain and other translators are only seldom mentioned, while in Pergola's book there is an evident aim to provide a balanced account of all the places where translations were made, from the Muslim West to the Byzantine East. *I luoghi del tradurre* is useful and the results of decades, not to say centuries, of scholarly research gathered here are precious; one

may doubt if this survey by geographical areas is effective, if the aim is that of presenting the grandiose process of transmission of learning in the Middle Ages. The last translators presented are, as we have just seen, Stephen of Pisa and Philip of Tripoli, who belong rather to the first stages of the process with which this book deals. All in all, a chronological presentation still remains the best option in my opinion, but the book is useful and its author deserves our gratitude.

CDA

Ruth Glasner, *Gersonides. A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, Oxford U.P., Oxford 2015, 160 pp.

This concise book presents the attitude of Levi ben Gerson (1288-1344) towards the Aristotelian cosmology. The background for his reflections about the structure of the cosmos are provided by the so-called ‘Andalusian revolt’, namely the rejection of Aristotle’s description of the nature and movement of the heavens attested in the works of astronomers of the twelfth-century Iberian peninsula like al-Biṭrūḡī – a moment in the history of science on which attention was called by an essay by A.I. Sabra (“The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Biṭrūḡī” (in E. Mendelsihm [ed.], *Transformation and Tradition in Sciences*, 1984).

Chapter 1 (pp. 1-11) briefly discusses the application of mathematics to physics in ancient times (Ptolemy) and in the Arabic Middle Ages (Ibn al-Hayṭam and the Andalusian astronomers). Chapter 2 (pp. 14-18) outlines the life and works of Gersonides. These are subdivided into three categories: the philosophical commentaries, the biblical commentaries and the *Wars of the Lord*, i.e. a lifelong project on which Gersonides started to work in 1317, and whose astronomical part was still on its way in 1340. Chapter 3 (pp. 19-37) addresses the main question of the book: “Aristotle’s physics, cosmology and astronomy (based on the models of Eudoxus) joined to an all-encompassing harmonious structure, held together by the natural motions of bodies. Gersonides refuted the basic premises underlying Aristotle’s concept of motion, thus undermining the whole structure” (p. 19). By dismissing Aristotle’s idea that the celestial motions are governed by the homocentric structure of the universe, by going instead for the eccentric model, and finally by challenging the idea of absolute natural motion, Gersonides parted company with the basic laws of Aristotle’s cosmology. “Gersonides’ account of the natural motion of a body, as dynamically determined by the relation between its heaviness (or lightness) and that of the medium at each point of its path, undercuts the basis of the Aristotelian distinction between natural and forced motions. The regular upward motion of fire and its exceptional motion in other directions are equally due to external circumstances” (p. 25). In this chapter finds its place a discussion on the “Prehistory of the Principle of Inertia”. It is worth noting that Gersonides was well aware of his debt to John Philoponus’ attack to the Aristotelian cosmology: the relevant passage from the *Wars of the Lord* is quoted at p. 32.

Chapter 4 (pp. 39-50) discusses the Ptolemaic account of the celestial bodies as animated, and the problems Gersonides sees in it. Glasner describes Ptolemy’s transmission of motion in an eccentric universe as an “animistic model of propagation (התפשטות). The motion which originates in the world’s soul propagates (מתפשטת) in the different spheres, which are analogous to the limbs” (p. 40). The passage from Ptolemy’s *Planetary Hypotheses* that supports this claim is quoted at p. 31. One might wonder if, besides the (Platonic) idea of the whole cosmos as a living being that survives in the Hellenistic cosmologies, one should not also have recourse to the idea of a δύναμις that permeates the heavenly structure and permits the transmission of movement, like that which – more or less in the same age as that of Ptolemy – was adopted by Alexander of Aphrodisias. Be that as it may, Gersonides

states that motion is possible only by contact, and refutes the idea of propagation. Chapter 5 (pp. 51-70) deals with the epistemological premises of Gersonides' account of the physical universe and describes them in terms of "empiricism", thus paving the way to Chapter 6 (pp. 71-79), entitled "Metaphysics: doubts and reservations". The book ends with two chapters on astronomical issues: rays and the theory of vision (Chapter 7, pp. 82-98), and the place of doubt in astronomy (Chapter 8, pp. 99-103). From all this, Glasner reaches the conclusion that Gersonides "turned his back on metaphysics at the end of the early period" – namely, around 1325 (p. 16), then "gradually detached himself from the Aristotelian natural sciences during the middle period" – namely 1325-1328 – "and focused almost exclusively on the applied mathematical sciences in the late period" (p. 106). A general index, including both authors and concepts, completes the book.

EC

Ch.H. Manekin - Y.T. Langermann - H.H. Biesterfeldt (eds.), *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters*. Vol. I. Preface. General Remarks. Jewish Philosophers, Springer, Dordrecht - Heidelberg - New York - London 2013 (Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, 16), 255 pp.

As the Editors state in their Preface (pp. 1-5), and elaborate further in their Introduction ("The Genesis of *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*", pp. 7-36), this volume inaugurates a "larger project to translate, update, and revise, in short, to transform *HUe* for the modern reader" (p. 3). *HUe* stands for *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, one of the two masterpieces by Moritz Steinschneider (1816-1907), the other being his *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, namely the collection of several long inventories on the transmission of scientific and philosophical works to the Arabic-speaking world published between 1889 and 1896 on the journals *Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, and *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*.

Published in 1893, *HUe* is admittedly "a work of gargantuan proportions [...] spanning over a thousand pages of closely-set type, and including approximately seven thousand footnotes. Even the long title fails to describe adequately the work's contents. For Steinschneider expanded the story of the medieval Hebrew translations and their authors to include information about all types of Hebrew adaptations, versions, commentaries, supercommentaries, etc., that pertain to philosophy, science, medicine, and belles-lettres, as well as bio-bibliographical information about their authors" (p. 1). Thus, it comes as no surprise that the Editors, in their endeavour to put at the disposal of contemporary scholarship such a wealth of information of all kinds, had to make some choices. Here is how they account for their decision: "*HUe*'s comprehensiveness and the slow but steady progress in the field, suggests that the best way to deal with ongoing research is not by replacing Steinschneider's masterpiece, but by reworking and updating it. [...] The present work is itself a *Bearbeitung*, a version or adaptation, of the section of *HUe* devoted to the Hebrew translations of Judaeo-Arabic philosophy" (p. 3). As such, it counts as "the first part of our larger project to translate, update, and revise, in short to transform, *HUe* for the modern reader" (*ibid.*).

The subdivision of the task among the three authors is presented at p. 4. Having thus stated the overall scope of their work, they move on to describe the background and steps of Steinschneider's project. This is a very interesting excursus, that includes information on the works that inspired him: Wüstenfeld's *Geschichte der Arabischen Ärzte* (1840), Flügel's *Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretibus* (1841), and Wenrich's *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis*



*Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque commentatio* (1842). Information is given also on the preparatory essays published before he submitted his *magnum opus* to the Académie Française, that in 1884 had launched a prize competition for the best work on Hebrew translations in the Middle Ages. It took forty years for Steinschneider to collect the data, from his early project to the submission to the Académie Française (pp. 14-18). The Introduction ends with historical details of great interest, and a portrait of Steinschneider's intellectual profile.

The part of *HUe* translated and updated in this volume is comprised of three introductory items: (i) Steinschneider's Introduction to the *Mémoire*, written in French, which was submitted in December 1884 to the Académie Française (pp. 37-42), (ii) the Preface to *HUe* (pp. 43-50), and (iii) its "General Remarks" (pp. 51-67). Then the translation of the part on Jewish philosophers comes (pp. 68-230), accompanied by an Appendix ("Conspectus of the Contents of *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*", pp. 231-42). The Index of manuscripts (pp. 243-6) and a General Index (pp. 247-55) concludes this first issue of a painstaking, erudite work that deserves the gratitude of all those interested in the transmission of knowledge from Antiquity to the Middle Ages and beyond.

EC

Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge U.P., Cambridge 2015, xvi+399 pp.

For a long time, the intellectual life of the Islamic world in the 17<sup>th</sup> century was considered of little interest and typical of an age of stagnation and decline; in particular, as regards the Ottoman area, this epoch is commonly represented as the beginning of a long period of obscurantism and negative attitudes toward whatever original cultural phenomenon under the pressure of *taqlid* (uncritical imitation of the predecessors). Khaled El-Rouayheb's book is the first concrete attempt to investigate some of the intellectual currents of this period, in an area stretching from Anatolia to North Africa. The focus is on the intellectual outcome of the learned '*ulamā*' (treatises, commentaries, *marginalia*, etc.), in order to grasp the main trends in the exchange of ideas and transfer of knowledge within the geopolitical milieu of the Ottoman Empire. The book falls into three main parts, each devoted to a movement of ideas, so to speak: Part I, "The Path of the Kurdish and Persian Verifying Scholars", is comprised of Chapters 1-3, and deals with the "westward movement"; Part II, "Saving Servants from the Yoke of Imitation", is comprised of Chapters 4-6, and focuses on the eastward movement from the Maghreb towards the capital of the Ottoman empire; finally, Part III, "The Imams of Those who Proclaim the Unity of Existence", is comprised of Chapters 7-9, and is devoted to the spread of the influence of Sufi orders in the 17<sup>th</sup> century.

The overarching concern of this book is to deconstruct what El-Rouayheb calls "the myth of the triumph of fanaticism" (p. 14 and 348), namely the widespread idea that starting from the end of the 16<sup>th</sup> century no more space was left in the Ottoman domain for the study of philosophy and the "rational sciences". This is done especially in Chapter 1, "Kurdish Scholars and the Reinvigoration of the Rational Sciences" (pp. 13-59), not without discussing the hostility to all rational sciences of the puritan movement initiated by Meḥmed Kāḏızade toward the end of the 16<sup>th</sup> century. The famous scholar and librarian Kātib Çelebī complained on the sciences that sank into oblivion because of the increasing influence of the Kāḏızadelis; despite this, El-Rouayheb shows through a careful prosopographical analysis that during this period in the Ottoman world the study of philosophical and religious disciplines such as logic, theology and textual criticism has continued uninterruptedly and vigorously, and this especially in the Maghreb, Hejaz, and in the Kurdish provinces of the Empire. It is from these provincial areas

that many influential scholars moved to Istanbul, where they occupied prominent places in scientific institutions. The importance of these areas of the Empire is highlighted in Chapter 4, “Maghrebi Theologian-Logicians in Egypt and the Hejaz” (pp. 31-72). Opposition to *taqlīd* and assessment of the necessity of *tahqīq* (verification) as the basis for assent to the Islamic faith seem to inspire scholars like al-Sanūsī (d. 1490), whose works were destined to a long-lasting influence in the teaching tradition at al-Azhar (pp. 175-6). But al-Sanūsī is only the most prominent among a series of scholars whose accomplishments in the fields of theology and theologically oriented logic are described in Part II.

The work of Khaled El-Rouayheb also has the great merit of highlighting the existence of a real philosophical-theological *koiné* that in the 17<sup>th</sup> century stretched from the Mughal India and Safavid Persia to the Ottoman Anatolia and Maghreb.

Chapter 7, “The Spread of Mystical Monism” (pp. 235-71), and 8, “Monist Mystics and Neo-Ḥanbalī Traditionalism” (pp. 272-311) advance a very interesting perspective for further research: the influence of mystical monism “appears to have led to an assault on established Ash‘arī and Mātūrīdī theology in favor of more traditionalist, near-Ḥanbalī positions on a range of issues: the status of the ‘imitator’ in the Islamic creed; the value of rational theology; the nonliteral interpretation of apparent anthropomorphisms in the Quran and *hadith*; occasionalism and the creation of human acts; and the eternity of the sounds and letters of the Quran” (p. 350).

A deeply interconnected world emerges from this beautiful book, in which scholars and texts appear to move quickly beyond regional borders, reaching places far from each other and giving rise not only to original doctrinal approaches but also to new political theories based on them – theories which often provided doctrinal grounds to the political structures of the time. If he had included in the picture two foundational studies by Gerhard Endress, “Die dreifache Ancilla. Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī” (2005) and “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East” (2006), and if he had taken into account the studies gathered in the volume *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the pre-eighteenth century Islamic World*, edited by the same scholar in 2006, he would surely have contributed to tracing a new path in this map.

MDB

## Reviews

Richard Goulet (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI. *De Sabinillus à Tyrséno*s, CNRS-Éditions, Paris 2016, 1330 pp.

When in 1989 the first volume of the *Dictionnaire des philosophes antiques* was published under the direction of Richard Goulet, Pierre Hadot announced in his *Préface* that the aim of the whole enterprise was to provide a “répertoire des tous les philosophes grecs ou romains connus, et cela non seulement par les œuvres philosophiques conservées ou par les témoignages littéraires, mais aussi par les inscriptions ou papyri” (*DPhA* I, p. 17). For each author the prosopographical details (*prosopographica*) are given, plus the full list of works – extant, lost, attested and spurious (*bibliotheca*), as well as a description of the content of each work with exhaustive inventory of the bibliographical references (*clavis*). The *DPhA* counts as the systematic inventory of the ancient philosophers, a unique tool that provides scholars with “un index complet des philosophes de l’Antiquité” (*DPhA* I, p. 7). It includes both pagan and Christian authors, as well as special issues devoted to the Oriental transmission when, as is the case with almost all the most important philosophers of classical Antiquity, Hellenism and late Antiquity, there is an Arabic or Syriac-Arabic *Fortleben* of their works. It should be said from the outset that, at that time, the idea that it was mandatory for an encyclopaedia devoted to ancient philosophy to take into consideration the Oriental tradition was quite a novel one: the *DPhA* is admittedly the first to include a systematic analysis of the bibliographical references concerning the Oriental sources for the philosophical and scientific heritage.

The *DPhA* follows also in this volume the path of the *Pauly-Wissowa* with its main focus on the *realia* rather than on the interpretations of philosophical doctrines;<sup>1</sup> this model has been substantially improved by Goulet’s own vision about the sources of ancient and late antique history of philosophy, and the *DPhA* has become itself an unrivalled model and a widespread tool. As its users know, the *DPhA* covers a period of around eleven centuries, from the Presocratics to the last Neoplatonists (6<sup>th</sup> cent. AD), and even beyond, if one takes into account the Syro-Arabic tradition, that spans from the 6<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> centuries AD.

The sixth volume of this monumental work, dealing with letters S to T, i.e. from “Sabinillus” to “Tyrséno”s, is now available. It is comprised of 373 *Notices* authored by 62 scholars (listed at pp. 11-16), among them the late lamented Margherita Isnardi Parente (1928-2008), Jean Bouffartigue (1939-2013), and Jean-Claude Fredouille (1934-2012). Like the previous ones, this volume contains a list of abbreviations (journals, pp. 11-65; collective works, pp. 66-78; monographies and editions, pp. 79-85), and useful keys to transliterations and siglas (pp. 87-8); furthermore, it contains an index of ancient names (pp. 1277-1308), an index of key-words (*mots-vedettes*, pp. 1309-19), and the list of the *Notices* published in the volume (pp. 1321-5), of great help to the reader.

In his preface, Goulet says that “Il était prévu de regrouper toutes les notices de S à Z dans un même tome en deux parties, mais l’extension du matériel rassemblé pour les seules lettres S et T, de même que le travail considérable nécessaire à la mise en forme et à la révision de toutes ces notices ont

<sup>1</sup> See below, n. 8.

finalment justifié la publication d'un tome indépendant muni de ses propres tables, laissant ainsi un peu de temps supplémentaire pour l'achèvement d'un tome VII qui comprendra les notices de U à Z, avec de nombreux compléments pour les tomes antérieurs et des tables cumulatives pour l'ensemble du *Dictionnaire*" (p. 5).

The most important philosophers – Sallustius, Seneca, Sextus Empiricus, Simplicius, Socrates, Strato of Lampsacus, Syrianus, Thales, Themistius, Theophrastus, and Thrasyllus – feature in this volume with lengthy entries that are in some cases multi-authored, but also less famous thinkers find room in it. There are entries on commentators of Plato and Aristotle: Severus, Soxigenes, Theodorus Prodromus; Middle Platonists like Lucius Calvenus Taurus and Theon of Smyrne, and Neoplatonists like Simplicianus, Sotericos, and Stephanus of Alexandria are also taken into account. Attention is paid also to lesser known thinkers: names that have sunk into oblivion like Sarpedon, Theis of Macedonia, Theorides of Metaponto, Timasios of Sybaris, and many others ride again in this volume. Information is provided on philosophers who spent their lives in the most different ways: they range from anchorites like Serapion to monks like Sarmatius, Secundus "the Silent" and Severus Sebokht, to bishops like Synesius of Cyrene, to popes like Sextus II, and to political personalities like Sabinillus, Scipio, Sydonius Apollinaris, Sisenna, or Trasea Peto, of whom we usually remember as Nero's adversary rather than as a philosopher. Biographers like Satirus of Callatis, poets like Sothades of Maronea and Theodectus of Daselide; doctors like Scribonius Largus, Sepion of Alexandria or Soranus of Ephesus are included too. A very welcome entry is devoted to Sergius of Reš'ainā, the translator from Greek into Syriac (see below).

One of the additional, yet not minor among the merits of the *DPhA* is that it provides users with a precious instrument to solve homonymies. Homonyms are recurrent among ancient philosophers: suffice it to say that in the volume under review eighteen authors share the name "Théodore": disambiguation is made easy by the list of entries at pp. 1321-5 mentioned above.

Readers who are not specialists in ancient philosophy would probably be surprised by the number of women philosophers taken into account in this volume: Sosipatra of Ephesus, who taught in Pergamon (early 4<sup>th</sup> cent. AD); Targelia of Miletus (6<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> cent. b.C.); Theadusa of Sparta and Tirsenedes of Sibari; Theano of Crotona or of Methapontus, the wife or pupil of Pythagoras; Themista of Lampsacus (4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> cent. b.C.), the pupil of Epicurus; Theodora (5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cent. AD), the addressee of Damascius' *Vita Isidori*; Theognis (4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> cent. b.C.), the daughter of Diodorus Cronus; Theophila (end of the 1<sup>st</sup> cent. AD); Timycha of Sparta (4<sup>th</sup> cent. b.C.), the Pythagoric woman celebrated especially in Neoplatonic sources for her fierce attitude when tortured on the order of Dionysius of Syracuse. Needless to add that some of the philosophers that feature in this volume were pupils of Hypatia (*DPhA* III, n. 175, pp. 814-17): not only Synesius of Cyrene, but also Theotecnus.

Two entries are devoted to collections: the encyclopaedic *Suda*, and the *Theosophy of Tübingen*, a Christian anonymous work of the 5<sup>th</sup> or 6<sup>th</sup> cent. AD in which are collected fragments and testimonies about pagan prophetic oracles with commentaries. The philosophical issues dealt with in the seventeen books of Strabo's *Geographia* find their place in this volume, and the same is true for the intricate issue of the fragments of Teles of Megara(?) a *corpus* whose relationship with Bio of Borysthene is analysed in depth. The volume contains also entries on legendary authors, like "Timarchus of Chaeronea", created by Plutarch, "Timon of Athens", the character of the misanthrope which inspired Shakespeare, or "Themistagoras", a fictitious Peripatetic philosopher.

Some of the entries strike this reader as being particularly exhaustive. This is the case not only with that on Teles of Megara(?) just mentioned, but with another entry authored by the same scholar to whom we owe the entry on Teles, P.P. Fuentes Gonzáles, on the admittedly minor personality of

Sanchuniathon of Tyrus.<sup>2</sup> The same is true for the entries on Seneca by M. Armisen-Marchetti,<sup>3</sup> with an iconographic appendix by J. Lang<sup>4</sup>; on Sextus Empiricus by E. Spinelli;<sup>5</sup> on Simplicianus by E. Bermon;<sup>6</sup> on Simplicius by R. Goulet and E. Coda;<sup>7</sup> on Socrates by M. Narcy, D.A. Layne, E. Wakelnig and J. Lang (on iconography);<sup>8</sup> on Sotades of Maronea by M.-O. Goulet-Cazé;<sup>9</sup> on Stephanus of Alexandria by D. Searby;<sup>10</sup> on Synesius of Cyrene, by S. Toulouse;<sup>11</sup> on Syrianus, by C. Luna;<sup>12</sup> on Thales of Miletus, by D. Panchenko;<sup>13</sup> on Themistius, by J. Schamp, R.B. Todd and J. Watt;<sup>14</sup> on the so-called Theodorus the Atheist, again by M.-O. Goulet-Cazé;<sup>15</sup> on Theodorus Prodrornos, by M. Cacouros;<sup>16</sup> on Theophrastus, by J.-P. Schneider, D. Gutas and J. Lang (on iconography);<sup>17</sup> on Thrasyllus, by S. Follet, R. Goulet and M. Chase,<sup>18</sup> and finally on Timocrates of Lampsacus by A. Angeli.<sup>19</sup>

Of special interest for the readers of *Studia graeco-arabica* are of course the entries that shed light on the Greek heritage in Syriac and Arabic, like that by O. Overwien on the Syriac and Arabic versions of the twenty answers to the Emperor Hadrian by the aforementioned Secundus “the Silent” (pp. 169-70), and the two entries by H. Hugonnard-Roche, one on Sergius of Reš‘ainā (d. 536 AD), who translated from Greek into Syriac many writings by Galen and the works of the Dionysius the ps.-Areopagite (pp. 214-27) not without writing himself on Aristotle’s logic, and another on Severus Sebokht (d. 666/7 AD), a key figure in the transmission of Aristotle’s logic to the Syriac-speaking world (pp. 230-5).

From this survey, that fails to do justice to the more than one-thousand pages of detailed research, the conclusion is easy to draw that the term “Philosophes” that features in the title of the

<sup>2</sup> *DPhA VI*, pp. 100-20.

<sup>3</sup> *DPhA VI*, pp. 177-201.

<sup>4</sup> *DPhA VI*, pp. 201-2.

<sup>5</sup> *DPhA VI*, pp. 265-300.

<sup>6</sup> *DPhA VI*, pp. 322-40: in this entry the reader will find an in-depth analysis of Simplicianus’ links with Marius Victorinus, Ambrosius, and Augustine.

<sup>7</sup> *DPhA VI*, pp. 341-94: The sections on the biography and the Greek tradition, except for the commentaries on the *Physics* and *De Caelo*, are by R. Goulet (pp. 341-64); E. Coda authored the section on the aforementioned commentaries, and that on Simplicius in the Arabic tradition (pp. 364-94).

<sup>8</sup> *DPhA VI*, pp. 399-453, by M. Narcy (the “Socratic Question”, Socrates’ biography, Hellenistic reception, pp. 399-417); by D.A. Layne (reception in late Antiquity, pp. 417-48); by E. Wakelnig (Arabic reception, pp. 438-46); by J. Lang (iconography, pp. 446-53). This entry counts as a good example of the focus on the *realia* mentioned above: it does not discuss the studies on Socrates’ thought and doctrine (admittedly countless). For a very useful outline with a different approach, see now M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015 (Piccola Biblioteca Einaudi, Mappe. Filosofia), with selected bibliography for each chapter.

<sup>9</sup> *DPhA VI*, pp. 495-510.

<sup>10</sup> *DPhA VI*, pp. 563-79.

<sup>11</sup> *DPhA VI*, pp. 639-76.

<sup>12</sup> *DPhA VI*, pp. 678-707.

<sup>13</sup> *DPhA VI*, pp. 771-93.

<sup>14</sup> *DPhA VI*, pp. 850-900: the sections – at times very tiny – that have been authored exclusively by one of these three scholars are indicated by siglas within brackets.

<sup>15</sup> *DPhA VI*, pp. 933-59.

<sup>16</sup> *DPhA VI*, pp. 960-85.

<sup>17</sup> *DPhA VI*, pp. 1034-123, by J.-P. Schneider (the main entry, pp. 1034-120); by D. Gutas (the Arabic reception, pp. 1120-1), by J. Lang (iconography, pp. 1122-3).

<sup>18</sup> *DPhA VI*, pp. 1150-72.

<sup>19</sup> *DPhA VI*, pp. 1207-23.

series must be taken in its pre-modern sense of those who deal with the sum of the most elevated activities of the human mind, in so far as the scientific knowledge of the cosmos is concerned. One may finally recall what Jacques Follon wrote in his review of volume I of *DPhA*: “Chacun d’entre nous, étudiant, enseignant ou simplement amateur de philosophie, peut faire un test significatif: combien connaît-on de philosophes grecs et romains?” and again: “Allons plus loin encore: combien les meilleurs spécialistes de la philosophie ancienne en connaissent-ils eux-mêmes?”<sup>20</sup> Twenty-five years after publication of the first volume, we are now in a position to appreciate how much the *DPhA* contributed to disseminate a wider and deeper knowledge of ancient intellectual life. The *DPhA* also treasures the systematic inventory of bibliographic references collected by R. Goulet and his collaborators: a repertoire of two hundred years of studies on ancient thought. Welcoming this sixth volume, we are impatiently waiting for the publication of the final one.

Lucrezia Iris Martone

---

<sup>20</sup> *Revue philosophique de Louvain* 89 (1991), pp. 323-28, in part. p. 324.

*Prolegomeni alla filosofia di Platone*. Saggio introduttivo, traduzione e commento storico-filosofico a cura di A. Motta, Armando Editore, Roma, 2014 (Classici di filosofia), 175 p.

Il volume qui recensito presenta i risultati delle ricerche svolte dall'autrice per la propria tesi di dottorato, discussa nel giugno del 2012 presso l'Università di Salerno. Un denso saggio introduttivo (p. 11-81) precede la traduzione, fittamente annotata, del testo dei *Prolegomeni* (p. 83-148), seguita da un'ampia e aggiornata bibliografia (p. 149-76). Mancano indici dei passi e dei nomi che, malgrado la mole relativamente piccola del volume, sarebbero stati utili. Si tratta, a mia conoscenza, della prima traduzione, dopo quella pubblicata nel 1990 per la Collection Budé da Leendert Gerrit Westerink e Alain-Philippe Segonds, che riproduceva con alcune correzioni il testo edito da Westerink nel 1962, accompagnandolo con la traduzione francese fatta poco dopo da Jean Trouillard e rimasta sino ad allora inedita.<sup>1</sup> Il testo greco che sta alla base della traduzione è quello appunto della Collection Budé, del quale la curatrice si è sforzata di rendere in modo estremamente fedele l'andamento; questa scelta, in mancanza del testo greco a fronte, permette al lettore di percepire e, in una certa misura, di soffrire, in modo assai più chiaro rispetto alla più libera e fluida traduzione francese lo stile non certo elegante dell'anonimo autore di questo manuale. Il metodo di traduzione adottato da Anna Motta rende la lettura del testo faticosa; in compenso, il ricco apparato di note a piè di pagina offre un commento puntuale, che chiarisce termini, indica paralleli, fonti, soprattutto allarga e chiarisce il contesto letterario e filosofico entro il quale le affermazioni talvolta oscure dell'autore devono essere collocate, per poterle capire a pieno.

Il saggio introduttivo riassume tutte le informazioni storico-letterarie utili a leggere con consapevolezza il testo, cominciando dal contesto filosofico più ampio nel quale esso si situa: l'interpretazione dogmatica e sistematica della dottrina di Platone, tipica delle scuole di età imperiale; la prevalenza di una produzione letteraria legata al contesto scolastico (manuali, commentari, saggi su singole questioni); le discussioni riguardanti la relazione tra la filosofia di Aristotele e quella di Platone. Riprendendo in forma più sintetica – e bibliograficamente aggiornata – i punti che costituivano l'introduzione dell'edizione Budé, A. Motta presenta, poi, i dati storici e letterari riguardanti l'ambiente di produzione e l'autore dei *Prolegomeni*. Il testo è sicuramente da assegnare a un uditor di Olimpiodoro ed è perciò databile alla metà del VI secolo, un'epoca in cui ad Alessandria, più che ad Atene, era numericamente forte e culturalmente e istituzionalmente agguerrita la presenza dei cristiani, che da tempo frequentavano le scuole di filosofia dei maestri pagani, condizionandone in una certa misura contenuti e modalità dell'insegnamento.<sup>2</sup>

Il contributo originale dell'autrice è costituito dalla proposta di lettura filosofica svolta nella parte più ampia del saggio introduttivo: ripercorrendo gli undici "punti capitali" (κεφάλαια) nei quali è articolata l'introduzione a Platone offerta da questi *Prolegomeni* (biografia di Platone, carattere della sua filosofia, ragioni dell'uso della scrittura, ragioni della scelta del dialogo, elementi costitutivi del dialogo, titoli, principi di suddivisione dei dialoghi, modi in cui si svolgono, regole per determinare il tema centrale – σκοπός – di ciascun dialogo, ordine di lettura dei dialoghi, metodi di insegnamento adottati da Platone), A. Motta ricostruisce la prospettiva filosofica entro la quale il testo è stato composto e lo riscatta dall'aspetto tediosamente scolastico che colpisce alla prima lettura.

<sup>1</sup> *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, éd. par L.G. Westerink - J. Trouillard - A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France, 335).

<sup>2</sup> Su questo tema l'autrice è intervenuta anche in A. Motta, "La tarda scuola neoplatonica di Alessandria: aspetti dell' 'introduzione' alla filosofia di Platone", *Atene e Roma* 5 (2011), p. 37-46; cf. anche C. D'Ancona Costa, "Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea", *Adamantius* 11 (2005), pp. 9-38.

Un primo aspetto interessante è costituito dal modo in cui è presentato Platone, soprattutto nella narrazione biografica che apre il manuale: reinterpreta il mito del *Fedro*, Platone è descritto come il modello di ogni vita filosofica, mediatore di una conoscenza ispirata e superiore, poiché la sua anima “scende”, non “cade” nel mondo sensibile e in esso, attraverso i propri λόγοι, svolge una funzione demiurgica analoga a quella svolta nel cosmo dall’Intelletto divino.<sup>3</sup> Il carattere paradigmatico della filosofia di Platone è dimostrato anche dalla ricostruzione della storia della filosofia, svolta nel secondo *kephalaion* del manuale: Platone è il punto di arrivo in cui la sapienza dei grandi poeti del passato si unifica con l’indagine etica e naturalistica dei suoi predecessori e dal quale è poi discesa una tradizione che, malgrado i dissensi nell’interpretazione della dottrina del fondatore, è durata fino ai maestri del platonismo contemporaneo. Già il percorso formativo di Platone, del resto, lo qualificava come colui che avrebbe portato a compimento la sapienza ellenica e barbarica, essendo passato attraverso tutte le sue migliori manifestazioni: grammatica, ginnastica, musica, i diversi generi di poesia, l’insegnamento di Socrate, dei pitagorici, le dottrine di Eraclito e Parmenide, la sapienza degli egiziani e dei persiani.

Un altro nucleo tematico al quale l’autrice dedica un’attenta considerazione è l’interpretazione offerta dall’autore dei *Prolegomeni* della relazione intercorrente tra la forma letteraria dei dialoghi platonici e la loro funzione di guida alla comprensione della realtà. Il dialogo è per Platone, secondo l’anonimo, un analogo del cosmo: un essere vivente formato da parti, armonizzate tra loro e ordinate in unità; i diversi elementi che lo compongono (personaggi, tempo e spazio dello svolgimento del dialogo, forma espressiva scelta da Platone, le questioni trattate, le argomentazioni svolte) formano una molteplicità unificata, che, se correttamente compresa, permette di accedere alla comprensione della struttura del reale. Sicché l’esegesi del testo di Platone è preliminare all’interpretazione dell’ordine delle cose e alla riconduzione della loro molteplicità al principio che le genera. In questa prospettiva, la questione di come cogliere l’unità del dialogo diventa decisiva e per questo i *Prolegomeni* riservano una grande attenzione ai criteri utili all’individuazione corretta dello σκοπός di ciascun dialogo, che non può che essere uno solo.<sup>4</sup>

Collegato alla funzione dei dialoghi di introdurre alla comprensione e, in un certo senso, all’esperienza dell’unità del cosmo, è il problema dell’ordine secondo il quale essi devono leggersi. Non si tratta solo di una questione di didattica della filosofia o di coerenza cronologica o tematica: la lettura dei dialoghi, se condotta secondo un ordine opportuno, ordina a sua volta l’anima e la muove alla conoscenza dell’ordine del cosmo e all’acquisizione dei diversi livelli di virtù. È questa la ragione per la quale i *Prolegomeni* propongono il cosiddetto “canone giamblicheo” come percorso ideale per la lettura dei dialoghi; esso, infatti, propone un ordinamento non fondato su criteri di tipo letterario (come gli ordinamenti in trilogie o tetralogie), ma filosofico: i dodici dialoghi che lo compongono, dieci dall’*Alcibiade* al *Filebo*, coronati dal *Timeo* e dal *Parmenide*, tracciano le tappe attraverso le quali l’apprendista filosofo procede dalla conoscenza di sé alla conoscenza dei principi primi della realtà.

L’introduzione e il commento che accompagnano il testo dei *Prolegomeni* fanno così rivivere la funzione che questo manuale aveva all’epoca in cui è stato realizzato: se non un’introduzione alla filosofia di Platone, esso diventa un’introduzione – assai ampia e inaspettatamente interessante – al modo in cui, alla fine dell’antichità, Platone è stato letto e compreso dai suoi interpreti.

Marco Zambon

<sup>3</sup> Su questi aspetti l’autrice è intervenuta anche in A. Motta, “L’anima alata di Platone e la sua missione sotterrianea: esegesi neoplatoniche sul *Fedro*”, *Koinonia* 37 (2013), p. 43-59; Ead., “Platone e i ‘cacciatori di uccelli’: la controversa eredità di un cigno incatturabile”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (2015), p. 93-112.

<sup>4</sup> Cf. A. Motta, “Socrate, i discorsi e gli *agalmata theon*: l’interno del *Simposio* di Platone”, *Vichiana* 15 (2013), p. 5-18; Ead., “The Visible Cosmos of *Dialogues*: some historical and philosophical remarks about Plato in the late antique schools”, *Archai* 12 (2014), p. 11-18.



Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, édition critique, traduction française, notes et index, I-II, Les Belles Lettres, Paris 2014 (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association G. Budé, s.n.), I, 595 p.; II, XIX + 381 p.

L'edizione delle *Vitae philosophorum et sophistarum* di Eunapio di Sardi, nato nel 349 e morto dopo il 414 d.C., a cura di Richard Goulet nella classica Collection Budé costituisce un vero e proprio evento nel campo degli studi tardoantichi, sia per la fama del suo editore, direttore del fondamentale *Dictionnaire des philosophes antiques*, sia per l'importanza dell'opera di Eunapio nel panorama della sofistica, della filosofia e della storia del tardo impero romano, sia per la peculiarità dell'introduzione, che occupa da sola un volume di quasi 600 pagine (il volume I dell'opera), a cui si aggiungono più di 150 pagine di note complementari (nel volume II, che contiene anche il testo greco di Eunapio e la traduzione francese). Il tutto, come ricorda lo stesso curatore (vol. I, p. 1-2), rappresenta il frutto di un lavoro portato avanti con molte interruzioni per quasi un quarantennio, un lavoro che ha lo scopo di fornire al lettore tutte le indicazioni storiche, prosopografiche, grammaticali e letterarie che gli permettano di comprendere un testo tanto significativo quanto complesso. Si tratta, come è evidente, di una straordinaria *summa*, nella quale la sterminata erudizione dell'autore si affianca al suo notevole acume filologico e a un'eccezionale conoscenza del fenomeno della seconda sofistica e della filosofia tardoantica. Di fronte al lavoro di Goulet, non solo impallidiscono tutte le edizioni precedenti (comprese le ultime edizioni commentate dell'opera, a cura di Maurizio Civiletti, Olivier D'Jeranian e Matthias Becker),<sup>1</sup> ma anche e soprattutto sono da sottoporre a seria revisione opere, considerate classiche soprattutto in ambito anglosassone, ma ormai piuttosto invecchiate sia sul piano teorico sia su quello storico-filologico, come *Greek Sophists in the Roman Empire* di G.W. Bowersock<sup>2</sup> e *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis* di R.J. Penella,<sup>3</sup> come anche il più recente *City and School in Late Antique Athens and Alexandria* di E.J. Watts.<sup>4</sup>

D'altra parte va anche rilevato come l'edizione di Goulet, proprio per la sua inconsueta mole, costituisca una sorta di *unicum* nella tradizione della Collection Budé, i cui volumi sono generalmente concepiti con un rapporto tra testo, introduzione e note complementari molto più equilibrato. Viene quasi fatto di chiedersi se non sarebbe stato meglio pubblicare una versione ridotta dell'introduzione per accompagnare il testo delle *Vitae* eunapiane, convogliando il contenuto del I volume in un saggio indipendente, magari corredato da un indice dei nomi e delle cose notevoli, la cui assenza costituisce per il lettore incontentabile un grande motivo di rimpianto.

In effetti, il I volume dell'opera è, da tutti i punti di vista, un grande saggio su Eunapio, che prende in esame in maniera onnicomprensiva tutte le problematiche connesse alla figura di questo autore-chiave dell'epoca tardoantica.

Il primo capitolo (p. 5-34) è dedicato alla biografia di Eunapio. Goulet affronta magistralmente una serie di problemi cronologici che aveva già in parte analizzato con successo in alcuni suoi saggi precedenti, correggendo inesattezze e imprecisioni di T.M. Banchich, R.J. Penella e M. Becker.

<sup>1</sup> Eunapio di Sardi, *Vite di filosofi e sofisti*, testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di M. Civiletti, Bompiani, Milano 2007 (Il Pensiero occidentale, s.n.); Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, texte traduit, annoté et présenté par O. D'Jeranian, Manucius, Paris 2009 (Le Philosophe, s.n.); Eunapius aus Sardis, *Biographien über Philosophen und Sophisten*, Einleitung, Übersetzung, Kommentar von M. Becker, F. Steiner Verlag, Stuttgart 2013 (Roma Aeterna, 1).

<sup>2</sup> Clarendon Press, Oxford 1969.

<sup>3</sup> F. Cairns, Leeds 1990 (ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, 28).

<sup>4</sup> Univ. of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2006 (The Transformation of the Classical Heritage, 41).

Il secondo capitolo (p. 35-102) costituisce un vero e proprio saggio sulla produzione letteraria eunapiana, con particolare attenzione per la sua “Storia universale”, del cui contenuto Goulet offre una ricostruzione estremamente dotta e convincente, e naturalmente alle *Vitae*, delle quali egli mette in luce con efficacia fonti e modelli. Il capitolo successivo (p. 103-23) è una sorta di appendice del precedente, concentrandosi sui caratteri fondamentali della visione storiografica di Eunapio. Il quarto capitolo (p. 125-57) introduce i protagonisti delle *Vitae* eunapiane, che saranno protagonisti anche dei tre capitoli successivi, dedicati rispettivamente ai filosofi (p. 159-80), ai sofisti (p. 181-244) e ai medici (p. 245-55).

In questa sezione dell'introduzione, Goulet dedica importanti riflessioni al tema dell'“identità pagana” e alla questione dell'origine sociale degli intellettuali al centro dell'opera di Eunapio; fornisce un utile riassunto ricco di dettagli e di approfondimenti bibliografici delle biografie dei personaggi delle *Vitae* e stila alcune schede tematiche concernenti le scuole e le cattedre sofistiche, i riti di iniziazione studentesca, le *performances* dei retori. L'ottavo capitolo (p. 257-73) ha al centro la questione dello spazio geografico degli intellettuali tardoantichi, con particolare attenzione per le ‘città dei sofisti’: Smirne ed Efeso, Atene e Roma. Nel nono (p. 275-82) e nel decimo capitolo (p. 283-93), Goulet si occupa brevemente del tema delle origini sociali dei sofisti e del problema della loro formazione intellettuale (iter accademico, forme di insegnamento, dibattiti correnti); l'undicesimo capitolo affronta la questione del loro impegno politico. Qui l'autore si sofferma soprattutto sui rapporti tra i sofisti e il potere imperiale, sminuendo nettamente l'importanza dell'attività politica dei sofisti nelle città in cui operano. In realtà, come è già evidente nelle *Vite dei sofisti* di Filostrato, il loro ruolo, lungi dal limitarsi alla sfera filosofica o letteraria, è ‘politico’ nel senso più profondo del termine anche all'interno del rispettivo ambito di azione. A questo proposito, se l'affermazione di G.W. Bowersock secondo cui “it could be argued without apology that the Second Sophistic has more importance in Roman history than it has in Greek literature”<sup>5</sup> è pienamente condivisibile,<sup>6</sup> lo studioso americano è assai meno convincente quando sottovaluta l'importanza politica delle controversie fra sofisti.<sup>7</sup> Qui Bowersock, implicitamente seguito da Goulet, non coglie l'importanza della ‘piccola politica’ delle autonomie cittadine, non certo priva di dignità e di ripercussioni sulla ‘grande politica’, e guarda a queste dispute con molta più disinvoltura di quanto non facessero le stesse autorità romane; basta, ad esempio, rivolgere l'attenzione alla *Vita* filostratea di Erode Attico per rendersi conto che le controversie politiche di una città come Atene attirino l'interesse di consoli, proconsoli e addirittura dell'imperatore. Se poi si allarga il campo a tutto il complesso di quelle che Bowersock definisce “professional quarrels” fra i sofisti ateniesi, che spesso – non si dimentichi – esercitano le massime cariche politiche cittadine, risulta del tutto evidente come la posta in gioco di queste controversie (che non a caso degenerano spesso in atti di violenza e richiamano l'attenzione dell'amministrazione

<sup>5</sup> G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (citato alla n. 2), p. 58.

<sup>6</sup> E.L. Bowie, “The Importance of Sophists”, *Yale Classical Studies* 27 (1982), p. 29-59, in part. p. 54, ha rovesciato le conclusioni di Bowersock, affermando che “it might after all be that the Second Sophistic has more importance in Greek literature, than in Roman history”. Tuttavia Bowie non sembra aver ben compreso il senso reale delle parole di Bowersock, il quale non vuole certo individuare nei sofisti i possessori delle leve del potere imperiale, ma unicamente evidenziare l'importanza dei contenuti politici della seconda sofistica, non di rado trascurati a vantaggio dei suoi aspetti puramente letterari: è dunque evidente come anche la dimostrazione della scarsa presenza di sofisti all'interno dell'amministrazione dell'impero, ottenuta da Bowie attraverso un dettagliato esame prosopografico, non possa certo mettere in discussione il dato fondamentale del carattere essenzialmente politico del movimento definito ‘seconda sofistica’.

<sup>7</sup> Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 91.

romana)<sup>8</sup> sia l'appropriazione di quei pur ristretti spazi di manovra e di autonomia politica concessi dal potere imperiale: la disputa dialettica si configura così come una delle principali tecniche di competizione sociale e politica dell'Atene imperiale, e tale reterà fino alle soglie dell'età bizantina.<sup>9</sup>

Il riconoscimento dell'importanza dell'elemento politico nella seconda sofistica getta anche una luce nuova sulle tematiche 'storiche' delle declamazioni dei retori tardoantichi. Il rilancio dell'atticismo e delle forme di idealizzazione del passato che lo accompagnavano è stato presentato come fuga dalla realtà e sintomo di frustrazione politica,<sup>10</sup> ma – come ha notato Peter Brown<sup>11</sup> – questo tipo di visione è altrettanto fuorviante di quella che esprime disprezzo per “i pretenziosi esponenti della rinascente e ora dominante cultura ellenica”.<sup>12</sup> In realtà, per usare le parole di Paul Zanker, uno studioso che ha perfettamente compreso il senso dell'uso del passato da parte dei sofisti ateniesi di età imperiale, “nella percezione dei contemporanei non si trattava di far risorgere un passato ormai trascorso da tempo, bensì di evocare tale passato proprio in quanto non passato, come perdurante fin dentro il presente, come ancora fiorente [...]. Il fenomeno, per molti versi sconcertante ai nostri occhi, della seconda sofistica, con i suoi *topoi* greci antichi staccati dalla realtà, con le acrobazie mnemoniche dei grandi retori, con la ricerca spasmodica delle più pure locuzioni attiche o di espressioni arcaizzanti, è comprensibile solo nel contesto dello straordinario impegno di memoria messo in atto da un'intera società”.<sup>13</sup>

I capitoli dodicesimo (p. 305-34) e tredicesimo (p. 335-76) dell'introduzione sono imperniati su tematiche religiose: rispettivamente, quella dell'atteggiamento di Eunapio nei confronti dell'impero cristiano e quella delle credenze e delle pratiche religiose riscontrabili nella sua opera. Goulet mostra come la visione eunapiana della storia imperiale sia di fatto una visione provvidenzialistica pagana, assai vicina a quella di Zosimo, che individua nell'abbandono del culto degli dèi le origini della crisi che attanaglia la struttura dell'impero; per quanto riguarda le credenze e le pratiche, Goulet si

---

<sup>8</sup> Raramente, gli atti di violenza legati alle controversie fra sofisti poterono essere anche finalizzati al sostegno della politica imperiale contro i suoi critici: Filostrato (*Vitae soph.*, 490) ricorda l'abbattimento della statua bronzea di Favorino di Arelate da parte dei magistrati ateniesi, che lo consideravano reo di aver criticato l'imperatore Adriano. Favorino aveva reagito con una battuta imperniata sul *topos* della condanna degli Ateniesi per l'uccisione di Socrate. Cfr. G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, Sidney & Dover, Croom Helm, London 1986, p. 158.

<sup>9</sup> Secondo Goulet (vol. I, p. 184-5), il lessico politico utilizzato da Eunapio per definire alcuni sofisti ateniesi e la loro attività nell'ambito cittadino sarebbe utilizzato esclusivamente in chiave di metafora. Ora, l'elemento metaforico è senza dubbio presente e importante, ma ad esso sembra affiancarsi, al di là dell'enfasi retorica, anche un concreto significato politico, ovviamente riferito solo all'ambito locale, “face au pouvoir de l'administration impériale”. In effetti, è proprio la lontananza di tale amministrazione ad aprire spazi di autonomia politica che rendono possibile da un lato il ‘governo dei sofisti’ – sempre più inseriti all'interno dei gangli vitali dell'amministrazione cittadina – e dall'altro la violenza tirannica delle *factiones*, che ne costituisce per così dire il rovescio della medaglia, dato lo stretto rapporto che intercorre fra i *neoi* e i loro maestri. Si può vedere su questo il mio *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Olschki, Firenze 2006, p. 49-51.

<sup>10</sup> Cf. ad es. E.L. Bowie, “Hellenes and Hellenism in Writers of the Early Second Sophistic”, in S. Saïd (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Actes du colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991 (Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, s.n.), p. 183-204.

<sup>11</sup> P. Brown, *Genesi della tarda antichità* (1978), tr. it. di P. Guglielmotti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2001 (Piccola Biblioteca Einaudi, 95), p. 37. Nella prospettiva qui adottata, cf. J. Connoly, “Problems of the Past in Imperial Greek Education”, in Y.L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, p. 339-72.

<sup>12</sup> R. Syme, *Emperors and Biographers*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 181.

<sup>13</sup> P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica* (1995), tr. it. di F. De Angelis, Einaudi, Torino 1997 (Biblioteca di Storia dell'Arte, 29), p. 277 e 280.

sofferma soprattutto sulle divinità maggiormente evocate da Eunapio, sui modi in cui si estrinseca il divino nella visione dell'autore, sui principali luoghi di culto menzionati nel testo, su fenomeni come la magia, la telepatia, la divinazione, e infine sui rapporti tra filosofia e religione.

Nel quattordicesimo capitolo (p. 377-93), l'attenzione di Goulet si sofferma infine su una problematica tipicamente tardoantica, quella del θεῖος ἀνὴρ, il saggio ideale, il cui modello è da un lato quello socratico e dall'altro quello rappresentato da Apollonio di Tiana, nella visione che di quest'ultimo emerge dalla celeberrima biografia filostratea.

Seguono due capitoli dedicati alla lingua e allo stile eunapiani (p. 395-437) e alla storia del testo (p. 438-87), di cui Goulet ricostruisce magistralmente e scrupolosamente tutte le vicende codicologiche, filologiche ed ecdotiche.

Il volume I si conclude con una ricca appendice prosopografica, di grandissima utilità, nella quale Goulet offre un saggio della sua straordinaria capacità di incrociare i dati contenuti nelle fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche con le acquisizioni degli studi più importanti e innovativi per comporre schede biografiche al tempo stesso sintetiche, perspicue ed esaurienti.

Il volume II contiene il testo critico stabilito da Goulet con la traduzione francese a fronte (p. 1-108); un *supplementum emendationum* (p. 109-27); *scholia e imitationes* (p. 128-31); l'elenco dei *testes* (p. 132-3), il ricco apparato di *Notes complémentaires* (p. 135-288); le concordanze delle edizioni dei frammenti dell'*Historia eunapiana* (p. 289-300); la bibliografia (p. 301-17) e gli *indices locorum, nominum e verborum* (p. 319-75).

Anche da questa necessariamente sommaria descrizione della definitiva edizione delle *Vitae* eunapiane offerta da Richard Goulet emerge in maniera del tutto palese come essa non sia solo un utile strumento per gli studiosi della sofistica e della filosofia ellenica tra IV e V secolo d.C., ma costituisca anche e soprattutto una guida d'eccezione alla comprensione del mondo tardoantico nel suo complesso, dato che il quarantennale, raffinatissimo lavoro di esegesi dell'autore affronta una serie infinita di problematiche che costituiscono il cuore pulsante della storia e della cultura della tarda antichità. Per tutto ciò, non possiamo non esprimergli la nostra ammirata gratitudine di lettori.

Marco Di Branco

*Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, hrsg. von Th. Böhm - Th. Jürgasch - A. Kirchner, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2014, 269 pp.

Il volume costituisce un primo frutto dell'attività dell'International Center for Boethian Studies (ICBS), fondato nel 2010 con l'obiettivo di promuovere gli studi boeziani e di avviare un'edizione critica degli *Opera omnia* di Boezio. Quest'ultimo progetto va particolarmente sottolineato e apprezzato e costituisce la ragione maggiore per la quale si deve salutare con gratitudine la nascita dell'ICBS e l'inizio della sua attività. Vi sono, infatti, varie edizioni eccellenti di ormai buona parte degli scritti di Boezio, ma è tempo che si realizzi un progetto editoriale unitario, che metta a disposizione degli studiosi un corpus completo, affidabile, ben tradotto e convenientemente annotato.

Il libro che qui viene presentato contiene gli atti di una conferenza internazionale, riunita presso la Albert-Ludwig Universität di Friburgo i.B. dal 18 al 20 ottobre 2012. Il titolo del volume, che è quello della conferenza, indica la prospettiva del lavoro dell'ICBS: riconoscere a Boezio, e al pensiero tardo-antico in generale, non solo il merito di aver trasmesso al Medioevo latino la tradizione greco-latina più antica, ma anche una fisionomia culturale propria e originale. Il compito che il volume si propone è individuare gli aspetti salienti di questa fisionomia e verificare se e in che cosa si possa davvero definire Boezio un paradigma del pensiero della tarda antichità.

I dieci contributi che compongono il volume sono ordinati in una successione *grosso modo* cronologica, da Platone ai canonisti medievali, in base alle fonti che l'autore di ciascun contributo esamina insieme agli scritti di Boezio (con l'eccezione del saggio di Andreas Kirchner, che esamina la *Consolatio* dalla prospettiva del pensiero contemporaneo).

John Magee ("Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias*", p. 13-29) affronta il problema del rapporto di Boezio con Platone attraverso l'esame delle corrispondenze tra le tesi presentate da Filosofia in *Cons.* IV 2 e IV 4 e la sezione del *Gorgia* (461 B - 481 B) nella quale Socrate, discutendo con Polo, espone le proprie idee circa l'impotenza della retorica, dichiara che subire ingiustizia è preferibile al commetterla e che il malvagio è meno infelice, se riceve la punizione che ha meritato. Confrontando la formulazione e l'argomentazione di Boezio con il testo del *Gorgia*, Magee mostra che se, da una parte, Boezio echeggia deliberatamente ed esplicitamente espressioni e argomenti del dialogo platonico, dall'altra non si limita a riprodurre il contenuto, ma rielabora profondamente il testo di Platone e lo adatta sia a un diverso contesto narrativo (Boezio nella *Consolatio* rappresenta se stesso esattamente nella condizione discussa da Socrate nel *Gorgia*, quella di un innocente che subisce ingiustizia), sia a una diversa forma espositiva (l'argomentazione nella *Consolatio* è assai più scolastica e sistematica che nel dialogo di Platone).

Magee conferma in parte la tesi, già formulata da Friedrich Klingner<sup>1</sup> nel 1921, circa l'uso del *Gorgia* da parte di Boezio nella prima parte di *Cons.* IV; non si può, però, determinare con precisione se tale uso si fondi sulla memoria o sulla consultazione diretta del testo del dialogo. Magee esclude, invece, come non necessaria l'ipotesi, formulata da Pierre Courcelle<sup>2</sup> nel 1967, che la fonte di Boezio in questa sezione non sia tanto Platone quanto piuttosto il – per noi perduto – commento al *Gorgia* composto da Ammonio di Alessandria.

Monika Asztalos ("*Nomen and Vocabulum* in Boethius's Theory of Predication", p. 31-51) espone nel proprio saggio alcuni risultati del lavoro svolto nel preparare l'edizione del commento

<sup>1</sup> F. Klingner, *De Boethii consolatione philosophiae*, Weidmann, Zürich - Berlin 1966 [1921].

<sup>2</sup> P. Courcelle, *La 'Consolation de la Philosophie' dans la tradition littéraire. Antécédentes et postérité de Boèce*, Études augustiniennes, Paris 1967 (Collection des Études augustiniennes. Antiquité, 28).

di Boezio alle *Categorie* (finora accessibile solo in *PL* 64). L'autrice intende mostrare come la teoria della predicazione di Boezio possa essere meglio compresa distinguendo con precisione l'uso che egli fa dei termini *nomen* (*nominare/nuncupare*) e *vocabulum* (*vocare*). Si tratta in entrambi i casi di "collezioni mentali di oggetti" (non semplicemente parole, scritte o pronunciate), create dalla mente umana e dotate di un'esistenza solo convenzionale: *nomen* indica una collezione di possibili oggetti di interrogazione appartenenti a una medesima specie, mentre *vocabulum* indica la collezione di oggetti alla quale una cosa determinata è riferita mediante un'espressione verbale (*vox*). Così nella proposizione 'l'uomo è un animale' il termine 'uomo' è un *nomen*, in quanto può essere riferito a ogni uomo, mentre il predicato 'animale' è un *vocabulum*. Rimane aperta la questione se questo uso differenziato dei due termini sia stato colto e abbia avuto un seguito tra i filosofi dei secoli successivi, se, cioè, sotto questo particolare punto di vista, si possa considerare il lavoro di Boezio paradigmatico per i suoi successori.

Anche Margherita Belli ("Boethius, Disciple of Aristotle and Master of Theological Method. The Term *indemonstrabilis*", p. 53-82) offre un dettagliato esame di una questione che appare anzitutto terminologica e che, invece, investe sia la peculiare interpretazione di Aristotele offerta da Boezio, sia l'influenza da lui esercitata sul lessico della logica in latino e sullo sviluppo della concezione della teologia come scienza. Nell'antichità il termine *indemonstrabilis* è documentato solo in Boezio e nell'autore del *Peri Hermeneias*,<sup>3</sup> presso i quali è legato alla teoria aristotelica del sillogismo categorico, le prime quattro figure del quale sono dette "indimostrabili", perché autoevidenti. Boezio usa il termine anche nel *De Topicis differentiis*, per riferirsi agli assiomi (*maximae propositiones*) – cioè a quelle proposizioni *notiores, indemonstrabiles* e *maximae* che hanno la funzione di fondare e garantire la validità delle premesse di un sillogismo, svolgendo una funzione simile a quella dei principi della conoscenza scientifica.

L'esempio di *propositio maxima* che Boezio fa nel *De Topicis differentiis* 7, ricavandolo dagli *Analitici secondi* (*si de aequalibus aequalia demas, quae relinquuntur aequalia sunt*), è citato anche in uno dei trattati teologici, il *Quomodo substantiae*, come esempio delle *communes animi conceptiones*. L'autrice, seguendo l'uso del termine *indemonstrabilis* nei secoli dopo Boezio, mostra come la contaminazione tra *indemonstrabilis, maxima propositio* e *communis animi conceptio* abbia preparato lo sviluppo, compiutosi nel XII secolo soprattutto a opera di Gilberto Porretano e Alano di Lilla, di una concezione della teologia come scienza deduttiva rigorosa, derivante da proposizioni *indemonstrabiles* e *per se notae*, distinta e superiore rispetto alle altre scienze per oggetto e metodo.

A una sottile indagine terminologica è dedicato anche il contributo di Claudio Moreschini ("*Subsistentia* according to Boethius", p. 83-99), che concentra la propria indagine sulle ragioni che hanno indotto Boezio, nel trattato *Contra Eutychen et Nestorium*, a proporre a brevissima distanza l'una dall'altra due definizioni non coincidenti del termine latino *persona: naturae rationabilis individua substantia* (3, 170-171 Moreschini) e *naturae rationabilis individua subsistentia* (3, 189-190). Il punto di partenza di Boezio è la consapevolezza dei problemi posti nel dibattito cristologico dall'uso da parte dei latini del termine *persona* per tradurre il più preciso termine greco ὑπόστασις. Boezio dedica, perciò, i primi tre capitoli del trattato a una precisazione della differenza tra le nozioni di *natura* e *persona*, ai soggetti ai quali il predicato *persona* si può applicare, per giungere, infine, alla definizione citata. Subito dopo, Boezio sembra correggere la propria definizione, perché precisa che i greci chiamano ὑπόστασις la *individua subsistentia* e che *substantia* e *subsistentia* non sono la stessa cosa, dal momento che il primo termine rinvia al greco ὑφίστασθαι, mentre in secondo a οὐσιῶσθαι (3, 206-210 Moreschini).

<sup>3</sup> L'autrice dà conto nella n. 2 di p. 53 delle diverse posizioni degli studiosi sulla paternità del *Peri Hermeneias* latino.

In effetti, però, nella tradizione teologica latina, in particolare in Mario Vittorino e Ilario di Poitiers, la corrispondenza tra i termini ὑπόστασις e *subsistentia* è ben consolidata, mentre non ha alcun riscontro, né nel linguaggio filosofico-teologico greco, né in quello latino, la corrispondenza introdotta da Boezio tra οὐσιώσις e *subsistentia*. Essa sembra derivare dal significato più esteso che Boezio assegna al termine *subsistentia* al di là dell'ambito trinitario, per indicare il semplice atto di esistere – applicabile perciò sia a Dio, sia all'uomo – inducendolo perciò, malgrado i suoi limiti, a preferire nel trattato cristologico l'uso del termine *persona*, che, in seguito, tornerà infatti a imporsi come termine tecnico nel lessico trinitario latino.

L'ampio saggio di Thomas Jürgasch (*“Si divinae iudicium mentis habere possemus. Zu den formalen Argumentationszielen des Boethius in den theologischen Traktaten und in der Consolatio Philosophiae”*, p. 101-45) propone un'interpretazione del modo in cui Boezio argomenta le proprie tesi nei trattati teologici e nella *Consolatio*: se nei trattati, infatti, a partire dalla dottrina dell'inaccessibilità di Dio alla conoscenza umana, Boezio si accontenta di mostrare la non contraddittorietà delle dottrine teologiche discusse e quindi la loro 'pensabilità', nella *Consolatio* egli sembra spingersi più in là e attribuire alla Filosofia la capacità di dimostrare la necessità logica di attribuire a Dio determinati predicati. Jürgasch sviluppa il proprio saggio attraverso l'analisi dettagliata di due esempi: il modo in cui Boezio argomenta nel *De Trinitate* e nella prosa di *Cons.* III 10, nella quale Filosofia dimostra che, se Dio è *princeps/principium omnium rerum*, in lui si trovano necessariamente anche il *summum bonum* e, dunque, la *beatitudo*.

Boezio imposta la propria teologia in termini platonici: il limite posto a ogni discorso su Dio è costituito dal fatto che il linguaggio e la ragione umana, che hanno una struttura predicativa, non colgono ciò che Dio è in sé, dal momento che, nella sua assoluta unità, egli si trova *ultra substantiam* (*Trin.*, 4, 184 Moreschini). Allo stesso tempo, però, non rinuncia a una ricerca che spinga lo sguardo della ragione fino al punto in cui esso può giungere nell'ascesa verso i *divinitatis celsa* (*Trin. prol.*, 21-23 Moreschini; anche *Cons.*, V 5, p. 12).

Nel *De Trinitate* si tratta per Boezio di mostrare che non è contraddittorio affermare che Padre, Figlio e Spirito sono un'unica e medesima realtà (*idem*), ma che essa non è indifferenziata e ammette al proprio interno una reale distinzione tra i tre. Non è, perciò, in questione che cosa sia in se stessa la Trinità, ma che cosa noi possiamo dirne in termini che siano logicamente coerenti. Boezio ritiene che si possano attribuire senza contraddizione a Dio sia l'assoluta unità, sia la distinzione in tre persone. Egli distingue, infatti, forme di predicazione riferite all'essere di una cosa e forme di predicazione riferite alle circostanze, per così dire, esterne a una cosa (*Trin.*, 4, 269-274 Moreschini). A questo secondo genere appartiene la predicazione *ad quid* dei relativi: Padre e Figlio sono distinti tra loro non sostanzialmente, ma solo in virtù della relazione reciproca (*Utrum Pater*, 3, 46-48 Moreschini). Questo significa che si può affermare a proposito di Dio la trinità delle persone (*numerositas*) sul piano delle relazioni, senza coinvolgere l'unità indifferenziata sul piano della sostanza: *substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem* (*Trin.*, 6, 339-340).

Lo stesso metodo è applicato negli altri trattati, a eccezione del *De Fide catholica*: una proposizione appartenente alla tradizione di fede della chiesa è messa in questione e difesa non dimostrandone direttamente la verità, bensì mostrando che la si può sostenere senza contraddizione e che pertanto la fede cattolica è *rationabilis* (*Contra Eut. et Nest.*, 6, 575-577 Moreschini).

Nella *Consolatio* Boezio sembra fidarsi assai più dei mezzi della conoscenza razionale: essa appare qui in grado, infatti, di dimostrare (*demonstrat*) che, se Dio è principio di tutte le cose, in lui si trova il bene perfetto e che perciò in lui si trova anche la vera felicità (*Cons.*, III 10, p. 8-10). I mezzi della filosofia, sembrano, cioè, capaci di pervenire a una conoscenza positiva della natura di Dio e all'enunciazione di predicati che necessariamente le appartengono, che attenuerebbero di molto o smentirebbero le

dichiarazioni circa l'inattingibilità di questo tipo di conoscenza fatte nei trattati teologici. Jürgasch sottolinea, tuttavia, che la dimostrazione svolta nella *Consolatio* non ha valore assoluto, ma è condizionata: essa riguarda Dio in quanto egli è colto dalla ragione filosofica come principio di tutte le cose e non eccede i limiti posti nei trattati al discorso teologico circa la natura di Dio in se stesso.

Il procedimento argomentativo adottato da Boezio nei trattati e nella *Consolatio* appare, perciò, coerente sia nella elaborazione di una teologia razionale positiva, sia nella chiara delimitazione dei limiti entro i quali essa può essere formulata. Jorge Uscatescu Barrón (“Boethius’ Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantike Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik”, p. 147-70), attraverso l'esame della concezione boeziana della *beatitudo*, presenta una sintesi dell'etica di Boezio, mostrando come in essa elementi della tradizione stoica e peripatetica siano rifusi in modo del tutto personale in una prospettiva metafisica neoplatonica, con l'importante variazione, rispetto alla linea che da Plotino arriva a Proclo, che, attribuendo a Dio una *mens*, Boezio si colloca piuttosto nel quadro della dottrina del primo principio elaborata da Porfirio e, in ambito latino, da Vittorino e Agostino. Boezio identifica la *beatitudo*, intesa come *summum bonum*, con Dio, che è il *bonum ipsum*: tale identificazione implica che la *beatitudo* – benché, riferendosi ad Aristotele, Boezio parli delle sue “parti” – sia una realtà perfettamente unitaria, che può essere definita come la totalità di tutti i beni possibili, non nel senso che ne sia la somma, ma nel senso che è il principio dal quale ogni bene deriva. Questa determinazione della *beatitudo* è il risultato degli argomenti sviluppati nel dialogo tra la Filosofia e il prigioniero nel II e III libro della *Consolatio*. In essi, dopo aver mostrato che la *felicitas* promessa da ricchezze, onori, potere, fama e piaceri è transitoria e necessariamente esposta a rovesci, la Filosofia mostra al proprio interlocutore che solo colui che conosce veramente se stesso è in grado di accedere a un ordine di beni che non possono essergli sottratti dalla fortuna, ma sono stabili, reciprocamente connessi in un'unità inscindibile e sono capaci, rendendolo beato e dunque come Dio, di divinizzare colui che ne partecipa (*Cons.*, III 10 p., 25: *omnis igitur beatus deus*).

Andreas Kirchner (“Die *Consolatio Philosophiae* und das philosophische Denken der Gegenwart. Was uns die *Philosophia* heute noch lehren kann”, p. 171-211) assume una prospettiva diversa rispetto agli altri studi raccolti nel volume, perché propone una lettura complessiva dell'itinerario di liberazione descritto nella *Consolatio*, assumendo come chiave interpretativa del testo la dimensione spaziale e ispirandosi soprattutto agli studi dell'antropologo francese Marc Augé, in particolare alla categoria del “non luogo” da lui elaborata. A partire dalla scena iniziale, che mostra il protagonista chiuso in una cella, muto, con gli occhi bassi, circondato dalle Muse della poesia che gli suggeriscono i versi ch'egli va scrivendo per compiangere la propria sorte, Kirchner studia le metafore spaziali, che abbondano nella *Consolatio*. Egli mostra come la segregazione imposta al prigioniero dalla cella in cui egli si trova, isolato dal mondo esterno, dalle sue relazioni, dal suo passato politico, rinvia in realtà alla segregazione del soggetto in un mondo di beni apparenti, in un'incapacità di comunicare realmente con gli altri che dipendono in ultima analisi dall'oblio di se stesso, nel quale egli è caduto. Il Boezio della *Consolatio* è dunque immagine di ogni uomo e di ogni possibile prigionia.

Grazie all'intervento della Filosofia, che gli impone di alzare verso di lei lo sguardo, di rispondere alle sue domande e gli asciuga gli occhi dalle lacrime, il prigioniero diventa capace di compiere un percorso di liberazione, consistente nel recuperare una corretta relazione tra se stesso e il mondo, tra l'interno e l'esterno, grazie al ritorno a una dimora, un porto, un luogo di riposo che non si trovano in un punto diverso da quello in cui egli sta, ma eccedono ogni possibile determinazione spaziale e temporale. Sicché la liberazione non consiste nell'uscire fisicamente dal luogo in cui il prigioniero si trova – non si tratta, cioè, di negare o evitare il fatto di essere nel mondo, con tutto ciò che questa condizione comporta – ma di attribuire a questa condizione il suo corretto significato, comprendendo che essa non limita in realtà in alcun modo la possibilità, stando in essa, di dirigersi verso la propria vera patria.



Fabio Troncarelli (“Boethius from Late Antiquity to the Early Middle Ages”, p. 213-29) offre nel proprio saggio una serie di elementi fattuali che documentano la circolazione dell’opera di Boezio, soprattutto della *Consolatio*, tra VI e IX secolo. Dopo aver delineato in sintesi il quadro storico, culturale e religioso nel quale si è svolta la vita di Boezio, prolungandolo fino all’invasione dell’Italia da parte dei longobardi nel 576, Troncarelli descrive i primi momenti della circolazione della fama e dell’opera di Boezio. Un posto centrale in questa vicenda dev’essere assegnato a Cassiodoro, autore di un commento e di un’edizione della *Consolatio* le cui tracce si possono seguire nella tradizione manoscritta fino al XII secolo.

Cassiodoro è stato non solo l’editore della *Consolatio*, ma anche il promotore di un’immagine di Boezio, a metà tra il martire cristiano e il patrizio romano, che ha avuto un’influenza duratura nel Medioevo, condizionando anche l’interpretazione di quelle dottrine filosofiche che parevano in un’epoca successiva meno compatibili col cristianesimo. Egli, però, non è l’unico testimone antico della circolazione degli scritti del filosofo: Troncarelli cita il *Contra Acephalos* di Rustico, un contemporaneo di Giustiniano, e alcune allusioni alla *Consolatio* che si leggono in Gregorio Magno (senza citazione esplicita di Boezio), accenna alle tracce della dottrina boeziana che si possono riconoscere, poco dopo, negli scritti di Colombano, per arrivare alle soglie dell’epoca carolingia con l’apprezzamento riservato da Alcuino alla *Consolatio* e al suo autore.

Come il precedente, sia pure da un punto di vista diverso, anche l’intervento di John Marenbon (“Boethius’s Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy”, p. 231-44) potrebbe essere considerato un’introduzione generale ai temi sviluppati nel libro. Esso considera la posizione di Boezio sia nei confronti delle sue fonti (e quindi il tema della sua originalità), sia nei confronti della posterità (e quindi il tema della sua funzione di paradigma per il pensiero medievale). Malgrado il titolo sia apparentemente in contraddizione con l’assunto generale del libro di cui fa parte, il saggio di Marenbon è quello che in modo più diretto e pertinente centra la questione messa a tema dal convegno e dal volume: l’autore intende semplicemente precisare l’idea di ‘paradigma’, mostrando che Boezio non fu il collettore e trasmettitore neutro di un patrimonio di pensiero dall’antichità al medioevo, ma esercitò una selezione tra le opzioni filosofiche a lui contemporanee, guidato da interessi e da una prospettiva dottrinale personali. Allo stesso modo, anche la sua influenza sugli autori della tradizione filosofica medievale si esercitò in forme in parte imprevedibili e originali rispetto al modo in cui Boezio stesso aveva affrontato determinati problemi.

Marenbon illustra questi due aspetti con degli esempi. Quanto all’originalità di Boezio, essa emerge anzitutto nella predilezione accordata all’interpretazione del *corpus* logico di Aristotele. Il programma di lavoro enunciato in *In De interpret.* ed. II, II, *prolog.*, p. 79.9-80.6 Meiser prevedeva la traduzione e il commento di tutte le opere di Aristotele e Platone e la dimostrazione dell’armonia reciproca delle loro filosofie. Si trattava di un progetto coerente con il *curriculum* e con le idee correnti ai suoi giorni nelle scuole di Atene e Alessandria, anche se Marenbon ritiene che Boezio non le avesse frequentate direttamente. Ma Boezio ha composto un insieme di traduzioni, commenti e saggi riguardanti esclusivamente questioni di logica (non solo aristotelica), rivelando in questa concentrazione i propri interessi personali e un orientamento interpretativo preciso: pur conoscendo le opzioni dei commentatori contemporanei, ha preferito fondare la propria lettura dell’*Organon* sull’esegesi datane molto tempo prima da Porfirio. E, a partire dalla fine del X fino alla fine del XII secolo, grazie a Boezio, è stata proprio la versione porfiriana della logica di Aristotele a costituire la base del dibattito filosofico, per esempio nella questione degli universali.

Per illustrare gli esiti impreveduti dell’influenza di Boezio sui pensatori medievali, Marenbon cita anzitutto il caso dell’interpretazione data da Abelardo del *De Hypotheticis syllogismis*: l’autore medievale ha recuperato, attraverso l’opera del suo predecessore, gli elementi di una logica

proposizionale che a Boezio era invece rimasta del tutto estranea. Anche la questione del rapporto tra sapienza pagana e sapienza cristiana è stato risolto dai medievali utilizzando l'opera di Boezio, in questo caso la *Consolatio Philosophiae*, al di là degli argomenti sviluppati da Boezio e delle sue stesse intenzioni: l'uso pacifico fatto da uno scrittore cristiano – e martire – della dottrina platonica del *Timeo* in *Cons.*, III 9. ha creato le condizioni per una lettura in chiave cristiana di tutta la tradizione platonica, a prescindere dal fatto che questo fosse effettivamente il punto di vista di Boezio.

Elisabeth Schneider (“*Naturae rationalis individua substantia. Eine theologische oder juristische Definition der Person?*”, p. 245-69) chiude il volume con un saggio che riprende l'esame della definizione boeziana di ‘persona’, per studiarne la recezione nel diritto civile e canonico medievale e offre in tal modo una prospettiva originale circa l'influenza esercitata da Boezio anche al di fuori dell'ambito teologico e filosofico.

Boezio conosceva, ovviamente, l'uso del termine *persona* sia nel linguaggio del teatro, sia nel linguaggio giuridico romano; per questa ragione, quando nel *Contra Eutychen et Nestorium* ha deciso di usare il termine *persona* per tradurre il greco ὑπόστασις, doveva giustificare la propria scelta presentando una definizione adeguata al contesto teologico. Si tratta della famosa definizione: *naturae rationalis individua substantia*. Per quanto questa definizione sia stata criticata nei secoli successivi da alcuni autori, per esempio Riccardo da San Vittore – che la considerava adeguata a definire la persona umana, ma non quella divina – essa è divenuta la formula di riferimento per la discussione di questo tema presso gli scolastici.

La seconda parte del saggio studia il passaggio di questa definizione dall'ambito strettamente teologico a quello giuridico. Una prima osservazione riguarda la commistione tra questi due ambiti, che dura dall'epoca di Giustiniano fino alla fine del Medioevo, per cui anche testi di natura giuridica citano la definizione di Boezio, per correggere errori concernenti la cristologia o la dottrina dell'*anima mundi*, ripresa nel XII secolo dagli esponenti della scuola di Chartres. L'adozione della formula boeziana che definisce la persona è stata favorita, poi, dalle discussioni sorte a partire dal problema se una collettività (una comunità monastica, una corporazione, una città) potesse o no essere considerata responsabile dal punto di vista penale e dunque sottoposta a delle pene, per esempio la scomunica. L'autrice cita la decretale *Romana ecclesia* di Innocenzo IV (1245), che vietava di comminare la scomunica a una *universitas*, e le spiegazioni offerte nel proprio commentario dall'Ostiense, che argomentava che una *universitas* non è dotata di anima e dunque non può essere scomunicata. Un terzo ambito nel quale la discussione intorno alla nozione di persona si è accesa è dato dalle dispute interne all'ordine francescano da Innocenzo III a Giovanni XXII: il punto delicato era la rinuncia invocata dai frati, in nome della povertà, di possedere beni o di procedere in giudizio contro qualcuno. Giovanni XXII opponeva loro che l'ordine, in quanto *persona representata et imaginaria*, aveva realtà giuridica e poteva porre atti giuridici; a lui si contrapponeva la tesi di Guglielmo di Ockham, che sosteneva l'esistenza solo di *personae verae*. Nel corso del XIV secolo si sviluppa tra i giuristi la discussione intorno allo statuto proprio delle persone giuridiche e delle persone vere, alle quali si applica la definizione boeziana.

Spero con questa rassegna di aver dato un'idea dell'ampiezza tematica e dell'utilità dei singoli saggi raccolti nel volume, che sono ciascuno per sé contributi interessanti per la conoscenza di una grande varietà di aspetti del pensiero e dell'opera di Boezio, del suo rapporto con le proprie fonti e del suo influsso sulla storia successiva del pensiero. Mi resta da dire qualcosa sull'insieme, che riesce a mio avviso meno convincente, non so se in seguito a scelte fatte dagli editori o come effetto di una consuetudine nel lavoro scientifico odierno, che quasi costringe a pubblicare ogni cosa, per documentare l'attività di ricerca anche quando essa non è ancora pervenuta a dei risultati maturi. Il titolo del volume non mi pare promettente (e infatti Marenbon lo capovolge): mi chiedo se sia

necessario dimostrare che abbia avuto una funzione paradigmatica un autore la cui opera ha avuto nel Medioevo una imponente e diffusissima tradizione manoscritta – per tacere delle traduzioni, dei commenti, dell'utilizzazione da parte di altri scrittori. I saggi raccolti nel volume, inoltre, non offrono una trattazione del tutto coerente e coordinata di questo tema, anche nei limiti in cui questo può essere fatto in una miscellanea. La mancanza di unità del libro è in qualche modo certificata dal fatto che ciascun saggio ha la propria bibliografia e non c'è un'unica bibliografia finale, né vi sono un indice dei passi e un indice onomastico. Con quest'unico limite, che lo destina più alla lettura selettiva e all'uso degli specialisti che alla lettura continua, il volume offre comunque una panoramica aggiornata e ricca dello stato degli studi boeziani e del rilievo filosofico e storico dell'opera di Boezio.

Marco Zambon

A.C. Bowen, *Simplicius on the Planets and Their Motions. In Defense of a Heresy*, Brill, Leiden - Boston 2013 (Philosophia Antiqua, 133), XXI + 329 pp.\*

Within the history of the reception of ancient cosmology in later ages Aristotle's *De Caelo* plays an important role.<sup>1</sup> *Simplicius on the Planets and Their Motions* is devoted to a specific point in the late antique exegesis of this Aristotelian treatise,<sup>2</sup> namely the problem of planetary motions and the solution to it provided by Simplicius (d. 555 AD) in his commentary on the *De Caelo*. Planetary motions are indeed a problem for him: while throughout his commentary he is committed to showing that the Aristotelian description of heavens is the right one, on this particular issue he substitutes Ptolemy's system for Aristotle's (pp. 84-6). Bowen focuses on Simplicius' "preference for post-Aristotelian planetary hypotheses" (p. 51), and wonders why. The answer lies for him in the well-known debate on the nature of heavens that arose in the first half of the 6<sup>th</sup> century between Simplicius and Philoponus. Challenged by Philoponus in a lost work whose main though not exclusive source of knowledge for us is Simplicius himself,<sup>3</sup> the Aristotelian doctrine of the eternity and divinity of heavens was endorsed by Simplicius, and argued for in the commentary that he devoted to the *De Caelo*, not without addressing harsh criticisms to Philoponus. In Bowen's book, four introductory chapters (pp. 27-93) are followed by the translation of Simplicius' *In De Caelo* II, 10-12 (= pp. 470.29-510.35 Heiberg), and by a series of comments on selected topics (pp. 201-98). Figures and tables are provided at the end of the *Introduction* (pp. 22-25) and between the translation and the comments mentioned above (pp. 181-97).

---

\* This review, written in 2014 and originally planned for *Aestimatio*, has not been published there due to technical reasons. I thought it better not to postpone the publication further.

<sup>1</sup> On this reception see E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge U. P., Cambridge 1994, in part. pp. 27-31, and M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*. Vol. I. *Genèse et triomphe d'une représentation*, Les Belles Lettres, Paris 1986, in part. pp. 111-30 and pp. 195-236, as for the Latin Middle Ages and the early modern age; H. Hugonnard-Roche, "L'Épitomé du *De Caelo* d'Aristote par Averroès: questions de méthode et de doctrine", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 59 (1984), pp. 7-39, and 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, as for the reception in Arabic philosophy.

<sup>2</sup> Systematic exegeses of the *De Caelo* include (i) Alexander of Aphrodisias' commentary, which is lost but attested by Themistius and Simplicius; (ii) Themistius' paraphrase, which is lost in Greek but attested in Hebrew translation; the latter was made on the basis of the Arabic version (in itself lost), and (iii) Simplicius' commentary. An up-to-date account of recent scholarship on Alexander's commentary *apud* Themistius and Simplicius has been provided by E. Coda, "Alexander of Aphrodisias in Themistius' Paraphrase of the *De Caelo*", *Studia graeco-arabica* 2 (2012), pp. 355-71.

<sup>3</sup> Philoponus wrote three works on the topic of eternity *vs.* the temporal createdness of the cosmos. (i) The one which has come down to us almost in its entirety in Greek is his attack against Proclus, which contains also his own exegesis of the *Timaeus*: Iohannes Philoponus, *De Aeternitate mundi contra Proclum* ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig 1899 (repr. G. Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 1984). (ii) The work against which Simplicius reacts in his commentary on the *De Caelo*, which was written before the *De Aeternitate mundi contra Proclum* and is referred to by Philoponus himself as *De Aeternitate mundi contra Aristotelem*: ἐν ταῖς πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ τῆς τοῦ κόσμου αἰδιότητος (Philop., *De Aet. Mundi contra Proclum*, p. 258.24-25 Rabe). The doxographical fragments of this work, lost but attested both in Greek and Arabic, have been translated into English by Ch. Wildberg, *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World*, Cornell U.P., Ithaca 1987. (iii) A treatise on the temporal createdness of the universe, which is attested only in Arabic and has been translated into English by S. Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), pp. 320-52 (repr. in *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, The Magnes Press - Brill, Jerusalem - Leiden 1986, pp. 294-326) and into French by G. Troupeau, "Un épitomé arabe du *De Contingentia mundi* de Jean Philopon", in É. Lucchesi - H.D. Saffrey (eds), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Cramer, Genève 1984, pp. 77-88.

Bowen frames much of his discussion against the backdrop of Simplicius' struggle against Philoponus. Chapter One opens with the claim that "The great digression at the end of Simplicius' *In de caelo* 2.12 [492.25-510.35] is an apologia precipitated by Philoponus, the renegade Platonist, and his attack on Aristotle's arguments for a fifth simple body, aether" (p. 27). Even if Philoponus' rejection of Aristotelian cosmology is not mentioned in the commentary on *De Caelo* II, 10-12, it counts for Bowen as Simplicius' real target. The attack directed by Philoponus against the theory of the aether and its movement lies in the background of what *prima facie* seems to be a highly specialised discussion of the difficulties in the homocentric theory, and an excursus on their solutions. Bowen's interpretation pivots on the idea that Simplicius was well aware of the limits of the homocentric theory: when faced with Philoponus' objections, he looked for a solution compatible with his own assumption of the circular and (by the same token) eternal motion of the heavens. Philoponus' main objection runs as follows: were it true that the entire cosmos rotates about its centre, the planets should not exhibit rotations about their own axes, nor apogees and perigees – something that, says Bowen, Simplicius could only agree to. As a matter of fact, this was precisely the reason why he himself sided with Ptolemy. However, by no means could Simplicius endorse the general conclusion drawn by Philoponus from this, namely that, if so, then there is no aether endowed with circular, eternal motion. Bowen thinks that Philoponus' criticism "brings to fore two points against Aristotle", namely the rotation of the planets about their axes, and their apogees and perigees "in which he sides with Philoponus. The danger here is heresy: Simplicius is now obliged to show that his agreement with Philoponus does not entail Philoponus' blasphemous conclusion" (p. 28), hence the subtitle of the book, *In Defense of a Heresy*.<sup>4</sup>

It is vital to this reconstruction to connect with Philoponus what Simplicius says in his commentary on *De Caelo* II, 10-12, especially in the section labelled "digression". As Bowen has it, "The digression is the apologia in full" (p. 64). As we have seen before, this long passage which concludes Simplicius' commentary on *De Caelo* II 12 deals with the difficulties in the cosmic picture of *Metaphysics* XII 8, where all the spheres rotate about Earth, the center of the universe (pp. 14, 92); but it is Bowen's conviction that, beyond its face value, the "digression" is in reality a reply to Philoponus. The latter is not mentioned, however: Simplicius presents Xenarchus' objections and solves them by quoting the counter-arguments developed by Alexander of Aphrodisias. After this, "long after Philoponus' objections to the Aristotelian aether have been answered, does Simplicius again take up, without mentioning Philoponus, the question of the homocentric planetary theory (...). So the astronomical digression (παρέκβασις) at the close of *In de caelo* 2.12 is, logically speaking, a part of Simplicius' attempt to deal with Philoponus" (p. 15).

The question why Philoponus is not named, if the "digression" points to him, is answered at pp. 30-32: while in the case of other criticisms addressed by Philoponus it was "tactically useful to name him" (p. 31), in this case it was not. On the whole, the reader gets the impression that the burden of Simplicius' entire commentary was to refute Philoponus. The latter is repeatedly described

---

<sup>4</sup> The adjective "blasphemous" alludes to the interpretation of the commentary on the *De Caelo* as a reassessment of the divinity of the heavens advanced by Ph. Hoffmann, "Simplicius' Polemics: Some Aspects of Simplicius' Polemical Writings against John Philoponus: from Invective to a Reaffirmation of the Transcendence of the Heavens", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, London 1987, pp. 57-83. Hoffmann's thesis is endorsed by Bowen: the "narrower aim" of this commentary consists for him in "repudiating the impiety and atheism of those who deny the truth as it is found in the *De caelo*" (p. 10); the commentary is cast as a scholarly exercise, which in turn is a step in the philosophical assimilation to God (pp. 54-5). The section studied by Bowen was devoted by Simplicius to "redeeming himself and the late Platonist preference for more recent astronomical hypotheses" with respect to Aristotle's (p. 69).

as a “renegade convert” (pp. 6, 11, 27) who abandoned Platonism for the Christian doctrine, an account of Philoponus’ literary output which has been propounded in scholarship, but has been also criticised.<sup>5</sup> Bowen endorses this opinion without qualifications.

Chapter Two addresses the main epistemological question implied in Simplicius’ Ptolemaic allegiance: that of the status of the astronomical hypotheses. “(...) as Simplicius says, though each hypothesis distinguishes appearance and reality and then posits a state of affairs enabling one to ‘save’ or account for the phenomena, none of the hypotheses is demonstrably true (ἀληθές, κατ’ ἀλήθειαν). Rather, for him, the true account (ὁ ἀληθής λόγος) neither admits the apparent planetary motions as real, nor utilizes hypotheses; instead, it reasons on the basis of duly established physical theory that the planets move with motions that are simple, smooth, circular, and ordered” (p. 37).

This claim commits Bowen to something more than the traditional distinction between mathematical astronomy and physics, already noticed in the scholarship.<sup>6</sup> What Bowen labels “the empirical limitations of astronomy” pave the way to Simplicius’ conviction that “our observations of celestial bodies (...) are largely matters of inference” (p. 53). Faced with conflicting astronomical hypotheses, and forced to admit the flaws of the homocentric theory, Simplicius came to the conclusion that “the true, unhypothetical account is established in the light of physical theory” (p. 53), with little or no concern with observable data. Thus, one of the most important subsidiary arguments advanced by Bowen is the claim that the topic “save the phenomena”, which lies in the background of Simplicius’ position mentioned above, appeared only relatively late. The non-specialist reader gratefully acknowledges the important piece of information that “the context in which the ideas of these planetary motions” i.e. stations and retrogradations “really became known to the Greeks and Romans was neither the tradition of Platonic and Aristotelian philosophy or cosmology (as Simplicius suggests) nor the quasi-indigenous Greek and Roman celestial science prior to the late second century BC. Rather, it was horoscopic astrology, a discipline which is devoted to determining the fate of the native on the basis of the positions of the seven planetary bodies, and which first appears in Greek and Roman worlds in Egypt in the very late second century BC, if not more recently” (pp. 231-2).

---

<sup>5</sup> The controversial issue concerning Philoponus’ literary career consists in that he authored both philosophical commentaries typical of the school of Ammonius Hermias (of whom he was a pupil, and whose courses on Aristotle he edited), and theological works where he expresses his Christian allegiance. The problem of the dates of his works is interwoven with this bipartition, so to speak, of his literary output. The polemical *De Aeternitate mundi contra Proclum* mentioned above was published in 529, the year of Justinian’s anti-pagan edict; thus, 529 and this work are often presented in scholarship as the turning point in Philoponus’ career: formerly a Platonist, according to this narrative he then “converted” to the Christian creationist creed. However, there is evidence that Philoponus was engaged in the anti-eternalist battle already in his commentary on Aristotle’s *Physics*, written as early as in 517, and that he continued even after 529 to write commentaries on Aristotle in typical Neoplatonic vein. All this creates a cluster of problems which have been solved in various ways. K. Verrycken, “The Development of Philoponus’ Thought and its Chronology”, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth, London 1990, pp. 233-74, posits a sharp distinction between Philoponus as a Platonist and Philoponus as a Christian writer, a reconstruction which lies in the background of Bowen’s label “renegade convert”. Verrycken’s hypothesis has been challenged in scholarship: see C. Scholten, *Johannes Philoponus. De Opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt (...) übersetzt und eingeleitet von C.S., Herder, Freiburg - Basel - Wien - Barcelona - Rom - New York 1997*, in part. vol. I, pp. 19-35, and U.M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator*, Peeters, Leuven 2001, in part. pp. 5-9. Given the importance of Philoponus in Bowen’s analysis, it seems to me that this discussion should have been taken into account.

<sup>6</sup> Hugonnard-Roche, “L’Épitomé du *De Caelo* d’Aristote par Averroès”, p. 39, has a clear-cut formulation for this: “Le rejet de l’astronomie hors du domaine de la science du *De caelo* est déjà formulé par Aristote lui-même, et la distinction entre l’astronomie mathématique et la physique est traditionnelle dès l’Antiquité, comme P. Duhem l’a montré”. Reference is given to P. Duhem, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée*, Hermann, Paris 1908.

However, one may wonder if this licenses the overall picture expounded in this book. As we have seen before, Bowen construes Simplicius' commentary on *De Caelo* II, 10-12, as a defence of that "true, unhypothetical account" which remains unaffected by any criticism raised on the basis of observable data: a science whose epistemic status places it, as it were, above them. It is rewarding to pause and follow the argument concerning the rise of the topic "save the phenomena".

The starting point is the idea that this problem was an entirely new one: "prior to the late second century BC the Greeks lacked a technical vocabulary for station and retrogradation, and (...) these phenomena were quite marginal to their thinking" (p. 232). Once again, the non-specialist reader treasures this piece of information and takes it for granted. But not so with the epistemological implications drawn by Bowen. The principle "save the phenomena" is described as if it originated precisely from the awareness of the irregular motions of the planets, leaving the reader with the doubt that such an issue was unknown to Aristotle. In fact, the epistemic principle of accounting for the data of perception (σώζειν τὰ φαινόμενα) is traced back to Plutarch's *De facie*, which is described as "the earliest occurrence of the slogan in this form" (p. 251). The principle σώζειν τὰ φαινόμενα is repeatedly labelled a "slogan" (*ibid.* and p. 259), something which suits with Bowen's understanding of it: "These expressions occur in different contexts and indicate different tasks. In some instances, one is to account for an apparent irregularity and thus to save the phenomena by explaining it away; in others, the task is to explain a regularity and thus to preserve or maintain it; and in others still the meaning of the expression is left vague. With this in mind, let us distinguish the slogan «(διὰ) σώζειν τὰ φαινόμενα (saving the phenomena)» from the project itself, and try to determine what the project was originally by considering the early occurrences of the slogan" (p. 251).

According to Bowen, the "project" was conceived no earlier than in the 1<sup>st</sup> century AD, and amounted to explaining planetary stations and retrogradations, i.e. something that Aristotle was unaware of and uninterested in. Simplicius, in Bowen's account, "takes for granted that Aristotle was indeed aware of the fact that, unlike the Sun and Moon, the five planets make stations and retrogradations. This assumption, however, is not warranted by any evidence that has come down to us. Indeed, so far as one can tell given the evidence extant, it is an artifact of his manner of reading Plato and Aristotle, and derive from his interpretative agenda" (p. 230).

Even if one is ready to consent that Simplicius had an acute awareness of the implications of the apparent irregularity in celestial motions, one may resist the conclusion that the principle "save the phenomena" has nothing to do with Aristotle. In Bowen's account, this topic is a product of a span of time between the 2<sup>nd</sup> century b.C. and the 1<sup>st</sup> century AD. "Given the present state of the evidence, the most that we should allow is that the project of explaining the retrogradations and stations of the five planets only began to take shape after the late second century BC as Graeco-Latin writers tried to address the problem of planetary motion in greater detail than ever before. The slogan 'save the phenomena', first appears in a text written some years after this, however. There is, of course, no way to determine whether this slogan was coined specially to encapsulate this new project in astronomy or whether it was borrowed from an analogous project in a different domain" (p. 259).

It seems to me that there is indeed a way to begin to explore the origins of this formula, and one which might lead to question some of Bowen's assumptions on Aristotle mentioned above. In the early 1960s, G.E.L. Owen devoted a fundamental study to the admittedly similar principle τινθέναι τὰ φαινόμενα in Aristotle.<sup>7</sup> Owen's primary aim was to redress the idea that in Aristotle's theory of

<sup>7</sup> G.E.L. Owen, "Tithenai ta Phainomena", in S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Publications Universitaires de Louvain - B. Nauwelaerts, Louvain - Paris 1961, pp. 83-103 (repr. in J.M.E. Moravcsik [ed.], *Aristotle*.

science *φαινόμενα* always indicates empirical observations;<sup>8</sup> more importantly for the issue at stake here, he focussed on two Aristotelian passages which are worth quoting in full, because they do not play any role in Bowen's analysis. The first is located in the *Prior Analytics*:

Διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι, λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης (ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις), ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην (*An. I*, I 30, 46 a 17-22).

It falls to experience to provide the principles of any subject. In astronomy, for instance, it was astronomical experience that provided the principles of the science, for it was only when the phenomena were adequately grasped that the proofs in astronomy were discovered. And the same is true of any art or science whatever (trans. Owen, *ibid.*, p. 113).

The second passage comes from the *De Caelo* itself, where Aristotle contrasts practical knowledge with scientific inquiry on nature precisely on the grounds that the task of the latter is to account for the *phainomena*: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον αἰεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν (III 7, 306 a 16-17),<sup>9</sup> a tenet which, in my opinion, should have been compared with the passage of *Physics*, II 2, 193 b 22-35 advocated by Bowen as a support for his claim that Aristotle's cosmological theory is largely independent of observable data. "Granted, – says Bowen – Aristotle himself admits that inquiry about the heavens is difficult. But at no point does he allow that one is therefore permitted to take a position concerning their motions that is unwarranted by argument" (p. 38). In order to substantiate this claim, Bowen has recourse to *Physics* II 2, 193 b 22-35, which he summarises as follows: "a text in which Aristotle writes briefly about the distinction between physical theorists (ὁ φυσικός) and certain scientists (ὁ μαθηματικός), that is,

---

*A Collection of Critical Essays*, Doubleday & Co., New York 1967, pp. 167-90, and in J. Barnes - M. Schofield - R. Sorabji [eds], *Articles on Aristotle. I. Science*, Duckworth, London 1975, pp. 113-26, cited here after this pagination).

<sup>8</sup> The other meaning of τὰ φαινόμενα, which is discussed in the *Nicomachean Ethics*, has to do with the notion of *endoxa*. This too has attracted discussion: see M. Nussbaum, "Saving Aristotle's Appearances", in M. Schofield - M. Nussbaum (eds), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge 1982, pp. 267-93. More germane to the argument here is to follow Owen's analysis of *EN* VII 1, 1145b5-6, which is worthy to be quoted: "If there is more than one use for the expression *phainomena*, the uses have a great deal in common. (...) As for his favourite example, astronomy, Aristotle knew (or came to realise) how inadequate were the observations of the astronomers (*PA* I 5, 644b24-28). And of the biological 'observations' many were bound to hearsay, *legomena* to be treated with caution (e.g. *HA* II 1, 501a25 - b 1). Such *phainomena* must be 'properly established', ascertained to be 'true data' (*A.Pr.* I 30, 46 a 20, 25). In the same fashion the *endoxa* must pass the appropriate scrutiny, but in doing so they too become firm data. (...) Nor is it in the least surprising if Aristotle, writing in the tradition of Parmenides and Protagoras, tended to assimilate these different senses of *phainomena*. For Parmenides, the 'mortal opinions' include not only the supposed evidence of the senses but the common assumptions (and specifically the common uses of language) which form men's picture of the physical world. (...) It is in the same broad use of the word that it is to be found in the formula from the *Prior Analytics*. In the *De Caelo*, it is true, Aristotle observes that it is the *phainomena* of perception by which we must ultimately test the adequacy of our principles in physics (...). But this is not to say (and it does not commit Aristotle to supposing) that in the *Physics* proper the analyses either start from or are closely controlled by our inspections of the world. (...). He evidently has in mind the claim made in the *Topics* that the first premisses of scientific argument can be established by methods which start from the *endoxa*" (pp. 117-8).

<sup>9</sup> Owen's understanding of the wording of this sentence is instructive: "to *phainomenon aei kurios kata ten aisthesin* 'the perceptual *phainomenon* that is reliable when it occurs', not, as Tricot translates, 'l'évidence toujours souveraine de la perception sensible.'" (p. 117 n. 13).



between philosophers engaged in the study of Nature (φύσις) and non-philosophers who also study Nature but characteristically with the help of mathematics” (*ibid.*).

Whether or not this passage and Simplicius’ commentary on it license Bowen’s conclusions about the epistemic status of astronomy in Aristotle and in his Neoplatonic commentator, is a question that goes beyond both the limits of this review and the skills of the reviewer, implying as it does an in-depth analysis of no less an issue than Aristotle’s notion of science;<sup>10</sup> but it seems to me that a discussion of the two passages of the *Prior Analytics* and the *De Caelo* mentioned above would have been appropriate, especially because the case in point is, in both passages, astronomy. From the admittedly narrower point of view of the history of the formula “save the phenomena”, one may surmise that the philosophers, scientists, and doxographers taken into account here – Plutarch, Archimedes, Seneca, Stobaeus, and Geminus – did simply elaborate on Aristotle’s own *τιθέναι τὰ φαινόμενα*.

The core of Simplicius’ “apologia” consists in showing that Plato and Aristotle are in agreement about the nature and movement of the heavens, and in particular about the sidereal rotation (p. 32). Bowen is right, in my opinion, when he insists on this point. But if Simplicius embarks on this, it is because the divinity and the eternity of the heavens had long been established by Plotinus as one of the main points in his reassessment of the Platonic universe,<sup>11</sup> and was by Simplicius’ lifetime part and parcel of the legacy of Platonism. Far from being an uncontroversial assumption, this had implied on Plotinus’ part to take resolutely the way of interpreting the temporal creation of the cosmos in the *Timaeus* as a didascalical device, and by the same token to part company with those Platonists who took literally this narrative, as if it were the faithful account of the Demiurgic deeds performed in succession, and who, by way of consequence, took on its face value the lapidary *γένεσθαι* of *Timaeus* 28 B 7.<sup>12</sup> Recent scholarship has highlighted that Simplicius’ cosmos is that of Plotinus. What has been observed apropos the overall picture of Simplicius’ cosmos<sup>13</sup> proves to be true also for

<sup>10</sup> Bowen thinks that for Simplicius “when astronomers consider the heavenly bodies, they too do not treat them *qua* physical by focussing on what belongs to them intrinsically; rather, they view them as moving bodies exhibiting configurations and ignore any intrinsic connection that these configurations might have to the bodies themselves” (pp. 39-40). If this means that for Simplicius science can indeed reach counterintuitive conclusions, I think it is true; if this means that Simplicius either was unaware of or parted company with Aristotle’s principle *τιθέναι τὰ φαινόμενα*, it seems to me that the point deserves discussion. The starting point should be precisely to take into account Aristotle’s assessments about the *φαινόμενα* and our scientific knowledge of them. Useful remarks are provided by J.F. McCue, “Scientific Procedure in Aristotle’s *De Caelo*”, *Traditio* 18 (1962), pp. 1-24, and by G.E.R. Lloyd, “Saving the Appearances”, *The Classical Quarterly* 28 (1978), pp. 202-22 (repr. in Id., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge U.P., Cambridge - New York 1991, pp. 248-77).

<sup>11</sup> To substantiate this claim would exceed the limits of a review, but suffice it to mention that Plotinus was engaged from the beginning of his literary career in establishing that the visible cosmos, far from being the product of an inept activity of the Gnostic fallen soul, emanates necessarily from the causality of the intelligible realm.

<sup>12</sup> The fundamental study is M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I-II, Brill, Leiden 1976-1978; on Plotinus and his understanding of the narrative of the *Timaeus* δηλώσεως χάριν (“zur Verdeutlichung”) see vol. I, pp. 123-46; on the main topic of the temporal createdness *vs.* eternity of the cosmos in the Platonic tradition, the reference work is H. Dörrie † – M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis). Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Frommann-Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 1998 (*Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, 5), pp. 84-180 (texts and translations); pp. 373-535 (comm.).

<sup>13</sup> See 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”, in F. Celia – A. Ulacco (eds), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Plus, Pisa U.P., Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere. Studi, 2), pp. 133-80. See in part. pp. 154-5: “Le traité 40 de Plotin introduit donc dans la cosmologie de tradition platonicienne une idée fondamentale, selon laquelle la substance du ciel, certes, n’est pas un cinquième corps comme le veut Aristote, mais est en quelque sorte une version transcendante du feu, pure, lumineuse, douce, non caustique et non destructrice, qu’il faut à la fois situer

the “digression”. Here Simplicius construes Plato as asking astronomers (τοῖς μαθηματικοῖς)<sup>14</sup> to account for the movements of the planets as they appear to the observer:

Καὶ εἴρηται καὶ πρότερον, ὅτι ὁ Πλάτων ταῖς οὐρανόματαις κινήσεσι τὸ ἐγκύκλιον καὶ ὁμαλῆς καὶ τεταγμένον ἀνευδοκίᾳ ἀποδιδόντος πρόβλημα τοῖς μαθηματικοῖς προϋπτει, τίνων ὑποτεθέντων δι’ ὁμαλῶν καὶ ἐγκυκλίων καὶ τεταγμένων κινήσεων δυνήσεται διασωθῆναι τὰ περὶ τοὺς πλανομένους φαινόμενα (*In De Caelo*, pp. 492.31-493.4 Heiberg).

It was in fact stated earlier also that Plato (who unequivocally assigned the circular, the smooth, and the ordered to the heavenly motions) put forward a question for mathematical scientists—Given what hypotheses will it be possible that the phenomena of the wandering [stars] be saved by means of smooth, circular, and ordered motions? (trans. Bowen, p. 145).

Of course Plato did nothing similar; rather, it was Plotinus’ “Plato” who raised the question of how to harmonise the rotation of the planets about their axes and the circular motion of the cosmos. In his treatise *On the Movement of Heaven* (II 2[14]) which, together with *On Heaven* (II 1[40]), lies in the background of Simplicius’ cosmology,<sup>15</sup> Plotinus depicts Plato as raising and solving the question of individual celestial motions if compared with the circular and perfect motion of the universe:

Καὶ Πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὅλου σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἐκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὗ ἔστι, περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις (II 2[14], 2.24-28).

And Plato gives the stars not only their spherical motion with the whole universe but also individual motions, each around its own centre: for each in this place encompasses God and rejoices, not by rational planning but by natural necessity (trans. Armstrong).

---

dans une sorte de continuité génétique avec le feu d’ici-bas, mais également dans une transcendance. La position de Plotin rend donc possible la doctrine qui est proposée par Proclus et par Simplicius, selon laquelle la substance du ciel est composée des quatre éléments comme Platon l’a affirmé dans le *Timée*, mais néanmoins est différente des quatre éléments que nous connaissons ici-bas. La substance du ciel est d’un type très particulier, dans lequel prédomine l’espèce la plus pure du feu, c’est-à-dire la lumière, ce qui permet à Proclus et surtout à Simplicius d’harmoniser en toute tranquillité le *De Caelo* d’Aristote et le *Timée*, d’oublier le refus plotinien de la cinquième essence, et tout à la fois de donner aux quatre éléments comme règne le monde sublunaire, en affirmant que la substance céleste est d’un type tout à fait transcendant: une lumière dont la description donne lieu à des pages nombreuses et précises aussi bien dans le commentaire de Proclus sur le *Timée* que dans le commentaire de Simplicius au *De Caelo*. That Plotinus’ assessment of the nature of the heavens lies in the background of Simplicius’ cosmology has been shown also by J. Wilberding, *Plotinus’ Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40)*. Text, Translation, and Commentary, Oxford U.P., New York 2006, in part. pp. 123-6.

<sup>14</sup> The astronomers who, in Simplicius’ narrative, took on themselves to solve the problem raised by Plato were Eudoxus (p. 493.4-5 Heiberg) and Callippus (p. 493.5-9 Heiberg). Bowen’s translation “mathematical scientists” is grounded on his idea that Simplicius’ usage “is in accord with Aristotle’s”, where he detects a nuance: “the μαθηματικοί are scientists devoted to the study of Nature who characteristically define their subject-matters by (...) employing arithmetic and/or geometry to make deductions about these objects” (pp. 203-4). A useful comparison might be set between Simplicius’ usage and Porphyry’s. The latter says that Plotinus “studied the rules of astronomy (περὶ τῶν ἀστέρων κανόνων), without going very far into the mathematical side (οὐ πᾶν τι μαθηματικῶς)” (*Vita Plot.*, 15.21-22, trans. Armstrong); in commenting upon the adverb μαθηματικῶς, A.-Ph. Segonds puts the term on equal footing with “astronomer”, translating “non pas en tant qu’astronome (on se rappellera que μαθηματικός = astronome au moins jusqu’au xvii<sup>e</sup> siècle)”: see L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M. O. Goulet-Cazé, M.D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O’Brien, J. Pépin, H.D. Saffrey, A. Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre. La Vie de Plotin*, II. Vrin, Paris 1992, p. 271.

<sup>15</sup> See above n. 13.

That Simplicius had Plotinus' treatise *On the Movement of Heaven* ready to hand when he was writing his commentary on Aristotle's *De Caelo* was demonstrated by a short, fundamental study by Ph. Merlan in 1935.<sup>16</sup> Near to the close, Merlan said: "Wenn nun Simplicios hier Plotinos zitiert, so bringt er *Enn.* II. 1<sup>17</sup> in Verbindung mit der auf dem Boden der Peripatos entstandenen Frage nach der Rolle der in der uranischen Theologie des Aristoteles neben der des Äthers und der Himmelsseele". It comes as no surprise that it is indeed Plotinus' contention that the heavens and the entire universe are eternal, perfect and divine (although giving room to coming-to-be and passing away in the sublunar realm) that paves the ground for Simplicius' plea for the eternity and divinity of heaven.<sup>18</sup>

Cristina D'Ancona

<sup>16</sup> Ph. Merlan, "Ein Simplicios-Zitat bei pseudo-Alexandros und ein Plotins-Zitat bei Simplicios", *Rheinisches Museum für Philologie* 84 (1935), pp. 154-60. Comparing Simplicius, *In De Caelo*, p. 382.8-19 Heiberg (= comm. on *De Caelo*, II 1, 284 a 14 - b 5) with the commentary by the pseudo-Alexander (Michael of Ephesus) on the *Metaphysics*, pp. 706.31-707.11 Hayduck (= comm. on *Metaph.* XII 8, 1074 a 14), Merlan proves that the pseudo-Alexander quotes Simplicius *verbatim* apropos the circular movement of the heavens; in search of Simplicius' source, Merlan discovers that it is Plotinus. "Wie es nun scheint, billigt Simplicios auch diese Lehre des Alexandros, wenn er sagt dass die κίνησις εἰς ὁμοιότητα τῆς νοεραῆς ἐνεργείας ἀποκαθίσταται. Und nun zitiert er zustimmend 'jenen Göttlichen': διὸ καὶ ὁ θεὸς ἐκεῖνος ἐρωτήσας, διότι κύκλῳ κινεῖται ὁ οὐρανός, ὅτι νοῦν μιμεῖται, φησὶν. Wer, was wird hier zitiert? Heiberg verweist im Apparat z.d. St. auf Platons *Timaios* 34a. (...). Zitiert ist vielmehr Plotins, *Enn.* II. 1" in fact, II 2[14] "(περὶ κινήσεως οὐρανοῦ ἢ περὶ τῆς κυκλοφορίας) und zwar der erste Satz, lautend: διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται" (p. 159).

<sup>17</sup> Once again the exact reference is to II 2[14], which is unequivocally referred to by the citation pinpointed by Merlan (see the preceding note).

<sup>18</sup> Taking into account Plotinus as one of the sources of Simplicius' commentary on the *De Caelo* would help also to solve some minor questions which have attracted disproportionate attention, like that of Simplicius' quotation (p. 371.2 Heiberg) of Heraclitus, fr. 96 DK (= fr. 76 Marcovich), νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι, which had been mentioned by Hoffmann, "Simplicius' Polemics", p. 70, as expressing Simplicius' disgust for the Christian veneration of relics. Bowen has a long note on this (p. 6 n. 27), where a number of details including ancient personal hygiene are discussed. But Simplicius here does nothing if not quoting Plotinus *verbatim*. In his treatise *On the Three Principal Hypostases*, V 1[10], 2.40-43 Plotinus has recourse to Heraclitus' sentence (in exactly the same form it has in Plutarch, *Quaest. Conv.*, IV 4, 3, 669 a, which may well have been his source) to invigorate his own idea that the divinity of the cosmos, and our own participation in divine nature as well, depend upon soul. Plotinus says: ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἐμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι ("The sun too is a god because it is ensouled, and the other stars, and we too, if anything is, are god for this reason; 'for corpses are more fit to be cast out than dung'", trans. M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V.1, On the Three Principal Hypostases*, Oxford U.P., Oxford 1983, p. 54). Simplicius' source is evidently Plotinus, as pointed out already by K. Praechter, "Simpl. *In Aristot. De Caelo* p. 370, 29 H.", *Hermes* 59 (1924), pp. 118-9.

J. Dillon - A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden - Boston 2016 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 19), ix + 228 pp.

This volume is a multi-authored collection stemming from a panel discussion on 'Prayer' at the annual meeting of the International Society for Neoplatonic Studies held in Cardiff, June 2013. The only exception is the paper by John Dillon, "The Platonic Philosopher at Prayer", published in the proceedings of an earlier conference (2002): it is included in this collection because all the other essays refer to this study. 'Prayer' is analysed at all levels, from the lowest, the petitionary prayer, to the highest, the philosophic prayer in its various forms, with a focus on the Platonic practice of prayer. Today prayer is considered as an aspect of religion, not of philosophy, but in antiquity philosophers reflected on it, criticising the petitionary prayer of popular religion, and looking for the best way to talk to and about God. The papers of this collection deal exclusively with Greek tradition; the exclusion of Latin authors is accounted for by the fact that the only Latin author of Platonic allegiance who discussed at length the practice of prayer was Augustine, not taken into account because of the difficulty of distinguishing between Platonic influences and Christian faith (*Introduction*, p. 3, n. 2).

First comes Dillon's "The Platonic Philosopher at Prayer" (pp. 7-25). The use of prayer in the Platonic tradition begins with Plato himself, who uses prayer in what Dillon labels a "programmatically" way. The most important instances of programmatic prayer are the invocation to Pan and "the other deities of the place" in *Phaedr.* 279 B-C, and the prayer to gods introducing the cosmological account in *Tim.* 27 C. Another example is *Leg.* VII, 801 A-B, a passage which contains an indication of what one should pray for. After Plato, Dillon discusses Plotinus. His views about popular religion emerge from the well-known exchange with Amelius, related by Porphyry in *Vita Plot.* 10: "The gods ought to come to me, not I to them". Dillon comments: "A possible interpretation, surely, however, is that our relations with the gods should be based, not on our going out of our way to solicit them for favours which we have not made an effort to deserve, but rather on our making ourselves ready, by the practice of spiritual exercises, to receive their power. It is not the expression of an impious or arrogant attitude to the gods; merely a properly Platonist one" (p. 10). As shown by III 2[47], 8.36-46, the only correct form of prayer is the effort to accept the order of the All: this is confirmed by a comparison with IV 4[28], 30.1-17 and 40.19-41.4, where Plotinus claims that the heavenly bodies influence the lower soul, and magicians by their prayers can make use of them, but they have no power over the rational soul, whose prayer is contemplation. As V 8[31], 9.1-15 suggests, contemplation is a spiritual exercise of concentration on an image, a meditation that does not require any words. Meditation continues to be the central feature of philosophical prayer also for later Platonists, although it is possible to distinguish between the 'theoretical' tendency and the 'theurgical' one: while Plotinus and Porphyry think that contemplation is the only way to rise to the deity, Iamblichus believes that mental concentration alone is not enough, but should be implemented by theurgical practices.<sup>1</sup> Dillon wonders what kind of subjective experiences is behind these prayers:

---

<sup>1</sup> Dillon quotes Iamblichus, *De Mysteriis*, II 11, 96.11-97.2 = p. 72.25-73.8 in the Budé edition, published in 2013: *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds† avec la collaboration de A. Lecerf, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF). Updating here the reference to the so-called *De Mysteriis* would have been better in my opinion, given that Saffrey discusses at length in his Introduction the fictitious nature of this title, given by Ficinus and kept by the nineteenth-century editor Gustav Parthey. When "The Platonic Philosopher at Prayer" was published for the first time, in 2002, this point was not clear; but now that we have been alerted on the real purposes and structure of Iamblichus' *Response to Porphyry*, I think that recalling Saffrey's point is important when citing this work.

“Anything in the way of traditional prayerful utterance, such as we find, for instance, at the beginning of Proclus’ *Parmenides Commentary*, or in the preface to his *Platonic Theology*, can only relate to the lowest stage of prayer [...] they can have nothing to do with *henôsis*” (p. 20). The main point of this study is that only in Neoplatonism prayer becomes the way to unify the soul with God.

The essay of Gilles Dorival, “Modes of Prayer in the Hellenic Tradition” (pp. 26-45) has two purposes: on the one hand, to prove how petitionary prayer changes within the Greek tradition and, on the other, to highlight that the accounts of prayer in the works of the Greek Church Fathers are linked not only to the Biblical tradition, but also to the pagan petitionary prayer and its philosophical evolution. Petitionary prayer becomes very early the object of criticism pointing to its dangers: immorality,<sup>2</sup> mediocrity,<sup>3</sup> impiety,<sup>4</sup> and, from a more philosophical point of view, uselessness, if God is provident.<sup>5</sup> As Maximus of Tyre points out in his treatise *Whether it be necessary to pray*, petitionary prayer is useless, because we usually pray for providence and destiny (that cannot be modified), for fortune (which is unstable by definition) or for some skill (although its attainment depends only on us); now, none of these can be influenced by the gods. Despite this criticism, the ancient thinkers do not reject petitionary prayer completely, but accept it if centred on true good. Petitionary prayer directed to the true good is accepted not only in the Platonic, but also in the Stoic tradition, although it seems incompatible with Stoic tenets: examples are given from Seneca<sup>6</sup> and Marcus Aurelius.<sup>7</sup> “In the end, it is all perhaps a question of point of view: from the point of view of the wise man and of spiritual life, actions are free, but from the point of view of the gods, everything conforms to the world order. Furthermore, these two points of view can be reconciled each time the wise man takes the gods’ point of view on matters – freedom thus appears as an expression of necessity” (pp. 37-38). Then a passage of Maximus of Tyre is analysed. Despite the progressive spiritualisation of prayer, the requests for material good things continues to be present also in Neoplatonic prayers, as shown by Proclus who, in his commentary on the *Timaeus*, claims that prayer can request not only the soul’s salvation, but also material benefits.<sup>8</sup> The coexistence of popular religion and philosophical speculation in Neoplatonism is attested not only by the survival of petitionary prayer, but also by hymns, which often contain requests too. These texts are written in order to revitalise pagan religiosity against the rise of Christianity: since in late antiquity hymns are no longer part of a collective liturgy, as it was originally, they turn out to be forms of personal prayer.

Menahem Luz, “Philo on Prayer as Devotional Study” (pp. 46-57) discusses how Philo of Alexandria combines Jewish thought and Greek philosophy, developing innovative theories of intellectual contemplation and silent prayer. An example of this attitude is Philo’s interpretation of Temple sacrifice (λείτουργία): for him this practice is not a religious ritual with animal and cereal offerings, but a pious lifestyle which involves prayer and study: “religious worship” (λατρεία) is reserved for the virtuous and religious, the “civic synagogues” (διδασκαλεῖα) become schools for the study of virtuous behaviours, where prayer plays a central role. As Luz points out, “It has been noted that, in contrast to pagan usage, early Rabbinic sources also recommend the use of silent prayer [...]

<sup>2</sup> Dorival cites Seneca, *Ad Lucilium*, I 10, 5.

<sup>3</sup> Dorival refers to Lucian, *Icaromenippus*, 25.

<sup>4</sup> Reference is given to Plato, *Leg.* X, 885 D.

<sup>5</sup> This is, according to Dorival, Porphyry’s position as related by Proclus, *In Tim.*, II, pp. 207-208 Diehl.

<sup>6</sup> The reference is to Seneca, *Ad Lucilium*, I 10, 4.

<sup>7</sup> Dorival refers to Marcus Aurelius, *Meditations*, IX 40.

<sup>8</sup> Reference is given to Proclus, *In Tim.*, I, pp. 213.19-214.13 Diehl.

although, in later liturgical usage, vocal prayer was obligatory in many instances” (p. 53, n. 46): this suggests that the practice of silent prayer in the Platonic tradition has its roots in the Alexandrian milieu. Another aspect of Platonic prayer that might have been influenced by Alexandrian culture is the use of a text as the basis for meditation (pp. 53-54): according to Philo, the study of Scripture gives the opportunity for inner reflection and prayer, something that may anticipate the later Platonists’ attitude towards Plato’s dialogues or the *Chaldaean Oracles*.

The paper “Prayer in Maximus of Tyre” by Carl Séan O’Brien (pp. 58-72) analyses the concept of prayer that emerges from Maximus’ *Orations*, where several reasons to criticise petitionary prayer are listed, all linked to the philosophical background described by Dorival in the essay presented above. Maximus does not reject prayer at all, and acknowledges the value of philosophical prayer, a kind of meditation where no request to gods is made. It is true that the philosopher is not the only example of virtuous man, but his prayers are the only fair way to come into contact with God. “This allows to philosopher to serve as a God’s messenger (*Or.* 11.9) and representative (*Or.* 11.6)” (p. 67). Maximus criticises the sacrifices, the offerings, and the iconography of Persians and Egyptians, because they depend on impious religious behaviour; he expresses the same attitude also against the oracles, considering them as instances of superstition. “This is in line with Maximus’ views that philosophy is important as an encouragement to virtue, but it can lead to excessive theological speculation and ‘sectarianism’, which itself is a further example of an incorrect religious understanding which serves to harm our morality” (p. 69).

The study of Michael Wakoff, “Awaiting the Sun: A Plotinian Form of Contemplative Prayer” (pp. 73-87) is focused on a kind of spiritual exercise based on light and sun imagery. As shown by IV 4[28], 40-44, Plotinus rejects petitionary prayer, considered as a form of sympathetic magic that, however, has no effects on those who live the contemplative life. The most explicit description of contemplative prayer is in V 1 [10], 6, where Plotinus lists its three essential features: it is “aspirational [...] wordless [...] and involves an emptying of the soul, a purification from outwards concerns, and a turning inwards” (p. 76). Wakoff thinks that Plotinus practiced spiritual exercises and, in his opinion, the one which is best attested in the *Enneads* is that of contemplation of the sun, which “combines aesthetic perception, reverential feeling, visualization, and inwardization of attention” (p. 77). Wakoff admits that there is no place in the *Enneads* where Plotinus describes a meditation on the sun, but he believes that the mystical experiences alluded to by Porphyry can explain the passages related to sun and light, like V 1[10], 2.14-23 or V 5[32], 8 and others.<sup>9</sup> Wakoff is aware of the risk of overstatement: “what is perhaps the most powerful objection to my interpretation of these passages as evidence of a practice of contemplating the rising sun [is] that Plotinus is just using the sun as an analogy or a metaphor” (p. 82). But in his views the world itself is a metaphor for a Neoplatonist philosopher: thus, contemplation of sensible images (especially the sun) helps to intuit the truth about the intelligible world. The sun is the metaphor for the One; however, Wakoff does not consider the possibility that Plotinus’ reference to *Resp.* 516 A-C points simply to the causal role of sun, which is compared to that of the One as the principle of all things, without any reference to a spiritual practice.

In his “Porphyry on Prayer. Platonic Tradition and Religious Trends in the Third Century” (pp. 88-107) Andrei Timotin presents Porphyry’s theory of prayer. On the one hand, Porphyry criticises the petitionary prayer, considered as a sort of commercial request; on the other hand, he tries to define the correct way to come into contact with the deity. In the *Letter to Anebo* he states that

---

<sup>9</sup> These passages are V 8[31], 3 and 10-11; IV 3[27], 11; VI 7[38], 21 and VI 4[22], 7.

prayers can have some effects only on demons, since the gods, being passionless, cannot be affected by human voices. The distinction between gods and demons plays a central role in his criticism of traditional prayer also in the *De Abstinentia*, where it is combined with a theory of sacrifice: the inferior demons want bloody sacrifice, the good demons like vegetal offers, and superior gods only appreciate the intellectual sacrifice of philosophers. A similar idea is expressed also in *De Regressu animae*, where Porphyry affirms that the inferior part of the soul can be purified by theurgic prayer, but the superior one is purified only by intellectual life. Consequently, as is affirmed in the *Letter to Marcella*, the philosopher is the only person who prays to God appropriately, combining virtue, silent prayer and intellectual contemplation. Before Porphyry, Philo and especially Plotinus had already stated that we can communicate with God only in silence and contemplation, but in this process a central role was played, according to Timotin, also by Plutarch: “The idea, expressed by Plotinus and Porphyry, of an intellectual communication between man and God which defines the philosophical notion of ‘silent prayer’, has a counterpart in the Middle Platonic idea of an intellectual language of δαίμονες, an idea developed by Plutarch in relation to the question how Socrates was able to receive messages from his personal δαίμων. [...] The idea had a Neoplatonic posterity, but already from Plutarch’s time the intellectual reception of divine messages and the intellectual prayer could be seen as two complementary and mutually dependent ideas” (p. 103).

Proclus’ theory of prayer is the topic of the three subsequent papers. In his “Prayer in Neoplatonism and the *Chaldaean Oracles*. Porphyry, Iamblichus, Proclus” (pp. 108-33) Luc Brisson compares Proclus’ conception of prayer with the one that emerges from the *Orphic Rhapsodies* (representative of the Greek theology) and the *Chaldaean Oracles* (seen as the expression of the theology of Barbarians). The union of Platonic philosophy, Orphic myths and the *Chaldaean Oracles* is present in Proclus’ commentary of the prayer which opens Timaeus’ speech (*Tim.*, 27 C-D). Proclus assimilates Timaeus to the Orphic Zeus, who, following the advice of Night, prays the god Phanes before he begins creating the world;<sup>10</sup> then, Proclus goes on to describe the nature of prayer, and his sources are both Plato and the *Chaldaean Oracles*.<sup>11</sup> The Platonists cited by Proclus as authorities on prayer are Porphyry and Iamblichus. A long passage from Porphyry’s *Letter to Marcella* is cited,<sup>12</sup> where prayer is defined as the soul’s conversion toward divinity, that can be achieved only if it is associated with the four virtues mentioned in the *Chaldaean Oracles*: faith, truth, love and hope.<sup>13</sup> Then, after affirming that all beings proceed from the gods, remain in them and convert toward them, and that inanimate things keep in themselves the reasons (λόγοι) sown by the Demiurge, Proclus refers to the doctrine of prayer expounded by Iamblichus.<sup>14</sup> Brisson concludes his essay showing that Proclus presents himself as the master of a sort of scientific religion based on the Platonic texts accompanied by Orphic theology and Chaldaean images. Soul ascends not only through prayer and contemplation, but also through theurgy, which includes divination, rituals and divine possession.<sup>15</sup>

Prayer in Proclus is analysed also by Danielle Layne in her study “Proclus is Cosmic Etiology and Demiurgic *Mimesis* in Proclus’ Account of Prayer” (pp. 134-63). In his commentary on Plato’s *Timaeus* (I, pp. 267-8 Diehl) Proclus develops a theory of prayer that involves a criticism of

<sup>10</sup> Brisson refers to Proclus, *In Tim.*, I, pp. 206.26-207.2 Diehl.

<sup>11</sup> Brisson refers to Proclus, *In Tim.*, I, p. 207.21- 23 Diehl.

<sup>12</sup> The reference is to Porphyry, *Letter to Marcella*, 24.1-11.

<sup>13</sup> Brisson refers to Proclus, *In Tim.*, I, pp. 207.24-209.1 Diehl.

<sup>14</sup> Reference is given to Iamblichus, *De Mysteriis*, V 26, p. 177.11-20 Saffrey-Segonds (see above, n. 1).

<sup>15</sup> Brisson refers to Proclus, *Theol. Plat.*, I, 25, pp. 112.25-113.10 Saffrey-Westerink.

Aristotle's doctrine of the final cause: this kind of cause fails to operate as a creative principle, but Aristotle credits the supreme God with it (p. 135). Proclus criticises Aristotle's account for two reasons: on the one hand, celestial bodies cannot be moved without a demiurgic cause; on the other, without an intelligible paradigm Nature becomes a blind force, analogous to Anaxagoras' Mind. According to Proclus, the causes are six in number, i.e. material, formal, instrumental, efficient, paradigmatic, and final;<sup>16</sup> matter, form and instrument are immanent in the cosmos, whereas the true causes transcend it. The true causes are the demiurgic intellect (productive cause), the intelligible (paradigmatic cause) and the Good (final cause).<sup>17</sup> This is the supreme principle; the intelligible causes is placed at the level of Being, and the Demiurge is located in the intellective sphere, because Plato has defined him as a νοῦς.<sup>18</sup> To Aristotle's causes Proclus opposes the Demiurge. The latter creates through prayer: the Demiurge ascends to the intelligible causes by intuitive thinking.<sup>19</sup> In addition to the paradigmatic cause, the Demiurge contains in himself also the final cause: because of his union with the supreme principle, the Demiurge is "good" (*Timaeus*); otherwise, he would be like Aristotle's God: an intellect that creates without providence.<sup>20</sup> Proclus applies his doctrine of causes also to prayer: understood as a form of the ascent to God, the prayer is an imitation of the demiurgic intellect.

J.M. Redondo, "The Transmission of Fire: Proclus' Theurgical Prayers" (pp. 164-91) examines the overlap between prayer and theurgy. In late Platonism, theurgy is considered as a true philosophical practice which involves the active imagination of the philosopher, understood as the faculty which raises his soul to the contact with the gods. In performing theurgic acts, the philosopher tries to identify himself with them, and he lives an emotional experience. Redondo discusses also the links between theurgy and astrology. Theurgy is astrological in a technical sense, because its rituals are performed at the right time, in order to integrate them into cosmic harmony, thus allowing the soul to get in touch, through the astral figures, with its δαίμων. "In Proclus' integral approach to theurgy there is both an intellectual as well as an erotic, incomprehensible element related to an individual intimate experience" (p. 183).

The collection ends with the paper by Marilena Vlad, "Damascius and Dionysius on Prayer and Silence" (pp. 192-212), devoted to explore "the way in which prayer and silence are articulated in the discourse of Damascius and Dionysius the Areopagite. This analysis is meant to prove that, despite certain similarities, these two authors had rather different understandings of the divine, as well as different manners of searching for it" (p. 192). Damascius invokes the gods both because he needs their help to talk about truth, although in an inadequate way,<sup>21</sup> and because he asks for forgiveness, after having talked about the ineffable principle.<sup>22</sup> "Damascius breaks the traditional silence, only in order to impose a different kind of silence: an 'active' one, imposed by the impossibility of expressing the principle in any way" (p. 195). This silence is not a lack of words, but the status of the principle, that we discover through philosophical research.<sup>23</sup> Instead, Dionysius' aim is to reach the divine

<sup>16</sup> Layne cites Proclus, *In Tim.*, I, p. 2.1-8 Diehl.

<sup>17</sup> Layne refers to Proclus, *In Tim.*, I, pp. 2.30-3.4 Diehl.

<sup>18</sup> Layne compares Plato, *Tim.* 29 A 3-6 and Proclus, *In Tim.*, I, pp. 310.9-311.14 Diehl.

<sup>19</sup> Reference is given to Proclus, *In Tim.*, I, p. 324.20 Diehl.

<sup>20</sup> Layne refers to Proclus, *In Tim.*, I, p. 361.9-17 Diehl.

<sup>21</sup> Vlad cites Damascius, *De Principiis*, II, p. 51.9-15 Westerink-Combès.

<sup>22</sup> Vlad cites Damascius, *De Principiis*, II, p. 61.4-6 Westerink-Combès.

<sup>23</sup> Vlad refers to Damascius, *De Principiis*, I, p. 11.14-16 and p. 21.18-22 Westerink-Combès.



silence, and he prays to have access to this condition because what it hides is God.<sup>24</sup> He tries to talk about God elaborating a discourse where “all names must be affirmed about God, but, if God is absolutely everything, this implies that he is nothing in particular [...] and that all names must be negated of him. Therefore, this ‘total discourse’ is at the same time a non-discourse, because, by saying and suppressing everything, it doesn’t say anything in particular any more, and it doesn’t leave room for any object of speech” (pp. 201-2). The “total discourse” has two effects: on the one hand, God is beyond every predicative language and, on the other, prayer brings from ‘names’ to the consciousness of their incapability to express the inexpressible. For Dionysius all names were born from silence, and turn back to it.

This interesting volume ends with an *Index locorum* (pp. 213-20), *nominum* (pp. 221-3), and *rerum* (pp. 224-8).

Giulia Guidara

---

<sup>24</sup> Cfr. ps.-Dionysus, *Mystical Theology*, I 1, p. 141.1-2 Suchla.

*The Alexandrian Epitomes of Galen, vol. 1: On the Medical Sects for Beginners, The Small Art of Medicine, On the Elements According to the Opinion of Hippocrates. An Edition and pParallel English Translation of Three Arabic Texts, with Notes and Introduction*, by John Walbridge, Brigham Young U. P., Provo (Utah) 2014, LXXII + 297 + 186 (arab.) pp.

Bei den *Summaria Alexandrinorum* (*SA*) handelt es sich um medizinische Lehrwerke, die im spätantiken Alexandria Bestandteil des Unterrichts der Iatrosophisten waren. Sie haben verschiedene Schriften des Arztes Galen von Pergamon (gest. ca. 216 n. Chr.) zum Gegenstand, die zum Curriculum dieser Medizinlehrer gehörten.

Obwohl die *SA* schon länger bekannt sind, hat ihre systematische Erschließung im Grunde erst in den letzten 20 Jahren begonnen. Neben verschiedenen kleineren Studien belegen dies v.a. die Ausgaben von einzelnen *SA*- Fassungen durch Ahmad M. al-Dubayan, Matthias Wernhard und Gerrit Bos - Y. Tzvi Langermann.<sup>1</sup> In diesem Kontext ist auch die vorliegende Edition und englische Übersetzung der *SA* zu den Galenschriften *De Sectis*, *Ars Medica* und *De Elementis* von J. Walbridge (W.) zu sehen, die trotz der Angabe 2014 auf dem Titelblatt tatsächlich erst im April 2015 erschienen ist. J. Walbridge, Professor für "Near Eastern languages and cultures", möchte dieses Projekt mit der Bearbeitung der *SA* zu *De Temperamentis* und *De Naturalibus facultatibus* in den nächsten Jahren noch fortführen (S. xv-xvi). Der Grund für seine Auswahl dieser fünf Texte liegt darin, dass sie auch aus philosophischer Sicht interessant seien (S. xv; xliv). Er weist außerdem – zu Recht – darauf hin, dass eine Erforschung der *SA* nicht zuletzt deswegen dringend angeraten ist, weil sie in der arabischen Überlieferung genauso verbreitet waren wie die zugrundeliegenden galenischen Originale (S. xix).

Das Buch setzt sich aus einer recht umfangreichen Einleitung (S. xix-lxxii), einer Edition und englischen Übersetzung der drei *SA*- Fassungen (S. 1-186) sowie einem Anhang zusammen, der drei Appendizes, ein Glossar, eine Bibliographie und zwei Indizes umfasst (S. 187-297).

In der Einleitung werden mehrere Dinge behandelt, die für das Verständnis der Texte von zentraler Bedeutung sind. Dazu gehören der didaktische Kontext dieser Lehrwerke wie der Unterrichtsablauf und der galenische Lehrplan an der sogenannten Schule von Alexandria (S. xix-xxxI), des Weiteren Aspekte, die die *SA* selbst betreffen (S. xxxii-lIii: *Form, Titel, Verfasser und Übersetzer*), und schließlich die üblichen *Prolegomena* zu einer Edition wie die Beschreibung der Handschriften, die Textgeschichte und die Editionsprinzipien (S. lIii-lxxii).

Positiv hervorzuheben ist, dass sich W. erkennbar darum bemüht, die *SA* zu verstehen und in ihren spätantiken Kontext einzubetten. Es ist insbesondere zu begrüßen, dass er auch auf die Frage der Unterrichtspraxis der Iatrosophisten eingeht, da dieser Aspekt in der Forschung bisher eine eher untergeordnete Rolle spielt.

Schaut man sich allerdings die Quellen an, die W. für seine Untersuchung herangezogen hat, muss man feststellen, dass sie vornehmlich aus der arabischen Tradition stammen. Griechische und lateinische Texte werden entweder nur summarisch erwähnt (S. xxxiv) oder dienen lediglich als Bestätigung bzw. Widerlegung der von ihm diskutierten arabischen Schriften. W. begründet dieses

---

<sup>1</sup> Siehe Galen: *Über die Anatomie der Nerven, Originalschrift und alexandrinisches Kompendium in arabischer Überlieferung*, v. A. M. al-Dubayan, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2000 (Islamkundliche Untersuchungen, 228), S. 118-48, Galen. *Über die Arten der Fieber in der arabischen Version des Hunayn ibn Ishāq*, Edition u. Übersetzung v. M. Wernhard, Diss. München 2004, und G. Bos - Y.T. Langermann, *The Alexandrian Summaries of Galen's On Critical Days. Editions and Translations of the Two Versions of the Jawāmi', with Introduction and Notes*, Brill, Leiden - Boston 2015 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 92).

Vorgehen mit Aussagen wie “The best evidence for instructional practices in late antique Alexandria comes from Arabic sources” (S. XXI) oder “Arabic sources are much more helpful than Greek sources in understanding Alexandrian medical instruction” (S. XXXIV), die sich dadurch erklären, dass sich seiner Ansicht nach in der (spät)antiken Tradition in erster Linie Fragmente aus diesem Bereich erhalten haben und zudem unklar ist, wie die wenigen erhaltenen bzw. edierten Texte miteinander zusammenhängen (S. XXXIV).

Verschiedenes lässt sich darauf erwidern.

Zunächst einmal setzt dieser Ansatz voraus, dass (arabische) Autoren, die mindestens 200 Jahre nach dem Unterricht der Iatrosophisten schrieben, an einer historisch korrekten Darstellung der Verhältnisse interessiert waren. Die Frage ist natürlich, ob eine derartige Annahme gerechtfertigt ist. Kann man nicht mit gleichem Recht davon ausgehen, dass ihre Berichte möglicherweise einem ganz anderen Zweck dienten, nämlich zeitgenössische Entwicklungen im Bereich der Medizin zu rechtfertigen oder vielleicht auch zu beeinflussen, was impliziert, dass die spätantiken Inhalte unter Umständen im Sinne der Intention überarbeitet wurden? Dass diese Hypothese keineswegs abwegig ist, zeigen die verschiedenen arabischen Nachrichten über die Übertragung der antiken Wissenschaften von Alexandria nach Bagdad, die zumindest in Teilen nachweislich Ergebnistendenziöser Darstellung sind.<sup>2</sup>

Des Weiteren hat W. mit der Einschätzung, dass sich im griechisch-lateinischen Bereich nur sehr wenig erhalten hat, zwar Recht, er macht es sich aber zu einfach, wenn er sagt, dass die entsprechenden Schriften entweder gar nicht aufbereitet oder aufgrund der unklaren Überlieferungslage schwierig einzuordnen sind (S. XXXIV). Denn gerade im Fall von *De Sectis* verfügen wir über zahlreiche Vergleichstexte aus alexandrinischem Kontext, unter denen der lateinische Kommentar des Agnellus von Ravenna besonders hervorsticht, da er nicht nur vollständig erhalten ist, sondern auch ins Englische übersetzt wurde, wodurch er einem größeren Publikum zugänglich ist.<sup>3</sup> Zudem sind v.a. in letzter Zeit mehrere Untersuchungen erschienen, die sich mit dem Aufbau und der Organisation des spätantiken Medizinunterrichts auseinandersetzen.<sup>4</sup>

Im Ergebnis lässt der Autor bei seinem durchaus als ehrgeizig zu bezeichnenden Ansatz, den Unterricht der Iatrosophisten darzustellen, eine große Chance liegen, ihm neue Facetten abzugewinnen, wenn er von vorneherein zahlreiche Quellen ausklammert und sich nur auf arabische

<sup>2</sup> Siehe zusammenfassend D. Gutas, “The ‘Alexandria to Bagdad’ Complex of Narratives”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), S. 155-93.

<sup>3</sup> Edition des Textes in Agnellus of Ravenna. *Lectures on Galen’s De Sectis*, State University of New York, Dept. of Classics, Buffalo 1981 (Latin Text and Translation by Seminar Classics, 609); zur Bedeutung und Herkunft dieser Vorlesung siehe N. Palmieri, “Nouvelles remarques sur les commentaires à Galien de l’école médicale de Ravenne”, in A. Debru - N. Palmieri (Hrsg.), *Docente natura. Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2001, S. 209-46. Eine Übersicht über die *De Sectis*-Bearbeitungen aus dem spätantiken Alexandria bietet D. Manetti, “P. Berol. 11739A e i commenti tardoantichi a Galeno”, in A. Garzya (Hrsg.), *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*. Atti del convegno internazionale, Anacapri 29-31 ottobre 1990, D’Auria, Napoli 1992, S. 211-35.

<sup>4</sup> Siehe z.B. P. Pormann, “Medical Education in Late Antiquity from Alexandria to Montpellier”, in M. Horstmannhoff (Hrsg.), *Hippocrates and Medical Education*, Brill, Leiden 2010, S. 419-41, I. Andorlini, “Teaching Medicine in Late Antiquity: Methods, Texts and Contexts”, in P. Lendinara u.a. (Hrsg.), *Form and Content of Instruction in Anglo-Saxon England in the Light of Contemporary Manuscript Evidence*, Brepols, Turnhout 2007, S. 401-14, O. Overwien, “Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria“, *Les Études Classiques* 80 (2012), S. 157-86, sowie verschiedene Beiträge in T. Derda - T. Markiewicz - E. Wipszycka (Hrsg.), *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Universität Warschau, Warschau 2007.

Schriften konzentriert, da er auf diese Weise den Unterrichtsablauf in der Schule von Alexandria, den galenischen Lehrplan sowie die Charakteristika der *SA* nicht nur stark vereinfacht präsentiert, sondern zum Teil auch zu falschen Schlüssen gelangt:

1. W. behandelt ausführlich (S. xxxiii-xlIII) die Frage, von wem die *SA* erstellt wurden. Dabei muss er zwangsläufig mit arabischen Quellen vorlieb nehmen, da nur diese sich dazu äußern. W. teilt die Quellen sinnvoll nach Traditionslinien ein und diskutiert dabei die genannten Namen, die uns oftmals auch aus der griechisch-lateinischen Tradition bekannt sind. Seiner These, A(r)kilāwus mit Archelaus zu identifizieren (S. xl), ist in diesem Zusammenhang zuzustimmen.

Aus diesem positiven Befund hinsichtlich der Namen jedoch zu schließen, dass die arabischen Texte auch als ganze vertrauenswürdig sind (S. xlIII), dürfte an der Sache vorbei gehen:

– Angeleus wird in einigen arabischen Quellen nicht nur als Verfasser, sondern auch als Oberhaupt der alexandrinischen Ärzte beschrieben. Von einem Oberhaupt zu sprechen ergibt aber nur dann Sinn, wenn man annimmt, dass die Iatrosophisten gleichzeitig gewirkt haben, was jedoch, wie W. auch selbst anmerkt, definitiv nicht der Fall war (S. xlIII: “their ages are not close enough”).

– Besagte Quellen äußern sich verschiedentlich über den Zweck der *SA*. So heißt es, dass sie die Bücher Galens überflüssig machen sollten (Ibn Hindū) oder dass sie als Reiselektüre dienten (al-Qiftī).<sup>5</sup> Bereits die Tatsache, dass hier divergierende Ansichten vorgetragen werden, lässt diese Nachrichten verdächtig erscheinen. W. geht kurioserweise gar nicht auf diese Passagen ein. Er schreibt stattdessen, dass die *SA* zusammen mit den galenischen Texten gelesen wurden (S. xxxiii). Diese Aussage liest man zugegebenermaßen nicht selten. Sie entspricht aber nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand, da sich mittlerweile herauskristallisiert hat, dass die *SA* in enger Verbindung mit den Vorlesungen der Iatrosophisten über die Galentexte standen, und zwar in der Weise, dass in ihnen die wichtigsten Punkte aus deren Ausführungen zusammengestellt waren, damit die Schüler sie wiederum auswendig lernen konnten.<sup>6</sup> Dieser Hintergrund dürfte auch erklären, dass es zu ein- und derselben Galenschrift unterschiedliche Summaria-Fassungen geben konnte.<sup>7</sup> Sie bezogen sich ganz offensichtlich auf unterschiedliche Referenztexte, d.h. Vorlesungen, der Iatrosophisten.

Vergleicht man diesen Befund, der sich nicht zuletzt aus einer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen Zeugnisse ergibt, mit den eingangs genannten Äußerungen der arabischen Autoren, kann man nur zu dem Schluss kommen, dass diese gar nicht wussten, wozu die *SA* dienten, und daher ihre eigenen Vorstellungen von der Verwendungsweise dieser Texte zu präsentieren meinten. Daraus folgt zwangsläufig, dass sie letztlich weniger Kenntnis von den spätantiken Gegebenheiten haben, als es den Anschein hat.

<sup>5</sup> Siehe Ibn Hindu. *Biography, Philosophy, & his Works*, vol. II, a Critical Edition with a Study by S. Khalifat, Amman 1995, S. 637.8-9, und Ibn al-Qiftī's *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, hrsg. v. J. Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, S. 71.17-18 mit Gutas (Anm. 2), S. 170.

<sup>6</sup> Siehe O. Overwien, “Zur Funktion der *Summaria Alexandrinorum* und der *Tabulae Vindobonenses*“, in U. Schmitzer (Hrsg.), *Enzyklopädie der Philologie*, Edition Ruprecht, Göttingen 2013, S. 187-207, und O. Overwien, “Eine spätantikalexandrinische Vorlesung über Galens *De sectis* in Ibn Hindūs *Schlüssel zur Medizin (Miftāḥ al-ṭibb)*“, *Oriens* 43 (2015), S. 293-337 (S. 331). Man müsste der Frage nachgehen, in welchem Zusammenhang die “eight headings” mit den *SA* zu *De Elementis* stehen, die sich in Kodex S befinden (S. 132-134). Sie leiten nämlich üblicherweise die alexandrinischen Vorlesungen über die Galenschriften ein; siehe hierzu auch G. Schöler, “Der Verfasser der Augenheilkunde *K. Nūr al-'uyūn* und das Schema der 8 Präliminarien im 1. Kapitel des Werkes”, *Der Islam* 64 (1987), S. 87-97.

<sup>7</sup> Siehe O. Overwien, “Die orientalische Tradition”, in B. Gundert (Hrsg.), *Galenī De Symptomatum differentiis*, Akademie Verlag, Berlin 2009 (CMGV 5,1), S. 105 Anm. 6.

2. Der medizinische Lehrplan der Iatrosophisten ist ein sehr diffiziles Problem, da sich uns nicht nur mehrere, sondern zum Teil auch voneinander abweichende Fassungen erhalten haben. W. stellt in das Zentrum seiner Diskussion eine Version, die sich bei Ibn Riḏwān findet und neben den Schriften des Galen und Hippokrates auch Texte aus anderen Fächern wie der Mathematik und Philosophie beinhaltet. Er merkt außerdem dazu an: “This *curriculum* is corroborated from other sources – particularly Arabic” (S. xxv). Nun sagt er leider nicht, in welchen Quellen dieses Curriculum noch belegt ist. Es gibt zwar in der Tat weitere Fassungen, und zwar sowohl in der arabischen als auch griechischen Tradition, in denen aber entweder nur vom Hippokrates- oder nur vom Galencurriculum die Rede ist, wohingegen andere Fächer überhaupt keine Erwähnung finden. Hinzu kommt, dass sich diese Lehrpläne zum Teil deutlich von der Version unterscheiden, die Ibn Riḏwān nennt.<sup>8</sup> Hält man alle diese Fassungen für authentisch, kann man nur zu dem Schluss kommen, dass es nicht ein Curriculum gab – worauf W. mit seiner Formulierung “The Alexandrian medical curriculum ... was as follows” (S. xxiii) wohl abzielt –, sondern dass jeder Iatrosophist sein eigenes konzipiert hatte.

3. W. behandelt außerdem in wenigen Worten den Stil der *SA*, wobei er u.a. zu dem Ergebnis kommt, dass er vom Standard des Klassischen Arabisch abweicht (S. xliv-xlv). Diese Anmerkungen sind zweifellos richtig, allerdings hat die Forschung in diesem Fall bereits darüber hinausgehende Resultate erzielt. Denn schon M. Wernhard hat im Rahmen seiner Edition der *SA* zu Galens *De Differentiis febrium* angemerkt, dass sie nicht den Gesetzen der arabischen Sprache gehorchen. Er kam dabei zu dem interessanten Schluss, dass die *SA* ursprünglich nicht als durchgehender Text, sondern wie die *Tabulae Vindobonenses* als Baumdiagramm konzipiert waren und dass sie erst sekundär zu einem Fließtext ausgeschrieben worden sind.<sup>9</sup> Man beachte hierzu auch, dass besagte *Tabulae Vindobonenses* in einem griechischen Kodex aus Neapel wiederum als durchgehender Text erscheinen, d.h. in genau der Form, die uns in den *SA* vorliegt!<sup>10</sup> Hier zeigt sich somit deutlich, wie eng die *Tabulae* mit den *SA* verwandt sind.

Es sei ausdrücklich betont, dass W. nicht alle der oben genannten Forschungsergebnisse kennen kann. Insbesondere die vorlesungsbegleitende Funktion der *SA* wird in Artikeln behandelt, die entweder zum Zeitpunkt der Erstellung dieser Rezension gerade erst erscheinen oder an nicht sehr zentraler Stelle publiziert worden sind. Gleichwohl sollte auch dieser Aspekt Erwähnung finden, um zu veranschaulichen, dass es – zumindest nach Meinung des Rezensenten – einzig zielführend ist, alle verfügbaren Zeugnisse, also nicht nur die arabischen, sondern auch die griechischen und lateinischen, gleichberechtigt und umfassend miteinander zu kombinieren und gegeneinander abzuwägen, um den Unterricht der Iatrosophisten zu verstehen.

Da der Rezensent derzeit selbst mit den *SA* zu Galens *De Sectis* beschäftigt ist, konzentrieren sich die folgenden Ausführungen zur Edition und englischen Übersetzung vornehmlich auf diesen Text.

Bei der Wiedergabe hat sich W. prinzipiell um Wörtlichkeit bemüht. Sie ist allerdings nicht ganz frei von Fehlern, wie bereits eine Durchsicht der ersten fünf Seiten ergeben hat:

<sup>8</sup> Siehe D. Irmer, “Welcher Hippokrateskommentar des Palladius stammt (nicht) von Palladius?“, *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), S. 164-72, und E. Lieber, “Galen in Hebrew: the Transmission of Galen’s Works in the Mediaeval Islamic World”, in V. Nutton (Hrsg.), *Galen: Problems and Prospects*, The Wellcome Institute for the History of Medicine, London 1981, S. 173.

<sup>9</sup> Siehe *Galen. Über die Arten* (Anm. 1), S. xxxi.

<sup>10</sup> Siehe A.M. Ieraci Bio, “*Dibairesis* relative all’*Ars medica* di Galeno nel *Neap. Orat. Gr.* CF 2.11 (*olim* XXII-1)“, *Galenos* 1 (2007), S. 149-61. Auf die Verwandtschaft der *Tabulae Vindobonenses* mit den *SA* weist im Übrigen auch P. Pormann, “The Alexandrian Summary (*Jawāmi*) of Galen’s *On the Sects for Beginners*: Commentary or Abridgement?“, in P. Adamson u.a. (Hrsg.), *Philosophy, Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, vol. II, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London 2004, S. 19-21, hin.

- S. 8.1;8; 9.8: الدلائل wird einmal mit “symptoms”, einmal mit “indications“ übersetzt.  
 S. 8.4: Statt “organs” ist besser “bodily parts” zu schreiben.  
 S. 8.8;10;11: Statt “knowledge” ist “theory” zu schreiben.  
 S. 8.12: Nach “Mnemonics” ist “of what formerly was” (بما قد سلف ومضى) zu ergänzen.  
 S. 9.17: Statt “and its varieties, which are those” ist “its kinds are those” zu schreiben.  
 S. 10.5; 7; 9: “The prominent adherents ... were” / “who arose to support” ist zu frei für قاموا بتثبيت. Gemeint ist “die das Beweisverfahren der ... ausübten”.  
 S. 10.11: Statt “Mnaseas, Menemachus” ist “Menemachus, Mnaseas” zu schreiben.  
 S. 10 Anm. 21: nach “Menemachus” ist “Soranus” zu ergänzen. Statt “Menodotus” (nicht: “Menedotus”!) sollte man außerdem “Menendos” lesen. Dies ist paläographisch möglich, und anders als der Empiriker Menodotus wird dieser in der Vorlesung des Palladius über *De Sectis* auch zu den Methodikern gerechnet.<sup>11</sup>  
 S. 12.9: Mit وجود ist nicht “existence” gemeint. Vielmehr geht es hier darum, dass die Ärzte uneins darüber sind, wie sie die Dinge “herausfinden” und herausbekommen (واستخراجها).

Zur Edition der *SA* zu *De Sectis* ist des Weiteren Folgendes zu bemerken: Nach W. ist die Handschriftenüberlieferung zunächst einmal durch zwei Charakteristika gekennzeichnet:

1. Die sechs von W. benutzten Handschriften teilen sich in drei Gruppen auf: FS, AM, DY. Diese Einschätzung deckt sich im Prinzip mit der des Rezensenten, der allerdings noch darüber hinaus zu dem Ergebnis gekommen ist, dass zumindest Kodex D – Y lag ihm nicht vor – sogar völlig wertlos für die Edition ist, da er zum einen (in)direkt auf S und auf F, zum anderen auf der gemeinsamen Vorlage von A und M beruht, ohne jedoch eine einzige gute Lesart/Konjektur beizusteuern, so dass man letztlich nur zwei Familien hat, die für die Edition relevant sind: FS, AM. Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass es im Sinne der Benutzbarkeit besser gewesen wäre, wenn W. in der Einleitung beispielhaft einige Handschriftenvarianten genannt hätte, die seine skizzierte Einschätzung der Überlieferung belegen.

2. Es handelt sich um eine offene Überlieferung. Die Kopisten haben also mehrere Vorlagen benutzt, was es in der Tat mitunter sehr schwierig macht, die Bezüge herauszufinden.

Die Frage ist nun, wie W. angesichts dieser Überlieferungssituation vorgegangen ist. Er schreibt selbst: “Thus, I have produced an eclectic text – a text-critical sin, to be sure, but the epitomes are neither Homer nor the Bible” (S. LXV). Ein derartiger Satz scheint nicht sehr glücklich gewählt, da der Leser so den Eindruck erhält, es mit einem unwichtigen Text zu tun zu haben. Damit konterkariert W. jedoch sein Bemühen in der Einleitung, die *SA* als Text ernst zu nehmen, zumal er selbst betont, wie verbreitet dieses Lehrwerk in der arabischen Überlieferung war. Des Weiteren ist dem Rezensenten die in dem genannten Zitat gewählte Formulierung “eclectic” nicht ganz klar. Sie suggeriert, dass W. mal die Lesart der einen, mal die Lesart der anderen Handschriftenfamilie gewählt hat. Tatsächlich hat eine Sichtung der S. 3-27 (arab.) ergeben, dass W. bei Abweichungen in der Regel der Familie FS gefolgt ist, da er diese – zu Recht – für die älteste, dem Original am nächsten stehende Gruppe hält (S. LXIV). Nur an einigen wenigen Stellen hält sich W. nicht an dieses Prinzip – aus Sicht des Rezensenten ohne Not:

- Auf S. 14.3-4 (arab.) heißt es المتكهن ... الزجر (AM) statt التكهّن ... الزجر (FS). Man sollte in diesem Zusammenhang auch Apparatnummer 58 streichen und mit Nr. 59 kombinieren.

<sup>11</sup> Siehe G. Baffioni, “Scolii inediti di Palladio al *De Sectis* di Galeno“, *Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini* 6 (1958), S. 77.3-4.

– Auf S. 16.9 (arab.) heißt es والثاني (AM) statt والآخر (FS). Die Lesart von FS geht sicher auf ἕτερος in der Vorlage zurück und wurde sekundär in AM angeglichen. W. weist in seiner Einleitung sogar selbst auf dieses Phänomen hin (S. XLV Anm. 45)!

Im Weiteren scheint zu gelten: Nur wenn F bzw. S Sonderlesarten gegenüber der jeweils anderen Handschrift sowie der Familie AM aufweist, scheint sich W. für diejenige Lesart entschieden zu haben, die in der Mehrzahl der Kodizes zu finden ist. Grundsätzlich ist gegen dieses Verfahren, sofern die fraglichen Lesarten inhaltlich und sprachlich möglich sind, nichts einzuwenden. Hat man es allerdings mit Kontamination zu tun, stößt ein derartiges Vorgehen schnell an seine Grenzen, da auf diese Weise entstandene richtige Lesarten übersehen werden, was im vorliegenden Fall auch nachweislich geschehen ist: Hat man es als Editor mit einer komplizierten oder sogar offenen Überlieferung zu tun, ist man gezwungen, nach möglichst vielen Anhaltspunkten zu suchen, die bei der Bewertung der Varianten helfen können. Grundsätzlich betrachtet, kommen bei der arabischen Übersetzung eines antiken Textes immer das antike Original oder, wenn nicht vorhanden, andere relevante Parallelen aus dem entsprechenden Kontext in Frage. An dieser Stelle wären die schon oben genannten spätantik-alexandrinischen Vorlesungen über *De Sectis* und v.a. die im Kodex *Vindobonensis medicus graecus* 16 befindlichen *Tabulae Vindobonenses* geeignete Kandidaten. Ihre Berücksichtigung führt zu der Erkenntnis, dass Handschrift F mit Hilfe einer anderen Quelle überarbeitet worden ist, die letztlich auf spätantike Traditionen zurückgeht. Es scheint sich dabei um eine bessere bzw. vollständigere Rezension dieser *Summaria*-Fassung zu handeln. Diese Sonderlesarten müssen daher Eingang in den Text finden. Um einige Beispiele zu nennen:

S. 19.17 (arab.) muss es غير معتدلة (F) statt معتدلة (codd. cert.) heißen; vgl. *Tabulae Vindobonenses*: δὲσχερατα (cod. *Vind. med. graec.* 16, fol. 330r).

S. 26.7 (arab.) gehört die Lesart والبلد (F: om. SAM; cf. واعتدال البلد v.l. in marg. AM) in den Text; vgl. *Tabulae Vindobonenses*: χωρίον (cod. *Vind. med. graec.* 16, fol. 330v).

Wie ertragreich es sein kann, neben den arabischen Handschriften noch weitere Quellen für eine Edition zu benutzen, zeigt auch die hebräische Übersetzung der *SA* zu *De Sectis*. Sie gehört einem anderen Überlieferungszweig an, was zur Konsequenz hat, dass sie an einigen Stellen als einziger Textzeuge die richtige Lesart aufweist:

S. 12.10 (arab.): Statt يعيدون (FSAM) stand يبعدون, in der Vorlage des hebräischen Übersetzers. Dass die Methodiker “entfernt sind” von der Anwendung der Erfahrung und des logischen Schlusses, ergibt deutlich mehr Sinn, da es in den *SA* eingangs heißt, dass sie beide Faktoren nicht anwenden (S. 10.4-5). Die Variante يعيدون (“employ”) aus den arabischen Kodizes impliziert dagegen genau das Gegenteil.

S. 29.16-17 (arab.): Statt F: حارة مادية ( جاذبة in marg.); S: حادة; AM: حادة حارة جاذبة stand حارة حادة in der Vorlage des hebräischen Übersetzers. Diese Lesart wird durch die *Tabulae Vindobonenses* gestützt: θερμῶν καὶ δριμύων (cod. *Vind. med. graec.* 16, fol. 330v).

Die Sonderstellung der hebräischen Übersetzung ergibt sich überdies auch dadurch, dass sie nicht mit Kapitelüberschriften versehen ist. Eine derartige Fassung scheint im Übrigen auch der Quelle der Kodizes AM vorgelegen zu haben (S. 32 Anm. 78). Ob diese Kapitelüberschriften, nebenbei formuliert, tatsächlich zum Original der *SA* zu *De Sectis* gehören, wie W. annimmt (S. LXVII), bleibt abzuwarten. Die Tatsache, dass weder die *Tabulae Vindobonenses* noch die spätantik-alexandrinischen Vorlesungen über *De Sectis*, auf die sich das Lehrwerk bezieht (s.o. S. 241), noch die *SA* zu den anderen Galenschriften derartige Überschriften aufweisen, spricht eigentlich eher dagegen.

In Bezug auf den Textbestand der arabischen Handschriften lässt sich des Weiteren festhalten, dass die Lesarten aus den Kodizes weitestgehend korrekt wiedergegeben werden. Dem Rezensenten sind zwar einige Fehler aufgefallen, sie berühren aber nicht die Substanz des Textes:

- S. 8.7 ist *فاما* (FS) statt *واما* (AM) zu schreiben.
- In der Überschrift zu Kapitel 1 auf S. 11 (arab.) ist *الطب* (FS) nach *الفرق* zu ergänzen.
- S. 11.8 (arab.) ist *والاسباب* (FS) statt *الاسباب* (MA) zu schreiben.
- S. 11.10 (arab.) ist *يحدث* statt *يجذب* zu schreiben. So lautet der Text in allen Kodizes.
- S. 15.14 (arab.) ist *يمثل* (FSA) statt *يتمثل* (M) zu schreiben.
- S. 16.7 (arab.) ist *عند اصحاب التجار* zu streichen, da neben S auch F dies nicht hat. Es handelt sich hier offenbar um eine Glosse für das Verständnis, wie sie in A und M des öfteren zu hinzugefügt worden sind.
- S. 18.3 (arab.) ist *والاحتقان* nach *الاستفراغ* in den Text einzufügen, da nur S es auslässt.
- S. 18.5 (arab.) ist *والسهم والحجر* (FSA) statt *والسهم والحجر* (M) zu schreiben.
- S. 20.2 (arab.) ist *إن* (FS, A in marg., M in marg.) statt *إذا* (AM) zu schreiben.
- S. 20.13 (arab.) ist *وأن* (AM) oder *أو أن* (S) statt *أو*, S. 20.14 (arab.) ist *وأن* (MF) oder *أو أن* (A) statt *أو* zu schreiben.
- S. 21.12 (arab.) ist *الأطعمة* statt *الأطعمة* zu schreiben. So lautet der Text in allen Handschriften.
- S. 24.5 (arab.) ist *قد* (FS) nach *الذي* zu ergänzen.
- S. 25.3 (arab.) ist *ولا ينقمع ولا يندفع* (FS) statt *ولا ينقمع ولا يندفع* (AM) zu schreiben.
- S. 25.15 (arab.) ist *والعلامات الدالة على* statt *والعلامات الدالة على* zu schreiben.

Unklar bleibt, aus welchen Gründen W. auf S. 24.13 (mit Anm. 54) in seiner Übersetzung eine Konjektur präsentiert (“to touch” anstatt “to sensation“), im Editionstext aber den ursprünglichen Wortlaut *للحس* (“to sensation”) beibehält.

Zu guter Letzt erfolgen noch einige Anmerkungen zum textkritischen Apparat. Zunächst seien auch hier einige Korrekturvorschläge genannt:

- Das Verweiszeichen auf S. 8, Nr. 17 (arab.) sollte hinter *الصححة* positioniert werden.
- Zu S. 10.8 (arab.) *مناساس* ist im Apparat hinzuzufügen: om. AM. Sonst erhält der Leser aufgrund von Nr. 34 den Eindruck, dass beide Kodizes die Person des Mnaseas zweimal haben.
- Zu S.19.1 (arab.) *قسمة* ist eine Apparatnote hinzuzufügen: *بقسمة* AM.
- S. 20, Nr. 108 und 109: Hier ist *أن* statt *إن* zu schreiben.
- S. 23, Nr. 140: Auch F fügt *المريض* hinzu.
- S. 24, Nr. 152: A fügt nach *ظهرت* kein *فيه* hinzu.
- S. 24, Nr. 153: AM lesen *لغيب*.

Es wurde oben schon angemerkt, dass W. seine Einteilung der Handschriftenfamilien leider nicht durch Beispiele belegt hat. Vor diesem Hintergrund ist seine Entscheidung, einen Großteil der Varianten nicht im textkritischen Apparat zu erwähnen (S. LXV), als sehr problematisch zu bewerten, da der Leser somit auch an dieser Stelle keine Vorstellung von der Überlieferung erhält.

Im Falle von Kodex F hat diese Entscheidung sogar noch darüber hinausgehende Konsequenzen. Denn angesichts der Tatsache, dass er der älteste Textzeuge ist und W. sogar vermutet, dass sein Textbestand die originale Form sein könnte (S.LXIV-LXV), ist es unverständlich, dass er dessen Varianten, sofern sie nicht offenkundig einen Fehler darstellen, der auf die arabische Überlieferung zurückgeht, nicht wenigstens im textkritischen Apparat aufführt. Natürlich würde dies den Apparat weiter aufblähen, andererseits könnte man dadurch Platz einsparen, dass man die Lesarten der für die Edition nicht relevanten Manuskripte DY (s.o. S. 243) rausnimmt.



Dass W. in den "Annotations" nicht auf alle Themen aus den *SA* eingeht, ist nachvollziehbar. Dies hätte den Rahmen der Arbeit bei weitem gesprengt. Sie beschränken sich stattdessen auf Erklärungen einiger weniger zentraler Begriffe und Inhalte. Des Weiteren enthalten sie Übersetzungen der zahlreichen Marginalia aus den Kodizes sowie von ausgewählten Handschriftenvarianten.

Etwas irreführend sind allerdings in diesem Kontext zu findende Äußerungen über den Inhalt der *SA* wie "Galen states/summarizes" usw. (S. 11 Anm. 22; S. 14 Anm. 29). Selbst wenn man wie W. davon ausgeht, dass die *SA* in Verbindung mit den Galenschriften gelesen wurden, so waren doch die Iatrosophisten Urheber dieser Lehrwerke.

Der letzte Teil des Buches beginnt mit drei Appendizes (S. 187-211), die dem inhaltlichen Verständnis der *SA* dienen. Appendix I bietet Basisinformationen zu allen in den drei *SA*- Fassungen genannten Personen. Appendix II umfasst in tabellarischer Form verschiedene Listen der Mitglieder der drei Medizinschulen. Es fehlen hier allerdings die Versionen aus Palladius' *De Sectis*-Vorlesung sowie aus den *Tabulae Vindobonenses*, was insofern bedauerlich ist, als sie die größte Nähe zu der Version aus den *SA* aufweisen.<sup>12</sup> In Appendix III wird schließlich eine kurze Darstellung des Auges präsentiert.

Dem Rezensenten ist nicht ganz klar geworden, welchem Zweck das sich anschließende *Englisch-Griechisch-Arabisch-Glossar* (S. 213-55) dient, da weder Verweise auf die englische Übersetzung noch auf den arabischen bzw. griechischen Originaltext von Galens *De Sectis* gegeben werden. So bleibt es eine Liste von Äquivalenten, die ohne Kontext von nur sehr eingeschränktem Wert ist.

Abschließend sei noch ein Wort zur formalen Seite des Buches gesagt. Das Layout ist äußerst ansprechend gestaltet. Sogar die in den Kodizes vereinzelt vorkommenden Diagramme und Tabellen (S. 37; 48; 58-64 [arab.]) konnten organisch in den Text eingefügt werden.

Einige Schreibversehen finden sich bisweilen bei nichtenglischen Namen und Titeln (S. xxiv Anm. 10: "Ullman" statt "Ullmann"; S. xlix Anm. 57: "Tabula" statt "Tabulae"; S. lix Anm. 71; lx Anm. 73; lxii Anm. 78: "Arabsiche" statt "Arabische") sowie bei den griechischen Begriffen (S. xxix: ὑποτυώσεις statt ὑποτυώσεις; S. 8 Anm. 7: καταρκτικόν statt προκαταρκτικόν; S. 14 Anm. 30; 229: αὐτοσκεδιόν statt αὐτοσχέδιον; S. 14 Anm. 32: Περίπτωσης statt Περίπτωσις; S. 33 Anm. 81: ἔνδειξις statt ἔνδειξις / θεωρία statt θεωρία; S. 228; 289: ἀνασῶζειν statt ἀνασῶζειν; S. 242; 296: ὕδωρ statt ὕδωρ; S. 253; 295: μή statt μή; S. 290: γήρα statt γήρα; S. 295: συναγωγή statt συναγωγή). Auf S. 14 Anm. 30 ist außerdem ein ἦ vor τοῦ ὁμοίου zu ergänzen.

Eine zusammenfassende Würdigung des Buches muss von den einzelnen Teilen ausgehen. Während die Einleitung viele Fragen offen lässt, kann der Editionstext und auch die englische Übersetzung (von *De Sectis*) als gute Arbeitsgrundlage dienen. Der arabische Text ließe sich durch die Berücksichtigung weiterer Quellen zwar noch verbessern, dies beträfe aber nur Details, nicht die Substanz bzw. die Gesamtaussage der Schrift. J. Walbridge hat mit diesem Werk eine ganze Menge Arbeit geleistet, die sich, insgesamt betrachtet, durchaus gelohnt hat.

Oliver Overwien

<sup>12</sup> Diese beiden Listen sind zu finden in Baffioni (Anm. 11), S. 77.1-4, und B. Gundert, "Die *Tabulae Vindobonenses* als Zeugnis alexandrinischer Lehrtätigkeit um 600 n. Chr.", in K.-D. Fischer - D. Nickel - P. Potter (Hrsg.), *Text and Tradition: Studies in Ancient Medicine and Its Transmission: Presented to Jutta Kollesch*, Brill, Leiden 1998, S. 91-144, S. 140 Anm. 55.

Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥtī, *Commentary on Aristotle De Generatione et corruptione*. Edition, Translation and Commentary by Marwan Rashed, De Gruyter, Berlin 2015 (*Scientia graeco-arabica*, 19), 438 pp.

After having authored in 2003 the entry “*De Generatione et corruptione*. Tradition arabe” for the reference work *Dictionnaire des Philosophes Antiques* edited by Richard Goulet<sup>1</sup> and having published in 2005 an edition of the Greek text of Aristotle’s *GC*,<sup>2</sup> M. Rashed now presents the edition and English translation of an Arabic commentary on this Aristotelian treatise. The reader of the two works quoted above may think that this is a newly discovered commentary, because it does not feature in the 2003 survey of the Arabic reception of the *GC*,<sup>3</sup> neither is it mentioned among the *Commentaria antiqua* listed at the end of the Introduction to the 2005 edition of the Greek *GC*, where the only Arabic commentary cited is Averroes’ *talḥīṣ* (middle commentary).<sup>4</sup> This is not the case, however, because the existence of the text here edited has been known, and its manuscripts signalled, since the first half of the last century, when a *Talḥīṣ kitāb al-kawn wa-l-fasād* was listed among Avicenna’s works.<sup>5</sup> But, as Rashed has it, “(...) this commentary has until now escaped the notice of historians of Arabic philosophy” (p. v), and for this reason the volume under examination is gratefully welcomed as an important piece of work in our increasing documentation about the knowledge of Greek philosophy in the Arabic-speaking world of the classical age.

The book is comprised of three main parts: the edition with facing English translation (pp. 6-63); the commentary (pp. 67-340), and a section devoted to the alleged author al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥtī (pp. 344-92).

One may be struck by the adjective ‘alleged’, given that no trace of hesitation is expressed in the title of the book – no question mark or formulae suggesting anything other than an authorship that lies beyond any doubt. And it lies indeed beyond any doubt in Rashed’s eyes: after having listed eight reasons in support of his conviction, he says: “In view of the eight arguments briefly discussed so far,

<sup>1</sup> *Dictionnaire des Philosophes Antiques, Suppl.*, CNRS-Éditions, Paris 2003, pp. 304-14.

<sup>2</sup> *Aristote. De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris 2005 (Collection des Universités de France).

<sup>3</sup> It is useful to sum up the main data analysed by Rashed in the entry mentioned above, n. 1. No Arabic translation of Aristotle’s *GC* is extant, but Ibn al-Nadīm in the *K. al-Fihrist* lists the following: (i) Ḥunayn ibn Ishāq; (ii) Abū ‘Uṭmān al-Dimašqī; (iii) Ibrāhīm ibn Bakkūs. The Greek commentaries mentioned in the *K. al-Fihrist* are (i) Alexander of Aphrodisias (lost in Greek): according to Ibn al-Nadīm, it was translated into Arabic by Qusṭā ibn Lūqā as for the 1<sup>st</sup> book, and by Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus; (ii) Olympiodorus (lost in Greek): it was translated by Uṣṭāṭ and then again by Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus; this translation was corrected by Yaḥyā ibn ‘Adī; (iii) Themistius (lost in Greek); (iv) John Philoponus (ed. G. Vitelli, *CAG XIV.2*).

<sup>4</sup> *Aristote. De la génération et la corruption* (as in n. 2), p. ccliv. The edition quoted is that by Ḡamaladdin al-‘Alawī (Beirut 1995); in the same year 2005 a new edition of Averroes’ *Middle Commentary* was published: *Averroes (Abū l-Walīd ibn Ruṣd) Mittlerer Kommentar zu Aristoteles’ De generatione et corruptione mit einer einleitenden Studie versehen*, herausgegeben und kommentiert von H. Eichner, Verlag F. Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 2005 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 111; Union Académique Internationale, Corpus Philosophorum Medii Aevi [...] *Averrois Opera* editioni curandae praest Gerard Endress. Series A. Averrois Arabicus, 17). In addition to the *Middle Commentary*, Averroes authored also an *Epitome* of the *GC*: *Ḡawāmi’ al-Kawn wa-l-fasād*, ed. A.W. al-Taftazānī - S. Zāyid, Cairo 1991; see also J. Puig Montada, *Abū l-Walīd Ibn Ruṣhd (Averroes). Epitome del libro sobre la generación y la corrupción*, edición, traducción y comentario, CSIC, Madrid 1992 (Colección Pensamiento islámico, 2).

<sup>5</sup> The lists of Avicenna’s works, where the latter is credited with a *talḥīṣ* on the *GC*, are (in chronological order) that by O. Ergin (1937), that by G.C. Anawati (1950), and that by Y. Madhavi (1954), whose information is analysed and commented upon by Rashed, pp. 3-4.

I do not hesitate to attribute to al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥṭī this abridgement of Aristotle's *GC*" (p. 361). However, it should be said from the outset that the work here edited is anonymous in the two manuscripts that are known to date.<sup>6</sup> The attribution to the 9<sup>th</sup> century theologian al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥṭī<sup>7</sup> originates from the fact that in Ibn al-Nadīm's *K. al-Fihrist* an abridgement (*iḥtiṣār*) of Aristotle's *GC* is listed among the works of the latter; hence the idea that the anonymous *talḥīṣ* and the *iḥtiṣār* attributed to al-Nawbaḥṭī are one and the same work. Rashed is aware that the two terms designate different literary genres, but argues that the difficulty can be circumvented.<sup>8</sup>

As we have just seen, the starting point of the argument in favour of al-Nawbaḥṭī's authorship<sup>9</sup> lies in that in his entry on the latter Ibn al-Nadīm mentions an "abridgment of Aristotle's *De Generatione et corruptione*".<sup>10</sup> To the key argument represented by this piece of information (pp. 350-2) other satellite arguments are added, since Rashed considers that "the first is strong but remains somewhat external to the text transmitted" (p. 352). Among these, one that is "more integral to the substance of the text transmitted" (*ibid.*) is that the author of the anonymous treatise "is at home in Baghdadi *kalām*" (pp. 352-4).<sup>11</sup> Another one is that "the author knows the Greek commentators well".<sup>12</sup> Also, he "was probably acquainted and coeval with the translator Qusṭā b. Lūqā" (p. 355); he "probably used

<sup>6</sup> A brief "Introduction to the critical edition", pp. 3-5, contains the indication of the two manuscripts, one of them (Istanbul, Topkapı, *Ahmet III* 1584) taken from Anawati's list of Avicenna's works, and the other (Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek Gotha, *orient. A* 1158) taken from Madhavi's list (see the preceding note). Both reach back to the beginning of the 16<sup>th</sup> century.

<sup>7</sup> Information on him is provided at pp. 346-50. Rashed says: "If not Avicenna, who is the author of our treatise? I shall argue in the present section that it is Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbaḥṭī (d. between 300/912 and 310/922), the important Imāmi theologian of Baghdad, author of the celebrated 'Book of opinions and religions', *Kitāb al-Ārāʾ wa-al-Dīyānāt*. [...] He belonged to a well-known Persian family established in Baghdad, close to the heart of power, which included in its ranks famous astrologers at the service of the Caliphs since the foundation of the Abbasid capital. The Šīʿī inclination of this family is well attested in the ancient sources. [...]" (p. 346).

<sup>8</sup> Basically, the argument runs as follows: the literary genre of the edited work is indeed that of an abridgment (*muḥtaṣar* or *iḥtiṣār*); there is no reason to think that in Ibn al-Nadīm times there was a clear-cut distinction between *talḥīṣ* and *iḥtiṣār*; the title of al-Nawbaḥṭī's work as given by Ibn al-Nadīm sounds in any case odd (see below n. 10).

<sup>9</sup> This is done after a section devoted to disprove Avicenna's authorship, pp. 343-6.

<sup>10</sup> *K. al-Fihrist*, p. 177.16-17 Flügel = p. 226.1 Taḡaddud. The text is a bit different in the two editions. The edition Flügel reads: كتاب اختصار الكون والفساد لأرسطاليس; the edition Taḡaddud reads: كتاب اختصار الكون والفساد لأرسطاليس. Dodge, p. 441, translates: "Abridgment of Aristotle's *De generatione et corruptione*" (as in Taḡaddud). Commenting upon the title as given by Taḡaddud, Rashed, p. 351 n. 23, remarks that "It seems odd to speak of the 'book of the abridgment of the generation and corruption by Aristotle'. I would rather tentatively suggest that the genuine title was *Iḥtiṣār kitāb al-kawn wa-al-fasād li-Aristūṭālīs*, 'Abridgment of the book of generation and corruption by Aristotle.'" The title as given in the edition by Flügel runs "Abridgment of the abridgment of Aristotle's *De generatione et corruptione*".

<sup>11</sup> "It is of course difficult to claim that an anonymous text cannot have been written by any other scholar than its presumed author. Yet, in the present case, we can come near to proof, for a very simple reason: at many points in his paraphrase, the author expresses thoughts foreign to the Aristotelian tradition, but closely reflecting ontological technicalities typical for the *mutakallimūn*, and especially for the Baghdadi school" (p. 352).

<sup>12</sup> To support this claim Rashed first goes back to Ibn al-Nadīm's testimony, which includes the information that al-Nawbaḥṭī held "close relationships with the translators of his time" (p. 354), and then sums up the results of his own commentary: "we remarked that the author seems very well informed about the ancient exegesis of *GC*. It is beyond any doubt that he used Alexander's commentary on this work when paraphrasing the first book. The situation is less clear for the second book, where we have found no trace of such a use of Alexander. The commentary is less rich philosophically than that on the first book, even though the author had some Greek source at his disposal and made use of it in a couple of places. We have suggested that in these passages, he may have used Olympiodorus' commentary on the second book" (*ibid.*). This elicits in Rashed's eyes the conclusion that "our author had access to two Greek commentaries when writing his exegesis of Aristotle's treatise. That would come as no surprise if he is al-Nawbaḥṭī" (p. 355).

Abū 'Uṭmān al-Dimaṣqī's translation of Aristotle's *GC*" (pp. 355-8); he "was an atomist" (pp. 358-9), and "adopts a markedly anti-Kindian stance" (p. 359). Finally, "the style of the introduction is reminiscent of that of the introduction of the *Kitāb firaq al-šī'a*" (p. 360), namely the only extant work of al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥtī.<sup>13</sup> None of these is admittedly a positive argument, all of them being rather instances of a Why-Not reasoning that would have been better mirrored in the title of the book, in my opinion, if some caveat had been added. But the precise identification of the author of the *talbīṣ* is less important than the analysis of its contents and sources.

The treatise is subdivided "into fourteen chapters, which basically correspond to the structure of Aristotle's treatise" (p. 5). After a general survey that serves as an introduction, the chapters deal in sequence with generation and destruction in relationship to categories, Non-Being, substance, and accidents (Chapters 1-4); with change and its different meanings, including growth and its causes (Chapters 5-7); with contact, action and passion, and mixing (Chapters 8-10). All this roughly corresponds to the contents of Book I of Aristotle's *GC*. The remaining four chapters, 11 to 14, deal with topics expounded in Book II: elements, change in the elementary bodies, homeomers, and the eternity of the movement of the celestial bodies. In dealing with all these issues, the author "appears to be keen on giving natural philosophy strict boundaries, probably to keep it immune from metaphysical or theological contamination", as Rashed remarks at the beginning of his commentary (p. 67).

This is why when one reads that

generation and destruction exist forever (*abadan*), with no intermission, for the sole reason that the common matter, i.e. the substratum, of the opposed forms, is one and will remain everlastingly (*dā'imān*). [...] Therefore, generation and destruction exist forever; neither is subject to privation in the world, and neither exists without the other, because when there is generation, there is destruction and when there is destruction, there is generation (p. 12; Arabic text, p. 13.17-21),

one must resist the temptation to wonder how it is possible that a theologian, no matter of which allegiance, might endorse such a claim. Rashed is well aware of the problem this may represent for his identification of the author of this work with al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥtī: "on this issue of eternity, the author seems *prima facie* adopt a strategy which is contrary to what we would expect of him if his goal was really to rewrite Aristotle's system in terms compatible with *kalām*" (p. 96). Rashed has an argument to try to prove that the assessment quoted above is less surprising than it may seem in a theologian's mouth. "The author does not appear particularly embarrassed by the eternalist connotations of what he is saying here. I do not believe, however, that this fact is sufficient to counter our hypothesis. For it should first be noted that the question of *a parte post* eternity is much less of a problem for Islamic theologians than that of *a parte ante* eternity. (...) A second argument is still more cogent: the author says [...] that neither generation nor corruption will ever be suppressed from the world (*min al-'ālam*). But this word, for an Islamic theologian, is perfectly unambiguous. [...] We may understand our text as meaning that as long as the world will exist, generation and destruction will take place in it. The author is likely to have played with this ambiguity, saying both that according to Aristotle this world is eternal and that in truth, although time is infinite *a parte post* (but not *a parte ante*) this world is temporally finite. This strategy is already to be found in some passages by al-Kindī" (p. 97). I wonder if all this is really

---

<sup>13</sup> See above, n. 7.

necessary, given that one thing strikes the reader of this summary of the *GC*: at variance with al-Kindī's epistle on generation and corruption with which Rashed compares the *talhbīs*,<sup>14</sup> the latter is not intended to be a work where the author utters his own opinions; rather, some effort is made, or so it seems to me, to provide a sort of non-committal abridgment of Aristotle's doctrines. The fact, aptly remarked by Rashed,<sup>15</sup> that all the doxographical references to other philosophers – Leucippus, Democritus, Plato... – so abundant in the *GC* do not feature in the *talhbīs* confirms this “didactical” stance.

This obviously does not mean that the *talhbīs* counts as a mere summary of Aristotle's tenets in the *GC*. As the second main thesis advanced in this book, after that of al-Nawbaḥṭī's authorship, is that the author “relies systematically (although without saying so) on Alexander's lost commentary” (p. vi), it is now time to turn to this issue.

Alexander of Aphrodisias' commentary on the *GC* is lost to us, but it left some traces in Greek. To mention only the work which is more germane to our discussion, it was still available to Philoponus, who in his own commentary on the *GC*<sup>16</sup> has repeatedly recourse to Alexander's ἐξήγησις, which he quotes often (though not always) with approval.<sup>17</sup> The acquaintance of the Arab readership with Alexander's lost commentary has been proven too, by a number of scholars going from G. Serra<sup>18</sup> to E. Gannagé<sup>19</sup> to H. Eichner,<sup>20</sup> and this surely elicits Rashed's hypothesis that also

<sup>14</sup> In fn. 87 at p. 97 the reference is to al-Kindī's epistle *On the Explanation of the remote agent cause of the generation of corruption* (*Fī l-ibānati 'an al-'illati al-fā'ilati al-qaribati li-l-kawn wa-l-fasād*).

<sup>15</sup> “The author systematically neglects everything pertaining to the doxographical genre” (p. 73).

<sup>16</sup> Ioannis Philoponi *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria* (...) ed. G. Vitelli, Reimer, Berlin 1897 (*CAG* XIV.2).

<sup>17</sup> Expressions like ὡς φησιν Ἀλέξανδρος are frequent: p. 12.6 Vitelli, p. 86.31, p. 98.2, 6, p. 122.6, p. 135.3, p. 137.27-28, p. 222.33, p. 223.9 (ἀπορεῖ δὲ ὁ Ἀλέξανδρος), p. 234.28, 33-34 (see below, at the end of this note), p. 249.18 (ζητεῖ δὲ ὁ Ἀλέξανδρος), p. 255.17-18, p. 268.1 (ζητεῖ δὲ ὁ Ἀλέξανδρος), p. 287.9-10 and 25-26, p. 314.9. The label ὁ ἐξηγητῆς Ἀλέξανδρος occurs several times: p. 82.13, p. 214.23, p. 226.18; similar expressions are οὕτως μὲν οὖν ὁ Ἀλέξανδρος ἐξηγήσατο, p. 16.7-8, p. 23.24 and p. 291.18-19; Ἀλέξανδρος δὲ τὸ [...] ἀντι τοῦ [...] ἐξέλαβεν, ὅπως συνεχῆς ἡ πᾶσα τῆς λέξεως εἴη διάνοια, p. 81.22-24; ὁ μὲν οὖν Ἀλέξανδρος οὕτως ἐξηγήσατο, *ibid.*, l. 27; ἡ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐξήγησις, p. 82.28. Other formulae are the following, which I quote in order to substantiate the claim that Philoponus often meets with approval Alexander's interpretation: διόπερ ἀμείνων ἴσως ἢ ἑτέρα ἐξήγησις, ἣν ὁ Ἀφροδισεὺς ἐκτίθεται Ἀλέξανδρος, p. 77.8; ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος προσφύεστερον τοῦτο ἐξηγήσατο, p. 15.2-3; διὰ τοῦτο ἀληθεστέρα μοι δοκεῖ εἶναι καὶ τῆ λέξει σύμφωνος ἢ παρὰ Ἀλεξάνδρω ἐξήγησις, p. 55.20-21; οὕτως Ἀλέξανδρος ἐξηγήσατο συμφώνως τοῖς ἐν τῇ Φυσικῇ εἰρημένους, p. 59.13-14; ἵνα τῷ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐξηγητοῦ χρησόμεθα ὑποδείγματι, p. 62.17-18; ὁ μὲν γὰρ Ἀλέξανδρος ἀπλούστερον, καθάπερ καὶ φαίνεται λέγων Ἀριστοτέλης, οὕτως ἐξηγήσατο, p. 234.20; κατὰ μὲν Ἀλέξανδρον λέγοντας, p. 235.32; there are also instances of disagreement: ἀλλοίωσιν δὲ χρὴ νοεῖν οὐχ, ὡσπερ Ἀλέξανδρος, τὴν γένεσιν, p. 232.2; also the passage quoted above, p. 234.33 ff., bears traces of a criticism of Alexander's exegesis. To my knowledge, no systematic study exists so far of Philoponus' attitude towards Alexander of Aphrodisias.

<sup>18</sup> G. Serra, “La traduzione araba del *De generatione et corruptione* di Aristotele citata nel *Kitāb al-taṣrīf* attribuito a Ḡābir”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 23 (1997), pp. 27-66.

<sup>19</sup> E. Gannagé, “Matière et éléments dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise *In De generatione et corruptione*”, in C. D'Ancona - G. Serra (eds.), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Atti del colloquio “La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche”, Padova 14-15 maggio 1999, Il Poligrafo, Padova 2002 (*Subsidia mediaevalia patavina*, 3), pp. 133-49; Ead., *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle on Coming-to-Be and Perishing 2.2-5*, Duckworth, London 2005 (*Ancient Commentators on Aristotle*). A useful summary of the attestations of Alexander's commentary in Arabic philosophical literature is provided in the Introduction to this translation, pp. 7-9.

<sup>20</sup> In addition to the commentaries accompanying the edition of Averroes' *Middle Commentary* quoted above, n. 4, where the presence of Alexander's exegesis in Averroes is stated, see also H. Eichner, “Ibn Ruṣd's *Middle Commentary* and

the *talhīṣ* draws something from Alexander. However, at variance with the testimonies examined in the studies mentioned above,<sup>21</sup> the *talhīṣ* never mentions Alexander's name. Rashed thinks that it is nevertheless possible to reconstruct Alexander's exegeses through a comparison with other texts. For instance, in commenting on the general introduction to the *talhīṣ* that I have mentioned shortly before, he says: "In his introduction, the author announces that he will deal with 'absolute generation and destruction' and that he will 'explain the difference between them and the other changes'. He will also, he tells us, examine the causes of generation and destruction. Since the causes set forth in the present treatise must be general, and since the form [...] is particular, the author will deal with the general agent and the general substratum only. [...] At any rate, the 'generality' he alludes to is clearly different from logical universality. The causes studied in *GC* are not abstractions or causal notions, but they must, directly or indirectly, be causes for every generated being. [...] This concern for the distinction between notional and ontological priority plays a major role in the first book of the *Physics* of the *Šifā'*: Avicenna dedicates the whole third chapter to it. Similarly, Averroes' *Long Commentary* on Aristotle's *Physics* is clearly indebted to this discussion. It is a fair guess, then, that Alexander's reflexions lurk in the backgrounds of our three Arabic texts. In both proems – to his commentary on the *Physics* and on *GC* – Alexander is likely to have distinguished two main significations of commonness" (pp. 67-8).

The main problem I see in this reconstruction, that I take as an example of the method of this inquiry, is that we do not have Alexander's proem to the commentary on the *Physics*, which is lost, nor do we have Alexander's proem to the commentary on the *GC*, which is lost too. Obviously, when passages in the *talhīṣ* attest the same interpretation of Aristotle's tenets that other works refer to Alexander, one may agree that the *talhīṣ* too is echoing Alexander's lost commentary;<sup>22</sup> but only in such cases. When Rashed says that "As one can see from reading through our commentary, many other passages attest to the influence of Alexander. The new text is therefore a third and essential piece of evidence, alongside the commentaries of Philoponus and Averroes, for the nature and content of Alexander's lost commentary. In particular, it allows us to establish that in his *Epitome* of the treatise *On Generation and Corruption*, Averroes faithfully follows Alexander's exegesis" (*Preface*, p. vi), I get the impression that this way of dealing with the text begs the question at issue. A text that never cites Alexander's commentary – that we do no longer possess – turns out to be a means of establishing that Averroes, when citing Alexander apropos passages of the *GC* where it is not Philoponus who attests Alexander's exegesis, was indeed drawing from Alexander's commentary.

Notwithstanding my perplexities about al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥṭī's alleged authorship, and notwithstanding the fact that the dependence of the *talhīṣ* from Alexander's lost commentary does not seem to me to be argued for in a convincing way, this volume is important and its author deserves the gratitude of those working in the field for having edited and translated another piece of the Graeco-Arabic legacy.

Cristina D'Ancona

---

Alexander's Commentary in their Relationship to the Arab Commentary Tradition on the *De Generatione et corruptione*", in D'Ancona-Serra, *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba* (as in n. 19), pp. 281-97.

<sup>21</sup> The main testimonies are the *Kitāb al-taṣrīf*, a treatise belonging to the corpus of alchemical texts attributed to Ḡābir ibn Ḥayyān, and Averroes' *Epitome* and *Middle Commentary* on the *GC*.

<sup>22</sup> If I am not wrong, there are no such cases in the *talhīṣ*.

T. Kukkonen, *Ibn Ṭufayl. Living the Life of Reason*, Oneworld, London 2014 (Makers of the Muslim World), xiv+145 pp.

*Ibn Ṭufayl. Living the Life of Reason* by Taneli Kukkonen was published in 2014 in the series “Makers of the Muslim World” that, in the aim to present authors who have made a significant political, intellectual, and religious contribution to the Muslim world, combines first-rate scholarship with readability.

Kukkonen devotes his introductory study to the life and thought of the outstanding figure of Ibn Ṭufayl (d. 1185), the Andalusian philosopher and physician of the Almohad Caliphs. In doing so, he also offers a vivid picture of his word and historical context. Kukkonen focuses on Ibn Ṭufayl’s only extant work, *Ḥayy Ibn Yaqzān*, the *Living Son of Wakeful*. This text not only is an outstanding piece in Arabic literature, but also provides a good point of view on important topics of Arabic-Islamic philosophical tradition.<sup>1</sup> Kukkonen is always very accurate in his reconstructions of these different sources, and very sensitive in emphasising Ibn Ṭufayl’s originality.

Despite the fact that Ibn Ṭufayl lived in the West of the Muslim world and that he seemingly had a limited influence on later Arabic-Islamic philosophy, he had a “disproportionate impact on our impression of the Muslim intellectual universe” (p. ix). *Ḥayy* was translated into English through Latin in 1659 and directly from Arabic in 1708, and it was the source of inspiration of European narratives, from Defoe’s *Robinson Crusoe* (or better its sequel: *Serious Reflections During the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe: With his Vision of the Angelick World*, 1720), to Jean-Jacques Rousseau’s *Émile, ou De l’éducation* (1762), to Rudyard Kipling’s *The Jungle Book* (1894), to Michel Tournier’s *Vendredi ou la vie sauvage* (1971) and others.

In Chapter I (pp. 1-16) Kukkonen presents the life of Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik Ibn Ṭufayl in the context of the turbulent intellectual life of the twelfth-century Muslim West, which included the two sides of Gibraltar strait in a single cultural world, where ideas and people moved freely. As court physician, he served the Caliphs Abū Yūsuf Ya‘qūb (r. 1163-1184) and Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (r. 1184-1199). While the former sponsored philosophy, the latter gradually retreated from the policy of his father to the banishment of Averroes in Lucena in 1195, ten years after Ibn Ṭufayl’s death.

Kukkonen briefly introduces the reader to the ‘Almohad Revolution’ and the religious revivalism inspired by Ibn Tumart, then he presents the few available data concerning Ibn Ṭufayl’s family, childhood, education, and medical training. In the late Almoravid times of Ibn Ṭufayl’s youth, the philosophical library that he had at his disposal included Aristotle’s works accompanied by al-Fārābī’s, treatises by Ibn Bāġġa (d. 1139) and by Ibn Sīnā (d. 1037), of which he had only a partial understanding and which were accompanied by al-Ġazālī’s criticisms. In 1154 Ibn Ṭufayl took a secretarial post in the administration of the governor of Ceuta and Tangier; he was eventually appointed personal physician to Abū Yūsuf Ya‘qūb, the future Almohad Caliph. According to the Moroccan historian of the 13<sup>th</sup> century al-Marrākuṣī, our principal source of information for the Almohad era, Abū Yūsuf Ya‘qūb felt for him such a strong affection (the Arabic term is *ḥubb*, ‘love’) that for the two decades of their relationship they spent days and nights talking together. The Caliph

---

<sup>1</sup> “In point of fact, *Ḥayy*, by virtue of synthesizing insights from many disparate intellectual legacies, ends up pointing in multiple directions at once. The work evokes at turns teachings found in Aristotelian philosophy of nature, Galen’s physiology, Ibn Sina’s and al-Ghazali’s metaphysics, Sufi descriptions of contemplative rapture, and Farabian as well as Almohad views of politics and organized religion” (p. 25).

was delighted by his erudite companionship and spent much effort to learn as much as he can; he sponsored the arts and sciences, included those of the Greeks. Kukkonen describes Ibn Ṭufayl's sponsorship of a whole younger generation of scholars, first of all Ibn Rušd, Averroes, and accounts for Ibn Ṭufayl's reaction against Ptolemaic astronomy.

Chapter II (pp. 17-32) is devoted to Ḥayy Ibn Yaḳzān and discusses its *divisio textus* (pp. ix-xi; Kukkonen follows Gauthier's edition, 1936). Then Kukkonen discusses Ibn Ṭufayl's aim in writing this work and its intended selected audience. Ibn Ṭufayl claims that the occasion for the composition of his work was a friend's request to explain the secrets of Ibn Sīnā's *Eastern Philosophy* (*al-Ḥikma al-mašriqiyya*), which proposes a path to ecstasy through contemplation. This ecstasy is the taste (*ḍawq*) of the divine and the intimacy with God (*wilaya*) in Sufi terminology. The three characters of the story, Ḥayy, Asāl and Salāmān, bear the same names of those of two separate allegorical tales by Ibn Sīnā. As is well known, Ḥayy either arrives on the island floating in a basket like the baby Moses, or is spontaneously generated by the warmth of the sun, the depths of the earth and other cosmic forces. He is adopted by a doe, which, as a surrogate mother, teaches him to walk, graze and fend for himself. The death of the doe is the occasion for Ḥayy to study nature from the earthly beings to the heavens: he arrives at considering the whole universe as created by something outside it, the Prime Mover and Necessary Being. At this point Ḥayy "devises an elaborate program of self-purification reminiscent of Sufi practices" (p. 20) till the contemplative bliss of the divine. Unexpectedly a man, named Asāl, reaches Ḥayy's island from a nation where an unspecified revealed religion is practised. Ḥayy learns how to communicate in a human tongue and understands how to share with Asāl his idea of the divine. He decides to go to Asāl's island ruled by Salāmān, to perfect the revealed religion of Asāl's community. His mission fails: Ḥayy's exhortations fall into nothingness, the community remains fixed at the literal level of the revealed religion, because otherwise they risk losing their faith. Ḥayy and Asāl return to the desert island to live their austere spirituality.

According to Ibn Ṭufayl's preface, by following Ḥayy's cognitive ascent till the ecstatic vision of the divine the reader will elevate his/her thinking to the same goal. Kukkonen proposes to consider this statement as Ḥayy's goal, at variance with the interpretations advanced by Hourani and Gauthier. According to Hourani, the purpose of the tale is to affirm the "human rational capacity for achieving a comprehensive vision of reality" (p. 24); Gauthier's opinion is that the topic under discussion is the relationship between philosophy and revealed religion. Kukkonen focuses also on the two possible designs of Ḥayy's ascent. One is according to the Aristotelian principle that our knowledge starts from what is most evident to us: thus Ḥayy begins from natural philosophy (cosmology, generation and corruption, biology), then he moves to the intermediate sciences which lie between the material and the immaterial (psychology and mathematics), then again to metaphysics and theology, and finally to ethics and politics: only logic is missing. Another pattern is represented by a sort of movement from the outside experience to the inside one of Ḥayy's cognitive ascent (pp. 21-3).

Chapter III is devoted to Ḥayy's island and the life in it (pp. 33-48). Kukkonen observes that it has never been discussed in itself, only as the stage for Ḥayy's life and growing. Ibn Ṭufayl places it near the Equator, refuting the most authoritative philosophical and medical authorities – Aristotle, Hippocrates, Galen, and Ibn Sīnā – who considered that zone inimical to human life. Ibn Ṭufayl's interest in climate is related to the problem of Ḥayy's birth or arrival. As we have just seen, either he is spontaneously generated, or he arrives on a floating basket: now, according to the first hypothesis the climate of the equatorial zone allows an ideal mixture of the four primary qualities – hot, cold, dry and moist – from which life can emerge. This represents "an exception to how information is parcelled out in Ḥayy. Ibn Ṭufayl generally takes care not to introduce anything more complex into his scheme than what the reader can absorb thanks to sharing in Ḥayy's earlier experiences" (p. 40).



The first of them is that mothers care for their babies as the doe does with Ḥayy. He observes plant and animal life for a long period, from the age of seven to that of thirty-one. After the doe's death, "the most spectacular instance of Ḥayy's explorations (...) is his early dissection of the doe's chest. This act alone lends a wealth of information about the heart's cavities and functions and is later supplemented by a vivisection" (p. 45). At the end of this first period, Ḥayy becomes as experienced in anatomy and bodily functions as the "greatest physicians" (Gauthier, p. 50). Ḥayy improves his knowledge from the experience of what occurs repeatedly to the technological mastery, then to that kind of knowledge which requires inquiry into causes, and eventually to wonderment for the essential properties of things.

A narrative shift marks the difference in Ḥayy's new view of the whole world, which is no longer limited to the island he inhabits. Chapter IV is dedicated to the scientific study of nature which Ḥayy begins when he is twenty-one years old (pp. 49-64). According to Kukkonen, Ibn Ṭufayl uses a "telescopic style of writing" (p. 51): Ḥayy proceeds in his analysis from common, concrete experiences to more abstract considerations, then he goes back with a new consciousness to observe animal life before moving again to a cosmic level. The result is that Ḥayy returns to certain topics over and over again, succeeding in throwing new light on his ordinary experience. Kukkonen suggests that in this way Ibn Ṭufayl aims at legitimising the Aristotelian physics and metaphysics as the right tool to conceptualise the universe in all its parts.<sup>2</sup> Ḥayy classifies the natural bodies according to their functions, motions and activities. Kukkonen rightly stresses Ibn Ṭufayl's use of the term 'nature' in its philosophical meaning, and suggests that this probably depends on the fact that in the theological circles of Ibn Ṭufayl's age speaking of 'natures' with autonomous powers was understood as a challenge to God's omnipotence.

Soul, the topic of Chapter V (pp. 65-78), is one of the main concerns in Ḥayy's research. Kukkonen carefully indicates the differences between Ibn Ṭufayl's psychology and Aristotle's. Spirit (*ruh*) is associated with the vital heat: Ḥayy searches for the doe's vital heat after its death, but he is unable to bring it back; he even practices vivisections, looking for spirit.<sup>3</sup> Kukkonen states that Ibn Ṭufayl seems "to want to say that it is the spirit that is essentially alive and ensouled so that once the spirit dissipates, life terminates" (p. 69). Now, this 'spirit' is the vehicle of soul. Soul, a spiritual form, interacts with the body through an intermediary, a more refined type of matter which is reminiscent of the *pneuma* of the medical and Stoic traditions. Kukkonen indicates some possible ways in which this doctrine reached Ibn Ṭufayl (pp. 69-70). But not a single living compound comes into being without the emanation of a divine power which is the true principle of life and which is compared by Ḥayy to the sun. The divine activity is described, in a Platonic vein, as life and light. Ibn Ṭufayl emphasises the dispersal of powers in the outflow of emanation and the suffusion on all reality at all times. Kukkonen then analyses how the divine Spirit gets divided across the many distinct forms of life.<sup>4</sup> All species form a great chain of being along a continuum of capacity and actualisation. In some beings matter limits the reception of the divine Spirit, but it acts as the sun, which extends its light

<sup>2</sup> "In dwelling on philosophical model for explicating physical reality, Ibn Ṭufayl leaves the reader in no doubt as to its superiority in producing not only a better physics, but ultimately a more accurate and pious theology as well. Above all, this means explicating reality in terms of matter and form as well as potentiality and actuality" (p. 53).

<sup>3</sup> Kukkonen cites with approval Gauthier, p. 45: "from this thing issue all these actions, not from the lifeless body. The whole body is merely a tool for the spirit, as it were, similar to the stick with which Ḥayy kept the wild beasts at bay".

<sup>4</sup> "Each form represents a set of characteristic actions, with such capabilities stacked one on top of another so that, for instance, animals do everything that plants do (feeding, growing, reproducing) while simultaneously being capable of more (sensing and moving)" (p. 75).

and warmth equally in every direction. The human being in this context is the best living being, as attested by the name *Ḥayy Ibn Yaqzān*, the *Living Son of Wakeful*. And philosophy is the way of life which leads Ḥayy to spiritual perfection: philosophy “shades into desire to become godlike” (p. 83).

Chapter VI (pp. 79-91) deals with Ibn Ṭufayl’s position on the vexed question of creation versus the eternity of the world. In the last resort, “The consequences of the two beliefs are one and the same” (Gauthier, p. 82) because, as Kukkonen aptly summarises, Ibn Ṭufayl seems to maintain that “an incorporeal agent must be postulated to account for the physical world being what it is, no matter what one thinks about its age. The hypothesis that the world came to be, once upon a time, immediately connotes an Agent (*fā’il*) both powerful and all knowing”; on the other hand, an eternal world perpetually in motion implies an infinite force, “which in turn cannot be housed in a finite body but must instead issue from an incorporeal source” (pp. 82-3). When Ḥayy realises this, he is “no longer troubled by doubts regarding the eternity or coming-to-be of the world. Either way, he was satisfied of the existence of an incorporeal Agent, one that neither was in contact with bodies nor separated from them, neither entering them nor external to them” (Gauthier, p. 86).

Kukkonen discusses the implications of God’s incorporeality in Ibn Ṭufayl’s theology: God, in Ḥayy’s views, is the incorporeal Maker, Mover, and Agent: the “pure existent” whose existence is necessary in and by itself. Ḥayy is 35 years old when he reaches this conviction and becomes fully aware of the existence of two worlds, the visible and the intelligible, which he is confident he can reach. Man is “a creature capable of contemplating the Necessary Existent” (p. 86). Ḥayy thinks he bears a resemblance to the three kinds of beings: animals, the heavenly spheres, and the Necessary Existent. Every man belongs to three levels of reality: the transitory and material, the perpetual and ethereal, and the eternal and immaterial. Being such a microcosmos, he has to perform three duties: first, the body that man shares with other animals must have what sustains the vital spirit, namely a regular diet and an austere lifestyle on the model of the Sufi masters; second, man’s actions should imitate that of the heavenly spheres (*tašabbuh*) in a providential care with a compassionate program of helping all living creatures in need; finally, man must try to imitate the heavens’ contemplation of the Necessary Existent, which requires a complete renunciation of the physical world.

Ibn Ṭufayl thinks that knowledge of the Divine is different from every other knowledge and is accompanied by a special joy. In Chapter VII (pp. 95-110) Kukkonen inquires whether Ḥayy’s “level of arrival” (Gauthier, p. 144) corresponds to *ittiṣāl*, contact or conjunction, or *ittiḥād*, mystical union. Ibn Ṭufayl on this topic agrees with Ibn Sīnā, al-Ġazālī, and Ibn Bāḡḡa, not without echoing Sufi doctrines. According to Kukkonen, what he proposes is “a form of God-consciousness that is not mere knowledge about God (*ilm*) – a creedal statement or a philosophical proof, say – but a knowledge of God, i.e. understanding (*ma’rifā*) in the sense of a genuine acquaintance with the object. To know God in this sense is akin to knowing someone personally: in some ways, it hews closer to raw sense-perception than to rational belief formation, which is why the Sufis had likened such an act of understanding to tasting (*dhawq*). But this is also what makes it so difficult, even impossible, to convey the essence of what happens. Translating the experience into another modality will only serve to render one’s testimony false” (p. 99). Knowing God is qualitatively different, but not in contradiction with what has been established by reason. Ibn Ṭufayl discusses what can be affirmed and what must be denied of God: body, and multiplicity. Kukkonen observes that in his account of the incorporeality of God versus corporeality Ibn Ṭufayl recalls the arguments of *kalām* and Almohadism more than the philosophical doctrines.<sup>5</sup> Concerning the positive attributes, Ibn

<sup>5</sup> “The latter, after all, had allowed for other immaterial beings, such as the heavenly movers and immaterial souls” (p. 101).

Ṭufayl mentions knowledge, power, and wisdom.<sup>6</sup> God is infinite, “the ultimate in perfection and beyond perfection” (Gauthier, p. 144), an echo from the pseudo-Theology of Aristotle.<sup>7</sup> God is dissimilar from anything in the world, but he is known by human beings; hence, in some respect he must be similar to them. Kukkonen observes that these two inferences are presented in quick succession, but they seem to point in opposite directions. Ibn Ṭufayl’s solution is that the human beings does not belong to the lower world. The ethical consequence of this idea is that the Divine that sparks in the human beings must be privileged above everything; the metaphysical implication is that a reality that is capable of intuiting the Necessary Existent must be incorporeal and indivisible. The “imperishable nature of the true human self” (p. 103) is thus established; the epistemological implication is that a model of cognition different from abstraction is needed.

The Necessary Existent is endowed with self-awareness: the knower, the known, and the act of knowing are one and the same. When man has cognition of the divine, he is absorbed into this divine self-consciousness. This is the philosophical explanation of the Sufi doctrine of ‘annihilation’.<sup>8</sup>

As is well known, Ḥayy’s arrival at the ultimate vision of the divine is not the end of Ibn Ṭufayl’s romance. In Chapter VIII, “Religion” (pp. 111-26), Kukkonen analyses Ḥayy’s journey to Asāl’s island and describes “how Ibn Ṭufayl portrays human community and civilization almost exclusively in terms of organized religion” (p. 111). Ibn Ṭufayl thinks that the reader can learn something from Ḥayy’s dealings with such communities. The religion is not specified, but he states that it was established by one of the ancient prophets; all its beliefs – God, angels, the Holy Book, the messenger, the last day, the paradise and hellfire – and all its practices – prayer, pilgrimage, law – are those of Islam. This religion represents the truth through symbols and images derived from sense-perception, which are persuasive. As in *al-Fārābī*, this is the second best option to reach the truth, while the first is philosophy. These beliefs are beneficial for the society and the single man. Asāl and Salāmān perform really seriously what is prescribed in their religion: Salāmān prefers the plain meaning (*ẓāhir*) of Scripture and he is described as the guarantor of an ordered human society; Asāl looks for the spiritual meaning, which is hidden (*bāṭin*), and it is for this reason that he had chosen voluntary seclusion from his community, thus arriving at Ḥayy’s island, where he found in Ḥayy’s contemplative practice the tools for the allegorical interpretation of Scripture (*ta’wīl*). Asāl’s impact on Ḥayy is much less strong. “Ḥayy already knows what the truth is, with unassailable certitude and conviction, so that the only remaining question is whether he can also bring himself to accept the claims made in religion” (p. 117). The answer is affirmative. The claims of religion are symbolic representations of the truth, but their limit consists in the fact that “in Ḥayy’s eyes (...) the goal of all of the ordinances of religion on Asāl’s island aim merely at managing a fundamentally venal and unruly population, not on genuinely improving their character, let alone steering them in the direction of a genuine love of God and the transcendent” (p. 120). Thus, Ibn Ṭufayl seems to criticise the public face of Islam. Ḥayy realizes that “most people’s hearts are hardened to the point where only a strict adherence to the letter of the law will keep society from devolving into a war of all against all” (p. 121), but he cannot change this state of affairs. Ḥayy’s failure consists in that he is only

<sup>6</sup> “Whatever perfection is ascribed to God cannot be thought of as defining God in the sense of encompassing Him and thereby delimiting His mode of being” (p. 102).

<sup>7</sup> “The former feature explains how creatures aspire to know Him (every kind of perfection is ascribable to Him, only infinitely more so), while the latter points to the way in which God’s essence stands independent of any rationally defined form of excellence and thus escapes our understanding altogether” (p. 102).

<sup>8</sup> “Thus when one has a clear perception of the Necessary Existent, the rest of the cosmic sequence will take on the appearance of an equally necessary and inevitable outflow” (p. 106).

a philosopher, not a prophet who is able to communicate the truth he knows in a form palatable for the masses. There is no place for Ḥayy in Asāl's community: "he is too high-minded to engage with the rest of humanity in the ruthlessly pragmatic terms the circumstances would require" (p. 124).

In the last chapter Kukkonen briefly explores the fortune of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaḳẓān (pp. 127-36) from the Muslim West to the Hebrew circle of Moses Narboni (d. 1349), to the Renaissance philosopher Giovanni Pico della Mirandola, to the two 17<sup>th</sup> century English orientalists Pococke father and son, to Daniel Defoe. The book ends with a selected bibliography (pp. 137-42) and a general index (pp. 143-5). Kukkonen's study deserves to be read not only as an introductory work, but also as a research essay: it has the great merit of presenting a sort of running commentary to Ḥayy Ibn Yaḳẓān, which inspires the desire to read again and again this philosophical tale.

Cecilia Martini Bonadeo

M. Zonta, *Saggio di lessicografia araba medievale*, Paideia, Brescia 2014 (Philosophica. Testi e studi, 7), pp. 329

In this book Mauro Zonta addresses the question of the history of Arabic medieval philosophical terminology. He narrows his focus on 37 key terms that go from physics and metaphysics (cause, being, accident, actuality, form, element, matter, body...) to logic (definition, difference, demonstration, genus...) and psychology (soul, intellect). The aim of the book is to prove that the Arabic-Islamic philosophical terminology is to a large extent older than and independent of the translations from Greek into Arabic.

A number of important studies has been devoted to the history of Arabic medieval philosophical terminology, treating it mainly, or even exclusively, as part of the legacy of classical Greek thought.<sup>1</sup> As stated in the preface (pp. 9-10), this book aims at overcoming most of their results. Although Zonta recognizes that their approach is perfectly legitimate, he argues that the study of Arabic-Islamic medieval philosophical terminology will decidedly benefit from the analysis of the influence of Pre-Islamic Persian, Indian, and, in general, Oriental languages. Zonta sets for himself the task of exploring the “possibile influenza esercitata sulla terminologia filosofica araba medievale da parte di quella proveniente dall’area persiana preislamica, centroasiatica e persino indiana” (p. 9).

According to Zonta, this comparative survey offers a new opportunity to reconstruct the history of Islamic philosophical terminology, and should be pursued through “un dettagliato confronto con la terminologia filosofica non solo delle altre lingue di cultura del Vicino Oriente, che furono in rapporti più o meno stretti sia con il mondo greco, sia con il mondo arabo, ma anche con quella delle lingue dei popoli dell’area asiatica, con i quali l’islam, specialmente nel corso dell’VIII sec., potrebbe in realtà essere stato in relazioni anche culturali ben maggiori di quanto siano state generalmente riconosciute dagli studiosi” (pp. 14-15).

The span of time covered in this book goes from the 1<sup>st</sup> to the 16<sup>th</sup> century AD.<sup>2</sup> The languages taken into consideration (listed at pp. 16-20) are both Semitic (*Ge’ez* or classical Ethiopian, Syriac, Mandaean, classical Arabic) and non-Semitic (ancient Greek, Latin, classical Armenian, classical Georgian, Coptic, ancient Nubian, ancient and Middle Persian, Parthian, Chorasmian, Sogdian, Tocharian, Sanskrit, ancient Turkish, ancient Uyghur, Chagatai, Turkish kipciack, classic Tibetan, early medieval Chinese, and Mongolian). The author does not include in his analysis medieval Hebrew philosophical terminology, perhaps on a chronological basis, given that his aim is to explore the influence of the languages listed above on the formation of Arabic philosophical terminology. However, it would have been interesting to take into account, together with the terminology of *falsafa*, also that of the literary and scientific texts produced by Jewish authors from Muslim lands, as well as that of the Jewish *kalām* coeval with *falsafa*.

<sup>1</sup> Several of these studies are listed in the “Bibliografia generale” (pp. 21-33, part. at pp. 21-23), a few others are discussed by the author in footnotes; most examples are taken from the research conducted by Henri Hugonnard-Roche on the Syriac antecedents of Arabic logical terms, and from the landmark studies of Gerhard Endress as for the *Greek-Arabic lexicon*.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 289: “L’opera di analisi storico-linguistica comparata che è stata tentata in questo libro riguarda un gruppo di trentasette concetti filosofici presenti, sia pure in forme e in modi talora molto diversi e non sempre perfettamente coincidenti nel significato, in una serie di lingue di cultura attive in un ampio spazio cronologico e geografico: molto approssimativamente, il primo millennio dopo Cristo, in uno spazio che copre l’area di imperi come quello romano in Oriente e in Occidente, quello persiano di epoca partica e sassanide, i califfati arabo-islamici, l’Etiopia e i regni altomedievali dell’Asia centrale come quello sogdiano, l’India, il Tibet e la Cina”.

As I have said, the point of this book is to establish that Arabic philosophical terminology is the result of combined influences exerted upon the Arabic language and culture not only by the Greek works translated, but also by languages and literatures from Central Asia and India. Zonta wonders “se ... il significato filosofico del termine arabo possa essere stato frutto di un’influenza esterna al mondo arabo e che possa eventualmente provenire dall’area linguistica dell’Asia centrale, o persino da quella indiana” (p. 40). The analysis of the selected key terms mentioned above is meant to substantiate this claim, and in the conclusive chapter (“La terminologia filosofica araba medievale: un ponte tra Oriente e Occidente”, pp. 289-97) he argues that Arabic philosophical terminology does not exhibit any specific dependence on Greek philosophical terminology.<sup>3</sup> This conclusion is based on the fact that the loan words are few.<sup>4</sup> Zonta acknowledges that the Syriac translations of Greek scientific and philosophical literature of the 6<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> cent. influenced at least part of Arabic-philosophical terminology,<sup>5</sup> but points also to Persian and Sanskrit,<sup>6</sup> and urges to explore the influence of Oriental languages, including Chinese and Tibetan.<sup>7</sup> According to him, from its formative period onwards the *falsafa* had recourse to a philosophical terminology that had already become part of the Arabic language due to contact between the Arabic-Islamic culture and the “altre lingue del Vicino Oriente, che furono in rapporti più o meno stretti sia con il mondo greco, sia con il mondo arabo, ma anche con quella delle lingue dei popoli dell’area asiatica” (pp. 14-15). This, in the author’s eyes, paves the way to a new approach to the history of Arabic philosophical terminology, different from that which has gained a firm footing in scholarship and is mirrored in fundamental works like the *Greek and Arabic Lexicon*.<sup>8</sup> This is quite an ambitious project whose feasibility is difficult to evaluate taken as a whole, but whose woof and warp entails, in my opinion, some problematic questions.

My first problem is that this book does not raise the question of the steps of the alleged contacts of Arabic-Islamic philosophy and Oriental thought. One wonders when, and what sort of philosophical texts (especially Indian, Chinese, and Tibetan) would have become known, and

---

<sup>3</sup> “Una prima ipotesi sembra che possa essere avanzata con molta evidenza: la terminologia filosofica araba medievale non è stata il frutto di una mera e diretta trasmissione linguistica della terminologia filosofica greca” (p. 289).

<sup>4</sup> “Il confronto qui compiuto è giunto a individuare, su un totale di più di quaranta vocaboli propri della filosofia araba medievale, solo quattro termini di evidente dipendenza fonetico-morfologica da identici termini filosofici greci: *uṣṭuqas* (n. 13), *ḡīns* (n. 18), *hayūlā* (n. 21), *salḡasa* (n. 35)” [*sic*. The Arabic term discussed at no. 35 is *qiyās*, the usual rendering of συλλογισμός]. To this list one should obviously add at least *falsafa/faylasūf*. One may also remark that if the criterion for influence is the presence of loan words, this applies also to the other languages with which the Arabic philosophical terminology is compared: loan words from Chinese will predictably result even less numerous.

<sup>5</sup> Zonta mentions “[...] l’indubbia influenza esercitata dalla terminologia filosofica siriana altomedievale (V-VIII sec.) su quella araba (*ibid.* p. 290).

<sup>6</sup> Zonta’s point is that “la terminologia filosofica araba sia stata influenzata non solo da quella greca (evidentemente attraverso la mediazione del siriano), ma anche, e in modo tutt’altro che secondario, da quella delle lingue iraniche e, direttamente o indirettamente, dalla lingua propria della cultura indiana: il sanscrito” (p. 291).

<sup>7</sup> “[...] “un ulteriore e più ampio quadro storico, incentrato su uno scambio di prestiti nell’ambito della terminologia filosofica tra le diverse lingue del Vicino, Medio e anche Estremo Oriente, avvenuto nel periodo altomedievale in questione” (*ibid.* p. 292).

<sup>8</sup> “[...] la terminologia filosofica araba medievale non è stata il frutto di una mera e diretta trasmissione linguistica della terminologia filosofica greca. Benché il preziosissimo lavoro di Gerhard Endress e Dimitri Gutas presenti con molta cura l’impiego di un’amplissima gamma di concetti e vocaboli compiuto nelle traduzioni arabe dei testi filosofici e scientifici greci, realizzate forse in massima parte a Bagdad tra il 750 e il 1000 circa, tentando una sostanzialmente precisa corrispondenza tra i singoli termini greci e i loro corrispondenti arabi, sembra che proprio da questo tentativo di corrispondenza emergano in realtà parecchi elementi di differenza e discontinuità” (p. 289).

to whom among Arabic writers. Also, the book does not explore how the terminological transfer, which was the possible outcome of contacts and exchanges between people, did become part and parcel of Arabic philosophical terminology. The comparative lexicographical analysis does not take into account this kind of question, and this might well be the right thing to do, given the predictable lack of documentation. But this is precisely the point: the reader feels he has no way to pass judgment on the terminological comparisons proposed, since no indication is offered that one or other author writing in Arabic was acquainted, directly or indirectly, with the texts from which the terminological examples are taken – for instance the *Mahāvvyutpatti*, a Buddhist dictionary of the 9<sup>th</sup> century that occurs quite often in this book as a source for terminological comparisons.

Other problems arise in the analysis of the Arabic adaptations of the philosophical terminology. For instance, in the treatment of the term ἀίτια, *causa*, ‘*illa/sabab*’ (pp. 71-76) a survey is presented of the words that express the notion of ‘causal principle’ in an extremely wide range of languages and religious-philosophical literatures. Now, the meaning of the Greek ἀίτια is exemplified with reference to Aristotle’s *Categories* and *Metaphysics*; when the Arabic terms ‘*illa* and *sabab*’ are taken into account, Zonta remarks that ‘*illa* occurs in the 9<sup>th</sup> century translations of the *Metaphysics*. No information is given however about works issued from other philosophical traditions that possibly convey a notion of ‘cause’ different from the Aristotelian one, and whose impact on the Arabic philosophical terminology was possibly relevant, if the issue at hand is the formation of a philosophical vocabulary proper to the Arabic-speaking authors.<sup>9</sup>

In the Middle Ages the Greek philosophical and scientific corpus, inherited from late Hellenism, was translated from Greek and Syriac into Arabic, and became part of an organized set of knowledge gathering together, at least ideally, the Aristotelian logics, physics and ethics, the Neoplatonic metaphysics, Plato’s ethics and political thought, the Ptolemaic astronomy, the Euclidean geometry, and Galen’s medical works within the main frame of the ‘Aristotelian Neoplatonism’. As a consequence, the Arabic-Islamic authors adapted the Greek theoretical concepts as well as the Greek philosophical terminology. The influence of Greek philosophical literature is admittedly pervasive since the formative period of *falsafa*, and Zonta has extensively published on this; but this process does not play any real role in this book, and the reader who approaches it without a background knowledge risks to get lost.

True, the book does not address the question of the contents, so to speak, of Arabic-Islamic philosophy, rather it deals with the words it is made of. Perhaps the best example of what Zonta intends to do is his treatment of the word ‘*adam*’, that in the Graeco-Arabic translations renders

---

<sup>9</sup> Other examples of this kind of survey of the meaning of the terms are the following: “Il termine greco στοιχεῖον ha diversi significati: alcuni di essi riguardano l’ambito astronomico o linguistico, e non toccano quindi il concetto in questione. Il significato filosofico, corrispondente a quello di ‘elemento’, appare forse per la prima volta in Senofonte (prima metà del IV sec. a.C.), è poi presente in molti passi di Platone e assume definitivamente un ruolo chiave in Aristotele, che ne fa oggetto del suo dizionario filosofico” (p. 121). Also: “Anche se il termine δύναμις si ritrova fin dalle origini nella letteratura greca antica, da Omero in poi, sembra che la sua prima occorrenza, in ambito filosofico, come ‘potenza’ (nel senso di ‘potenzialità’) opposta all’ ‘atto’ si trovi per la prima volta in Aristotele, che ne fa oggetto di una voce specifica nel suo dizionario filosofico [reference is given to *Metaph.* Δ 12, 1019a, I 5 ss], e lo impiega nel suo sistema logico [reference is given to *De Int.*, I 3, 23a ss], con una contrapposizione concettuale che è presente anche nella patristica greca [reference is given to Origen, *In Ioannis Evangelium*, 2,24]” (p. 214 and n. 1-3). In the entry on “Esistenza (οὐσία/ὑπαρξίς *existentia*, *wu ġūd*)”, the meaning of this term “nella letteratura greca di epoca cristiana e altomedievale” is taken into account, but no reference is found to Greek philosophical works (p. 127ss).

στέρησις (n. 28, pp. 227-31). After having listed the words that express the notion of loss, imperfection, void etc. in an impressively wide range of languages, he claims that “Nel complesso, sembra che la terminologia filosofica araba a riguardo di questo vocabolo sia stata influenzata da quella presente in altre lingue più o meno vicine; in effetti, si può notare come il concetto di ‘vuoto’, apparentemente legato a quello di ‘privazione’ nelle lingue iraniche e dell’India e dell’Estremo Oriente, abbia forse lasciato qualche traccia, diretta o indiretta, anche sul termine arabo *‘adam*, legato in origine al concetto della non-esistenza”.

This interesting volume contains a table of the systems of transliteration (p. 34), as well as indexes of the terms (pp. 301-19), quoted passages (pp. 320-4), and Ancient, Medieval and Modern names (pp. 325-9).

Issam Marjani



## *Indices*



## Index of Manuscripts

ALEPPO  
‘Abdallah Yurki Hallaq: 124.

BERLIN  
Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz  
*Or.* 4184: 126, 130.  
QU 584: 133.

BETHLEHEM (Pennsylvania)  
Lehigh University Library  
I: 138.

BOLOGNA  
Biblioteca Universitaria  
168 (180): 138.  
457.VIII: 139.  
2082 (*Lat.* 1062): 133, 138.

CAIRO  
Dār al-Kutub al-miṣriyya  
*al-Ḥān ḡī* 2: 125.  
*Ṭalāt* 384: 244.  
*Taymūr, hikma* 102: 244.  
*Taymūr, hikma* 144: 244.  
*Taymūr, maḡāmī* 193: 244.  
*Taymūr, maḡāmī* 292: 244.

CALCUTTA  
Calcutta National Library  
*Būhār* 313: 244.

CAMBRIDGE  
Corpus Christi College  
99: 138.

Gonville & Caius College  
181: 138.

Trinity College  
0.2.13: 137.  
0.7.35: 138.  
0.8.25: 137.

University Library  
*Add.* 4087: 137.  
Ii.III.17: 138.  
Ff. VI.50: 137.

CITTA' DEL VATICANO  
Biblioteca Apostolica Vaticana  
*Barber. lat.* 334: 139.  
*Palat. lat.* 1339: 137.  
*Vat. gr.* 96: 4-5.  
*Vat. lat.* 978: 137.

DAMASCUS  
al-Asad (Zāhiriyya)  
7614: 124.  
96541: 124-125.

DUBLIN  
Chester Beatty Library  
Arabic Collection 5002: 126, 130.

EDINBURGH  
Royal Coll. of Physicians  
AB4/18: 140.

ERFURT  
Forschungs- und Landesbibliothek Gotha  
*orient. A* 1158: 319.

FIRENZE  
Biblioteca Medicea Laurenziana  
*Plut.* 69, 13: 4-5.  
*Plut.* 10, 26: 5, 8-12, 14-16, 19-31, 34-46, 49-57.  
*Plut.* 87, 3: 214.

Biblioteca Nazionale Centrale  
II.II.528: 193, 196.  
*Magliabechiano* XVI. 77: 139.

GLASGOW  
Hunterian Library  
253: 137.

ISTANBUL  
Atif Efendi Kütüphanesi  
1681: 265.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi  
*Aşir Efendi* 565: 244.  
*Aya Sofya* 2455: 242.  
*Aya Sofya* 2457: 244.  
*Aya Sofya* 4830: 83-84.  
*Fatih* 3227: 124-125, 127, 129.  
*Hamidiye* 717 bis: 244.  
*Şehit Ali Paşa* 1749: 124-125, 127, 130.

Topkapı Sarayı Müzesi  
*Abmet* III 1584: 317.

KØBENHAVN  
Det Kongelige Bibliotek  
*Gl. kgl. Fol. S.* 236: 138.

HYDERĀBĀD  
State Central Library (Aşafiyya)  
MS with no shelfmark: 125.

LEIDEN  
Bibliotheek der Rijksuniversiteit  
*BPG 67C*: 6, 9-12, 14-16, 19-23, 25-27,  
34-35, 37-43, 48-58.  
*Or.* 680: 84, 86, 90.  
*Voss. chym.* F.3: 139.  
*Voss. chym.* F.10: 139.  
*Voss. gr.* Q.11: 6, 8-13, 15-16, 19-24, 25-  
31, 34-46, 49-58.

LONDON  
British Library  
*Add.* 7474: 84, 86, 90.  
*Add.* 24016: 126.  
*Add.* 23418: 126.

British Museum  
*Harley* 3703: 137.  
*Sloane* 2327: 138.

MADRID  
Biblioteca Nacional de España  
4553: 3.

MODENA  
Biblioteca Estense Universitaria  
*α. L. 5.* 11: 140.  
*Campori* 269: 139.

MÜNCHEN  
Bayerische Staatsbibliothek  
*Clm.* 26059: 138.

NAPOLI  
Biblioteca Nazionale  
III B 29: 4-5, 9.

OXFORD  
Bodleian Library  
1478: 139.  
1486<sup>3</sup>: 139.  
*Ashmole* 1448: 138.  
*Ashmole* 1450: 138.  
*Digby* 162: 137.  
*E. Mus.* 63 (3652): 138.

Corpus Christi College  
238: 138.

PALERMO  
Biblioteca Comunale  
4.Qq. A. 10: 137.

PARIS

Bibliothèque Mazarine  
3680 (2678): 140.

Bibliothèque nationale de France  
*grec* 39: 6-12, 14-30, 35, 37-41, 49-58.  
*grec* 1759: 4-5, 9.  
*lat.* 6514: 137.  
*lat.* 7156: 138.  
*lat.* 7158: 138.  
*lat.* 7161: 139.  
*lat.* 7162: 139.  
*lat.* 14005: 139.

PHILADELPHIA

University of Pennsylvania Library  
Edgar Fahs Smith Collection 110 (*olim* 3  
*Lat.*): 139.

PRAGA

Národní knihovna (National Library)  
X.H.6: 138.

PROVO (Utah)

Harold Lee Library Brigham Young  
University  
G811/2: 6, 9-12, 14-16, 25, 40-41, 48,  
54-55, 58.

QOM

Kitābhāna Ayatūllāh Mar'āšī  
286: 141-84.  
7516: 124-5.

ROMA

Biblioteca Casanatense  
3149: 193.

SAN MARINO (California)

Huntington Library  
HU 1051: 139.

SANKT GALLEN

Kantonbibliothek (Vadiana)  
389: 140.  
429: 139.

SAINT PETERSBURG

Institut Vostokovedenja  
(The Institute of Oriental Manuscripts)  
*Or.* 1192: 125.

TEHRAN

Ĥāniqāh Ni'mat Allāh  
145: 125

Kitābhāna-i Milli

1871: 124-125.

Mağlis-i Šura-i Milli  
145: 244.  
146: 244.

VENEZIA

Biblioteca Nazionale Marciana  
*gr.* 257: 6-46, 49-58.  
*lat.* VI. 283 (3409): 140.  
*lat.* VI. 214 (3599): 139.

WASHINGTON

National Library of Medicine  
A-70: 126, 130.

WIEN

Österreichische Nationalbibliothek  
*phil. gr.* 314: 4.  
5477: 139.  
11336: 140.

WOLFENBÜTTEL

Herzog-August-Bibliothek  
*August.* 3284: 140.  
*Helmst.* 468 (433): 139.

PRIVATE COLLECTIONS

Ašgār Mahdavi Collection 7437: 265.  
Paul Kraus Collection 1: 125.  
Beth Din & Hamidrash 42 (*olim* Jews'  
College 42): 193, 245.

## Index of Ancient and Medieval Names

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

- ‘Abd al-Malik ibn Mu‘āwīya, 134.  
 Adelard of Bath, 269, 272.  
 Abraham, prophet, 115-16, 119.  
 Abū ‘Alī Aḥmad ibn Miskawayh, 113, 118-19, 160-1.  
 Abū Bakr al-Rāzī, 117-18.  
 Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus, 316.  
 Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī, 116.  
 Abū l-Ḥasan al-Ḥalabī, 126.  
 Abū l-Ḥasan Sa’d ibn Hibat-Allāh ibn al-Husayn, 149.  
 Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Baḡdādī, 170.  
 Abū l-Qāsim Maslama al-Maḡrītī, 245.  
 Abū Zayd al-Balḥī, 113.  
 Abū Ma‘ṣar al-Balḥī, 266.  
 Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siḡistānī, 117.  
 Abū Turāb ibn Aḥmad, 142.  
 Abū ‘Uṭmān al-Dimaṣqī, 316, 318.  
 Abū Yūsuf Ya‘qūb, Caliph, 321.  
 Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr, Caliph, 321.  
 Afḡal al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan Maraḡī Kāšānī, 161, 172.  
 Adīrnawī, Šams a-Dīn Aḥmad, 157.  
 Adrastus, 58, 67-9, 82.  
 Aetius, 62-4, 67-9, 75-6, 80-1.  
 Aḥmad ibn Ya‘qūb, son of al-Kindī, 84-5.  
 Aḥmad ibn al-Mu‘tasim, 242.  
 Alain de Lille (Alanus ab Insulis), 246, 288.  
 Alatino, Moses, 185, 188-9, 191-206.  
 Alatino, Vitale, 205.  
 Albert of Cologne (Albertus Magnus), 246.  
 Alcinoos, 262.  
 Alcmaeon of Croton, 67.  
 Alcuin of York, 291.  
 Alexander of Aphrodisias, 4, 59, 67-71, 75-6, 80-2, 141, 143, 169, 192, 214, 245, 273, 294-5, 316-17, 319-20.  
   ps.-Alexander of Aphrodisias, 301.  
 Alexander the Great, 143, 149, 242.  
 Alfred of Sareshel, 272.  
 ‘Alī ibn Abī Ṭālib, 114-15.  
 Amelius Gentilianus, 219, 252.  
 Apuleius, 199-200.  
 al-‘Āmir, *v.* Abū Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī.  
 Ammonius of Alexandria, 5, 60, 97, 203, 287.  
 Ammonius Hermias, 296.  
 Anaxagoras, 60, 70, 72, 306.  
 Anaximander, 72.  
 Anaximenes, 19.  
 Agnellus of Ravenna, 309.  
 Anselm of Havenberg, 272.  
 Apollonius of Tyana, 286.  
 ps.-Apollonius of Tyana, 223.  
 Archytas, 97.  
 al-Ardakānī, Aḥmad b. Muḥammad Ibrāhīm, 142.  
 Aristophanes, 65.  
 Aristotle, 1-4, 12, 18, 60-1, 63, 66-7, 69-71, 74-6, 80-2, 86, 88, 91, 93-4, 98-9, 103-7, 109, 111, 143, 149, 157, 185, 187, 189, 191-7, 199-205, 207, 212-14, 223-4, 227, 229, 237, 240-3, 245, 247, 250, 252, 261-3, 266, 268, 272-3, 278-9, 288, 290, 294-301, 306, 316-19, 323, 329.  
   ps.-Aristotle, 141, 144, 170, 172, 175-6, 183, 229, 242, 244-5.  
 Arius Dydimus, 64.  
 Arius of Alexandria, 64.  
 Arnald of Villanova, 269.  
 Asclepiades of Phlius, 78.  
 Asclepius, 63-64.  
 Aspasius, 59, 67-9, 82.  
 Atticus, 59, 62, 67-9, 82.  
 Augustine of Hippo, 223, 290, 392.  
 Avendauth (Abraham ibn Dawūd), 269, 272.  
 Bābā Afḡal, *v.* Afḡal al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan Maraḡī Kāšānī.  
 al-Balaḡūrī, Aḥmad ibn Yaḥyā, 135.  
 al-Balḥī, *v.* Abū Ma‘ṣar al-Balḥī, Abū Zayd al-Balḥī.  
 Barthlemy of Messina, 272.  
 Bartolomeo Eustachio (Eustachi), 187, 202, 204-5.  
 Basiliius of Caesarea, 4.  
 Bessarion, 3.  
 al-Battānī, ‘Abdallāh, 266.  
 Bilawhar, 115.  
 al-Biṭrūḡī (Alpetragius), 273.  
 Boethius, Anicius Manlius Severinus, 286-91.  
 Bonaventura, Federico, 199-200.  
 Bonaventura of Siena, 269.  
 Būḡāsif, 115.  
 Burgundius of Pisa, 272.  
 Calid, *v.* Ḥālīd ibn Yazīd ibn Mu‘āwīya.  
 Callippus, 300.  
 Cassiodorus, 291.  
 Castellani, Nicola, 224.  
 Charpentier, Jacques, 240.  
 Chartier, René, 201.  
 Clemens of Alexandria, 60-62, 64-65.  
 Cicero, 197-201, 206-7, 224.  
 Columbanus, 291.  
 Colotes of Lampsacus, 77, 80.  
 Constantine the African, 269, 272.  
 Cronius, 59, 68-69, 82.  
 Damscius, 242, 278, 306.  
 Daniel of Morlay, 269, 271.  
 d’Ansse de Villoison, J.B.C., 1-2, 7.  
 al-Daštakī, *v.* Šadr al-Dīn al-Daštakī al-Širāzī, Sayyid Niẓām al-Dīn Aḥmad al-Daštakī al-Širāzī  
 David, Prophet, 115-17, 119.  
 David, 203.  
 David de’ Pomis, 207.  
 Defoe, Daniel, 321, 326.  
 Democritus, 74-81, 319.  
 Diodorus Cronus, 278.  
 Diogenes of Sinope, 76.  
 Diogenes Laertius, 1-4, 6-7, 9, 13-15, 31.  
 Dionysius the ps.-Arcopagite, 251, 279, 306-7.  
 Dionysius of Syracusa, 278.  
 Dominicus Gundissalinus, 203, 229, 269, 272.  
 Du Val, Guillaume, 240.  
 Elias, 203.  
   ps.-Elias, 203.  
 Elia of Nola, 207.  
 Empedocles, 60-64, 70, 72, 192, 216-18, 233, 237-8.  
 Epicurus, 76-7, 278.  
 Epiphanos, son of Theon of Alexandria, 85.  
 Erasmus of Rotterdam, 197, 206.  
 Ermolao Barbaro Jr., 185, 187, 192, 197-201, 207.  
 Eubulus, 68.  
 Euclid, 90, 95-6, 110.  
 Eudorus, 63.  
 Eudoxus of Cnidus, 197, 273, 300.  
 Eugene the Admiral, 272.  
 Eunapius of Sardis, 283-6.  
 Eusebius of Caesarea, 213-14, 242, 247-8.  
 Eustochius, 229, 247-8.  
 Faḡraddin al-Rāzī, 166, 264.  
 al-Fārābī, 141-2, 154, 162, 165-6, 168-70, 175-6, 178-81, 192, 204, 213, 215, 229, 242, 264, 267-8, 321, 325.  
   ps.-Fārābī, 166-7, 173-4, 177, 179.  
 al-Farḡhānī, Muḥammad b. Kaṭīr, 266.  
 Favorinus of Arelate, 285.  
 Ficinus, *v.* Marsilio Ficino.  
 Finzi, Moses, 187, 193, 202.  
 Francesco Patrizi da Cherso, 202.  
 Frederik II, Emperor, 72.  
 Ğābir ibn Ḥayyān, 250, 320.  
 al-Ġāḡiz, 238-9.  
 Gaius, 59, 67-9, 82.  
 Galen of Pergamon, 72, 78-82, 189, 201, 279, 308, 310-1, 315, 321-2, 329.  
 al-Ġazālī, 115, 321, 324.  
 Geminus of Rhodes, 299.  
 Gentilianus, *v.* Amelius Gentilianus.  
 Gerard of Cremona, 199, 246, 269-70, 272.  
 Giacomo Veneto, 271-2.  
 Gilbert of Poitiers (Gilbertus Porretanus), 288.

- al-Ġildakī, 126.  
 Giovanni Pico della Mirandola, 200-1, 326.  
 Giulio Feltrio della Rovere, 199.  
 Giulio Valerio, 3.  
 Gorgias, 67.  
 Gregory I (Gregorius Magnus), 291.  
 Guillard, William, 128-32.  
 al-Ġurġānī *v.* al-Šarīf al-Ġurġānī  
 al-Ġuzġānī, Abū 'Ubayd, 159.
- Job, 189.  
 John of Damascus, 5.  
 John Philoponus, 4-5, 63-4, 273, 294-301, 316, 319-20.  
 John Stobaeus, 64, 299.  
 John of Worcester, 269.  
 Julian (Flavius Claudius Iulianus Augustus), 204.
- Ḥabīb ibn Bahrīz, 98, 101-2, 110.  
 Hadrian, Emperor, 285.  
 al-Ḥaġġāġ ibn Maṭar al-Ḥāsib, 84, 90.  
 Ḥālīd ibn Yazīd ibn Mu'āwīya, 121, 127, 129, 134-6, 239.  
 Ḥassan Ġilānī Ḥurāsānī, copyst, 125.  
 Henricus Aristippus, 272.  
 Heraclitus, 60-2, 64, 216-17, 238, 266, 281, 301.  
 Heraclius, Emperor, 127, 135.  
 Hermann of Carinthia, 133-4, 269, 272.  
 Hermann the German, 269, 272.  
 Hermes, 133, 135, 218, 242, 266.  
 Herodes Atticus, 284.  
 Hierocles, 61.  
 Hierotheos of Kephallonia, 249-50.  
 Hilary of Poitiers, 289.  
 Hillel of Verona, 189, 191.  
 Hipparchus of Nicaea, 197.  
 Hippocrates, 72, 156, 311, 322.  
 Hippolytus of Rome, 64.  
 Homer, 312, 329.  
 Horace, 199.  
 Hūd, Prophet, 115-16, 119.  
 Hugo of Santalla, 269, 272.  
 Hypatia, 278.
- Iamblichus, 95, 143, 248, 302, 305.  
 ps.-Iamblichus  
 Ibn Abi Ušaybī'a, 92, 159, 176-7.  
 Ibn 'Arabī, 264.  
 Ibn Bāġġa, 321, 324.  
 Ibn al-Baqqāl, 157.  
 Ibn Bihriz, 239.  
 Ibn al-Biṭriq, 192, 239.  
 Ibn Fihri, 239.  
 Ibn Gabirol (Avicbron), 252.  
 Ibn al-Haytam, 273.  
 Ibn Ḥallikān, Šamsaddīn Abū l-'Abbās, 122, 134-5, 179.  
 Ibn Ḥazm, 263-4.  
 Ibn Hindū, 310.  
 Ibn 'Idārī al-Marrākušī, 321.  
 Ibn al-Muqaffā', 239.  
 Ibn al-Nadīm, 85, 92, 96, 134-5, 239, 250, 316-17.
- Ibn Nā'ima al-Ḥimšī, 239.  
 Ibn al-Qiftī, 249-51, 310.  
 Ibn Rušd, 190-2, 204, 264, 267-8, 316, 319-20.  
 Ibn Sīnā, 115, 142, 144-50, 152, 155-64, 167, 171, 173-5, 178, 182-3, 192, 204, 242-3, 253, 268, 316-17, 321-2, 324.  
 ps.-Ibn Sīnā, 145-8, 152-3, 157, 163-4, 168, 173.  
 Ibn al-Ṭayyib, Abū Bakr Muḥammad, 1, 192.  
 Ibn Tibbon, Šemu'el, 187, 191-2.  
 Ibn Ṭufayl, 321-7.  
 Ibn 'Umayl, Muḥammad, 123-4.  
 Ibn Wahīlī, 239.  
 Ibrāhīm ibn Bakkūs, 316.  
 Ildefonsus, Archbishop of Toledo, 270.  
 al-Īġī, Aḍudaddīn, 152.  
 Iḥwān al-Šafā', 114-17, 213, 218, 232, 242-3, 253, 265-6.  
 Innocent III, Pope, 292.  
 Innocent IV, Pope, 292.  
 al-'Irāqī, Abū l-Qāsim, 124, 126-7.  
 Isaac Israeli, 192.  
 'Isā b. Ibrāhīm al-Nafīsī al-Mūtaṭabbīb, 171.  
 Isidore of Seville, 270.  
 Ismael, Prophet, 115-16, 119.  
 Isocrates, 67.  
 Iustinus, 60.
- James IV of Scotland, King, 135.  
 Jedidia b. Moše of Recanati, 187.  
 Jerome (Hieronymus), 199, 224.  
 John XXII (Jacques d'Euse), Pope, 292.  
 John of Apamea, 250-1.  
 John of Damascus, 250.  
 John of Seville, 272.  
 Justinian I, Emperor, 291-2.
- al-Kāšānī, Kamāladdīn 'Abdarrazāq, 154.  
 Kātib Ćelebī, 275.  
 al-Kindī, 83-111, 113-14, 117, 141, 155, 157, 203, 215, 242, 250, 268, 318-19.  
 al-Kiṣī, Šams al-Dīn Muḥammad, 150.
- Leander of Seville, 270.  
 Leone Toscano, 272.  
 Leucippus, 75-6, 319.  
 Levi ben Gerson (Gersonides), 273-4.  
 Libanius, 204.  
 Livius Andronicus, 206.  
 Longinus, 68, 261.  
 Lucius Calvenus Taurus, 278.  
 Luigi d'Este, cardinal, 188.
- al-Maġrītī, *v.* Abū l-Qāsim Maslama al-Maġrītī.  
 al-Ma'mūn, Caliph, 84, 101.  
 Maimonides, 191-2, 245.  
 Manfredi, 272.  
 Mangin de Richebourg, 132.  
 Manuel I Komnenos, 272.  
 Manuzio, Aldo, 188.  
 Manzoli, Benedetto, 202, 205.  
 Mark of Toledo, 269-70, 272.
- al-Marrākušī, *v.* Ibn 'Idārī al-Marrākušī.  
 Marsilio Ficino, 233, 302.  
 Mary, 136.  
 Marcus Aurelius, Emperor, 303.  
 Martianus Capella, 199-200.  
 Maximus of Tyre, 303-4.  
 Meḥmed Kādzīzade, 275.  
 Michael Lul(l)udes, 6-7.  
 Michael of Ephesus, 301.  
 Michael Scot, 269, 272.  
 Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir, 214, 216, 218.  
 Miskawayh, *v.* Abū 'Alī Aḥmad ibn Miskawayh.  
 Moerbeke, *v.* William of Moerbeke.  
 Morienus, 121, 127-30, 135, 137-9.  
 Moše b. Šelomoh of Salerno, 187.  
 Mu'āwīya II ibn Yazīd, caliph, 134.  
 Muḥammad Bāqir al-Sabzwārī (Muḥaqqiq Sabzwārī), 142.  
 Muḥammad Ġa'far b. Muḥammad Bāqir al-Sabzwārī, 142.  
 Muḥammad, Prophet, 113-14.  
 Muḥammad ibn 'Alī Muḥammad, copyst, 125.  
 Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, 125.  
 Muḥammad Na'im Muḥammad Abādī, 125.  
 al-Mu'tasim bi-llāh, Caliph, 242.  
 Mullā Šadrā, *v.* Šadr al-Dīn Muḥammad al-Šīrāzī.
- Narboni, Moses, 326.  
 al-Nawbaḥṭī, al-Ḥasan ibn Mūsā, 316-8, 320.  
 Nilus, 19, 35, 49.  
 Nicomachus of Gerasa, 83, 95-6, 98-106, 110-11.  
 Nišābūrī, 'Umar Ḥayyām, 149.  
 Nogarola, Ludovico, 199-201.  
 Numenius, 59, 62, 64, 67-70, 82, 262.
- Olympiodorus, 227-8, 248, 280, 316-17.  
 Origenes, 251, 329.
- Palladius, 312.  
 Pappus, 85.  
 Parmenides, 60, 64-6, 81, 281, 298.  
 Patrizi of Cherso, *v.* Francesco Patrizi da Cherso.  
 Paul of Cordoba, 269.  
 Peter Abelard, 291.  
 Peter of Aragon, King, 269.  
 Peter the Venerable, 269.  
 Petrus Alfonsi, 269.  
 Pherecydes of Syros, 60.  
 Phidias, sculptor, 220.  
 Philip of Tripoli, 269, 272-3.  
 Philo of Alexandria, 61-62, 64, 303-5.  
 Philoponus, *v.* John Philoponus.  
 Philostratus, Lucius Flavius, 284-5.  
 Piccolomini, Francesco, 188, 204.  
 Plato, 1-5, 12, 60-1, 63, 67-9, 71, 78, 80, 82, 97, 113, 117-18, 156-7, 192, 203, 217-18, 222-3, 227, 237-9, 261-3, 278, 280-1, 287, 299-302, 304-6, 319, 329.

- Plato of Tivoli, 269, 272.  
 Pliny the Elder, 197, 199-200, 205.  
 Plotinus, 59-62, 64-82, 111, 212-14, 217-21, 223-4, 226-31, 233-7, 241-2, 247-52, 261-3, 266, 290, 299-302, 304-5.  
 Plutarch of Cheronea, 61-2, 64, 72-3, 76-7, 80-2, 278, 297, 299, 301, 305.  
   ps.-Plutarch, 143, 170.  
 Porphyry of Tyre, 60, 64, 66-9, 71, 81-2, 192, 213, 219, 223-4, 227-9, 247-9, 290-1, 302-5.  
 Proclus, 83, 96, 101, 111, 165, 227, 242, 245-6, 249, 266, 290, 300, 303, 305-6.  
 Protagoras, 67, 298.  
 Ptolemy, 83-91, 93-4, 97, 102, 107-11, 197, 218, 266, 270, 273, 295..  
 Pythagoras, 60-1, 63, 98, 104-6, 192, 203, 217, 238, 266, 278.  
   ps.-Pythagoras, 242.
- Qalonymos ben Qalonymos, 101, 110.  
 Qasṭā ibn Luqā, 94, 119, 316-16.  
 Quṭbaddīn al-Šīrāzī, 174.
- Ramon Llull, 269.  
 al-Rāzī, *v.* Abū Bakr al-Rāzī, Faḥraddīn al-Rāzī.  
 Richard of St. Victor, 292.  
 Robert of Chester, 121, 128, 133-4, 136, 137, 272.  
 Robert of Ketton, 260, 272.  
 Robert of Lincoln, 207.  
 Roger Bacon, 269, 272.  
 Rousseau, Jean-Jacques, 321.
- al-Sabzwārī, *v.* Muḥammad Bāqir al-Sabzwārī, Muḥammad Ġāfar b. Muḥammad Bāqir al-Sabzwārī.  
 Sa'd ibn Hibat-Allāh b. al-Ḥusayn, Abū l-Ḥasan, 149.  
 Sa'id ibn Dādhurmuz, 113-19.  
 Šadr al-Dīn al-Daštakī al-Šīrāzī, 182.  
 Šadr al-Dīn Muḥammad al-Šīrāzī, 154, 182, 251-2.  
 Šāh Murād Farāhānī, 142.  
 Šahrazūrī, Šamsaddīn, 143, 178.  
 Sarmatius, 278.  
 Šanbigāzānī, Amīr Ismā'il, 177.  
 Sanchuniathon of Tyros, 279.  
 Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf, 276.  
 Sarġūn ibn Hilyā al-Rūmī, 84, 86, 90.  
 Sarpedon, 278.  
 al-Šarīf al-Ġurġānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, 158, 177.  
 Satirus of Callatis, 278.  
 Sāwaġī, 162.  
 Šayf al-Dawla, 171.  
 Sayyid Niẓām al-Dīn Aḥmad al-Daštakī al-Šīrāzī, 182.  
 Scipio, 278.  
 Scribonius Largus, 278.  
 Secundus "the Silent", 278-9.  
 Sepion of Alexandria, 278.  
 Seneca, 278-9, 303.  
 Serapion, 278, 299.  
 Sergius of Reš'aynā, 223, 250, 278-9.
- Severus, 58, 67-69, 82, 278.  
 Severus Sebokht, 278-9.  
 Sextus Empiricus, 77-8, 80-2, 278-9.  
 Shakespeare, William, 278.  
 al-Šiġistānī, *v.* Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Šiġistānī.  
 Simplicianus, 278-9.  
 Simplicius, 63-64, 188, 194, 278-9, 294-301.  
 Sisenna, 278.  
 Sextus II, Pope, 278.  
 Sixtus IV (Francesco della Rovere), Pope, 198.  
 Socrates, 67, 157, 279, 281, 285, 287-8, 305.  
 Solomon ha-Me'ati, 201.  
 Soranus of Ephesus, 278.  
 Sosipatra of Ephesus, 278.  
 Sotades of Maronea, 278-9.  
 Soxigenes, 278.  
 Stephanus of Alexandria, 129, 251, 278-9.  
 Stephen of Pisa, 269, 272-3.  
 Stephen bar Suḍaili, 251.  
 Stobaeus, *v.* John Stobaeus  
 Stolz von Stoltzenberg, Daniel, 133.  
 Strato of Lampsacus, 278.  
 al-Suhrawardī, Šihābaddīn Yahyā al-Maqtūl, 141, 151, 214, 217-18, 242-3, 253.  
 Sydonius Apollinaris, 278.  
 Sylvester II (Gerbert d'Aurillac), Pope, 269.  
 Synesius of Cyrene, 278-9.  
 Syrianus, 63-64, 278-9.
- Ṭābit ibn Qurra, 95, 102.  
 Ṭāhir ibn al-Ḥusayn Dū al-Yāmīnayn, 101.  
 Targelia of Miletus, 278.  
 al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, 92.  
 Teles of Megara, 278.  
 Thales of Miletus, 278-9.  
 Theano of Crotona or of Methapontus, 252, 278.  
 Theis of Macedonia, 278.  
 Themista of Lampsacus, 278.  
 Themistagoras, 278.  
 Themistius, 185, 187-9, 191-202, 204-7, 278-9, 294, 316.  
 Theodectus of Daselide, 278.  
 Theodora, 278.  
 Theodor Abū Qurra, 2, 239-40.  
 Theodoros the Atheist, 279.  
 Theodoros Prodromos, 278-9.  
 Theognis, 278.  
 Theon of Alexandria, 85, 87, 90, 93.  
 Theon of Smyrne, 96, 278.  
 Theophila, 278.  
 Theophrastus, 76, 278-9.  
 Theorides of Metaponto, 278.  
 Theotecnus, 278.  
 Thomas Aquinas, 224.  
 Thrasyllus, 278-9.  
 Timarchus of Chaeronea, 278.  
 Timasios of Sybaris, 278.  
 Timocrates of Lampsacus, 279.  
 Timon of Athens, 278.  
 Timycha of Sparta, 278.
- Tirsenedes of Sibari, 278.  
 Trasea Peto, 278.  
 al-Ṭūsī, Našīraddīn, 146, 150, 183.
- Varanno, Camillo, 206.  
 Victorinus, Gaius Marius, 289-90.  
 Virgil, 197.
- 'Umar al-Ḥayyām Nišābūrī, 149.  
 Uṣṭāṭ, 316.
- Walcher, 269.  
 William of Moerbeke, 194, 271-2.  
 William of Ockham, 292.
- Xenarchus, 64, 295.  
 Xenophon, 19, 35, 49, 67.
- Yahya ibn 'Adī, 192, 316.  
 Yazīd I (Yazīd ibn Mu'āwiya), Caliph, 121, 134.  
 Yeudah ha-Nasi, 186.  
 Yosef ibn Šaddīq, 192.
- al-Zarqālī, 270.  
 Zeno, 67.  
 Zerahyah Ḥen (Gracian), 189-94.  
 Zosimus of Panopolis, 131, 135, 240, 285.

*Index of Modern Names*

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

- 'Abbāsī, M., 149.  
 'Abd al-Rāziq, M., 230.  
 'Abdul Ḥaq, M., 149.  
 Abū Rīda, M., 84, 88, 93, 99-100, 103, 105-109, 117, 155, 203.  
 Adamson, P., 89, 99, 103, 109, 311.  
 Ahlwardt, W., 144, 213.  
 Aḥmad, Ḥ., 85-87, 89-90, 93-95, 97, 101, 108, 178.  
 al-Ahwānī, F., 153.  
 Akbarī, M.H., 162.  
 al-'Alawī, Ğ., 316.  
 Algra, K.A., 1.  
 'Alī, M.T., 240.  
 d'Alverny, M.-Th., 269.  
 Al-Rahim, A.H., 164.  
 Āl Yāsīn, Ğ., 155, 161-2, 165-70, 175, 178-81.  
 Amawi, M., 166, 169.  
 Amīn, 'U., 166.  
 Amīn, A., 92.  
 Amir Moezzi, M.A., 264.  
 al-Āmulī, H.H. (Āyatullah), 115.  
 Anderson, G., 285.  
 Andorlini, I., 309.  
 de Andres, G., 3.  
 Angeli, A., 279.  
 'Anwarī, B., 153, 182.  
 Anawati, G.C., 211, 316.  
 Aouad, M., 83, 172, 224.  
 Arberry, A., 147, 163.  
 Armisen-Marchetti, M., 279.  
 Armstrong, A.H., 263, 300.  
 Arnaldez, R., 263-4.  
 Arnesano, D., 7.  
 Arnold, T.W., 249.  
 Arnzen, R., 88, 242.  
 'Āṣī, Ḥ., 146, 149.  
 Asmussen, J.P., 115.  
 Asper, M., 1, 3, 13.  
 Asztalos, M., 287.  
 Atkinson, M., 301.  
 Augé, M., 290.  
 Awḡābi, 'A., 177.  
  
 Bacchi, E., 127.  
 Badawī, 'A., 117, 144, 155, 162, 164-5, 178, 185, 187, 214-21, 230-6, 242, 248, 266.  
 Baffioni, C., 265, 315.  
 Baffioni, G., 312.  
 al-Baḡdādī, I., 155, 157.  
 Baltes, M., 299.  
 Bandini, A.M., 5.  
 Bāqirī Ḥurramdaštī, N., 154, 182.  
 Bardenhewer, O., 245-6.  
 Barker, A., 96-97.  
 Barnes, J., 88, 93, 298.  
 Barney, J., 6, 10, 17, 25, 41, 55.  
 Barral, J.M., 172.  
  
 Baruchson-Arrib, S., 187.  
 Basset, R., 249.  
 Baumstark, A., 223, 228, 239, 249-51.  
 Beckmann, J.P., 188.  
 Becker, M., 283-4.  
 Belli, M., 288.  
 Berliner, A., 189, 230.  
 Bermon, E., 279.  
 Bernard, A., 85-86, 89-90, 111.  
 Berthelot, M., 121-123, 127.  
 Berti, E., 1.  
 Bertier, J., 99-100.  
 Bidārfar, M., 164.  
 Bidez, J., 240.  
 Bielawski, J., 172.  
 Biesterfeldt, H.H., 274.  
 Böhm, Th., 287.  
 Bonelli, G., 3.  
 Bornmann, F., 4.  
 Borrmans, M., 263-4.  
 Bos, G., 308.  
 Boudreaux, P., 6-8, 17, 19-20, 23, 26, 36, 50.  
 Bouillet, M.-N., 213, 227, 235-236, 247-8.  
 Bouamrane, Ch., 264.  
 Bouffartigue, J., 277.  
 Bouyges, M., 180, 269.  
 Bowen, A., 87, 90-91, 108, 294-301.  
 Bowersock, G.W., 283-4.  
 Bowie, E.L., 283-4.  
 Borisov, A.I., 229, 243.  
 Brafman, D., 171.  
 Brague, R., 187, 211, 218.  
 Branca, V., 198, 202.  
 Banchich, T.M., 283.  
 Barrón, J.U., 290.  
 Bréhier, É., 213-14, 218-20, 221, 228, 230-8, 243.  
 Brentjes, S., 95.  
 Brisson, L., 71, 300, 305.  
 Brockelmann, C., 239, 243.  
 Brown, P., 285.  
 Brown, V., 189.  
 Budé, G., 281, 283, 302.  
 Burkert, W., 61.  
 Busi, G., 187, 189.  
 Busse, A., 5, 203.  
 Bustānī, B., 215.  
  
 Cacouros, M., 279.  
 Cambiano, G., 66.  
 Calogero, G., 65.  
 de Callatāy, G., 115, 265.  
 Cassuto, U., 189.  
 Cavarzese, M., 205.  
 Celia, F., 299.  
 Cevenini, D., 127.  
 Chiaradonna, R., 70.  
 Cheikho, L., 167.  
 Civiletti, M., 283.  
  
 Coda, E., 119, 189, 192-3, 196-7, 202, 230, 279, 294.  
 Combès, J., 306.  
 Corbin, H., 113, 151, 162.  
 Chase, M., 279.  
 Cherlonneix, J.-L., 300.  
 Chiesa, B., 186.  
 Cicero, V., 60.  
 Cilento, V., 65-66.  
 Connolly, J., 285.  
 Contamine, G., 186.  
 Corbin, H., 218.  
 Corrigan, K., 70.  
 Courcelle, P., 287.  
 Kreuzer, F., 227, 233, 243, 247-9.  
 Croenert, W., 17, 20, 26, 36.  
 Crone, P., 83.  
  
 D'Ancona, C., 59, 70, 82, 89, 141-3, 186, 189, 202-3, 211, 237, 281, 319-20.  
 D'Jeranian, O., 283.  
 D'Onofrio, S., 127.  
 D'Ooge, M.L., 99-101, 103-105.  
 Daiber, H., 94, 165, 170-1.  
 Dānišpažūh, M.T., 149, 150, 153, 155, 165-6, 171-2, 177-9, 182-3.  
 de Boer, Tj., 249.  
 de Callatāy, G., 115, 215, 265.  
 De Lange, N., 186.  
 de Libera, A., 162.  
 De Smet, D., 264.  
 Di Donato, S., 186.  
 Debru, A., 309.  
 Degen, E., 246.  
 Dibāḡī, I., 177.  
 Diehl, E., 303, 305-6.  
 Diels, H., 59-60, 62-63, 65-9, 74, 76-81, 91, 216.  
 Dieterici, F., 167, 176, 180, 213-24, 226-7, 229-38, 241-3, 248, 252-3, 265.  
 Dietze-Mager, G., 2.  
 Dillon, J., 302.  
 Dionisotti, C., 187, 198.  
 Dodds, E.R., 246.  
 Dodge, B., 317.  
 Dodds, E.R., 64, 249.  
 Dorandi, T., 1-4, 6-7, 9-12, 14-15.  
 Dorival, G., 303-4.  
 Dörrie, H., 299.  
 Derda, T., 309.  
 Druart, Th.-A., 83.  
 al-Dubayan, A.M., 308.  
 Dufour, R., 71.  
 Duhem, P., 296.  
 Dunyā, S., 159, 183.  
 Düring, I., 97.  
  
 Ehrig-Eggert, C., 166, 169.  
 Eichner, H., 316, 319.



- Elamrani Jamal, A., 162.  
 El-Bizri, N., 265.  
 Elbogen, I., 187.  
 El-Rouayheb, Kh., 83, 275-6.  
 Endress, G., 83, 88-90, 94-96, 99, 111, 119, 141, 143-4, 146, 148-50, 152-3, 158, 160-1, 164-7, 169-70, 173, 176, 178-81, 185, 215, 219, 239, 276, 294, 316, 327-8.  
 Ergin, O., 316.  
  
 Fattori, M., 186.  
 Federici Vescovini, G., 97.  
 Feke, J., 86-87, 93-94, 108.  
 Fenton, P., 211.  
 Ferrari, F., 3.  
 Ferroni, L., 6, 9.  
 Fiaccadori, G., 185, 199.  
 Fischer, K.-D., 315.  
 Flamand, J.-M., 300.  
 Flügel, G., 85, 92, 110, 135, 239, 274, 317.  
 Follet, S., 279.  
 Follon, J., 280.  
 Fontaine, R., 227.  
 Forster, R., 144, 242.  
 Freudenthal, G., 98, 101-102, 105-106, 110, 185.  
 Fischer, W., 185,  
 Fredouille, J.-C., 277.  
 Früchtel, L., 60.  
 Fryde, E.B., 5.  
 Fück, J.W., 134.  
 Fuentes Gonzáles, P.P., 278.  
  
 Galonnier, A., 162.  
 de Gandillac, M., 263.  
 Gannagé, E., 319.  
 Gargiulo, T., 3.  
 Garzya, A., 309.  
 Gätje, H., 185, 239.  
 Gauthier, L., 322-5.  
 Gázquez, J.M., 269-70, 272.  
 Gelzer, Th., 61.  
 Genest, J.-F., 187.  
 Gentile, G., 65.  
 Georr, Kh., 167.  
 Gerson, L., 86, 89, 111.  
 Gertz, N., 6.  
 Gigon, O., 2, 4, 7, 13, 15, 17-18, 20-25, 29-30, 32, 37, 50.  
 Gillespie, Ch.C., 188.  
 Gimaret, D., 115.  
 Glasner, R., 186, 273-4.  
 Gohlman, W.E., 159.  
 Golitsis, P., 5.  
 Goodman, L.E., 159, 265.  
 Goulet, R., 3, 59, 121-122, 144, 172, 189, 194, 224, 277, 279-80, 283-6, 316.  
 Goulet-Cazé, M.-O., 279, 300.  
 Granger, G.G., 93-94, 96.  
 Grant, E., 294.  
 Grmeck, M.D., 300.  
 Groissard, J., 7.  
 Gronchi, N., 211.  
 Grunbaum, G.E., 113.  
 Guerrero, R. Ramón, 267-8.  
 Guetta, A., 187.  
  
 Guglielmotti, P., 285.  
 Guida, A., 6, 9.  
 Guidi, A., 187.  
 Guidi, M., 98, 101.  
 Gūlpinārli, 'A., 150, 172.  
 Gundert, B., 3, 310, 315.  
 Gutas, D., 83, 88-89, 98, 143-50, 152-3, 156, 159-60, 164-5, 172-3, 183, 279, 309-10, 328.  
 Guttmann, J., 186, 245, 252.  
 Guyard, S., 154.  
  
 Hadot, I., 104.  
 al-Ḥā'irī, 'A., 147, 174.  
 Halflants, B., 265.  
 Hallum, B., 86.  
 Hamesse, J., 186-7.  
 Haneberg, D.B., 229.  
 Hankins, J., 189.  
 Harder, R., 64, 249.  
 Hārūn, 'A., 173.  
 Harvey, S., 186, 192.  
 Hartmann, R., 249.  
 Ḥasan, M.L., 151.  
 Hasnawi, A., 97-98.  
 Al-Hassan, A.Y., 124-128.  
 al-Ḥaṭīb, M., 144.  
 Hayduck, M., 63, 301.  
 Heath, T., 86, 96.  
 Heiberg, J.L., 84, 86-87, 89-91, 108, 194, 300-1.  
 Hein, Chr., 2, 203.  
 Heinemann, F., 247.  
 Heitz, E., 7, 15, 17, 20, 22, 23, 26-27, 29-30, 32-33, 43, 56.  
 Hellmann, O., 3.  
 Henry, P., 72, 212, 219, 223, 231, 233-4, 236-7, 247, 252, 263.  
 Hilberg, I., 199.  
 Hirsch, R., 138.  
 Hoche, R., 98-99.  
 Hoffmann, F.-B., 223.  
 Hoffmann, Ph., 294, 299, 301.  
 Hogendijk, J.P., 88, 95.  
 Holmes, F.L., 188.  
 Holmyard, E.J., 123-124, 126-127, 135.  
 Horstmanshoff, M., 309.  
 Hourani, G.F., 147, 268, 322.  
 Houtsma, M.Th., 249.  
 Hugonnard-Roche, H., 203, 279, 294, 296, 327.  
 Huḡḡatī, M., 157, 175.  
 Hulshoff Pol, E., 6.  
 Husain, M.H., 123, 240.  
 Ḥusaynī, A., 141-3, 148-52, 154-5, 157, 160-77, 179-82, 283.  
  
 Ieraci Bio, A.M., 311.  
 Imāmī, A., 161.  
 Irmer, D., 311.  
 Īqbāl, F.  
 Isnardi Parente, M., 70, 73, 277.  
 Ivry, A.L., 186.  
  
 Kahn, D., 128, 133, 137.  
 Kalbfleisch, K., 17.  
  
 Kalin, I., 115.  
 Karla, G.A., 3.  
 Karpinski, L.Ch., 99.  
 Kaster, R.A., 189.  
 Kaufmann, D., 245.  
 Kaya, V., 114, 117.  
 Kellermann, M., 2.  
 Key, A., 118.  
 Khalifat, S., 310.  
 Kheirandish, E., 90, 94.  
 Kipling, R., 321.  
 Kirchheim, R., 189, 243.  
 Kirchhoff, A., 213-14, 224, 227, 233, 241.  
 Kirchner, A., 287, 289.  
 Kirk, G., 65.  
 Klein, J., 83.  
 Klingner, F., 287.  
 Knust, H., 247.  
 Kojève, A., 212.  
 Kotter, B., 5.  
 Koyré, A., 212.  
 Kranz, W., 59-60, 65-68, 74, 76-81, 216.  
 Kratchovary, I., 211, 229, 253.  
 Kraus, P., 118, 124-125, 211-253.  
 Kraye, J., 240.  
 Kritzczek, J., 143.  
 Kroll, W., 63.  
 Kruk, R., 88, 185.  
 Kühn, K.G., 72.  
 Kunitzsch, P., 84.  
 Kukkonen, T., 321-6  
 Kutsch, W., 102.  
  
 Jamil Ragep, F., 218.  
 Janssens, J., 162, 164.  
 Jawkāt, N., 150.  
 Jensen, Chr., 17, 19, 24.  
 Johnson, G., 99.  
 Jolivet, J., 84, 88, 98-99, 103, 106-108, 203.  
 Jones, A., 85-86.  
 Jürgasch, Th., 287, 289.  
  
 Landolt, H., 265.  
 Langermann, Y.T., 101, 274, 308.  
 Landauer, S., 148, 187-8, 191-8, 202-3.  
 Lang, D.M., 115, 279.  
 Lang, U.M., 296.  
 Lapini, W., 45, 56.  
 Lardet, P., 187.  
 Layne, D.A., 279, 305-6.  
 Lecerf, A., 302.  
 Leicht, R., 185.  
 Lelli, E., 206.  
 Lemay, R., 133-134.  
 Lendinara, P., 309.  
 Lerner, M.-P., 294.  
 Leroy, J., 6.  
 Lévy, T., 98, 101-102, 105-106, 110.  
 Lieber, E., 311.  
 Lippert, J., 92, 251, 310.  
 Lloyd, G.E.R., 86, 91.  
 Lohr, Ch.H., 188.  
 Lorée, D., 242.  
 Lory, P., 135-136.  
 Löwenthal, O., 229.  
 Lucchesi, É., 294.

- Luna, C., 185, 218, 279.  
Luz, M., 303
- Madelung, W., 113, 265.  
Mahdawi, Y., 144-50, 152-3, 155-6, 159-61, 163-4, 167, 172-3, 175, 183, 316.  
Mahdi, M., 155, 170.  
Maḥfūz, H., 155, 161, 165-70, 175, 178-81.  
Magee, J., 287.  
Maier, M., 133.  
Maiuri, A., 206.  
al-Makāwī, 'A., 169.  
Makdisi, G., 114.  
Mallet, D., 176, 252-3.  
Manekin, Ch.H., 186, 275.  
Manetti, D., 309.  
Mansfeld, J., 4, 61-64, 66.  
Manzalaoui, M., 144.  
Manzano, M.T., 3.  
Mar'āšī Naḡafī, Sayyid Šihāb-ul-Din-i, Āyatullāh, 141-2.  
Marcovich, M., 301.  
Marenbon, J., 290.  
Maritain, J., 263.  
Marjani, I., 141.  
Markiewicz, T., 309.  
Marmura, M., 172.  
Martelli, M., 127.  
Martínez Gázquez, J., 186.  
Martini Bonadeo, C., 119, 176, 215, 252-3.  
Matton, S., 300.  
al-Ma'šarānī, M.A., 155.  
Massignon, L., 229.  
Mavroudi, M., 83.  
Mayhoff, K.F., 205.  
Mazzotta, P., 271.  
McCue, J.F., 299.  
McDonough, J., 83.  
McGinnis, J., 83.  
McGregor, R., 265.  
Mehren, M.A.F., 145-7, 164.  
Menchelli, M., 5.  
Merlan, Ph., 99, 301.  
Meyer, D., 211.  
de Meyier, A., 6.  
Michalewski, A., 261-2.  
Michot, J.R., 147, 162.  
Migliori, M., 4.  
Miletto, G., 187.  
Mimura, T., 218, 265-6.  
Minio Paluello, L., 199, 202.  
Mirhady, D., 3  
Mīnūwī, M., 161, 172.  
Mioni, E., 7.  
Montgomery, J., 113, 265.  
Moraux, P., 6-9, 14, 17, 19, 21, 25-26, 28-29, 37, 40-42, 44-45, 47, 49, 51, 54-56.  
Moravcsik, J.M.E., 297.  
Morelon, R., 98.  
Moreschini, C., 288-9.  
Mošār, H., 149, 164, 175.  
Most, G.W., 85.  
Motta, A., 281-2.  
Mottaqi, H., 144-183.  
Müller, A., 85, 251.  
Muḥsin, T., 177.
- Müller, A., 85, 92, 135, 159, 234.  
Müller, M.J., 269.  
Munk, S., 186, 240-1, 245.  
Munzawī, A., 149, 156-7, 161-2, 175, 178.  
al-Mūsawī, Z., 156, 160.  
Mutschmann, H., 3, 7, 15, 17-33, 36, 40-1, 43-45, 49, 53-54, 56.
- Nafīsi, S., 159.  
Najjar, F.M., 176, 182, 252-3.  
Naḡī al-Ġamālī, 'A., 169.  
Narcy, M., 279.  
Nasr, S.H., 151, 172.  
Nebbiai Dalla Guardia, D., 187.  
Neubauer, E., 166, 169.  
Nickel, D., 315.  
Nūrānī, 'A., 146.  
Nussbaum, M., 298.  
Nutton, V., 311.
- O'Brien, D., 300, 304.  
O'Malley, C.D., 188.  
O'Meara, D., 106.  
Oppermann, H., 249.  
Orlandi, G., 188.  
Overwien, O., 279, 309-10.  
Owen, G.E.L., 65, 297-8.
- Pacini, M., 211.  
Palmieri, N., 309.  
Panchenko, D., 279.  
Panjwani, I., 115.  
Parthey, G., 302.  
Pascucci, G., 4.  
Pasnau, R., 89.  
Pasquali, G., 4.  
Pavan, M., 185, 199.  
Pedersen, O., 84.  
Penella, R.J., 283-4.  
Pépin, J., 300.  
Pergola, R., 271-2.  
Peters, F.E., 185.  
Pines, Sh., 156, 167, 187-8, 294.  
Poonawala, I.K., 265.  
Pormann, P., 309, 311.  
Potter, P., 315.  
Pourjavady, R., 182.  
Pradeau, J.F., 71.  
Praechter, K., 5, 17, 27, 43, 214, 301.  
Proust, C., 85.  
Puech, H.Chr., 249.  
Puig Montada, J., 316.
- Qāsim, A., 115.  
al-Qatlān, A., 144.
- Rabe, H., 294.  
Ragep, F.J., 265-6.  
Rashed, R., 84, 88-89, 98, 103, 106, 108, 203.  
Rashed, M., 316-20.  
Raven, S., 65.  
Ravitzky, A., 189.  
Reisman, D.C., 145-7, 155, 162, 164.  
Reale, G., 60.  
Redondo, J.M., 306.
- Rescher, N., 169.  
Rīdā, N., 159.  
Rieger, P., 189.  
Rifā'ī, 'A., 160, 169.  
de Rijk, L.M., 61.  
Rist, J.M., 61.  
Ritter, H., 124-125, 148, 212, 243-4.  
Robbins, F.E., 99, 103-104.  
Robson, E., 86.  
Rödiger, J., 85, 135.  
Romaskevich, A., 125.  
Rome, A., 85.  
Rose, V., 2, 4, 7, 15, 17-33, 35-36, 38-39, 43, 45, 49-50, 53, 56, 188, 213, 223-4, 226-9, 241, 251.  
Rosenthal, F., 83-86, 88, 92, 96, 141, 143.  
Ross, D., 2.  
Rossitto, C., 1-2, 9, 13-14, 17, 19, 28.  
Rothschild, J.-P., 186-7, 189, 192, 245.  
Rowson, E.K., 116, 119.  
Runia, D.T., 1, 4, 64.  
Ruska, J., 122-123, 127, 133-136, 239.  
Ryan, W.F., 240.
- Sabā, M., 159.  
Sabra, A.I., 88, 273.  
Sabri, T., 148.  
Sachau, E.C., 252.  
Saffrey, H.D., 294, 300, 302, 305.  
Said, S., 285.  
Saidan, A.S., 95.  
Šalihiya, M.Ṭ., 144-8, 155-6, 159-61, 167, 173-4, 176, 183-4.  
Salviat, F., 4.  
Šamsaddīn, 'A.Z., 146, 148.  
Sánchez, I., 265.  
Sandrolini, G., 3.  
Sassi, M.M., 279.  
Sautel, J.-H., 6.  
al-Sayyid Aḥmad, 'A.Ṭ., 83.  
Schamp, J., 279.  
Schiche, Th., 198.  
Schmitt, C.-B., 240.  
Schmitzer, U., 310.  
Schneider, C.E.Chr., 227.  
Schneider, E., 292.  
Schneider, J.P., 279.  
Schofield, M., 65, 298.  
Schöler, G., 310.  
Scholten, C., 296.  
Schöne, H., 79, 81.  
Schrader, O., 240.  
Schwarz, I., 189.  
Schwartz, W., 199.  
Schwyzer, H.R., 72, 212, 231, 233-4, 236-7, 252, 263.  
Šćrbačić, M., 211.  
Searby, D., 279.  
Sebti, M., 154, 160.  
Segonds, A.-Ph., 281, 300, 302, 305.  
Sermoneta, G., 186-7, 191.  
Serra, G., 143, 189, 199, 319.  
Sezgin, F., 124-125, 166-7, 169, 213.  
Sicherl, M., 6.  
Siggel, A., 126.  
Sirat, C., 186.

- Smart, C., 199.  
 Solomon, J., 96-97, 102.  
 Sorabji, R., 295-6, 298.  
 Spinelli, E., 279.  
 Stoneman, R., 3.  
 Stählin, O., 60.  
 Stamatellos, G., 64-65.  
 Stapleton, H.E., 125, 240.  
 Stavenhagen, L., 122-124, 126-133, 137-139.  
 Stedall, J., 86.  
 Stein, L., 229.  
 Steinschneider, M., 90, 185, 187, 189, 201, 229-30, 239, 241-2, 245, 247, 274-5.  
 Stern, J., 101.  
 Stern, S.M., 115.  
 Strauss Clay, J., 211.  
 Stroumsa, S., 156.  
 Suchla, B.R., 307.  
 Sudhaus, S., 17, 19, 24, 26, 30.  
 Susemihl, F., 246.  
 Syme, R., 285.
- Tabrizī, M. A., 151, 154-5, 158-60, 182.  
 al-Taftazānī, A.W., 316.  
 Taghi, Sh., 162.  
 Taglia, A., 285.  
 Tagaddud, R., 317.  
 Tamani, G., 185, 187.  
 Tāmir, Ā., 114.  
 Tardieu, M., 300.  
 al-Tayyib al-Nazlī, M., 115.  
 Thielmann, J., 88.  
 Thillet, P., 300.  
 al-Tīhrānī, A., 145-6, 148-54, 158-67, 168, 172-3, 175-7, 179-81, 183.  
 Timotin, A., 302, 304-5.  
 Timpanaro, S., 4.  
 Todd, R., 189, 198, 200-1, 279.  
 Too, Y.L., 285.  
 Toomer, G.J., 84, 87, 89-91, 97.  
 Toulouse, S., 279.  
 Tournier, M., 321.  
 Treiger, A., 229.  
 Troncarelli, F., 291.  
 Trouillard, J., 281.  
 al-Ṭu'aymī, H.H., 113.  
 Tricot, J., 208.  
 Troupeau, G., 294.  
 Türker, M., 165, 169.
- Überweg, F., 240.  
 Ulacco, A., 299.  
 Ullmann, M., 124-126, 134-135, 159, 315.  
 'Uṭman, A., 170.
- van der Horst, P.W., 1.  
 van Dyck, E.A., 148.  
 van Dyke, Ch., 89.  
 van Ess, J., 113, 212.  
 van Oppenraay, A.M.I., 227.  
 Vajda, G., 186.  
 Veltri, G., 187.  
 Verrycken, K., 296.  
 Vitelli, G., 4, 63, 316, 319.  
 Vlad., M., 306.
- Vogelstein, H., 189.  
 Volkmann, R., 213-14, 216, 218, 231, 234, 236-7, 242, 248.  
 von Kleist, H., 236.
- Wakelnig, E., 279.  
 Wakoff, M., 304.  
 Walbridge, J., 308.  
 Wallies, M., 17, 22-23, 25, 32-33, 97.  
 Walzer, R., 98, 101, 166.  
 Watt, J., 189, 279.  
 Watts, E.J., 283.  
 Weijers, O., 186.  
 Weil, G.E., 186.  
 Weisser, U., 223.  
 Wendland, P., 17, 19-20-28, 30-32, 36-38, 42, 46, 50, 52, 55, 75.  
 Wenrich, 227, 274.  
 Wernhard, M., 308.  
 Westerink, L.G., 281, 305-6.  
 Wiesner, J., 187.  
 Wildberg, Ch., 294.  
 Wilkins, A.S., 198.  
 Wilson, N.G., 5.  
 Wipszycka, E., 309.  
 Wisnowsky, R., 143.  
 Whittaker, J., 60.  
 Wood, R.W., 9.  
 Wright, O., 265.  
 Wüstenfeld, 274.
- Yoav, M., 187.  
 Yūsuf, Z., 88, 95-96, 100.
- Zacour N.P., 138.  
 Zangānī, M., 161.  
 Zanker, P., 285.  
 Zāyid, S., 316.  
 al-Zein, A., 92.  
 al-Zirikli, Ḥ., 213, 215.  
 Ziya Ülken, H., 119.  
 Zonta, M., 101, 144, 185-7, 189-91, 195, 242, 327-9.  
 Zurayq, Q., 118, 161.

## *Affiliations and addresses of the Authors of this volume*

*Victoria Arroche*

yosoyvictoria@hotmail.com  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires  
Puán 480, 1420 CABA, Buenos Aires (Argentina)

*Elisa Coda*

elisa.coda@cfs.unipi.it  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere  
Università di Pisa  
Via P. Paoli 15, 56126 Pisa (Italy)

*Cristina D'Ancona*

crisrina.dancona@unipi.it  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere  
Università di Pisa  
Via P. Paoli 15, 56126 Pisa (Italy)

*Marion Dapsens*

mariondaps@gmail.com  
Thomas-Institut der Universität zu Köln  
Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln (Germany)

*Marco Di Branco*

marco.dibranco@gmail.com  
Deutsches Historisches Institut in Rom  
Via Aurelia Antica 391, I-00165, Roma (Italy)

*Tiziano Dorandi*

tiziano.dorandi@orange.fr  
Centre National de la Recherche Scientifique  
(UMR 8230, Centre Jean Pépin)  
7, rue Guy Môquet BP N°8  
94801 Villejuif Cedex, Paris (France)

*Emma Gannagé*

epg23@georgetown.edu  
Department of Arabic and Islamic Studies  
Georgetown University  
2 Poulton - North Wing, Washington, D.C. (U.S.A.)

*Giulia Guidara*

giulia.guidara@unitn.it  
Università di Trento  
Via Tommaso Gar 14, 38122 Trento (Italy)

*Veysel Kaya*

veysel.kaya@istanbul.edu.tr  
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İskenderpaşa Mahallesi Kavalalı Sokak  
A Blok Horhor Fatih, Istanbul (Turkey)

*Issam Marjani*

issam.marjani@cli.unipi.it  
Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica  
Università di Pisa  
Via Santa Maria 36, 56126 Pisa (Italy)

*Cecilia Martini Bonadeo*

cecilia.martini@unipd.it  
Dip.to di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità  
Università di Padova  
Via del Vescovado 6, 35141 Padova (Italy)

*Lucrezia Iris Martone*

lucreziairis.martone@libero.it  
Istituto Comprensivo "Giovanni Pascoli"  
Via Roma 31, 55051 Barga, Lucca (Italy)

*Hossain Mottaqi*

hosseinmottaghi@yahoo.com  
University of Religion and Denominations  
Post box 37185-178, Pardisan - Qom (Iran)

*Oliver Overwien*

oliver.overwien@hu-berlin.de  
Humboldt-Universität zu Berlin  
Institut für Klassische Philologie  
Unter den Linden 6, D-10099 Berlin (Germany)

*Marco Zambon*

marco.zambon.2@unipd.it  
Dip.to di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità  
Università di Padova  
Via del Vescovado 6, 35141 Padova (Italy)



Finito di stampare nel mese di dicembre 2016  
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](http://www.pacineditore.it)

