

Studia graeco-arabica

9



2019

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, Giulia Guidara, 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. Prospect 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.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 9 (2019), claims and customer service: redazione@pacinieditore.it

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

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

ISSN 2281-2687

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)

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

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting: ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)



© Copyright 2019 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

Table of Contents

Giulia Guidara <i>The Celestial Bodies in Enn. II 9 [33]</i> <i>Implications of Plotinus' Criticism of Gnostic Astrology</i> »	1
Concetta Luna Addenda et corrigenda à l'édition de la Théologie platonicienne de Proclus »	15
Tiziano Dorandi <i>Un manoscritto trascurato del I libro dell'Anthologion di Giovanni Stobeo:</i> <i>Ambrosianus A 183 sup. (76 Martini-Bassi)</i> »	47
Biancamaria Giommoni <i>Nota sulle fonti della Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs</i> <i>(Epistola sulla differenza tra lo pneuma e l'anima) di Qusṭā ibn Lūqā</i> »	55
Sami Aydin <i>The Remnant of a Questions and Answers Commentary</i> <i>on Aristotle's Categories in Syriac (Vat. Syr. 586)</i> »	69
Najib George Awad <i>Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ on the Trinity:</i> <i>A Moment in Abbasid Jewish-Christian Kalām</i> »	107
Matthias Perkams <i>The Syro-Persian Reinvention of Aristotelianism:</i> <i>Paul the Persian's Treatise on the Scopes of Aristotle's Works</i> <i>between Sergius of Rēs'aynā, Alexandria, and Baghdad</i> »	129
Richard Sorabji <i>The Cross-cultural Spread of Greek Philosophy (and Indian Moral Tales)</i> <i>to 6th Century Persian and Syriac</i> »	147
Andrea Pintimalli <i>"L'espressione 'apoteosi' suona male alle orecchie dei musulmani"</i> <i>Al-Bīrūnī tra falsafa e comparazione religiosa</i> »	165
Paul Hullmeine <i>Al-Bīrūnī's Use of Philoponus for Arguing Against the Eternity of the World</i> »	183
Cristina D'Ancona <i>Philoponus, or "Yahyā al-naḥwī". An Overview</i> »	203
Yehuda Halper <i>Are there Second Intentions in De Interpretatione 16 a 3-8?</i> <i>The Hebrew Aristotelian Commentary Tradition in the 13th-15th Centuries</i> »	243

Tools for Research

Rüdiger Arnzen, Yury Arzhanov, Nicolás Bamballi, Slavomír Čéplö, Grigory Kessel

The Quest for 'Falsehood', or a Survey of Tools

or the Study of Greek-Syriac-Arabic Translations » 263

Reviews » 281

Index of Manuscripts » 360

Index of Ancient and Medieval Names » 362

Index of Modern Names » 365

Nota sulle fonti della *Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (Epistola sulla differenza tra lo pneuma e l'anima) di *Qusṭā ibn Lūqā*

Biancamaria Giommoni*

Abstract

This paper focuses on a specific topic discussed in the *Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* by Qusṭā ibn Lūqā (820-912 ca.): the proof that the soul is incorporeal. That the arguments presented by Qusṭā are Neoplatonic is quite clear, but the precise sources have not yet been identified. This article presents textual comparisons with the Arabic paraphrase of Plotinus' treatise *On the Immortality of the Soul*, translated and adapted in the ps.-*Theology of Aristotle*. Parallel passages are present also in the Arabic paraphrase of the *De Anima*, but the main source of Qusṭā's argument concerning the incorporeal nature of the soul is the Arabic Plotinus. At variance with pneuma, soul is an incorporeal substance, and on this point Plato and 'Aristotle' are in agreement in Qusṭā's opinion.

1. La *Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs*: struttura e contenuti

La *Risāla fī l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* (Epistola sulla differenza tra lo pneuma e l'anima) del medico melchita Qusṭā ibn Lūqā (820-912 ca.)¹ è uno scritto di argomento medico-filosofico che si propone di definire la natura dello pneuma e dell'anima e le loro rispettive funzioni in relazione al corpo dell'uomo. Nonostante si tratti per noi di un autore minore, Qusṭā non lo era certamente nel suo contesto storico: egli conosceva due tra le personalità che maggiormente contribuirono allo sviluppo della vita intellettuale della Bagdad della sua epoca: Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (801-873 ca.)² e Ḥunayn ibn Ishāq (808-873).³ La sua produzione testimonia il ruolo attivo che egli ricoprì

* Ringrazio molto la prof. Cristina D'Ancona per i consigli e le correzioni e i revisori anonimi per i suggerimenti. Ringrazio, inoltre, il dott. Issam Marjani con cui ho discusso la mia traduzione del testo arabo. Tutti gli errori sono miei.

¹ Per quanto riguarda la vita di Qusṭā ibn Lūqā, rimangono delle incertezze sulla datazione. Le fonti arabe non riportano, infatti, né la data del suo trasferimento in Armenia, né quella della sua morte, che si tende a collocare non oltre il 912 d.C.: a questo proposito si vedano le conclusioni di G. Gabrieli, "Nota biobibliografica su Qusṭā Ibn Lūqā", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, ser. 5, vol. 21, Roma 1912, pp. 378-82, e la voce "Qusṭā Ibn Lūqā" di C. Martini Bonadeo in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, I-II, Springer, Netherlands-New York 2010-2011, pp. 1096-97. Questa datazione non viene accettata, invece, da M.N. Swanson, "Qusṭā ibn Lūqā", in D. Thomas - A. Mallett - B. Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 2, Brill, Leiden - Boston 2010 (History of Christian-Muslim Relations, 14), pp. 147-53: stando all'indicazione di Ibn Abī Uṣaybi'a, Qusṭā fu attivo durante il califfato di al-Muqtadir (908-932 d.C.) e questo porta Swanson a supporre che egli abbia lasciato Bagdad, presumibilmente, nell'anno d'inizio del suo regno e a collocare la morte intorno al 920 d.C.

² Sappiamo dallo storiografo e biografo musulmano 'Alī ibn Yūsuf Ibn al-Qifṭī (1172-1248) che Qusṭā ibn Lūqā fu contemporaneo di al-Kindī: cf. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamā'* (Storia dei sapienti), ed. J. Lippert, Dieterische Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 292.13.

³ È lo stesso Qusṭā Ibn Lūqā che menziona Ḥunayn all'interno della *Risāla fī mā sa'ala 'anhu min 'ilal ihṭilāf al-nās fī ablāqihim wa-siyaribihim wa-ṣahawātibihim wa-ḥtiyārātibihim* (Epistola sulle cause della diversità degli uomini nei loro caratteri,

all'interno del fenomeno di traduzione, assimilazione ed elaborazione del sapere scientifico greco-ellenistico in lingua araba.⁴

La *Risāla fī-l-farq* è così strutturata:

- un *incipit*, in cui l'autore presenta l'argomento che viene trattato ed elenca le fonti che egli sostiene aver consultato: vengono qui menzionati il *Fedone* e il *Timeo*,⁵ il *De Anima* di Aristotele e un'opera sull'anima attribuita a Teofrasto;⁶ infine, il *De Placitis Hippocratis et Platonis*, il *De Anatomicis administrationibus* e il *De Usu partium* di Galeno⁷ (p. III.1-12 Troupeau).⁸

tipi di condotta, desideri e inclinazioni), in un modo che lascia intravedere un certo grado di confidenza tra i due: H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, p. 4. L'*Epistola* in questione è l'unica altra opera di argomento filosofico di Qusṭā di cui ci sia giunto il testo, che è stato edito con traduzione francese da P. Sbath, "Le livre des caractères de Qostā ibn Louqā: Grand savant et célèbre médecin au IX^e siècle", *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 23 (1941), pp. 103-69.

⁴ Le fonti arabe antiche concordano nel descrivere Qusṭā come uno degli intellettuali più prolifici del suo tempo e un abile traduttore che si occupò di numerose discipline. Gli sono attribuiti più di cento scritti tra opere personali e traduzioni di opere greche, come si può vedere dalle testimonianze di Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, I-II, F.C.W. Vogel, Leipzig 1871-72, vol. I, p. 295.5-23, di Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamā*, pp. 292-93 Lippert e di Ibn Abī Uṣaybī'a, *Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā*, ed. A. Müller, I-II, al-Maṭba'ah al-Wahbiyah, Cairo 1882, vol. I, pp. 244-45. Un resoconto delle opere attribuite a Qusṭā si trova anche in G. Gabrieli, "Nota biobibliografica su Qusṭā Ibn Lūqā" (cit. sopra, n. 1), pp. 344-60.

⁵ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, pp. 245.26-246.24 Flügel. Per quanto riguarda la trasmissione delle opere di Platone in lingua araba cf. 'A. Badawī, *Platon en pays d'Islam. Textes publiés et annotés*, Mc Gill University, Montreal-Institute of Islamic Studies, Tehran 1974; D. Gutas, "Platon. Tradition arabe", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (= *DPhA*), vol. Va, CNRS Éditions, Paris 2012, P 195, pp. 845-63. Sulla circolazione del *Fedone* in lingua araba cf.: H.H. Biesterfeldt, "*Phaedo Arabus*. Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhundert", in G. Binder-B. Effe (eds.), *Tod und Jenseit im Altertum, Bochumer Altertumswissenschaften Colloquium*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 1991, pp. 180-202. Sulla circolazione del *Timeo* in lingua araba è fondamentale lo studio di R. Arnzen, "Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legends, testimonies, fragments", in F. Celia - A. Ulacco (eds.), *Il Timeo. Eseggesi greche, arabe, latine*, Pisa U.P., Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Testi, 2), pp. 181-267.

⁶ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, pp. 246.26-252.5 Flügel per la lista di opere attribuite ad Aristotele; *ibid.*, p. 252.6 Flügel per quella delle opere attribuite a Teofrasto, tra le quali compare anche un *Kitāb al-nafs*. Benché la produzione di Teofrasto non ci sia pervenuta per intero, relativamente alla psicologia vi è la menzione di un *περὶ ψυχῆς* di Teofrasto nel commento al *De Anima* di Temistio, che ne cita ampi frammenti: Themistii in *libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Reimer, Berlin 1899 (*CAG* V.3), pp. 62.29-32, 102.14-19, 107.30-108.18, 108.18-109.1. Nella *Metafrasi* di Teofrasto composta da Prisciano di Lidia, inoltre, troviamo menzionati un *περὶ αἰσθησεως* e un *περὶ φαντασιως*, titoli che si riferiscono rispettivamente alla prima e alla seconda parte del libro sull'anima: Priscianus Lydus, *Metaphrasis in Theophrasti De Anima disputationem*, ed. I. Bywater, Reimer, Berlin 1886, pp. 1.2, 23.3 (Suppl. Aristot. 1.2). I frammenti di argomento psicologico dell'opera di Teofrasto, tra i quali anche quelli ricavati dalle testimonianze di Temistio e Prisciano di Lidia, sono stati raccolti, tradotti e commentati in W.W. Fortenbaugh - P.M. Huby - R.W. Sharples - D. Gutas (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence, Commentary*, I-II, Brill, Leiden [etc.] 1999 (*Philosophia Antiqua*, 54), e in P. Huby - D. Gutas (eds.), *Theophrastus of Eresus, Commentary, Vol. 4: Psychology*, Brill, Leiden [etc.] 2016 (*Philosophia Antiqua*, 81). Il paragrafo del *Kitāb al-Fihrist* sulle traduzioni arabe del *De Anima* aristotelico e relativi commenti tardoantichi è stato studiato da F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Princeton U.P. 1966, pp. 40-5. Per quanto riguarda la ricezione araba del *De Anima* e dell'interpretazione dei commentatori sono fondamentali gli studi di H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1971, e A.L. Ivry, "The Arabic Text of Aristotle's *De Anima* and its Translator", *Oriens* 36 (2001), pp. 59-77.

⁷ Per un resoconto dettagliato sulle opere di Galeno tradotte in lingua araba e i testi ad oggi editi si veda V. Boudon, "Galien de Pergame", in R. Goulet (ed.), *DPhA*, vol. III, Paris 2000, G3, pp. 451-66.

⁸ Qusṭā Ibn Lūqā al-Ba'labakkī, *Épître sur la différence entre l'esprit et l'âme*, ed. G. Troupeau, Geuthner, Paris 2011.

- una sezione di carattere anatomico-fisiologico contenente la trattazione dei due tipi di pneuma presenti nel corpo dell'uomo: quello vitale (πνεῦμα ζωτικόν - *rūḥ ḥayawāniyya*) e quello psichico (πνεῦμα ψυχικόν - *rūḥ nafsāniyya*), rispettivamente responsabili della vita biologica e cognitiva dell'individuo (p. III.13-XVI.11);
- una sezione dedicata all'indagine sull'anima e articolata in due punti: la definizione di anima data da Platone e quella data da Aristotele (pp. XVII.1-XXVI.7).
- una sezione sulle facoltà dell'anima e sulle molteplici funzioni di cui esse sono responsabili (pp. XXVII.1-XXVIII.4);
- infine, una sezione conclusiva, in cui Qusṭā esamina le differenze tra lo pneuma e l'anima, e illustra la loro cooperazione nel corpo dell'uomo (pp. XXIX.1-XXXI.15).

2. L'indagine sull'anima nella Risāla fi l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs

Cercare di delineare la posizione sostenuta da Qusṭā Ibn Lūqā nella *Risāla fi l-farq* presenta numerosi problemi. L'indagine sull'anima muove dall'assunto secondo cui anche tra i filosofi antichi – tra cui vengono menzionati Platone, Aristotele, Crisippo e altri dopo di loro⁹ – vi era disaccordo nel definire che cosa fosse l'anima. Il testo contiene un resoconto di quella che viene indicata come la trattazione di Platone riguardo all'anima, e uno della definizione aristotelica dell'anima come perfezione di un corpo naturale. La definizione platonica di anima citata da Qusṭā Ibn Lūqā è la seguente:

فنقول إنّ أفلاطون حدّد النفس بأنّ قال إنّ النفس جوهر ليس بجسم محرّك للبدن.¹⁰

Diciamo che Platone ha definito l'anima dicendo che l'anima è una sostanza non corporea, che opera attraverso il corpo (p. XVII.10-11 Troupeau).

Essa differisce da quella che troviamo attestata nei *Placita Philosophorum* – che, ricordiamo, furono tradotti in arabo dallo stesso Qusṭā – dove si legge:

وأما أفلاطون فيرى أنّ النفس جوهر عقلي متحرك من ذاته على عدد ذي تأليف.¹¹

Platone sosteneva che l'anima è una sostanza intelligibile che si muove per sua essenza in modo regolare secondo una figura.

Per quanto riguarda Aristotele, invece, vi è un chiaro riferimento alla definizione di anima fornita in *De An.* II 1, 412 a 27-8, resa in arabo come segue:

وأما أرسطوطاليس فحدّد النفس بأنّ قال إنّ النفس كمال لجسم طبيعيّ آلي وفي حدّ آخر غير آلي فقال حيّ بالقوة.

Aristotele ha definito l'anima sostenendo che essa è una perfezione per un corpo naturale organico, mentre in un'altra definizione ha modificato "organico" sostenendo che esso [*sc.* il corpo] ha la vita in potenza (p. XVII.12-13 Troupeau).

⁹ Per quanto riguarda la menzione di Crisippo (خروسيس), Qusṭā traeva le sue informazioni da due fonti: (i) i riferimenti polemici di Galeno all'interno del *De plac. Hipp. et Plat.*, (ii) i *Placita Philosophorum* dello ps.-Plutarco, che Qusṭā tradusse in arabo. La menzione dei filosofi che sono venuti dopo di loro, invece, è forse un'allusione alla tradizione dei commentatori dell'opera aristotelica.

¹⁰ Il testo arabo della *Risāla fi l-farq bayna l-rūḥ wa-l-nafs* è citato dall'edizione Troupeau (v. sopra, n. 8). Tutte le traduzioni sono mie.

¹¹ *Aetius Arabus*, p. 190.10 Daiber (=Aet. IV 2,5; Diels 386a).

La stessa definizione è attestata nei *Placita Philosophorum*,¹² essa si ritrova anche all'interno della parafrasi araba del *De Anima* studiata da R. Arnzen¹³ con una differenza nella resa araba del termine $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ che nella parafrasi viene tradotto con تمام (*tamām*):

Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>	Parafrasi del <i>De Anima</i> , p. 215.15 Arnzen
وأما أرسطوطاليس فحدّ النفس بأن قال إنّ النفس كمال لجسم طبيعيّ آلى وفي حدّ آخر غير آلى فقال حيّ بالقوة	فحدّ النفس فقال النفس تمام لجسم طبيعيّ آلى ذي حياة بالقوة
Aristotele ha definito l'anima sostenendo che essa è una perfezione per un corpo naturale organico, mentre in un'altra definizione ha modificato "organico" sostenendo che esso [sc. il corpo] ha la vita in potenza.	Er [sc. Aristotele] definiert also die Seele, indem er sagt: die Seele ist eine Erfüllung für einen natürlichen Körper, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt.

L'utilizzo del termine *tamām*, così come *antāḷāšiyā* (traslitterazione del greco $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$), è tipico della prima fase di traduzione greco-araba¹⁴ e si ritrova, infatti, anche all'interno della ps.-*Teologia di Aristotele*, tratta dalla traduzione parziale delle *Enneadi* di Plotino effettuata da Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī nell'ambito del circolo di al-Kindī.¹⁵ La stessa ps.-*Teologia* ha influenzato l'autore o traduttore della parafrasi araba del *De Anima* relativamente all'interpretazione in chiave neoplatonica della dottrina dell'anima-entelechia,¹⁶ che permette ai filosofi arabi di ricongiungere la posizione di Platone con quella di Aristotele: qualificando l'anima come forma sostanziale (*ṣūra ḡawhariyya*) del corpo dotato di organi o perfezione separata (*tamām mufāriq*), infatti, anche "Aristotele" ne definisce la natura incorporea e immortale, in accordo con Platone.¹⁷

Anche all'interno della *Risāla fi l-farq* notiamo un'attitudine analoga. Nella sezione che chiarisce la definizione di anima-entelechia, infatti, Qusṭā sostiene che per Aristotele l'anima è una sostanza, in modo analogo a ciò che si riscontra nella parafrasi del *De Anima*:

¹² *Ibid.*, p. 190.12-3 (= Aet. IV 2,6; Diels 387a).

¹³ R. Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*, Brill, Leiden [etc.] 1998 (Aristoteles Semitico-latinus, 9), p. 215.5.

¹⁴ R. Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens* 6 (1953), pp. 91-142, part. p. 126 (rist. in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cassirer, Oxford 1962 [Oriental Studies, 1], pp. 60-113, pp. 95-6); G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Orient-Inst. der Dt. Morgenländischen Ges. - Franz Steiner Verlag, Beirut - Wiesbaden 1973, pp. 115-6.

¹⁵ Plotino, *L'immortalità dell'anima: IV 7 [2]; Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX)*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. D'Ancona, Pisa U.P., Pisa 2017 (Greco, Arabo, Latino, 5), pp. 431.15-17; 433.4,8,19; 435.7,8.

¹⁶ Arnzen, *Aristoteles' De Anima* (cit. sopra, n. 13), pp. 118-19; D'Ancona, *Plotino. L'immortalità dell'anima* (cit. sopra, n. 15), pp. 552-3.

¹⁷ Arnzen, *Aristoteles' De Anima*, pp. 215.16-217.15; Plotino, *L'immortalità dell'anima*, p. 433.5-9, 13-5 D'Ancona, dove l'anima viene definita *ṣūra tamāmīyya* (forma perfezionatrice), ma anche *tamām fā'il* (perfezione attiva).

Parafrasi del <i>De Anima</i> , pp. 213.14-215.14 Arzen	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i>
<p>فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة وليست فيه كالهَيُولَى ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة حدّ النفس بحد عام إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام لأن التمام يسمى الأشياء الجوهرية فقط والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية <أيضا> مثل الأشكال والحلى فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة لئلا يظن ظان أن النفس عرض</p>	<p>وإذا كان الشيء بالفعل نعت بالكمال وكماله قبول النوع فمن هذه الجهة سميت النفس كمالا [...] فالنفس نوع لجسم طبيعي لأن الجسم ليس من أفعال الصناعة وقد يخالف النوع الطبيعي [النوع] الكائن بالصناعة لأن النوع الطبيعي جوهر والنوع الصناعي عرض والنفس جوهر لأنها نوع لجسم طبيعي</p>
<p>Die Seele ist also Substanz im beseelten Körper qua Form und inhäriert ihm nicht als Materie. Nachdem er davon Kenntnis gegeben hat, dass die Seele Substanz qua Form ist, bestimmt er die Seele mittels einer allgemeinen Definition. Allein, er ersetzt den Begriff der Form durch der den Erfüllung, weil die Erfüllung ausschließlich von der substantiellen Dingen ausgesagt wird, wohingegen die Form auch von den akzidentellen Dingen ausgesagt wird, wie z.B. die Gestalten und die akzidentellen Formen. Aus diesem Grund beschreibt er die Seele als Erfüllung und unterlasst es, sie als Form zu beschreiben, damit niemand vermuten möchte, sie sei ein Akzidens.</p>	<p>Quindi se una cosa è in atto, è caratterizzata dalla perfezione, e la sua perfezione consiste nella ricezione della forma, ed è in questo senso che la forma è chiamata perfezione. [...] L'anima è una forma per un corpo naturale poiché esso non deriva dalle manipolazioni della tecnica. E infatti, la forma naturale differisce dalla forma derivante dalla tecnica in quanto la prima è una sostanza, mentre la seconda è un accidente; dunque, l'anima è una sostanza poiché essa è la forma di un corpo naturale.</p>

Uno degli aspetti che emerge con più evidenza dal testo della *Risāla fi-l-farq* è il sincretismo delle posizioni di Platone e Aristotele riguardo all'anima: esse, infatti, pur essendo differenti, vengono presentate una di seguito all'altra, senza alcun accenno a un'eventuale differenza. Anzi: l'indagine sull'anima si conclude con gli assunti che ne stabiliscono la natura incorporea in opposizione a quella dello pneuma:

فنقول إن أوّل الفصل بينهما أنّ الروح جسم والنفس ليست بجسم وإن الروح تحوى في البدن وإن النفس لا يحويها البدن .

Diciamo che la prima differenza tra essi è che lo pneuma è un corpo, mentre l'anima non lo è; e che lo pneuma è contenuto nel corpo mentre il corpo non contiene l'anima. (p. XXIX.3-4 Troupeau)

Lo statuto incorporeo dell'anima è l'elemento grazie a cui Qusṭā dona coerenza alla trattazione e prende posizione. Almeno in parte consapevole del dissenso tra i filosofi antichi riguardo alla natura dell'anima, egli dimostra che, relativamente all'incorporeità e alla natura inestesa della sua presenza nel corpo, Platone e Aristotele la pensano allo stesso modo, ed è in questa prospettiva che va indagata filosoficamente l'anima.

La tendenza ad armonizzare le posizioni di Platone e Aristotele è testimoniata dalla circolazione in lingua araba di trattati o compendi che riportano le tesi platoniche della sostanzialità, dell'incorporeità e dell'immortalità dell'anima, spesso attribuiti ad Aristotele. Ne è un esempio il trattato pseudo-aristotelico sull'anima dal titolo *Risāla fi l-nafs min maqāla Araṣṭūṭālīs*, che circolò in arabo in due versioni, entrambe edite e tradotte da H. Gätje:¹⁸ si tratta di un'esposizione

¹⁸ Gätje, *Studien zur Überlieferung* (cit. sopra, n.6), pp. 95-129.

schematica degli argomenti formulati da “Aristotele” per sostenere la sostanzialità dell’anima. La versione breve è basata sul Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν – studiato recentemente da F. Celia. Questo scritto arabo presenta delle affinità con alcuni degli argomenti del *De Natura hominis* di Nemesio di Emesa e dei *Symmikta Zetemata* di Porfirio.¹⁹ Lo scritto presenta significative analogie con la parafrasi araba del *De Anima* edita da R. Arnzen.²⁰ L’argomentazione del trattato pseudo-aristotelico sull’anima e la sezione sull’anima della *Risāla fi-l-farq bayna l-rūh wa-l-nafs* presentano delle corrispondenze testuali talvolta letterali, tanto che G. Furlani ha attribuito la paternità dello scritto allo stesso Qusṭā ibn Lūqā.²¹ Questo trattato era stato tradotto anche in siriano e H. Hugonnard-Roche ne ha presentato i caratteri fondamentali: la versione siriana si inserisce in una serie di testi che trasmettono i principali argomenti platonici sull’anima e influenzano la discussione filosofica siriana e araba sullo statuto dell’anima.²²

3. La dimostrazione dell’incorporeità dell’anima

All’interno della sezione dedicata ad illustrare la definizione di anima di Platone, Qusṭā espone gli argomenti a sostegno dell’incorporeità dell’anima. La dimostrazione si presenta in forma sintetica e occupa una porzione relativamente esigua del testo della *Risāla fi-l-farq*; essa si struttura come segue:

- incapacità dei sensi di cogliere l’anima e le sue proprietà (p. XIX.1-7 Troupeau);
- rischio di cadere nel regresso all’infinito se si ammette la possibilità che l’anima sia un corpo animato (p. XIX.8-14);
- impossibilità che l’anima sia un corpo, semplice o composto (pp. XIX.15-XXI.3).

La trattazione si apre con l’argomento dell’incorporeità delle qualità: i vizi e le virtù, dice Qusṭā, in quanto qualità non sensibili, non sono percepiti dai sensi e dimostrano che l’anima non è un corpo; quest’argomento è valido anche in relazione all’anima nella sua totalità: dal momento che essa non viene percepita dai sensi, a maggior ragione si dovrà ammettere che essa non è corpo. L’idea che l’anima non sia una realtà sensibile in quanto non viene colta dai sensi riecheggia, anche se in modo non preciso, *Fedone* 79 C sgg. e l’argomento detto dell’ “affinità” dell’anima alle idee, con cui viene affermata la preminenza dell’anima sul corpo. L’ordine degli argomenti utilizzati da Qusṭā ricalca, tuttavia, quello del terzo scritto della raccolta nota come *Mantissa Sull’incorporeità dell’anima*,²³ in cui Alessandro di Afrodisia presenta i primi due argomenti contro la tesi stoica della corporeità dell’anima: (a) l’incorporeità dei vizi e delle virtù in quanto qualità non percepite dai sensi, e (b) l’impossibilità che l’anima venga percepita dai sensi.

¹⁹ F. Celia, “Il Λόγος κεφαλαιώδης dello ps.-Gregorio il Taumaturgo”, *Adamantius* 17 (2011), pp. 164-89, con ampia discussione della letteratura precedente.

²⁰ Arnzen, *Aristoteles’ De Anima* (cit. sopra, n.13), pp. 130-32.

²¹ G. Furlani, “Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi arabi I”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. V, vol. 24 (1915), pp. 113-137, pp. 135-7. L’ipotesi di Furlani è stata messa in discussione da Gätje, *Studien zur Überlieferung* (cit. sopra, n. 6), pp. 60-2, e da Arnzen, *Aristoteles’ De Anima* (cit. sopra, n. 13), p. 132: in merito al possibile compilatore o traduttore arabo del trattato ps. aristotelico sull’anima, Arnzen ritiene che sia necessario esaminare se egli abbia utilizzato altro materiale platonico – ad esempio la traduzione del *Timeo*, per confermarne l’affiliazione al circolo di al-Kindī.

²² H. Hugonnard-Roche, “La question de l’âme dans la tradition philosophique syriaque (VI^e-IX^e siècle)”, *Studia graeco-arabica* 4 (2014), pp. 17-64, spec. p. 29.

²³ Alexandri Aphrodisiensis *praeter commentaria scripta minora. De Anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, vol. II, pars I, Reimer, Berlin 1887 (Suppl. Aristot. 2), p. 113.29-35.

Il confronto testuale diretto ci è impossibile poiché fra gli scritti (alcuni brevissimi, altri comparabili a trattati) che compongono la *Mantissa* solo alcuni sono conservati in traduzione araba.²⁴ Una traduzione araba dello scritto *Sull'incorporeità dell'anima* non ci è pervenuto né c'è traccia che lo scritto sia stato tradotto,²⁵ ma il trattato *Sulle qualità che sono incorporee* fu probabilmente tradotto in arabo, e il titolo – *Maqāla fi anna al-kayfiyyāt laysat a ḡsām* – è attestato nella lista di opere attribuite ad Alessandro di Afrodisia nell'«*Uyūn al-anbāʾ fi ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* (*Fonti di informazione sulle classi dei medici*) di Ibn Abī Uṣaybiʿa.²⁶

Gli argomenti polemici di Alessandro contro le dottrine stoiche elaborati negli scritti della *Mantissa* ora menzionati sono ripresi ed utilizzati da Plotino, nel trattato *Sull'immortalità dell'anima* IV 7[2], seppur con un intento ben diverso da quello di Alessandro. Plotino intende stabilire che l'anima è il principio separato della vita del corpo; i suoi argomenti si trovano riadattati all'interno ps.-*Teologia* e circolano in arabo attribuiti ad Aristotele.²⁷ Gli argomenti che Quṣṭā compendia per sostenere la tesi dell'incorporeità dell'anima secondo Platone (e Aristotele) mostrano un certo grado di familiarità con questa polemica antimaterialista.

Nelle tabelle che seguono confronto, dapprima, (T1) gli argomenti di Alessandro di Afrodisia nella *Mantissa* con quelli di Quṣṭā nella *Risāla fi l-farq* per evidenziarne l'affinità di struttura; successivamente, (T2) metto a confronto le affinità lessicali degli argomenti di Quṣṭā con dei passi tratti dalla ps.-*Teologia*.

²⁴ Tra i trattati della *Mantissa* di cui ci è pervenuta la traduzione araba vi è il §2 *Sull'intelletto* (pp. 106.18-113.24 Bruns), edito da J. Finnegan, "Texte arabe du περι νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 3 (1956), pp. 157-202 e successivamente da 'A. Badawī, *Commentaires sur Aristotele perdue en grec et autres épîtres*, Dār al-Mashriq, Beirut 1971, pp. 31-42. Il §9 *Contro coloro che sostengono che il vedere avviene attraverso i raggi* (pp. 127.7-130.12 Bruns) edito da Badawī, *Commentaires sur Aristotele perdue*, pp. 26-30; ci è giunta anche la traduzione araba del trattato §15 *Sul modo in cui avviene il vedere secondo Aristotele* (pp. 141.29-147.25 Bruns), che è stato edito e tradotto da H. Gätje, *Studien zur Überlieferung* (cit. sopra, n. 6), pp. 140-74. Il testo arabo del trattato §23 *Su ciò che Aristotele ha detto intorno all'ἐφ' ἡμῶν* (pp. 172-75 Bruns) è stato edito parzialmente da Badawī, *Commentaires sur Aristotele perdue*, pp. 80-2, e successivamente edito in modo completo e tradotto da H.J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias. Über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, diss. Saarbrücken 1976. Lo studio di riferimento sulla circolazione araba di Alessandro di Afrodisia è quello di A. Dietrich, "Die arabische Version einer unbekanntenen Schrift des Alexander von Aphrodisias über die *Differentia Specifica*", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1. *Philologisch-historische Klasse*, 2 (1964), pp. 85-148, che alle pp. 93-100 presenta una lista di titoli delle opere di Alessandro di Afrodisia attestati in arabo; questa lista è stata, poi, ampliata da J. Van Ess, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung", *Der Islam* 42 (1966), pp. 48-68. Infine, di particolare utilità R. Goulet - M. Aouad, "Alexandros d'Aphrodisias", in Goulet (ed.), *DPhA*, vol. I, Paris 1989, A 112, pp. 126-41, che contiene un inventario delle traduzioni arabe degli scritti di Alessandro di Afrodisia (commenti e opere proprie) con indicazioni sulle fonti arabe che ne fanno menzione e sulle edizioni dei testi che ci sono pervenuti. In particolare, vi sono informazioni dettagliate sulla ricezione araba delle *Quaestiones* – una raccolta di problemi e soluzioni su argomenti comuni ad alcuni trattati della *Mantissa*, che testimoniano la circolazione nel mondo di lingua araba dell'elaborazione alessandrista della filosofia della natura e della psicologia aristoteliche.

²⁵ Di quest'opera non si conosce il titolo in arabo: secondo gli studi di A. Dietrich e J. Van Ess ricordati a nota 24, infatti, esso non risulta essere attestato dalle fonti arabe.

²⁶ Ibn Abī Uṣaybiʿa, «*Uyūn al-anbāʾ*», p. 70.23 Müller.

²⁷ Cf. D'Ancona, *Plotino. L'immortalità dell'anima* (cit. sopra, n. 15), spec. pp. 35-6, 91-3.

(T1)

Alex. Aphr., <i>Mant.</i> , p. 113.29-35 Bruns	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>
<p>(a) εἰ παντὸς σώματος αἰ ποιότητες αἰσθηταί, τῆς ψυχῆς δὲ αἰ ποιότητες οὐκ αἰσθηταί (αἰ γὰρ ἀρεταὶ καὶ αἰ κακίαι οὐ τοιαῦται) οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχή.</p> <p>(b) εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, πᾶν δὲ σῶμα μιᾷ γέ τινα αἰσθήσει αἰσθητὸν τῆ αὐτοῦ φύσει (λέγω δὲ περὶ τῶν ἐνεργειᾶ ὄντων σωμάτων καί, ὡς φασιν αὐτοί, πεποιωμένον) εἴη ἂν καὶ ἡ ψυχὴ αἰσθητὴ (οὐ γὰρ δὴ ἄποιόν γε σῶμα αὐτὴν ἐροῦσιν, ἔσται γὰρ ὕλη). οὐκ ἔστιν δέ· οὐκ ἄρα σῶμα</p>	<p>(a) فنقول إنّ كلّ جسم كَيْفِيَّاتِهِ محسوسة وما لم تكن كَيْفِيَّاتِهِ محسوسة فهو ليس بجسم وكَيْفِيَّاتِ النفس الفضائل والرذائل والفضائل والرذائل غير محسوسة فإذن النفس ليست بجسم. (b) وأيضا فإنّ كلّ جسم لا يخلو من أن يقع تحت الحواس إمّا كلها وإمّا بعضها والنفس لا تقع تحت الحواس لا كلها ولا بعضها فالنفس إذن ليست بجسم</p>
<p>Se le qualità di ogni corpo sono percepibili, mentre quelle dell'anima non sono percepibili (le virtù e i vizi infatti non lo sono), allora l'anima non sarà corpo. <Inoltre>, se l'anima è corpo e ogni corpo è per sua natura percepibile almeno da un senso (intendo i corpi esistenti in atto e – come essi dicono – dotati di qualità) anche l'anima sarebbe percepibile (non diranno infatti certamente che è un corpo privo di qualità, perché sarebbe materia); ma non lo è; quindi non è corpo (trad. Accattino, p. 39, cf. <i>infra</i>, n. 28).</p>	<p>(a) Diciamo che tutti i corpi hanno qualità sensibili, e ciò che non possiede qualità sensibili non è un corpo; le qualità dell'anima, che sono le virtù e i vizi, non sono sensibili, dunque l'anima non è un corpo. E ancora, (b) [diciamo] che ogni corpo non può sottrarsi ai sensi, alla totalità o a parte di essi; e l'anima non cade sotto i sensi, né sotto la loro totalità né sotto qualcuno di essi, quindi l'anima non è corpo.</p>

(T2)

ps.- <i>Teologia</i> , cap. III, 413.12-15; 419.11 D'Ancona	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>
<p>(1) فإن لم يمكن أن يكون جرم ما بلا كميّة فلا محالة إن الكيفيّة ليست بجرم، وكيف يمكن أن تكون الكيفيّة جرما وليست واقعة تحت الكميّة، إذ كان كل جرم واقعا تحت الكميّة؟ وإن كانت الكيفيّة ليست واقعة تحت الكميّة وكان <كل> جرم واقعا تحت الكميّة، وإن لم تكن الكيفيّة جرما فقد بطل قولهم إن الأشياء أجرام.</p> <p>(2) فإن لجوا وقالوا إن الفضائل كلها جسمانية ذوات جثث، سألناهم وقلنا لهم: كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة؟</p>	<p>فنقول إنّ كلّ جسم كَيْفِيَّاتِهِ محسوسة وما لم يكن كَيْفِيَّاتِهِ محسوسة فهو ليس بجسم وكَيْفِيَّاتِ النفس الفضائل والرذائل غير محسوسة فإذن النفس ليست بجسم. وأيضا فإنّ كلّ جسم لا يخلو من أن يقع تحت الحواس إمّا كلها وإمّا بعضها والنفس لا تقع تحت الحواس لا كلها ولا بعضها فالنفس إذن ليست بجسم.</p>
<p>(1) Ma se non è possibile che un corpo esista senza quantità, allora senza dubbio la qualità non è corporea. Come è possibile che la qualità sia un corpo e non cada sotto la quantità, dato che ogni corpo cade sotto la quantità? Ma se la qualità non cade sotto la quantità e <ogni> corpo cade sotto la quantità, allora la qualità non è corporea.</p> <p>(2) E se insistono e dicono che tutte le virtù sono corporee e dotate di massa, li interrogheremo e diremo loro: come fa l'anima ad acquisire le virtù e le altre realtà intellettuali?</p>	<p>Diciamo che tutti i corpi hanno qualità sensibili, e ciò che non possiede qualità sensibili non è un corpo; le qualità dell'anima, che sono le virtù e i vizi, non sono sensibili, dunque l'anima non è un corpo. E ancora, [diciamo] che ogni corpo non può sottrarsi ai sensi, alla totalità o a parte di essi; e l'anima non cade sotto i sensi, né sotto la loro totalità né sotto qualcuno di essi, quindi l'anima non è corpo.</p>

Qusṭā procede a dimostrare l'incorporeità dell'anima presentando il secondo argomento, quello dell'impossibilità del regresso all'infinito. Ammettendo, infatti, che l'anima sia un corpo, ne consegue che, in quanto corpo, essa può essere animata o non animata; quest'ultima ipotesi conduce a una conclusione assurda, ovvero ammettere che l'anima non è anima. Nel primo caso, invece, se si ammette che l'anima è animata, si dovrà cercare il principio che le dona la vita, ma questo dovrà essere necessariamente trascendente e di natura diversa da quella corporea per evitare di cadere in un regresso all'infinito.

Anche in questo caso l'argomento deriva dalle prove dell'incorporeità dell'anima di *Mantissa* §3, p. 114.4-7 Bruns, in cui Alessandro applica il principio aristotelico dell'impossibilità di accettare una conclusione che produca un infinito in atto.²⁸ La negazione del regresso all'infinito si ritrova in arabo nella ps.-*Teologia*, esplicitata e rafforzata rispetto al modo in cui essa appare in *Enneadi* IV 7[2]: D'Ancona ha dimostrato che l'autore della ps.-*Teologia* ha sapientemente rimaneggiato gli argomenti di Plotino contro gli Stoici nel capitolo 8 di *Enn.* IV 7[2] facendo in modo che le argomentazioni appaiano genuinamente aristoteliche, e trasformando, di fatto, la prima sezione del capitolo III in una confutazione dei materialisti da parte di "Aristotele".²⁹ Anche il secondo argomento nella *Risāla fi-l-farq* è improntato al rifiuto del regresso all'infinito che si incontra nella ps.-*Teologia* e sembra essere ispirato a una sezione del capitolo IX. Le due argomentazioni sono messe a confronto nella tabella che segue:

(T3)

ps.- <i>Teologia</i> , cap. IX, 441.4-12 D'Ancona	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>
<p>فَنَقُولُ إِنْ كَانَتِ الْحَيَاةُ حَاضِرَةً لِلنَّفْسِ اضْطِرَّارًا لَا تَفَارِقُهَا وَلَا تَبَايِنُهَا وَكَانَتِ النَّفْسُ جِسْمًا فَلَا مَحَالَةَ أَنْ لِكُلِّ جِسْمٍ مِنَ الْأَجْسَامِ حَيَاةٌ لَا تَفَارِقُهُ بَأَنَّ تَكُونَ دَائِمًا مَعَهُ فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا رَجَعْنَا فَقُلْنَا إِنْ كَانَتِ النَّفْسُ جِسْمًا وَكَانَ الْجِسْمُ مَرْكَبًا فَإِنَّهُ لَا مَحَالَةَ مِنْ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ مَرْكَبَةً إِمَّا مِنْ جَرْمِينَ وَإِمَّا مِنْ أَجْرَامٍ كَثِيرَةٍ وَأَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جَرْمٍ مِنْهَا حَيَاةٌ غَرِيْزِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَاةٌ غَرِيْزِيَّةٌ وَلَا حَيَاةٌ لِبَعْضِهَا وَإِمَّا أَنْ لَا تَكُونَ لِشَيْءٍ مِنْهَا حَيَاةٌ غَرِيْزِيَّةٌ الْبَتَّةُ فَإِنْ كَانَ الْجِسْمُ مِنْهَا حَيَاةٌ غَرِيْزِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجِسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَسَأَلُ عَنْ ذَلِكَ الْجِسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مَرْكَبٌ مِنْ أَجْسَامٍ كَثِيرَةٍ؟ وَنُصَفُهُ بِالصَّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا أَنْفَاهُ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ وَمَا نَهَايَةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٍ</p>	<p>وَأَيْضًا كُلُّ جِسْمٍ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَتَنَفَسًا أَوْ غَيْرَ مَتَنَفَسٍ فَإِنَّ كَانَتِ النَّفْسُ جِسْمًا فَهِيَ إِمَّا مَتَنَفَسَةٌ وَإِمَّا غَيْرَ مَتَنَفَسَةٍ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ غَيْرَ مَتَنَفَسَةٍ إِنْ كَانَتِ جِسْمًا لِأَنَّهُ يَقَعُ مَحَالٌ وَذَلِكَ أَنَّ النَّفْسَ تَكُونَ لَا نَفْسَ وَإِنْ قُلْنَا إِنَّهَا حَيَوَانٌ أَيْ مَتَنَفَسَةٌ رَجَعَ الْقَوْلُ عَلَيْنَا فِي نَفْسِ النَّفْسِ أَجْسَمٍ هِيَ أَمْ لَيْسَتْ بِجِسْمٍ فَيَتَرَقَّى ذَلِكَ دَائِمًا بِلَا نَهَايَةَ فَإِذَنْ لَيْسَتْ النَّفْسُ جِسْمًا</p>

²⁸ Lo stesso principio viene applicato da Alessandro di Afrodisia, sempre in polemica con il materialismo stoico, in altre sezioni della *Mantissa*. Si veda il trattato §5 *Sull'anima che non è in un sostrato* (in part. p. 121.7-15 Bruns), in cui Alessandro dimostra che l'anima, in quanto forma, non può essere un corpo: Alessandro di Afrodisia, *De Anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note di P. Accattino con la collaborazione di P. Cobetto Ghiggia, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005 (Classica Philosophica et Iuridica, 1), p.193 fa notare che Alessandro utilizza un'argomentazione simile anche nel *De Anima*, pp. 17.15-18.10 Accattino-Donini (Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a c. di P. Accattino - P. Donini, Laterza, Bari 1996, pp. 133-5). Anche nel trattato §6 *Sulle qualità che sono incorporee* (pp. 123.4-13, 123.36-124.9 Bruns) Alessandro attacca il materialismo stoico dimostrando che la tesi della corporeità delle qualità conduce a un regresso all'infinito.

²⁹ D'Ancona, *Plotino. L'immortalità dell'anima* (cit. sopra, n. 15), spec. ll. 419.11-421.5 del testo arabo, e relativo commento alle pp. 509-11.

<p>E diciamo: se la vita è necessariamente presente all'anima, non se ne separa né l'abbandona, e l'anima è corpo, allora senza dubbio ogni corpo possiede una vita inseparabile, dato che è sempre con lui. E se è così, ritorniamo daccapo e diciamo: se l'anima è corpo e il corpo è un composto, senza dubbio anche l'anima è composta di due o più corpi; e allora o ciascuno di questi corpi ha una vita innata inseparabile, oppure qualcuno di loro ha una vita innata e qualcun altro no, oppure proprio nessuno ha una vita innata; ma se uno di questi corpi ha una vita innata, allora è questo corpo l'anima vera e propria. Poniamo poi la questione anche su questo corpo, e diciamo: è composto da molti corpi? E lo descriviamo con la descrizione con cui lo abbiamo descritto prima, e così all'infinito; ma l'infinito non può essere né conosciuto né pensato.</p>	<p>E ancora, [diciamo] che ogni corpo può essere sia animato sia non animato; [se ammettiamo] che l'anima è un corpo, allora essa può essere sia animata sia non animata, ma è impossibile che l'anima, in quanto corpo, non sia animata poiché ciò sarebbe assurdo, ovvero che l'anima non è anima. E se diciamo che essa è un animale, vale a dire che è animata, allora ci si presenterà il [suddetto] discorso per quanto riguarda l'anima dell'anima, ovvero se essa sia un corpo o meno, e questo accadrà all'infinito; per cui [diciamo che] l'anima non è un corpo.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Gli elementi che l'argomentazione di Qusṭā sembra trarre dalla ps.-*Teologia*, dunque, sono due:

- il rifiuto del regresso all'infinito a cui si giunge se si accetta la dottrina che fa dell'anima un corpo, che viene reso esplicito, come si vede dall'ultima linea messa in evidenza nella colonna di destra di (T3);
- la presenza di espressioni quali *fa-naqūlu inna* (“noi rispondiamo”) in apertura dell'argomentazione della *Risāla fi-l-farq* di (T1) e (T2), e *qulnā* (“diciamo”), messa in evidenza alla quinta linea nella colonna di destra di (T3) segnalano la presenza del modello di discussione filosofica noto come “animation” utilizzato dall'autore della ps.-*Teologia*³⁰ e qui presentato da Qusṭā in una forma compendiate.

La dimostrazione dell'incorporeità dell'anima si conclude con la confutazione di due ipotesi:

- l'ipotesi che l'anima sia un corpo sottile, come lo pneuma (*rūḥ*), oppure che essa sia fuoco (*nār*);
- l'ipotesi che l'anima sia uno dei corpi semplici, ovvero fuoco (*nār*), acqua (*mā'*), terra (*ard*) e aria (*hawā'*), oppure che essa sia un corpo composto dalla mescolanza degli elementi.

Gli argomenti vengono presentati da Qusṭā in un ordine invertito rispetto a come essi si trovano all'interno della trattazione del capitolo IX della ps.-*Teologia*, dove viene confutata, dapprima, l'ipotesi dell'anima come mescolanza e successivamente quella dell'anima come corpo sottile; tuttavia, le corrispondenze fra le due argomentazioni sono molti forti.

³⁰ Questo modello di discussione filosofica è stato individuato per la prima volta da G. Endress, *Proclus Arabus* (cit. sopra, n. 14), pp. 171-4, come un elemento formale tipico delle traduzioni del circolo di al-Kindī. L'espressione “animation” è di F. Zimmermann, “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), pp. 20-37. Sulla presenza di questa procedura argomentativa all'interno della ps.-*Teologia* si veda D'Ancona, *Plotino. L'immortalità dell'anima* (cit. sopra, n. 15), spec. pp. 512-14, 559-62.

(T4)

ps.- <i>Teologia</i> , cap. IX, 451.12-4; 453.8-10 D'Ancona	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>
<p>(1) غير أنهم خالفوا الحقّ بأنهم جعلوا النفس ربحاً روحانية ونارا روحانية وإتما وصفوا النفس بهذه الصفة لأنهم رأوا أنه ليس يمكن أن تكون القوة الشريفة الكريمة دون النار والريح وظنّوا أنه لا بدّ للنفس من أن يكون لها مكان تشبث فيه</p> <p>(2) فإن قالوا إنّ الروح التي في هيئة ماهي النفس سألناهم عن هذه الهيئة ما هي [...] فإنه كانت هي الروح لزمهم قولنا الأوّل إنّنا قد نجد أرواحا ليست بذات النفس وإن كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركباً غير مبسوط فللا يكون بينها وبين الأجرام فرق البتة</p>	<p>وأيضاً إنّ كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخلو ذلك الجسم من أن يكون إمّا روحاً لطيفة تنتشر في البدن كله وإمّا نارا فإنّ كانت كذلك فلا تخلو تلك النار والروح من أن يكون لهما نوع خاصّي وقوة خاصيّة وذلك أنه إنّ لم يكن لهما نوع خاصّي وقوة خاصيّة لكان إذن كل نار أو كل نفساً وإن كان لهما نوع خاصّي فذلك النوع هو النفس</p>
<p>(1) Essi però si oppongono alla verità, perché rendono l'anima un alito spirituale e un fuoco spirituale. Descrivono l'anima con questa descrizione perché vedono che non è possibile che una potenza nobile e sublime sia inferiore al fuoco e all'alito, e pensano che sia inevitabile per l'anima avere un luogo in cui è stabilita. (2) E se essi dicono che è anima lo spirito in una data disposizione, chiederemo loro a proposito di questa disposizione che cos'è [...]. Ma se è lo spirito stesso, si applica loro il nostro primo argomento, vale a dire che si trovano molti spiriti che non hanno l'anima; se invece la disposizione è una qualità dello spirito, allora lo spirito è composto e non è semplice, e così non ci sarà più nessuna differenza tra esso e gli altri corpi.</p>	<p>E ancora, se l'anima fosse un corpo sottile, questo non potrebbe che essere o uno pneuma sottile che si diffonde in tutto il corpo, o un fuoco; se fosse così, quel fuoco e quello pneuma non potrebbero mancare di una forma e di una facoltà particolari; se non vi è in essi né una forma né una facoltà particolari, allora ogni fuoco e ogni pneuma sono anima, [mentre] se vi è in essi una forma propria, questa è l'anima.</p>

I due passi tratti dal capitolo IX della ps.-*Teologia* riportati nella tabella contengono la rielaborazione araba delle argomentazioni plotiniane contro la dottrina stoica dell'anima-pneuma del capitolo 4 di *Enn.* IV 7[2]; il confronto con la sezione della *Risāla fi-l-farq* in cui si esclude l'ipotesi dell'anima-pneuma mette in evidenza come l'argomentazione di Qusṭā dipenda dalla ps.-*Teologia*. I principali elementi che attestano questa dipendenza sono:

- la ripresa dei termini utilizzati per descrivere lo pneuma (*al-rūḥ ḡism laṭīf*)³¹ e della nozione di pneuma come componente di natura corporea grazie alla quale Qusṭā dimostra non solo l'incorporeità ma anche l'immortalità dell'anima;
- nelle linee in cui si legge che se lo pneuma e il fuoco non hanno una conformazione particolare, allora tutto lo pneuma e tutto il fuoco sono anima – le ll. 5-6 in grassetto nella colonna destra di (T4), Qusṭā riprende in modo confuso la critica della dottrina stoica del πῶς ἔχον, che è divenuta, nella ps.-*Teologia*, una critica di “Aristotele”, come testimonia il passo (2) che ho riportato nella colonna di sinistra di (T4).

³¹ Essa compare anche nella sezione iniziale del capitolo IX della ps.-*Teologia*: D'Ancona, *Plotino. L'immortalità dell'anima* (cit. sopra, n. 15), p. 441.2.

Infine, per quanto riguarda l'ipotesi che l'anima sia un corpo semplice o composto, essa viene respinta da Qusṭā secondo il principio per cui se l'anima fosse uno degli elementi o un corpo formato dalla mescolanza di questi, essa verrebbe ridotta a un sostrato materiale e, di conseguenza, si dovrebbe ammettere che ogni corpo formato da questo sostrato sia animato. L'ultima sezione della dimostrazione dell'incorporeità dell'anima della *Risāla fi-l-farq* si basa sulla critica delle posizioni materialiste e atomistiche di derivazione plotiniana che si ritrovano nel capitolo IX della ps.-*Teologia*: Qusṭā struttura, infatti, la sua argomentazione sul rifiuto che gli elementi semplici, in quanto privi di vita, possano essere principio di vita per i corpi del mondo generabile e corruttibile, come dimostra la tabella che segue:

(T5)

ps.- <i>Teologia</i> , cap. IX, 441.14-20; 443.7-9 D'Ancona	Qusṭā ibn Lūqā, <i>Risāla fi-l-farq</i> , <i>ibid.</i>
<p>(1) فإن قال إن النفس جسم مركب من الأجسام الأولى المبسوطه التي ليس من ورائها جسم آخر [...] فإنّه لا يستطيع قائل أن يقول إنّه النار والهواء والأرض والماء لأنّ هذه ليست ذوات النفس قلنا إن ألفيت الأجرام المبسوطه ذوات النفس حية فالحياة في تلك الأنفس عرضية وليست بغريزية</p> <p>(2) فإن كانت الأجرام الأولى المبسوطه لا أنفس لها ولا حياة فكيف يمكن أن يكون الجرم المركب منها ذا نفس وحياة؟</p>	<p>وأيضاً إن كانت النفس جسماً فلا يخلو جسمها من أن يكون إما بسيطاً وإما مركباً فإن كانت جسماً بسيطاً فهي لا محالة نار أو ماء أو أرض أو هواء وإن كانت النفس أحد هذه الأركان مجرداً أعني بلا قوّة ولا نوع خاصّي يفارق به ما يشار كه في جنسه فإن كل ما هو من جنسه نفس فإن كانت النفس نارا كانت كل نار نفساً وإن كانت هواء كان كل هواء نفساً وكذلك في باقي الأركان فإن كان كذلك فكل جسم يحوي ذلك الأسطقس فهو متنفس أعني أنّه ذو نفس فإن كان الهواء هو النفس كانت الرئّة والعروق والضوارب والزق المنفوخ حيواناً وإن كانت النفس ماء كانت الأنبيّة المملوءة ماء حيواناً وهذا من القول الشنيع القبيح وإن كانت النفس أرضاً كانت النفس جسماً مركباً فالبدن إذن نفس فإذن النفس ليست بجسم</p>
<p>(1) Se uno dice: l'anima è un corpo composto dai primi corpi semplici, al di là dei quali non vi sono altri corpi [...] e se non è sensato che uno dica che è il fuoco, o l'aria, o la terra, o l'acqua, dato che nessuno ha l'anima, diciamo: se supponi che i corpi semplici possiedono un'anima e siano viventi, ebbene, la vita in queste anime è un accidente e non è innata. Questo perché se fosse innata in loro, essi non sarebbero alterabili e mutevoli.</p> <p>(2) Se i corpi primi e semplici non hanno né anima né vita, com'è possibile che i corpi da essi composti abbiamo anima e vita?</p>	<p>E ancora, se l'anima fosse un corpo, il suo corpo non potrebbe che essere o semplice o composto; se è un corpo semplice, essa sarà fuoco, o acqua, o terra, o aria; se l'anima è uno di questi elementi, vale a dire senza facoltà e senza forma propria con la quale essa si distingue da tutto ciò che è unito ad essa secondo il genere, allora tutto ciò che è del suo genere è un'anima. Per cui se l'anima fosse un fuoco, tutto il fuoco sarebbe un'anima, se essa fosse aria: tutta l'aria sarebbe un'anima, e questo per il resto degli elementi. Se fosse così, ogni corpo che contiene uno di questi elementi sarebbe animato, vale a dire sarebbe dotato di anima; se l'aria fosse un'anima, allora i polmoni, i vasi pulsanti e il sacco gonfiato sarebbero animali [cioè: esseri animati]; se l'anima fosse acqua, allora il recipiente pieno d'acqua sarebbe un animale, e questo sarebbe abominevole e indecente ai fini della trattazione; se l'anima fosse terra, allora essa sarebbe un corpo composto e, quindi, il corpo sarebbe un'anima. Dunque, l'anima non è un corpo.</p>

4. Conclusioni

Per quanto il mio esame si sia limitato alla sezione della *Risāla fī l-farq bayna l-rūh wa-l-nafs* che contiene la dimostrazione dell'incorporeità dell'anima, si possono trarre delle conclusioni sulle possibili fonti di Qusṭā Ibn Lūqā. Lo stile di esposizione che riassume e presenta uno dopo l'altro gli argomenti per sostenere la natura incorporea dell'anima fanno pensare che Qusṭā conosca e riporti la dottrina platonica dell'anima traendola da compendi di matrice neoplatonica, come il trattato pseudo-aristotelico sull'anima tratto dal *Λόγος κεφαλαιώδης*, e non direttamente dai testi primari degli autori classici, come egli dichiara nel prologo.

Le tabelle di confronto del testo della *Risāla fī l-farq* con le sezioni della ps.-*Teologia* mostrano una netta dipendenza terminologica e argomentativa; l'esposizione di Qusṭā dipende dalla ps.-*Teologia* relativamente a due elementi: (i) la presenza degli argomenti antimaterialisti di Alessandro di Afrodizia riletti attraverso l'elaborazione di Plotino;³² (ii) l'interpretazione neoplatonica della dottrina aristotelica dell'entelechia, attestata anche nella parafrasi araba del *De Anima*. Questi elementi vengono combinati da Qusṭā per dimostrare la convergenza di Platone e Aristotele sull'incorporeità dell'anima.

³² A questo proposito, anche Celia, "Il Λόγος κεφαλαιώδης" (cit. sopra, n. 19), p. 182, mostra che uno degli argomenti sulla sostanzialità dell'anima (quello che prova la sostanzialità a partire dalla possibilità di ricevere i contrari) utilizzati dallo ps.-Gregorio dipende da Alessandro di Afrodizia, recepito e riletto in chiave plotiniana da Porfirio. Lo stesso argomento si ritrova anche nella sezione della *Risāla fī l-farq* sulla sostanzialità dell'anima, che precede la dimostrazione dell'incorporeità: Qusṭā Ibn Lūqā, *Épître sur la différence* (cit. sopra, n. 8), p. xviii.3-8 Troupeau.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
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

