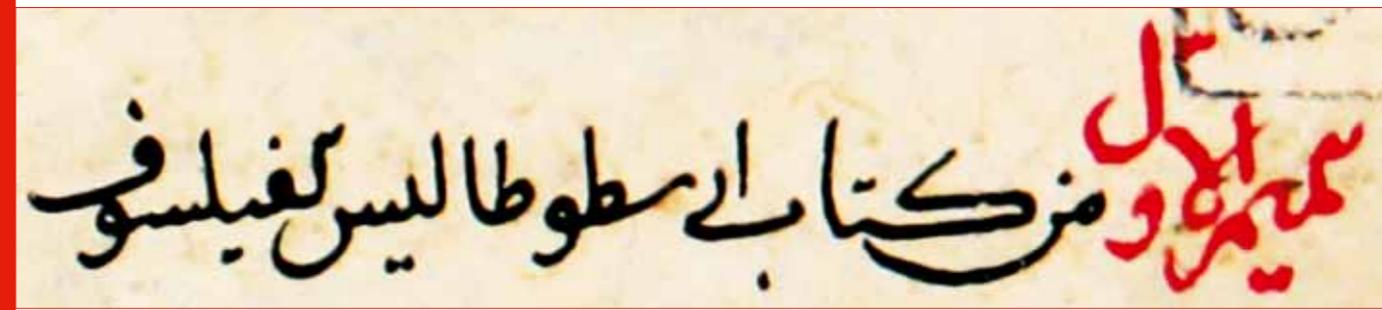
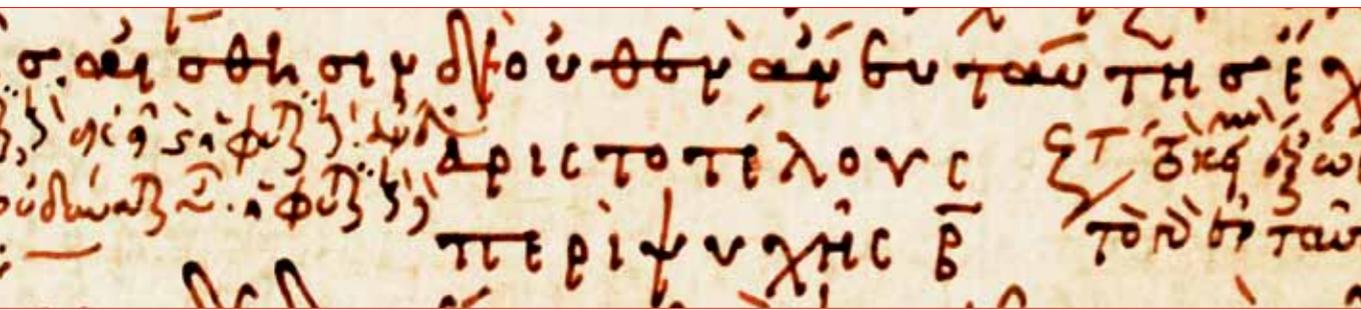


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

3

2013

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

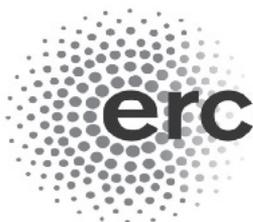
Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

3

2013



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

Advisors

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

Staff

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

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

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

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

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

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

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

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Cover

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

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Studia graeco-arabica

3

2013

Reviews

M. Regali, *Il Poeta e il Demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012 (International Plato Studies 30), p. 213.

Che la componente letteraria abbia nei dialoghi di Platone un peso non trascurabile è un dato ormai condiviso dalla critica.¹ La poesia, nozione con la quale gli antichi intendevano la produzione letteraria in generale, è presente in Platone sia come oggetto di riflessione teorica volta a considerarne la natura, i limiti e gli scopi, sia come autentica prassi letteraria coincidente con la composizione del dialogo filosofico. “Quanto Platone afferma a proposito dei poeti – scrive Konrad Gaiser – è stato sin dall’inizio, e dunque già nei suoi primi dialoghi, connesso con la pretesa di creare mediante i dialoghi una nuova forma di poesia, filosoficamente legittima”.² La stretta connessione tra teoria e prassi della produzione poetica nei dialoghi platonici implica anche l’idea che il rapporto di Platone con la poesia non si esaurisca nella nota condanna del X libro della *Repubblica*: la poesia rientrerebbe in quelle attività mimetiche che, in quanto *mimesis* di realtà sensibili, a loro volta copia del mondo ideale, sarebbero lontane tre gradi dall’essere autentico e per questo prive di valore epistemologico ed educativo all’interno della *polis* ideale. In realtà, come ha mostrato Fabio Massimo Giuliano, oltre a criticare la poesia tradizionale, Platone indica anche le norme per una poesia adeguata alla ricerca filosofica e utile alla *polis*.³ Indicazioni esplicite o implicite nei dialoghi lasciano dedurre che Platone concepiva i suoi stessi dialoghi, o parte di essi, come una nuova poesia conforme alle norme da lui indicate. Nonostante il riconosciuto intreccio nei dialoghi platonici tra teoria e prassi letteraria e, non da ultimo, quello tra poesia e filosofia, non sempre la critica ha scelto di affrontare in modo organico e congiunto le riflessioni del Platone filosofo in materia di poetica con le tecniche della composizione letteraria del Platone autore.

Il volume di Mario Regali offre un contributo competente e un approccio originale sui temi indicati. La pubblicazione di questo studio va salutata con favore. Oggetto di esame sono la cornice del *Timeo* (17 A - 27 D 4) in cui si trova l’inizio del celebre racconto di Atlantide, il discorso di *Timeo* sul demiurgo e sull’origine del cosmo (da 27 D 5 fino alla chiusura del dialogo, a 92 C 9) e, infine, il racconto su Atlantide e Atene arcaica che prosegue nel *Crizia* (in particolare da 108 E fino alla conclusione a 121 C 5). Sono così sviluppati, per la prima volta in modo organico, due importanti

¹ La bibliografia in merito, considerata in modo puntuale nel volume qui recensito, è sterminata e copre diversi aspetti, tra cui la ricezione della tradizione letteraria nei dialoghi, questioni teoriche di poetica e problemi legati alla composizione letteraria. Per citare solo alcuni tra gli studi più recenti, si pensi a F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin 2005 (International Plato Studies 22); G.R. Boys-Stones - J. Haubold (ed.), *Plato and Hesiod*, Oxford U. P., Oxford 2010; P. Destrée - F.-G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden - Boston 2011.

² K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull’ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984 (Lezioni della scuola di studi superiori in Napoli 2), p. 105; ed. ted. in Id. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von T.A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel, Academia, Sankt Augustin 2004 (International Plato Studies 19), p. 3-72, citazione da p. 43-44. Il passo è citato da Regali a p. 12, n. 9.

³ Giuliano, *Platone e la poesia*, cf. in particolare p. 118-29 per il profilo di una poesia adeguata e p. 253-91 sul ruolo della poesia.

suggerimenti. Secondo la prospettiva intravista da Michael Erler,⁴ proprio nella cornice del *Timeo* e, in particolare, nel racconto di Atlantide, è possibile rintracciare riflessioni teoriche sulla poesia che vanno a integrare il quadro presentato nella *Repubblica*; d'altro canto Giuliano aveva indicato il *Timeo* e il *Crizia* come opere che possiedono le caratteristiche previste da Socrate per la buona poesia.⁵ Pur non affrontando problemi filosofici che, come indicato nell'*Introduzione*, travalicano gli scopi di questo volume, con la sua indagine Regali coniuga i risultati raggiunti nei numerosi studi apparsi negli ultimi anni sul *Timeo* e sul *Crizia* con l'approccio critico mostrato dalle ricerche sulla poetica di Platone. Lo scopo è indagare da un lato "il contributo che il *Timeo* e il *Crizia* possono offrire alla concezione generale di produzione letteraria che è possibile attribuire a Platone", dall'altro "verificare se tramite la prospettiva letteraria è possibile illuminare alcuni aspetti del *Timeo* e del *Crizia*" (p. 10). Questo intreccio è possibile, secondo Regali, se si procede oltre il divario tra approccio filosofico e approccio letterario, un divario che poneva il racconto su Atlantide della cornice su un piano diverso rispetto al racconto svolto da Timeo sul demiurgo. Il fatto che il discorso sul cosmo sia presentato come un racconto, spiega Regali, non ne sminuisce la portata filosofica così come, per converso, il racconto su Atlantide, lungi dall'essere un semplice esercizio letterario, può fornire indicazioni preziose sul racconto di Timeo e sulla poetica di Platone.

Il volume è diviso in cinque capitoli. Nel capitolo I (*La cornice: il genere letterario, i personaggi, la scena*, p. 12-78) sono oggetto di analisi i dati offerti dalla cornice del *Timeo* (*Tim.* 17 A 1 - 27 D 4): il rapporto con i generi letterari, la caratterizzazione dei personaggi del dialogo, il tempo e il luogo nei quali è immaginata la conversazione tra Socrate e i suoi interlocutori. Proprio nella scena che Platone costruisce all'inizio del dialogo è possibile intravedere, secondo Regali, quel progetto di superamento e sostituzione della produzione letteraria tradizionale che parte della critica riconosce da tempo. Un superamento che non si attua solo sul piano dei contenuti, bensì anche su quello della forma (p. 12). Regali rintraccia le allusioni a diversi generi della tradizione: elegia simposiale, *epos*, teatro e poesia di lode. Tramite il rinvio esplicito e implicito ai generi letterari, le cui forme sono utilizzate e trasformate fino ad assumere funzioni diverse rispetto alla tradizione, il Platone autore attribuisce, da un lato, uno statuto letterario ai racconti di Timeo e Crizia; dall'altro lato, captando l'attenzione del lettore attraverso le forme letterarie note, egli lo guida e lo prepara alla ricezione della nuova forma di poesia che i racconti di Timeo e Crizia incarnano.

I temi dei due racconti, la formazione del cosmo da parte del demiurgo (*Tim.* 27 D 5 - 92 C 9) e le gesta di Atene arcaica (*Cri.* 108 E 1 - 121 C 5), evocano la forma degli inni per gli dei e degli encomi per gli ἀγαθοί (gli uomini valenti). Sono, queste, le forme letterarie che Socrate isola quali uniche forme poetiche ammesse nella città ideale nella *climax* che conduce nel X libro della *Repubblica* alla condanna della poesia (*Resp.* 607 A 3 - 4). La critica si è divisa rispetto a questo passo. Secondo alcuni studiosi Platone approverebbe in questo luogo le forme convenzionali, l'inno omerico e gli encomi della poesia corale.⁶ Secondo altri invece gli inni e gli encomi ammessi nella *polis* sarebbero diverse e nuove forme adeguate alla ricerca filosofica.⁷ Regali propende per questa seconda prospettiva e ritiene

⁴ M. Erler, "Idealità e storia. La cornice del *Timeo* e del *Crizia* e la poetica di Aristotele", *Elenchos* 19/1 (1998), p. 5-28, cf. in particolare p. 7, cit. nel volume di Regali a p. 9.

⁵ Giuliano, *Platone e la poesia*, p. 123-5, cit. da Regali a p. 9-10.

⁶ A p. 33 Regali ricorda, per questa posizione, gli studi di N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Blackwell, Oxford 1979, p. 257-60 e di J. Annas, "Plato on the Triviality of Literature", in J.M.E. Moravcsik - P. Temko (ed.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Rowman and Littlefield, Totowa 1982, p. 1-28, cf. in part. p. 20-5.

⁷ Regali segnala Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, p. 115-23 (ed. ted. p. 51-5) e G. Arrighetti, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci. Studi*, Giardini Editori, Pisa 2006, p. 194-206.

che i tre racconti, quello di Timeo sul demiurgo e le due parti del racconto su Atlantide tra la cornice del *Timeo* e il *Crizia*, costituiscano una sperimentazione del programma letterario di una nuova poesia anticipato nella *Repubblica* (p. 33-43). Questa ipotesi sarebbe confermata dalle parole della cornice in cui il compito di Crizia e Timeo è designato con il nesso: οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν (*Tim.* 21 A 3).⁸ Il carattere di novità dei racconti sul demiurgo e su Atlantide è poi rafforzato dalle caratteristiche attribuite ai personaggi sulla scena. Timeo è presentato come una figura d'eccellenza che ha raggiunto le vette della filosofia e della politica. Egli possiede dunque la τροφή e la φύσις, ovvero quell'educazione e quella natura che mancano ai poeti e ai sofisti e che, secondo i canoni della *Repubblica* sono invece necessarie a chi voglia fare poesia in modo adeguato. Crizia assume il profilo del *poeta doctus* e del competente critico letterario (p. 60-71). Socrate assume invece a κριτής, giudice e guida che offre le norme e i criteri per la produzione letteraria. Particolarmente convincenti sono le sezioni in cui Regali ricostruisce i profili di Timeo e di Socrate. Regali indaga le convergenze, fino ad ora non esplorate dalla critica, tra il profilo di Timeo e il ritratto del filosofo presentato nel *Teeteto* (cf. in particolare *Theaet.* 172 D 4 - 176 A 2). In questo dialogo Socrate descrive il filosofo come colui la cui διάνοια sorvola la terra e il cielo e indaga la natura nel suo insieme (173 E 1 - 174 A 2) e, per contrasto rispetto al non filosofo, come colui che è capace di cogliere l'armonia del discorso e inneggiare in modo corretto alla vita degli dei e degli uomini (175 E 6 - 176 A 1). Le analogie con le caratteristiche attribuite a Timeo, filosofo che indaga le origini del cosmo e compone un inno sull'attività del dio demiurgo, sono mostrate da Regali con efficacia (p. 56-60). Regali suggerisce una prospettiva nuova anche per la figura di Socrate. La quasi totale assenza di Socrate nei dialoghi tardi ha prodotto molteplici interpretazioni, anche molto distanti tra loro. Dietro l'assenza di Socrate si potrebbe vedere una rinuncia all'*elenchos* e una svolta verso un impegno dottrinale più marcato, se si ammette, almeno stando all'opinione di Diogene Laerzio (III 52), che dietro le maschere di Socrate, Timeo, l'Ateniese delle *Leggi* e lo Straniero di Elea del *Sofista* si nasconda l'opinione di Platone.⁹ Secondo Regali è invece probabile che il passaggio del testimone da Socrate a Timeo (scandito dai passi *Tim.* 27 B 7 - 9 e 29 D 4 - 6) sia il segno di un cambiamento del paradigma letterario; Platone riserva a Socrate un ruolo fondamentale anche nel *Timeo*: egli è la fonte di autorità che certifica il profilo di eccellenza di Timeo e Crizia e dei loro racconti. Non un cambiamento dottrinale quindi, bensì la garanzia della bontà del passaggio dalla forma dello scambio dialettico alla forma nuova del discorso lungo. Un passaggio che Socrate continua a guidare e che approva e di cui Platone guida la recezione presso il destinatario (p. 43-56).

Nel capitolo II (*La Retardation epica nel racconto su Atlantide*, p. 79-98), Regali affronta il modo in cui Platone prende contatto con una specifica tecnica letteraria dell'*epos*: il ritardo narrativo. Come è noto, dopo aver costruito nella cornice un prologo per Atlantide, preparando la scena per la lode di Atene arcaica (20 D 7 - 25 D 6), Platone lascia la parola a Timeo (29 D 4 - 6) e al racconto sul demiurgo, ritardando così l'inizio delle gesta di Atene contro Atlantide che sarà ripreso nel *Crizia* (108 E 1) e nuovamente rimandato fino alla brusca chiusura del dialogo (121 C 5). I tratti di eccezionalità con il cui il racconto è introdotto aumentano progressivamente l'attesa del lettore. Alcuni studiosi hanno intravisto nell'intreccio tra i λόγοι di Timeo e Crizia un'incoerenza di Platone

⁸ Il passo recita: τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἷόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν ("tessere un encomio giusto e vero alla dea in occasione della sua festa, come se le innalzassimo un vero e proprio inno", trad. di Regali a p. 33). L'encomio coinciderebbe con il racconto della vittoria di Atene contro Atlantide.

⁹ Sul passo di Diogene Laerzio e sulle interpretazioni moderne della figura di Socrate nel *Timeo* cf. l'ampia nota 146 a p. 43-4 del volume qui recensito.

o una fusione di due progetti letterari indipendenti.¹⁰ Nel ritardo letterario impiegato da Platone si può in realtà riconoscere un preciso piano narrativo che, sostiene Regali sviluppando una suggestione di Thomas A. Szlezák,¹¹ utilizza la tecnica narrativa della *retardation*, uno degli strumenti principali dell'*epos* di Omero (p. 84). Un chiaro esempio è offerto nel II libro dell'*Iliade*, dal *Catalogo delle Navi* (*Il.*, II, 484-760), attraverso il quale Omero rimanda l'inizio di uno scontro tra eserciti per trascinare il destinatario del racconto indietro nel tempo, ai primi eventi della guerra di Troia (p. 86-9). Platone si serve altrettanto del ritardo narrativo per dilatare lo spazio temporale nel passato, illustrare le fonti del racconto e ampliare così le informazioni del destinatario (p. 93). L'analisi dei modi in cui Platone prende contatto con "una singola tessera del codice letterario dell'*epos*" (p. 79) permette a Regali di dimostrare la familiarità di Platone con i mezzi narrativi dell'epica tradizionale, ma anche la volontà di superarli in vista della sperimentazione di una nuova forma di *epos*.

Nel capitolo III (*Oltre la Repubblica: la μίμησις nel Timeo e nel Crizia*, p. 99-146) Regali si propone di verificare se nel *Timeo* e nel *Crizia* è possibile scorgere il segno della riflessione sulla produzione letteraria sviluppata da Platone nel III e nel X libro della *Repubblica*.¹² L'indagine è svolta attraverso una ricognizione delle occorrenze legate al campo semantico della *μίμησις* ('imitazione')¹³ una nozione chiave della riflessione di Platone sulla poesia. Secondo la critica più recente la *μίμησις* ha nei dialoghi platonici un rilievo maggiore rispetto a quello che lascerebbe pensare la condanna, nella *Repubblica* della produzione letteraria che alla *μίμησις* tende.¹⁴ Regali richiama, tra gli studi citati, le analisi di Stephen Halliwell il quale mette in luce che in Platone la nozione di *μίμησις* è trasversale a vari ambiti della realtà.¹⁵ In ambito linguistico il nome è, per esempio, *μίμημα* (riproduzione, copia) della cosa come, in ambito cosmologico il mondo sensibile imita il mondo delle idee. In termini di *μίμησις* è poi descritta l'attività del filosofo – in questo senso si può parlare di ambito filosofico, anche se, evidentemente, ognuno di questi ambiti appartiene alla riflessione filosofica – che contempla il mondo delle idee e ne assimila l'ordine e il carattere divino. Il fulcro della ricerca di Regali è naturalmente quello dell'ambito letterario. A partire dalle riflessioni che si trovano nella *Repubblica*, il termine può indicare vari fenomeni, dall'impersonazione prevista nella recitazione drammatica fino alla più generale rappresentazione (p. 101). Platone oscilla tra

¹⁰ A p. 83 sono citate le diverse posizioni in merito. Wilamowitz, ad esempio, esprimeva dubbi sulla coerenza della struttura narrativa, vedendo nella disposizione dei discorsi di *Timeo* e *Crizia* un palese contrasto rispetto alla qualità di scrittura mostrata normalmente da Platone nei dialoghi, cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Beilagen und Textkritik*, Weidmann, Dublin - Zürich 1963, p. 256-8. Per Rosenmeyer l'intreccio tra *Timeo* e *Crizia* è l'esito infelice del tentativo di congiungere due dialoghi concepiti in momenti diversi, cf. T.G. Rosenmeyer, "Plato's Atlantis Myth: *Timaeus* or *Critias*?", *Phoenix* 10/4 (1956), p. 163-72, in part. p. 165. Cf. anche C. Gill, *Plato: The Atlantis Story, Timaeus 17-27, Critias*, Bristol Classical Press, Bristol 1980, p. 46.

¹¹ T.A. Szlezák, "Atlantis und Troia, Platon und Homer: Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos", *Studia Troica* 111 (1993), p. 233-7, citato a p. 84.

¹² Cf. in particolare le sezioni Plat., *Resp.* 376 E 2 - 398 C 3; 595 A - 608 B 10.

¹³ La traduzione italiana 'imitazione' non copre tutte le sfumature di significato del termine greco. Regali infatti decide per lo più di non tradurre *μίμησις* nel volume, ma fornisce di volta in volta una spiegazione sui significati che il termine assume in Platone.

¹⁴ Giuliano, *Platone e la poesia*, p. 18, attribuisce per esempio a Platone un'esposizione organica, anche se non sistematica sulla *μίμησις*. Un'attitudine riformatrice rispetto alla poesia è vista in Platone da S. Büttner, *Literatur und Mimesis bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, A. Francke Verlag, Tübingen - Basel 2000, p. 209-14. Per un bilancio delle posizioni sul problema Regali ricorda (n. 389, p. 99) la voce di C. Tornau, "Nachahmung", in C. Schäfer (ed.), *Platon-Lexicon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonische Tradition*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

¹⁵ S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton U. P., Princeton - Oxford, 2002, p. 37-71, 81-92.

due impieghi del termine: 1) riproduzione, ovvero assimilazione su di sé, da parte del soggetto delle qualità dell'oggetto imitato, accezione affrontata nel III libro della *Repubblica* (cf. in particolare 392 C 6- 398 C 3) e identificata dalla critica come 'mimesis di persone'; 2) rappresentazione nel senso più generale di produzione di copie, affrontata nel X libro della *Repubblica* (in part. 595 C 7- 603 B 5) e identificata come 'mimesis di cose'. Questa seconda accezione copre anche la poesia in quanto 'descrizione' e 'rappresentazione verbale di un modello'. Regali ritiene di poter individuare la presenza di entrambe le accezioni nel *Timeo* e nel *Crizia*. L'indagine inizia da un passo, solitamente ignorato dalla critica, che si trova in apertura del *Crizia* (107 B 5 - 7). Qui Crizia svolge il suo ruolo di *poeta doctus* giudicando, secondo Regali, il racconto di Timeo che lo ha preceduto (p. 101-6). Crizia sostiene che ciò che viene detto *παρὰ πάντων ἡμῶν* (da tutti noi) deriva per necessità dai processi di *μίμησις* e di *ἀπεικασία* (rappresentazione). Che Crizia intenda qui offrire un giudizio positivo sul racconto di Timeo e inserire anche il racconto che egli stesso sta per svolgere nella linea della giusta *μίμησις* è confermato da un passo del secondo libro delle *Leggi* (668 B 9 - C 3). Qui la *μουσική* (musica, che comprende in sé anche la poesia) coincidente con la *μίμησις* e l'*ἀπεικασία*, è definita nei termini di una teoria condivisa per la quale è corretta ogni poesia fondata sul sapere, ovvero quella poesia che conosca l'essenza del modello sul quale è costruita l'immagine mimetica (668 C 4-8). La definizione di Crizia del discorso di Timeo come prodotto di *μίμησις* è un "punto di partenza favorevole" (p. 106) per rintracciare nel racconto sul demiurgo elementi che ne confermino lo statuto letterario. L'indagine di Regali conferma che il concetto pervade il racconto di Timeo nella sua interezza (p. 106-12). In particolare, la costruzione del cosmo da parte del demiurgo è descritta come un processo mimetico grazie al quale il cosmo viene prodotto quale copia del paradigma ideale. A sua volta, la narrazione di Timeo è un processo mimetico rispetto all'attività di produzione del cosmo da parte del demiurgo. Attività del demiurgo e attività narrativa di Timeo si intrecciano. Non è un caso, infatti, che le metafore con cui sono descritte entrambe le attività, quella demiurgica e quella narrativa, siano le stesse: esse sono entrambe *λογισμοί* (ragionamenti) e sono assimilate più volte e in modo analogo all'arte del tessere e del costruire. Tramite la griglia di accezioni fornita da Regali è possibile identificare un punto chiave: la connessione tra l'attività umana e quella del demiurgo e il ruolo svolto dalla vista e dall'ascolto dei suoni armonici ai fini dell'imitazione del divino. Per mezzo della vista l'uomo corregge i movimenti erranti del pensiero e imita i movimenti del dio che sono privi di errori. Un altrettanto fondamentale ruolo di mediazione tra uomo e divino è assegnato alla *μουσική*. Sostiene Regali: "Elevare in ambito cosmico e divino il processo di *μίμησις* permette a Platone di associare il racconto di Timeo alla tendenza verso il mondo delle idee che mostrano sia il demiurgo con la *μίμησις* del mondo intelligibile sia il filosofo tramite l'osservazione del cielo. In altri termini, tramite l'estensione del concetto di *μίμησις* Platone concilia nel *Timeo* la produzione letteraria con il sapere del filosofo" (p. 112). Queste considerazioni, insieme alle analisi sui personaggi del I capitolo del volume, permettono di rispondere positivamente alla domanda posta all'inizio del capitolo III: è possibile conciliare la *mimesis* del demiurgo con la valutazione negativa offerta nella *Repubblica*? La risposta positiva è confermata da Regali attraverso un confronto dettagliato tra le caratteristiche dei racconti di Timeo e Crizia con le norme stabilite nella *Repubblica* per la *mimesis* auspicabile nella città ideale. I racconti di Timeo e di Crizia sono conformi alle norme: 1) in relazione al trattamento da riservare agli dei, descritti qui nel segno della bontà e del rifiuto della contesa; 2) in relazione alla forma del racconto, una digressione estesa che lascia breve spazio al discorso diretto; 3) in relazione agli effetti che hanno sull'anima: la nuova poesia non procura danno alla parte razionale dell'anima, ma al contrario agisce nel segno del *λογισμός* e dell'*ἀρετή* (virtù).

Nel capitolo IV (*La costruzione del racconto: il ruolo del demiurgo*, p. 148-61) Regali si concentra sullo statuto del demiurgo all'interno del racconto di Timeo. Il paragrafo introduttivo offre una panoramica

breve ma esauriente sulle posizioni che si sono alternate, sin dall'antichità fino alle interpretazioni più recenti, riguardo al ruolo e allo statuto ontologico del demiurgo (p. 148-52). Nell'Accademia antica e in Aristotele si assiste a una sorta di 'scomparsa del demiurgo'. Speusippo, per esempio, avrebbe attribuito la funzione paradigmatica del demiurgo all'intelletto trascendente e la sua funzione efficiente all'anima del mondo, mentre Senocrate sembra ignorare completamente questa figura. Aristotele poi, che diversamente da Speusippo e Senocrate considerava la generazione del cosmo in modo letterale e non metaforico, nella sua critica alle cause introdotte da Platone fa riferimento solo alla causa formale e a quella materiale, senza menzionare il demiurgo o il suo ruolo di causa efficiente. In effetti, la presenza del demiurgo nel *Timeo* e il suo rapporto con la descrizione che Platone offre del principio causale in altri dialoghi, in particolare nel *Filebo*, è problematica. In generale, nota Regali, la critica oscilla tra due posizioni: da un lato si ritiene che il demiurgo rappresenti una figura metaforica, introdotta da Platone per alludere alla funzione produttiva, ora dell'anima, ora del Bene, ora dell'Intelletto o delle Idee.¹⁶ Da un altro versante interpretativo il demiurgo coinciderebbe invece con un principio ontologico autonomo, al pari del principio causale responsabile della mescolanza tra limite e illimitato che produce l'essenza generata nel *Filebo* (23 C 9; 26 E 6 - 8; 27 B 1 - 2, 7 - 20).¹⁷ Recentemente, nota Regali, sono apparsi due contributi di indirizzo opposto che precisano queste due tendenze interpretative. Secondo Franco Ferrari¹⁸ il demiurgo sarebbe un'entità 'eccentrica' rispetto al nucleo dell'ontologia platonica. Si tratterebbe di una figura pleonastica introdotta da Platone al fine indicare in modo metaforico la funzione causale attiva esercitata dalle Idee.¹⁹ Una posizione che fa leva su argomenti opposti è quella di Thomas K. Johansen,²⁰ secondo il quale non sarebbe legittimo escludere il demiurgo dal sistema ontologico del *Timeo*. Il demiurgo non coinciderebbe né con l'anima del mondo, né con le Idee, ma può essere privato dei suoi tratti personali e identificato con la τέχνη di produzione del cosmo. Rispetto a questi problemi Regali ritiene che una prospettiva mirata a individuare le caratteristiche letterarie del racconto possa offrire un contributo non marginale alla spiegazione della presenza del demiurgo nel *Timeo*. Secondo Regali, infatti, il ruolo del demiurgo è perfettamente comprensibile nella poetica di Platone. L'importanza del demiurgo ai fini della narrazione è ricostruibile in primo luogo attraverso le considerazioni più sistematiche sviluppate da Aristotele in materia di poetica. Il demiurgo svolge, nel racconto di Timeo, la funzione dell'agente (πράττων), che riveste un ruolo fondamentale nella costruzione del racconto, in quanto "tessera imprescindibile per la composizione del μῦθος" (p. 152).

¹⁶ Regali offre a p. 148-51 un approfondito *status quaestionis*. Cf., per es. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 425-7, 607 (citato da Regali a p. 150). Cherniss vede nel demiurgo un intelletto e ritiene che esso debba coincidere con l'anima del mondo. Su questo aspetto si fonderebbe anche l'interpretazione metaforica della generazione dell'anima.

¹⁷ Sull'interpretazione che vede una corrispondenza tra il demiurgo e il principio causale del *Filebo*, cf. per es. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin, 1998³, cf. in part. p. 84 (citato da Regali a p. 150).

¹⁸ Cf. F. Ferrari, "Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*", in C. Natali - S. Maso (ed.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert Editore, Amsterdam 2003, p. 81-94, citato da Regali a p. 151.

¹⁹ Ferrari precisa e amplia questa posizione in due contributi successivi. Sulla natura attiva e riproduttiva delle Idee, cf. "Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*", in L.M. Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 147-72. In part. sul ruolo metaforico del demiurgo per esprimere la causalità delle Idee cf. F. Ferrari, "Der entmythologisierte Demiurg", in D. Koch - I. Männlein-Robert (ed.), *Platon und das Göttliche*, Attempto Verlag, Tübingen 2010, p. 62-81. Entrambi gli studi sono citati da Regali a n. 572, p. 151.

²⁰ A p. 151 Regali richiama il contributo T.K. Johansen, "The Place of the Demiurge in Plato's Teleology", in C. Natali - S. Maso, *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert, Amsterdam 2003, p. 65-82.

Per illustrare questo ruolo Regali inizia la sua analisi dalle considerazioni di Aristotele che nella *Poetica* (1447 a 13-16; 1448 a 1-2; 1449 b 24-1459 a 23) considera la *πρᾶξις* un elemento necessario nel processo imitativo: l'azione è il presupposto necessario perché si attui il processo mimetico, *μίμησις*, della poesia. Il poeta non è tale perché compone versi, ma perché sviluppa un racconto che ha per oggetto delle azioni (p. 152-4). Regali ritorna poi a Platone, dimostrando come questo concetto fosse già presente nel X libro della *Repubblica* (603 C 5 - 10), nel segno di una tradizione che risale all'*Encomio di Elena* di Gorgia (82 B 11,9 Diels-Kranz). Ma è soprattutto nel *Timeo* che la centralità della *πρᾶξις* traspare in relazione al racconto su Atlantide, nel desiderio da parte di Socrate di far emergere, nel *λόγος* che chiede ai suoi interlocutori, le qualità conformi all'educazione giusta per città, sia in relazione alle ambascerie, sia in relazione alle azioni (19 C 4 - 7). Se Platone non avverte l'esigenza di argomentare in merito al demiurgo, precisa Regali, ciò è dovuto al fatto che la sua presenza è assolutamente necessaria dal punto di vista della costruzione del racconto e non ha bisogno di essere chiarita. Platone però riflette con impegno sul "rapporto modello-copia che sussiste fra essere e divenire in relazione alla formazione del cosmo" (p. 158). Soprattutto per questo motivo Regali considera la spiegazione letteraria del demiurgo in linea con l'interpretazione metaforica di questa figura in campo ontologico. Come egli stesso però sottolinea, la spiegazione del demiurgo offerta dall'ambito letterario non scioglie tutte le aporie che la figura del demiurgo implica:²¹ "resta da conciliare la funzione del demiurgo con l'ontologia che emerge dai dialoghi tardi" (p. 161). Certamente va dato atto a Regali di aver individuato, attraverso la chiarificazione dello statuto letterario del demiurgo, l'attuazione di un progetto letterario di cui Platone ha fornito le norme tra *Repubblica* (603 C 5 - 10) e *Leggi*, dove si possono rintracciare affinità tra la figura del dio *βασιλεύς* e del demiurgo (903 B 4 - 905 D 7). Quando il discorso passa dal piano del *λόγος* a quello del *μῦθος* Platone avverte l'esigenza di introdurre una figura personale come quella del demiurgo o del dio re. Rispetto alla tradizione Platone ha però sostituito gli agenti dell'*epos* e della tragedia con un dio che opera secondo il *νοῦς* (intelletto).

Nel capitolo V (Il nome del demiurgo: la tradizione letteraria nel discorso agli dei, p. 162-75) Regali si concentra sul discorso che il demiurgo rivolge agli dei inferiori poiché in questo passaggio si può individuare un elemento concreto della tradizione letteraria. La presenza della poesia nei dialoghi si realizza in modi diversi: dalla citazione fino all'esegesi di porzioni di testo più estese, come il carme di Simonide nel *Protagora* (339 A 6 - B 3): "anche quando Platone non costruisce un rapporto esplicito, allude a scene, motivi, temi della tradizione letteraria" (p. 162). Un esempio delle forme di recezione della tradizione letteraria nei dialoghi è offerto da un gioco etimologico all'interno del discorso che il demiurgo rivolge agli dei inferiori. Il termine *δημιουργός* è seguito e spiegato dalla sequenza *ἐργων δι' ἐμοῦ* (41 A 7-8), non priva di problemi filologici che Regali pone all'attenzione del lettore (p. 163). Attraverso il gioco etimologico si esplicita l'azione del demiurgo: il demiurgo è colui attraverso il quale si realizza l'opera di creazione del cosmo. Regali rintraccia nel meccanismo impiegato da Platone un riferimento al proemio degli *Erga* di Esiodo in cui è offerto il catalogo delle *δυνάμεις* di Zeus (1-10). Ma, oltre l'etimologia, nel *Timeo* "è possibile scorgere una

²¹ Uno dei problemi riscontrabili nell'interpretazione che identifica il demiurgo con un principio ontologico indipendente si trova nel fatto che più volte e in luoghi chiave del *Timeo* Platone tace sul demiurgo. Un esempio è dato dal passo 50 C 7- D 2 del *Timeo* in cui, descrivendo la natura del principio del ricettacolo, la *γῶρα*, il demiurgo non è incluso tra i principi della formazione del cosmo (ciò che diviene, ciò in cui diviene e il modello a partire dal quale diviene), cf. F. Ferrari, "Causa paradigmatica", p. 91-4. D'altro canto, uno dei problemi principali dell'interpretazione metaforica del demiurgo resta senza dubbio quello della presenza di un principio causale, *αἰτία*, nel *Filebo* (27 B 1 - 2) che è causa della mescolanza di limite e illimitato e che è chiamato *τὸ δημιουργοῦν*. Questo passo lascerebbe pensare al demiurgo del *Timeo* come a un principio ontologico autonomo rispetto alle Idee che ha una sua precisa funzione nell'ontologia platonica. Cf. n. 16.

prospettiva di Esiodo che Platone fa propria” (p. 171). La descrizione del demiurgo è infatti costruita nel discorso agli dei sul modello dell’aretologia di Zeus tramite puntuali riferimenti. Come negli *Erga Zeus* è garante della giustizia nel mondo degli uomini, nel *Timeo* il demiurgo attribuisce a se stesso, con l’etimologia, il ruolo di garante dell’eternità degli dei. A partire da questa corrispondenza, Regali conclude il volume con una domanda centrale nella sua indagine: perché Platone utilizza uno strumento della tradizione letteraria, quella stessa tradizione che la teoria della *Repubblica*²² e la prassi del *Timeo*, attraverso i racconti di Timeo e di Crizia analizzati in precedenza, intendono superare e sostituire? Secondo Regali, Platone entra, in questo modo, in rapporto agonistico con la produzione del passato “con l’intento di sottolineare il ruolo della propria produzione”, innovativa rispetto al codice tradizionale che egli conosce e di cui si serve (p. 174).

In conclusione, il volume qui presentato costituisce un decisivo avanzamento nelle ricerche su Platone e, in particolare, sul nesso tra una teoria organica, pur se non sistematica, della produzione poetica e una prassi letteraria che si pone come innovativa rispetto a una tradizione recepita in tutte le sue forme. La bibliografia considerata è molto vasta e in molti casi sono discusse ampiamente le posizioni più recenti in merito ai problemi affrontati. Non mancano poi interpretazioni innovative su aspetti del *Timeo* e del *Crizia* (tra le quali ricordiamo il confronto tra la figura di Timeo e quella del *philosophos* descritta nel *Teeteto* e la risposta fornita rispetto alla presunta incoerenza nella disposizione del racconto di Atlantide tra la cornice del *Timeo* e il *Crizia*) che aprono la strada a ulteriori ricerche, in ambito letterario così come in ambito filosofico.

Angela Ulacco

²² Cf. passi indicati a nota 12.

D. Dainese, *Passibilità divina*, Città Nuova, Roma 2012 (Fundamentis novis, 2), p. 306.

1. Il saggio che Davide Dainese ha dedicato alla dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino¹ adempie in modo eccellente due compiti che lo studio di un autore antico dovrebbe perseguire: propone un'interpretazione originale e solidamente argomentata dell'opera di Clemente e suscita nel lettore il desiderio di tentare a propria volta la lettura diretta degli scritti di questo autore difficile.

Fin dal titolo si annuncia la tesi fondamentale del libro: la dottrina dell'anima non è solo rilevante per comprendere l'antropologia di Clemente, ma è intimamente collegata allo sforzo da parte sua di elaborare una teologia cristiana, cioè centrata sull'idea di un Dio che, senza abbandonare la propria trascendenza assoluta, opera assumendo su di sé la passibilità delle creature razionali, per accompagnarle in un progresso che le conduca a (ri)diventare simili a lui.

Per sviluppare questa tesi, l'autore produce un lavoro densissimo: nello spazio di poco più di duecento pagine, egli offre una monografia sostanzialmente completa sui principali problemi che riguardano la vita e le opere di Clemente, la sua formazione culturale e filosofica, il rapporto con il contesto storico e culturale alessandrino tra II e III secolo, il suo metodo di lavoro, le sue tesi dottrinali e gli interlocutori e avversari nel confronto con i quali le svolge.

Accanto a un approfondito esame del rapporto di Clemente con le proprie fonti e con il proprio ambiente culturale (la tradizione giudaica, quella cristiana, la filosofia ellenica e le scuole gnostiche) e allo svolgimento del tema principale del libro (l'elaborazione della dottrina dell'anima e la sua relazione con l'antropologia, la dottrina dei principi, la teologia e la pneumatologia), si trovano nel libro spunti o discussioni più o meno estesi concernenti una grande quantità di temi collegati: l'evoluzione della concezione del martirio che si constata nel passaggio dal quarto al settimo stromate e il suo rapporto con la vicenda biografica di Clemente (p. 65-6; 162-79); la questione della natura specifica della letteratura protrettica (p. 26-31) e quella della forma letteraria e dell'articolazione logica degli *Stromata* (p. 162-3; 176); la conoscenza dell'embriologia e di dottrine mediche da parte di Clemente (p. 170-5); la sua eventuale conoscenza diretta di Aristotele (p. 95-6, n. 87); la sua concezione del nesso che collega tra loro scuola, chiesa ed eresia (p. 87-8; 123-32); ecc...

Non solo l'opera di Clemente, ma anche la bibliografia che dal XIX secolo a oggi è stata prodotta su di lui e sul suo ambiente (l'elenco alla fine del volume è imponente: p. 233-84) è stata oggetto di uno studio accurato ed è stata integrata nel saggio in modo discreto, ma con osservazioni che spesso rivelano un confronto minuzioso con i punti di vista e le ipotesi di intere generazioni di studiosi.

Il merito di questa impresa di sintesi appare ancora maggiore, se si considerano le difficoltà poste dalle peculiarità dell'opera di Clemente, consegnata in buona parte in scritti – come le *Eclogae propheticae*, gli *Excerpta ex Theodoto* e massimamente gli *Stromata* – che appaiono, almeno alla prima lettura, disorganici e incoerenti in un modo scoraggiante.² Un indizio di questa difficoltà è il numero piuttosto basso di monografie complessive dedicate a Clemente negli ultimi decenni e, soprattutto, “l'assenza di un'analisi che metta finalmente in luce i principi non dichiarati, ma operanti nel sistema cristiano di Clemente, troppo spesso disarticolato nelle sue componenti o ridotto a somma di posizioni incoerenti, se non contraddittorie”.³

¹ D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, Città Nuova, Roma 2012 (Fundamentis novis, 2).

² Cf. Dainese, *Passibilità divina*, p. 15: “Materiale frammentario di cui non si sa nemmeno fino a che punto possa dirsi assemblato da Clemente stesso”.

³ M. Rizzi, “Clemente Alessandrino”, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*,

Fedele all'idea che "ciò che è nascosto ai più diventerà chiaro ai pochi",⁴ Clemente ha prodotto deliberatamente, scrivendo gli *Stromata*, un'opera di difficile accesso:

Come spesso dicemmo, queste nostre note, a causa di quelli che si accingeranno a leggerle con assoluta inesperienza, saranno proposte variamente disseminate e sparse (il titolo stesso sta ad indicarlo), passando continuamente da uno ad altro argomento. [...] Gli *Stromati* di queste note possono giovare, sia per la rievocazione, sia per la manifestazione indiretta della verità, a colui che è in grado di condurre una ricerca razionale. Ma bisogna che anche noi diamo il contributo dei nostri sforzi per cercare ulteriormente. A coloro che s'incamminano alla volta di una via sconosciuta, è sufficiente anche solo indicare quella che vi conduce: ma dopo tutto bisogna poi che camminino e cerchino il resto della strada da sé.⁵

Come l'autore al quale è dedicato, anche il libro di Dainese è difficile: giustamente M. Rizzi, pensando soprattutto all'andamento degli *Stromata*, osserva nella prefazione che "la lunga frequentazione degli scritti di Clemente... [ha] condotto Davide Dainese... ad assumerne pure qualche movenza espositiva e di organizzazione del pensiero" (p. 7). Si tratta di un'affinità di stile che in parte, forse, precede l'incontro con Clemente e in parte è il frutto dell'assimilazione involontaria del suo modo di procedere, ma è soprattutto una scelta di metodo consapevole: l'autore si sforza di portare alla luce i nessi profondi che collegano tra loro idee e sviluppi dottrinali apparentemente scollegati, raccogliendoli attorno a un nucleo di testi biblici e di passi degli scritti di Clemente ai quali fa continuo riferimento dall'inizio alla fine del proprio saggio.⁶

Questo procedimento richiede indubbiamente pazienza e impegno da parte del lettore, che è spesso invitato a ritornare su pagine già lette o ad anticipare il contatto con questioni che verranno svolte più avanti nel libro. Questo è precisamente quello che anche Clemente si aspetta dai propri lettori negli *Stromata*: la capacità di "venire in soccorso" a ciò che è scritto, a volte in modo esplicito, altre solo in modo indiretto o che è "indicato tacendo".⁷ La grande massa delle informazioni e delle interpretazioni che Dainese accumula nelle proprie pagine, della quale seguirò qui solo alcuni punti, si compone a poco a poco in un quadro chiaro nelle sue linee principali e convincente nel suo insieme, anche se su numerosi dettagli sono possibili punti di vista diversi dal suo. Soprattutto, il libro sollecita il lettore a un confronto continuo con i testi e all'attenzione minuziosa a ciò che essi dicono, ciò a cui soltanto alludono e anche a ciò di cui tacciono.

2. Il primo capitolo esamina il modo in cui la dottrina dell'anima affiora nei tre scritti principali di Clemente: *Protrettico*, *Pedagogo*, *Stromata*.

Il *Protrettico*, impostato secondo i canoni formali e di contenuto dei protrettici filosofici, presenta alcune accentuazioni caratteristiche. Secondo l'autore, il tema dell'anima è la chiave per comprendere questo scritto, che offre nel suo primo e ultimo capitolo una versione demitizzata della protologia e dell'escatologia greche: i miti della caduta dell'anima e della sua reintegrazione nella condizione originaria sono reinterpretati da Clemente in chiave etica, come allontanamento da e ritorno a una vita conforme al *logos* (inteso nella duplice accezione di Logos divino, causa della nostra esistenza, e di logos umano,

Roma, Città Nuova 2000, p. 77-80, qui p. 78. Il libro di Dainese ha i requisiti per soddisfare l'esigenza indicata da Rizzi.

⁴ Clem. Alex., *Strom.* I 1, 13, 4 (trad. G. Pini).

⁵ Clem. Alex., *Strom.* IV 2, 4, 1. 3 (trad. G. Pini).

⁶ Anche se l'indice analitico e i numerosi rimandi interni al libro in parte suppliscono, sarebbe stato molto utile un indice dei passi citati.

⁷ Clem. Alex., *Strom.* I 1, 14,4- 15,1; Clemente riprende qui l'idea platonica che lo scritto sia in se stesso debole e abbia bisogno di essere integrato dall'attivo intervento dell'autore o dell'uditore (Plat., *Phaedr.* 275 D-E; 276 D).

facoltà che permette una vita buona). I capitoli intermedi svilupperebbero il tema, tipico dei protrettici filosofici, della scelta di vita, come luogo in cui l'anima si determina per l'una o l'altra opzione.

L'esame del *Pedagogo* è imperniato sul tema della pulizia dell'occhio dell'anima (II 1, 1,2-3; 9, 81,1-2), un'immagine platonica (Plat., *Resp.* 533 D-E; Plat., *Soph.* 254 A) che l'autore considera "il tratto caratteristico della psicologia del *Pedagogo*" (p. 39) e della quale mostra le corrispondenze anche in altri autori contemporanei o poco anteriori a Clemente. Essa esprime la necessità di impostare la relazione tra l'anima e le funzioni corporee in modo corretto, cioè conforme al Logos, realizzando un progresso dalla condizione di immagine alla perfetta somiglianza con esso (Gen 1, 26-27).

Per ricostruire la dottrina dell'anima esposta negli *Stromata*, l'autore si concentra su quattro luoghi nei quali Clemente annuncia l'intenzione di trattarne in modo sistematico in un futuro Περὶ ψυχῆς. Da questi passi appare che gli sviluppi più significativi concernenti la psicologia negli *Stromata* sono collegati alla discussione con avversari appartenenti alle scuole gnostiche e suppongono una grande familiarità da parte di Clemente con la tradizione filosofica stoico-platonica.

L'ultimo dei passi in cui Clemente rinvia a una futura trattazione sull'anima⁸ offre, secondo l'autore, l'agenda dei principali problemi ai quali l'Alessandrino connette la propria riflessione su questo tema ed è perciò usato come testo di riferimento anche per la costruzione del saggio di Dainese:

Mentre noi affermiamo che a chi ha fede si aggiunge l'ispirazione (προσεπιπνεῖσθαι) dello spirito santo, i platonici collocano l'intelligenza (νοῦν) nell'anima, come effluvio di divino dono (θείας μοίρας ἀπόρροιαν), e l'anima nel corpo. Del resto in Gioele, uno dei dodici profeti [minori], è detto: "E dopo questo accadrà: Io verserò del mio spirito sopra ogni carne; e i vostri figli e le vostre figlie profeteranno". Ma lo spirito non è in ciascuno di noi come parte di Dio (οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν). Come poi questa distribuzione (διανομή) avvenga, e anzi che cosa sia lo spirito santo, lo mostreremo negli scritti *Sulla profezia* e *Sull'anima*.⁹

Anche questo testo rinvia al confronto con avversari, che sono identificabili nei valentiniani.¹⁰ Esso mostra, secondo l'autore, che la dottrina dell'anima dev'essere affrontata insieme a una riflessione sulla nozione di "spirito"¹¹ e che a questo proposito a Clemente stanno a cuore soprattutto due problemi:

- chiarire in che modo lo spirito sia presente in ciascun individuo;
- formulare un'interpretazione di questa presenza che non faccia dello spirito una porzione, o di Dio o dell'uomo.

3. Clemente affronta queste due questioni nel sesto stromate e le sue tesi sono oggetto del secondo capitolo del volume, nel quale l'autore ricostruisce l'antropologia di Clemente, discutendone le fonti e le relazioni con l'ambiente filosofico contemporaneo.

⁸ Gli altri sono: *Strom.* II 20,112-113, dove Clemente critica la concezione delle passioni come "appendici", spiriti (πνεύματα) attaccatis all'anima razionale, sostenuta dai seguaci di Basilide; III 3, 13,1-2, in cui critica la dottrina, attribuita ai marcioniti, della caduta dell'anima; IV 12, 85,3, in cui rinvia "a suo luogo" una discussione con i seguaci di Basilide sulla metensomatosis.

⁹ Clem. Alex., *Strom.* V 13, 88,2-3 (trad. G. Pini).

¹⁰ A p. 49-50 Dainese mostra che il riferimento ai platonici che intendono la presenza dell'intelletto nell'anima come una ἀπόρροια divina è da connettere a un passo degli *Exc. Theod.* 2, 1 in cui l'elemento spirituale angelico presente nell'uomo è anche indicato come una ἀπόρροια.

¹¹ L'autore preferisce scrivere il termine 'spirito' sempre con la minuscola (p. 12) per l'ambiguità che il termine mantiene nell'uso fatto da Clemente: esso a volte designa una facoltà umana, a volte è *nomen divinum* (spirito santo), a volte indica il modo in cui Dio e il Figlio operano e i confini tra queste diverse figure dello spirito non sono precisi.

Dainese mostra in modo molto efficace il modo in cui Clemente svolge le proprie riflessioni a partire dall'interpretazione della Scrittura: nel caso del problema della partecipazione degli individui allo spirito, un testo fondamentale (citato non a caso fin dall'inizio del VI stromate e più tardi ampiamente commentato¹²) è Rm 11,17-24. Il tema paolino dell'innesto dei credenti in Cristo era utilizzato anche dai valentiniani, come argomento a sostegno dell'esistenza di categorie di persone diverse: gli spirituali, salvi per natura, gli psichici, che possono ottenere la salvezza mediante l'innesto sull'ulivo buono (Rm 11,24), gli illici, che sono perduti.¹³ Alla loro interpretazione Clemente oppone che la specificità di tutti gli individui, e non solo degli psichici, dipende dal modo in cui essi decidono liberamente di rapportarsi rispetto all'ulivo buono. L'innesto in Cristo equivale, per Clemente, all'innesto dello spirito nell'anima individuale, che è connesso con l'atto di fede:

Ma è meglio che la fede di ognuno sia innestata nell'anima stessa. Infatti lo spirito santo si trapianta e in certo modo si diffonde in essa senza circoscriversi nell'individualità di ciascuno.¹⁴

Dainese esplicita, nella propria interpretazione di questo passo, elementi che appaiono più evidenti al lettore a mano a mano che procede nella lettura del saggio: contro la concezione valentiniana, almeno in parte statica, di una diversità tra gli individui dipendente dalla loro diversa natura, Clemente lega la varietà delle situazioni individuali agli esiti di scelte libere da loro compiute, che conferiscono a ciascuno le sue caratteristiche individuali (*ἰδίωμα χαρακτηριστικόν*)¹⁵ e determinano il modo specifico in cui in ciascuno si realizza, o non si realizza, la presenza dello spirito (essere innestati in Cristo equivale, infatti, a ricevere in se stessi lo spirito). Per illustrare il nesso tra spirito e proprietà caratterizzante di un individuo, l'autore ricorre a un testo (*Strom.* VI 16,134-136) che propone due interpretazioni allegoriche del decalogo, messo in rapporto con due modelli di costituzione in dieci parti dell'uomo. Questo passo è il perno dell'interpretazione della dottrina di Clemente proposta da Dainese e ad esso si richiama più volte nel corso del volume, per integrarne l'interpretazione con gli elementi che sono stati via via acquisiti. Vale perciò la pena di riportarlo quasi per intero:

134.1. E i comandamenti, si può pensare, sono scritti in modo duplice, con due spiriti, quello che ha funzione di guida e quello che sta soggetto (*τῷ τε ἡγεμονικῷ τῷ τε ὑποκειμένῳ*) [...].

2. Esiste poi una decade in rapporto alla persona umana in se stessa, costituita dai cinque sensi, la favella, la capacità generativa, quindi per l'appunto come ottavo l'elemento spirituale infuso nella creazione (*τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν*), nona la parte dell'anima che ha funzione di guida (*τὸ ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς*), decima la proprietà caratterizzante dello spirito santo che si aggiunge mediante la fede (*τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιγνώμενον ἅγιου πνεύματος χαρακτηριστικόν ἰδίωμα*).

3. Inoltre si vede che la legge comanda in certo modo a dieci parti dell'uomo: vista, udito, tatto, olfatto, gusto, e agli organi che servono a questi sensi, e che sono a coppie, mani e piedi: così è formato (*αὕτη γὰρ ἡ πλάσις*) l'uomo.

135.1. Subentra poi l'anima e, a priori distinta, la parte che ha funzione di guida (*ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προσεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν*), con la quale ragioniamo, non generata con l'ejaculazione seminale, per cui anche senza di essa si raggiunge la decade....

¹² Clem. Alex., *Strom.* VI 1, 2, 4; 15, 117,1 - 120,2.

¹³ Clem. Alex., *Exc. Theod.* 56,2 - 57,1.

¹⁴ Clem. Alex., *Strom.* VI 15, 120,2. (*διανενημεμένον κατὰ τὴν ἐκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως*)

¹⁵ Cf. Clem. Alex., *Strom.* VI 12, 103,5 (discusso alle p. 62-4) e 16, 134,2.

2. Ora noi affermiamo che la razionalità con funzione di guida (τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικόν) è, per l'essere vivente, la causa della sua formazione, ma anche del fatto che la parte irrazionale (τὸ ἄλογον μέρος) è animata ed entra a far parte (μόριον) di quella formazione.

3. Insomma, la potenza vitale (τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν), che comprende la facoltà di nutrimento, sviluppo e, in genere, movimento è appannaggio dello spirito carnale (τὸ πνεῦμα... τὸ σαρκικόν)...

4. ma l'elemento che ha funzione di guida possiede la libera facoltà di scelta (τὴν προαιρετικὴν... δύναμιν)... e per esso l'uomo vive e vive in questo o quel modo.

136.1. Per mezzo dello spirito corporeo (διὰ τοῦ σωματικοῦ πνεύματος) l'uomo sente, desidera, gioisce, si adira, si nutre, cresce;... quando poi ha dominato le passioni, allora la parte egemonica regna....

3. Perciò è detto forse a buon diritto che l'uomo è nato "a immagine di Dio" (Gen 1,26), non per la forma della sua struttura, ma perché, se Dio crea tutto con il Logos, l'uomo che diventa "gnostico" compie il bene con quello che ha in lui la caratteristica del Logos.

4. Quindi si è detto giustamente che le due tavole significano i comandamenti tramandati prima della legge e dati ai due spiriti, quello infuso nella creazione e quello con funzione di guida (τῷ τε πλασθέντι τῷ τε ἡγεμονικῷ).

L'egemonico, osserva l'autore, esercita una funzione causale rispetto alla parte irrazionale dell'uomo: è ciò per cui essa è animata ed è parte della costituzione dell'individuo (135,2); d'altra parte, esso possiede la facoltà di scelta, dalla quale dipende la particolare configurazione di un individuo (135,4), ed è perciò da esso che dipende anche il modo particolare in cui un uomo partecipa, nel suo modo proprio, dello spirito santo (134,2). Secondo Dainese, vi sarebbe in questo passo un presa di posizione implicita contro la dottrina dei seguaci di Basilide, che identificavano le passioni come "spiriti attaccatisi all'anima razionale":¹⁶ come causa del male Clemente sostituisce all'azione esterna di spiriti malvagi le scelte eticamente sbagliate del soggetto, che non domina le proprie passioni.

Questo passo mette comunque in campo tre diverse maniere di usare la nozione di 'spirito' nel descrivere la composizione dell'uomo¹⁷ (e non è chiaro, a prima vista, se esse siano in una qualche continuità l'una con l'altra o Clemente stia usando il termine 'spirito' in modo equivoco). L'autore esamina le relazioni reciproche fra questi tre usi nel corso delle pagine successive:

– vi è un elemento spirituale connesso alla dimensione della vita corporea/irrazionale della creatura (134,2: τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, e 136,4: πνεῦμα πλασθέν – queste denominazioni rinviano al racconto della creazione di Gen 2,7; 134,1: πνεῦμα ὑποκείμενον, 135,3: πνεῦμα σαρκικόν, 136,1: πνεῦμα σωματικόν);

– vi è uno spirito che in essa esercita la funzione di guida (134,1 e 136,4: πνεῦμα ἡγεμονικόν; 134,2: τὸ ἡγεμονικόν) e coincide con la facoltà razionale (134,2: τὸ λογιστικόν), gode del libero arbitrio (135,4), può regnare sulle passioni (136,1) ed è ciò che nell'uomo ha le caratteristiche del Logos creatore (136,3); di esso Clemente scrive che "si aggiunge" dopo che il corpo sensibile è stato plasmato, alludendo ancora una volta al racconto della creazione di Gen 2,7 e all'insufflazione dello spirito/vita, posteriore alla 'plasmazione' del corpo;

– vi è poi lo spirito santo (134,2), che si aggiunge, grazie alla fede, in modo appropriato alla situazione di ciascun individuo. Di questo spirito Clemente scrive, poco dopo, che "è diviso in modo indiviso tra coloro che sono stati santificati mediante la fede".¹⁸

¹⁶ Clem. Alex., *Strom.* II 20, 112, 1 (cf. sopra la nota 7).

¹⁷ Cf. L. Rizzerio, "Note di antropologia in Clemente di Alessandria. Il problema della divisione dell'anima e dell'animità dell'uomo", *Sandalion* 10-11 (1987-1988), p. 115-43.

¹⁸ Clem. Alex. *Strom.* VI 16, 138, 2: ἀμερῶς μερίζομενον πνεῦμα κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστει ἡγιασμένους.

Dainese mette in relazione questa tripartizione dell'uomo con lo schema, usuale nel platonismo di età imperiale e basato su *Tim.* 35 A, che interpretava l'anima come realtà intermedia tra una ἀμέριστος e una μεριστή οὐσία: nello schema di Clemente, l'egemonico sarebbe il mediatore tra l'elemento più direttamente connesso con la vita fisica e lo spirito santo (che è ἀμερῶς μεριζόμενον).¹⁹ Solo che Clemente abbandona consapevolmente uno schema fondato su una gerarchia di diverse οὐσῖαι, che si compongono eventualmente in un'anima dotata di diverse parti, e adotta una concezione più dinamica, fondata sul processo con il quale il πνεῦμα umano si conforma liberamente o si allontana dalla partecipazione al πνεῦμα divino.

Dainese ritiene che Clemente realizzi questo passaggio da una concezione sostanzialistica a una dinamica attribuendo allo spirito, a tutti e tre i livelli sopra individuati, lo stato paradossale di una simultanea attualità e potenzialità. Se capisco bene (e devo dire che questo è il punto nel quale il ragionamento dell'autore mi sembra meno convincente, non per le sue conclusioni, che sono condivisibili, ma per il modo con il quale le raggiunge), lo spirito inferiore, carnale, costituisce una ζωτική δύναμις (135,3) nei confronti della quale è l'egemonico a esercitare una funzione causale; a sua volta, anche l'egemonico è in una condizione di potenzialità rispetto all'esercizio della προαιρετική δύναμις (135,4); ma solo quando tutte le facoltà dell'uomo sono in atto si può compiere la scelta libera che rende possibile la partecipazione allo spirito santo e quindi l'unificazione e attuazione dell'anima razionale.

4. Lo schema tripartito fin qui esposto è integrato dalle osservazioni che l'autore fa a proposito di un passo del *Pedagogo*, nel quale Clemente descrive l'anima, in termini più vicini al linguaggio di Platone, come una realtà costituita da "tre generi": intellettuale, irascibile e concupiscibile.²⁰ Di quest'anima Clemente descrive nel *Pedagogo* il processo di cura e di educazione realizzato dal Logos divino: il movente di questo processo è la "filantropia" del Logos, che lo induce a preferire di essere fratello di coloro dei quali potrebbe essere signore e a scegliere di morire per loro.²¹ Per converso, colui che accoglie quest'azione da parte del Logos e si lascia abitare da lui, diviene conforme al Logos, si assimila a Dio e, in un certo senso, diviene un dio.²²

L'autore mette in particolare rilievo un elemento che affiora nel testo di Clemente e che entra in contrasto con la teologia filosofica di stampo platonico: non solo vi è tra il Logos divino e la parte razionale dell'anima umana una reciprocità, per cui il Logos divino assume la condizione propria dell'anima umana incarnata e in tal modo rende possibile il progresso dell'anima verso la sua perfezione divina,²³ rivelando all'uomo "i caratteri propri del Padre".²⁴ Il Padre stesso, per sua

¹⁹ Solo per questa funzione di mediazione e di realizzazione dell'individualità del singolo lo "spirito egemonico" di Clemente può essere equiparato alle funzioni svolte dall'ὄχημα dell'anima nella speculazione dei platonici di età imperiale. Anche l'autore, dopo aver parlato a p. 85 di "identificazione" tra veicolo dell'anima ed egemonico, conclude il confronto a p. 91 in modo molto più cauto: "Se tuttavia Clemente conosce questo modello (i.e. quello del veicolo dell'anima) è anche vero che lo accetta solo parzialmente e vi apporta, per di più, modifiche sostanziali".

²⁰ Clem. Alex., *Paed.* III 1, 2: Τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερόν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται, ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ὁ ἔνδον, ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου, αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἄλλος ἄγει, θεός· τὸ δὲ θυμακίον, θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας οἰκεῖ· πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον [...].

²¹ Clem. Alex., *Paed.* I 8, 62,1; I 8, 63,1-2; I 9, 85,2-4.

²² Clem. Alex., *Paed.* III 1, 1,5: Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃ σύννοικος ὁ λόγος, [...] μορφήν ἔχει τὴν τοῦ λόγου, ἔξομοιοῦται τῷ θεῷ [...]· θεός δὲ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, ὅτι βούλεται ὁ θεός.

²³ Alle p. 181-8 Dainese analizza con particolare cura il passo di *Strom.* V 6, 38,6, in cui il nome "al di sopra di ogni principato e potestà", che è iscritto sulla lamina posta sul copricapo del sommo sacerdote viene messo in relazione con la "presenza sensibile" (αἰσθητὴ παρουσία) del Signore.

²⁴ Clem. Alex., *Strom.* V 6, 34,1: [...] σαρκόφορος γενόμενος, ὁ λόγος ὁ τοῦ πατρῶου μηνυτῆς ιδιώματος (discusso a p. 189-91).

filantropia, è coinvolto in questo processo, dal momento che “a causa dell’uomo, Dio [il Padre], si abbassa alle passioni dell’uomo”, acquista, a causa dell’amore che nutre, tratti femminili e materni.²⁵ Non solo il Figlio, dunque, ma anche il Padre partecipa dell’abbassamento descritto da Paolo in Fil 2,7: partecipa alle medesime passioni della carne servile, per rivestirla dell’ornamento dell’immortalità.²⁶

Su questi temi l’autore ritorna nel quarto e ultimo capitolo del saggio, dedicato al rilievo teologico della dottrina dell’anima di Clemente. Dainese ritiene che, applicando la dinamica dell’incarnazione alla relazione tra sensibile e intelligibile, Clemente sovverta il modo in cui la tradizione platonica ha pensato il rapporto tra questi due livelli della realtà. L’intelligibile (atto) si spoglia senza residui del proprio stato e diventa sensibile (potenza), per indurre nel sensibile il processo opposto: il Logos di Dio (ma questo processo coinvolge anche il Padre) si fa uomo, perché l’uomo apprenda da un altro uomo come diventare dio.²⁷

Questa reciprocità tra sfera divina-intelligibile e sfera creaturale-sensibile si esprime, nella lettura proposta dall’autore, principalmente nel modo in cui Clemente interpreta la definizione di Dio data in Gv 4,24: “Dio è spirito”. Non si dà partecipazione sostanziale a Dio, ma in virtù del fatto che Dio è spirito, la sua potenza “si affianca” (*παράκειται*) allo spirito umano²⁸ e, pur rimanendo in sé e non circoscritta localmente, è interamente presente in ogni realtà particolare.²⁹ Dicendo questo, Clemente evita di attribuire la passibilità alla sostanza stessa del Padre e la limita alla sfera della sua attività. Si tratterebbe, secondo Dainese, della correzione del punto di vista dei valentiniani, esposto in *Exc. Theod.* 30-33, secondo i quali, invece, “Dio stesso patì”.

Se la lettura proposta da Dainese dei non molti testi nei quali Clemente si esprime sul tema della passibilità di Dio è corretta ed è stata da me correttamente resa nelle sue linee essenziali, ho l’impressione che distinguere tra un’attività salvifica passibile da parte di Dio (afferzata da Clemente) e una sua passibilità sostanziale (afferzata dai valentiniani e respinta da Clemente) equivalga ad affermare che Dio è impassibile ed opera nella sfera sensibile senza essere affetto dalle passioni che le sono proprie. E questa sarebbe una formulazione piuttosto tradizionale, dal punto di vista della filosofia platonica, del modo in cui Dio o l’intelligibile esercitano la propria azione nel sensibile.

5. Non ho dato conto di altri temi significativi, affrontati da Dainese nel terzo capitolo del saggio: la concezione dell’escatologia, del martirio, alcuni cenni importanti all’ecclesiologia di Clemente. Quanto ho scritto può forse offrire una traccia per la lettura del volume. Al di là di alcune forzature da parte dell’autore, nel suo impegno di mostrare la connessione interna e la coerenza delle riflessioni svolte da Clemente, il suo lavoro rende un grande e ben ponderato servizio a una più profonda e positiva valutazione del contributo filosofico-teologico di uno scrittore più spesso usato e citato che studiato. Clemente, lungi dall’apparire un erudito enciclopedico arruffato e occasionale, eccessivamente proclive al compromesso con la cultura pagana, si rivela un maestro cristiano profondamente radicato nella

²⁵ Clem. Alex., *Paed.* I 8, 74,4: *καὶ τὸ ἐμπαθεῖς τῆς ὀργῆς, εἰ δὴ ὀργὴν τὴν νοουθεσίαν αὐτοῦ χρῆσθαι καλεῖν, φιλόανθρωπὸν ἐστὶν εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον, δι’ ὃν καὶ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Anche *Quis dives* 37,2-4: *ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι’ ἀγάπην ἡμῶν ἐθεάθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθεῖς γέγονε μῆτηρ. ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθελύθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ· καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης, διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς κατῆλθε [...] τὰ ἀνθρώπων ἐκὼν ἔπαθεν [...].**

²⁶ Clem. Alex., *Paed.* III 1, 2,3: *Ὁ δὲ συμπαθεῖς θεὸς αὐτὸς ἠλευθέρωσεν τὴν σάρκα τῆς φθορᾶς καὶ δουλείας τῆς θανατηφόρου καὶ [...] περιέθηκεν αὐτῇ [...] τὴν ἀθανασίαν.*

²⁷ Clem. Alex., *Protr.* I 8, 4.

²⁸ Clem. Alex., *Exc. Theod.* 17,1-3.

²⁹ Clem. Alex., *De prov.* fr. 39: *Τί θεός; θεός ἐστίν, ὡς καὶ ὁ κύριος λέγει, πνεῦμα. [...] τὸ κατὰ πάντα ἐν πᾶσιν καὶ ἐν ἐκάστῳ ὅλον καὶ ἐφ’ ἑαυτοῦ τὸ αὐτό. Cf. la questione posta in *Strom.* V 13, 88,2-3 (citato sopra alla nota 8).*

tradizione della propria chiesa, animato da un'esperienza spirituale profonda e da una conoscenza sicura delle Scritture e, allo stesso tempo, consapevole nella scelta dei modi di comunicazione del proprio pensiero, coerente nell'applicazione di un metodo d'indagine dei problemi in cui il confronto con le verità parziali della tradizione filosofica, dei maestri gnostici, della tradizione giudaica è condotto con pazienza, competenza e onestà intellettuale. E almeno una parte di queste caratteristiche va riconosciuta anche allo studioso che ne ha restituito in questo libro la dottrina.

Marco Zambon

Agostino, *La trinità*, a cura di Giovanni Catapano e Beatrice Cillerai, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2012, p. 1315.

Con questa traduzione italiana, con testo latino a fronte, del *De Trinitate* di Agostino d'Ipbona, Giovanni Catapano e Beatrice Cillerai offrono uno strumento di studio prezioso che consente la fruizione di un'opera di primaria importanza per la storia del pensiero filosofico e teologico anche ad un pubblico non specialistico.

Il saggio introduttivo (p. IX-CL) è opera di G. Catapano, il quale ad informazioni introduttive circa la genesi, la data di composizione, le fasi redazionali, il metodo, gli obiettivi polemici ed i destinatari dell'opera fa seguire una chiarissima presentazione ed analisi dei temi affrontati nel trattato, il cui scopo è quello di rendere ragione – partendo dalla fede ed utilizzando le facoltà cognitive umane – dell'unicità ed identità sostanziale di Padre, Figlio e Spirito Santo. Si tratta, dunque, di questioni di carattere teologico – la Trinità, l'incarnazione, i predicati divini; ma anche di questioni di argomento psicologico, ovvero di quei temi che riguardano il percorso di riflessione che Agostino intraprende a partire dal libro IX: “l'indagine della mente umana per ritrovare in essa l'immagine della Trinità” (p. XXXII), secondo il principio epistemologico per il quale “ci si può preparare a conoscere ciò che è più difficile da vedere (in questo caso, il Creatore) attraverso la conoscenza di ciò che è più facilmente visibile (in questo caso, quella creatura che siamo noi)” (p. XXXIII).

Nei quindici libri del *De Trinitate*, infatti, Agostino si assume “l'onere di rendere ragione [...] del fatto che la Trinità è un unico e solo e vero Dio e di come sia corretto dire che Padre, Figlio e Spirito Santo sono di un'unica e medesima sostanza o essenza” (*De Trin.*, I, II, 4, 1-5; traduzione di B. Cillerai). Per far questo, egli avvia un percorso di indagine che parte dallo studio dell'unità e uguaglianza della sostanza divina nelle Sacre Scritture, passa attraverso l'analisi dei predicati divini e giunge alla comprensione della Trinità, non a partire da Dio stesso, ma a partire dall'uomo – poiché l'immagine umana della Trinità divina è più facilmente accessibile alla nostra mente – attraverso la trinità della mente che conosce e ama se stessa (*mens, notitia, amor*) e attraverso la trinità della mente che ricorda, comprende e vuole (*memoria, intelligentia, voluntas*). Catapano spiega chiaramente in che modo Agostino, in questa sua opera, si sia sforzato di concepire la natura di Dio per analogia con l'immagine che di se stesso Egli ha impresso nelle anime delle sue creature umane.

La nota editoriale (p. CLXI-CLXIX) ci informa del fatto che il testo latino pubblicato in questa edizione è quello dell'edizione Mountain - Glorie¹ con alcune modifiche segnalate alle p. CLXIII-CLXIV e giustificate da Catapano nelle note a piè di pagina del testo latino stesso. Catapano e Cillerai, inoltre, avvertono del fatto che non hanno visionato direttamente i manoscritti (p. CLXV); dunque, le modifiche al testo stabilito da Mountain sono proposte sulla base dell'apparato di quest'ultimo. Infine, nelle note al testo latino è indicato anche il testo delle altre edizioni² e quello dell'edizione

¹ Sancti Aurelii Augustini, *De Trinitate libri XV*, cura et studio W.J. Mountain auxiliante F. Glorie, Turnholti 1968 (CCL, L = libri I-XII; CCL, L/A = libri XIII-XV).

² S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, *De Trinitate libri quindecim*, in Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Operum tomus octavus*, continens opuscula polemica, ad versus haereses, Manichaeorum, Priscillianistarum, & Arianorum, post Lovaniensium theologorum recognitionem correcta denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, &c. nec non ad editiones antiquiores & castigatores, opera et studio monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri. Parisiensis typographus. MD – CLXXXVIII, Cum privilegio Regis, coll. 749-1004; S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *De Trinitate libri quindecim*, in Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi *Opera omnia*, post Lovaniensium theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos..., necnon ad editiones antiquiores et castigatores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri.

latino-italiana degli *Opera omnia* di Agostino,³ la cui traduzione italiana è quella più nota ed utilizzata. La traduzione italiana di B. Cillerai, pur seguendo fedelmente il testo latino, risulta agile e piacevole alla lettura. Essa è corredata da utilissime note di commento che esplicitano le citazioni contenute nel trattato e giustificano le scelte di traduzione. A questo proposito, la nota n. 50 al libro XI, VII, 12-14, è esemplificativa della volontà di restituire “una certa coerenza linguistica dal primo all’ultimo libro” (p. CLXVII), nonostante la mutevolezza del pensiero e del linguaggio agostiniano; in questa nota, infatti, B. Cillerai rende conto della scelta di traduzione dei verbi appartenenti al campo semantico della memoria (*memini, recolo, recordor, reminiscor*); spiega, cioè, per quali ragioni ha scelto di distinguere, nella traduzione italiana, i diversi verbi in base alle valenze specifiche che ciascuno assume nel discorso agostiniano: cf. anche la nota n. 2 al libro I, I, 9, nella quale l’autrice illustra le ragioni sottese alla sua scelta di rendere il termine latino *animus* con ‘animo’.

Al testo del *De Trinitate* è premesso il passo delle *Retractationes* (II, xv, 2-3) che Agostino dedica al suo trattato sulla Trinità, ripercorrendone la vicenda editoriale e precisandone alcuni argomenti. Il testo latino è quello dell’edizione Mutzenbecher;⁴ la traduzione italiana è di B. Cillerai.

Le *Retractationes* sono un’opera composta da Agostino tra il 426 e il 427; si tratta di una recensione critica dei propri scritti precedenti, dei quali vengono ricordate le circostanze della composizione e le finalità, ai quali vengono apportate correzioni e dei quali vengono ridiscusse alcune questioni.

L’inclusione di questo passo all’interno del volume fornisce al lettore un ulteriore strumento utile per contestualizzare il *De Trinitate* alla luce del complessivo percorso intellettuale di Agostino.

Alla traduzione seguono gli apparati a cura di B. Cillerai. In essi vengono fornite informazioni circa le sigle e le abbreviazioni utilizzate (p. 1187-93), è contenuta una ricca ed aggiornata bibliografia (p. 1195-256) e sono elencati i concetti principali (p. 1257-82), le fonti citate nel *De Trinitate* (p. 1283-94) e le persone in esso nominate (p. 1295-7).

Nell’insieme, il volume si presenta come un lavoro fruibile a diversi livelli: è utile allo specialista; allo stesso tempo, l’articolata introduzione e le dense note al testo guidano il lettore non specialista attraverso i complessi temi affrontati da Agostino in questo trattato, la cui dottrina ha segnato profondamente il dogma cristiano della Trinità e la cui lettura non è di facile accesso a causa della natura specifica di quest’opera il cui scopo, nelle intenzioni di Agostino, è quello di “esercitare il lettore nelle cose che sono state fatte perché giunga a conoscere colui da cui sono state fatte” (*De Trin.*, XV, I, 1-2; trad. B. Cillerai). Di conseguenza, il *De Trinitate* presenta continue ripetizioni, divagazioni e deviazioni tematiche di difficile comprensione per i principianti. Il valore principale di questa nuova edizione del *De Trinitate* risiede proprio nell’associazione di accuratezza ed estremo rigore filologico e completezza e scorrevolezza esegetica.

Tuttavia, mi sembra necessario svolgere alcune considerazioni supplementari circa il metodo seguito da Agostino nel *De Trinitate*; in particolare nei libri dal IX al XV, nei quali viene indagata la mente umana per ritrovare in essa l’immagine della Trinità. G. Catapano dedica a questa questione le pagine xxxii-xxxvi del suo saggio introduttivo. Per presentare il metodo seguito da Agostino negli ultimi libri del suo trattato, Catapano riferisce l’interpretazione che ne è stata data da Goulven Madec.⁵ Quest’ultimo ha

Editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, bibliothecae cleri universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesasticae ramos editore, Parisiis 1841 (ried. in *Patrologiae cursus completus, Series prima, Patrologiae tomus XLXII*, Parisiis 1845, coll. 819-1098).

³ Sant’Agostino, *La Trinità*, testo latino dall’edizione maurina confrontato con l’edizione del *Corpus Christianorum*, introduzione di A. Trapè - M.F. Sciacca, trad. G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973, 1987 (Nuova Biblioteca Agostiniana, IV).

⁴ Sancti Aurelii Augustini, *Retractationes libri II*, editio Almut Mutzenbecher, Turnholt 1984 (CCL, LVII).

⁵ G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1996, p. 114;

riproposto l'interpretazione di Henri-Irénée Marrou,⁶ il quale aveva spiegato il procedimento seguito da Agostino nei libri IX-XV del *De Trinitate* con la nozione di *exercitatio animi* formulata da Agostino stesso nei *Dialoghi*, “alla luce del noto concetto di “esercizio spirituale” che Pierre Hadot ha applicato allo studio della filosofia antica” (p. xxxiv-xxxv).⁷

Era stato Hadot stesso ad interpretare quest'opera di Agostino nella prospettiva della pratica degli esercizi spirituali.⁸ Secondo Madec, Hadot interpreta correttamente lo spirito che anima Agostino nella sua indagine sulle trinità mentali: “Si la démarche augustinienne, dans le *De Trinitate*, est lente et paraît embarrassée, ce n'est pas parce que le penseur hésite, c'est parce qu'il s'exerce et veut exercer ses lecteurs à l'intelligence de la foi, en actualisant en lui et en eux l'image de Dieu. Pierre Hadot l'a fait remarquer fort justement”.⁹

B. Cillerai sembra condividere l'opinione di Madec quando, nella nota n. 2 al *Prologo* dice: “Queste parole [*Non enim singillatim sed omnes simul edere ea ratione decreveram quoniam praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur*] sembrano suffragare quanto diceva Goulven Madec, cioè che il *De Trinitate* non si presenta come un trattato rigidamente sistematico, al contrario esso appare come un vero e proprio *work in progress* animato dall'invito a una *exercitatio animi* progressiva”.

Tuttavia, sebbene sia vero che i riferimenti all'*exercitatio* sono diffusi lungo tutto il testo del *De Trin.*, mi sembra che dal fatto di collegare il concetto di *exercitatio animi* a quello di ‘esercizi spirituali’ derivi l'idea secondo la quale questo trattato di Agostino sarebbe – almeno nella sua seconda parte – un'opera il cui metodo e il cui contenuto intendono realizzare nel lettore una metamorfosi del sé.

Marrou ha messo bene in luce la nozione e il metodo dell'*exercitatio animi* nelle opere di Agostino, soprattutto in riferimento al *De Trinitate*.¹⁰ Secondo Marrou, l'*exercitatio animi* teorizzata da Agostino consiste nello studio che consente alla mente umana di passare *per corporalia ad incorporalia*; cioè, sono le scienze che preparano la mente non soltanto a ricevere le verità positive acquisite con lo studio, ma la allenano anche a cogliere le realtà spirituali attraverso una ginnastica intellettuale. Si tratta di una preparazione formale della mente; è un concetto più intellettuale che morale.

Questo metodo, all'opera già in altri scritti di Agostino, è pienamente impiegato proprio nei libri IX-XV del *De Trinitate*. Come si è già detto, in questi libri Agostino indaga la struttura dell'anima umana per scoprire in essa immagini della Trinità divina. La trattazione non è continua, ma è spesso interrotta da digressioni che non hanno attinenza diretta con l'oggetto principale della ricerca. Secondo Marrou “la lentezza e le deviazioni dell'argomentazione sono volute: è un esercizio dialettico che ha lo scopo di allenare, di esercitare l'intelligenza ad elevarsi maggiormente, a farci salire, come Agostino ama ripetere, *ab inferioribus ad superiora*, a farci entrare *ab exterioribus ad interiora* [...]”.¹¹

Id., *Exercitatio animi*, in *Augustinus-Lexikon* II (1996-2002), coll. 1182-1183; Id., “La méditation trinitaire d'Augustin”, *Communio* 24 (1999), p. 79-102.

⁶ H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1938, 1949, trad. it. a cura di C. Marabelli - A. Tombolini, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1986.

⁷ La medesima esegesi è stata proposta da M. Claes, “Exercitatio Animi in Augustine's *De Trinitate*”, in F. Young - M. Edwards - P. Parvis (ed.), *Studia Patristica vol. XLIII: Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003 – Augustine, Other Latin Writers*, Peeters, Leuven - Paris - Dudley 2006.

⁸ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987, trad. it. A.M. Marietti - A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con prefazione di A.I. Davidson Einaudi, Torino 2005, p. 66.

⁹ Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 114.

¹⁰ Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, in part. sul *De Trinitate*, p. 267-6.

¹¹ *Ibid.*, p. 273.

È certamente vero che le digressioni e le ricerche su problemi che non hanno un rapporto immediato con la questione della Trinità sono giustificate dal loro valore di esercizio; nondimeno esse hanno un valore intrinseco, poiché giungono sempre ad un risultato positivo. Tramite esse il lettore del *De Trinitate* certamente esercita la sua mente ad elevarsi alla comprensione della Trinità divina, ma nello stesso tempo egli è istruito su diverse questioni particolari. La complessa disposizione della materia di questo vasto trattato non è soltanto “un esercizio preliminare, una ricerca utile a motivo dei suoi effetti sull’organismo mentale”;¹² al contrario, essa è utile anche in se stessa, per le informazioni che comunica su contenuti concettuali dati.

Il rischio che si corre nell’accostare l’interpretazione di Marrou a quella di Hadot è quello di credere che la ricerca filosofica e le tesi teologiche del *De Trinitate* siano messe da Agostino “esplicitamente al servizio della pratica spirituale”.¹³ È in questi termini, infatti, che P. Hadot descrive la filosofia nell’antichità poche pagine prima di citare il *De Trinitate* come esempio di “dimostrazioni filosofiche [che] traggono la loro evidenza meno da ragioni astratte che da un’esperienza che è un esercizio spirituale”.¹⁴ Hadot, infatti, ha interpretato anche quest’opera nella prospettiva della pratica degli esercizi spirituali, che egli ha descritto come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e vedere il mondo. Per questa ragione G. Catapano scrive: “Esercitandosi su se stessa, la mente trasforma la sua percezione di sé e in definitiva se stessa. Il lettore è quindi coinvolto in qualcosa di più che uno studio approfondito di certe strutture mentali. In gioco vi è il corretto modo di pensare a se stessi e di porsi nei riguardi delle realtà diverse da sé” (p. XXXV-XXXVI). Tuttavia, credo che possa essere fuorviante leggere questo ampio trattato di teologia trinitaria in questi termini.

È certamente vero che i libri di quest’opera sono strettamente connessi tra loro *inquisitione proficiente*, come dice lo stesso Agostino; ma il fatto di leggere questo stretto legame tra di essi alla luce del suggerimento interpretativo di Marrou, non comporta necessariamente il fatto di dover accettare l’esegesi di Hadot. Al contrario, mi sembra che l’attenzione posta da Marrou sul valore intrinseco delle frequenti deviazioni tematiche, oltre che sulla loro funzione di esercizio destinato ad allenare la mente alla comprensione di realtà superiori ad essa, sia essenziale per l’esegesi di questo trattato.

Mi sembra, cioè, che pur riflettendo preoccupazioni di tipo pedagogico, quest’opera non sia destinata a svolgere la funzione di un esercizio spirituale del tipo presentato da Hadot. Gli esercizi spirituali cristiani hanno un carattere specifico dettato dalla specificità della spiritualità cristiana; essi si svolgono attraverso la preghiera e presuppongono la mediazione della grazia di Dio. È Agostino stesso a dirlo quando, quasi al termine del libro IV, scrive: “Quod si difficile intellegitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis et bene operando et orando cum gemitu desideriorum sanctorum ut per divinum auditorium proficiendo et intellegat et amet” (*De Trinitate*, IV, XXI, 31, 11-15); o ancora, quando, nel libro XIV, argomentando circa l’insufficienza della vita filosofica per ottenere la sapienza contemplativa, scrive: “Sed iste cursus qui constituitur in amore atque investigatione veritatis non sufficit miseris, id est omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide mediatoris, quod in libris superioribus huius operis, maxime in quarto et tertio decimo quantum potui demonstrare curavi” (*De Trinitate*, XIV, XIX, 26, 38-42).

Germana Chemi

¹² *Ibid.*, p. 274.

¹³ Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 62.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

Sebastian R.P. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Brill, Leiden - Boston 2011, p. 223.

Gli unici commenti al *Fedone* che si sono conservati sino a noi sono quelli di Damascio (465 ca. - 538 ca.) e Olimpiodoro (505 ca. - ?). Si tratta di tre raccolte frammentarie di note di lezioni: due sono versioni differenti di un corso tenuto da un autore anonimo, identificato da Westerink con Damascio; una riporta un corso di Olimpiodoro.¹ Entrambi dipendono dal perduto commento di Proclo. Nonostante la loro indiscutibile importanza e la loro accessibilità, dovuta principalmente all'edizione di Westerink, questi due commenti non sono stati oggetto di studi approfonditi fino a questo momento; in questo senso l'opera di Gertz può essere considerata pionieristica. Come si legge nell'introduzione, scopo del libro è "to present and analyze the late Neoplatonic exegesis of Plato's *Phaedo* by focussing on the issues of death and immortality" (p. 1); tuttavia, questo studio non si occupa soltanto dei commenti al *Fedone*, né di tutti i commenti al *Fedone* (p. 4): l'autore, infatti, pur riferendosi alla tradizione esegetica precedente là dove essa si rivela necessaria per comprendere le discussioni di Damascio e Olimpiodoro, non si occupa di ricostruirla.

Il testo è suddiviso in sette capitoli, a cui si aggiungono un'introduzione e una conclusione. Nell'introduzione (p. 1-25), dopo aver riassunto il contenuto del suo studio ed aver presentato brevemente i due commenti al *Fedone* superstiti ed i loro autori, Gertz considera in che modo la teoria dell'identificazione dello *σκοπός* dell'opera al fine di stabilirne il posto nell'ordine di lettura del *cursus* neoplatonico degli studi filosofici, orienta l'interpretazione di questo dialogo. Come testimoniato dagli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone*² (p. 21.28-36 Westerink), lo scopo del *Fedone* è considerato quello della purificazione; di conseguenza, l'organizzazione della materia di discussione e la suddivisione delle parti del dialogo per il suo commento saranno collegate al suo tema centrale. Sia Olimpiodoro che Damascio dividono il dialogo in tre parti: la prima parte si occupa della separazione dell'anima dal corpo, del suicidio e della purificazione; la seconda dell'immortalità dell'anima; e la terza del destino dell'anima dopo la sua separazione dal corpo. Le prime due parti citate sono conservate sia in Damascio (rispettivamente in Damascio I §§ 1-175 e §§ 176-465; e Damascio II §§ 1-80) che in Olimpiodoro §§ 1-8 e §§ 9-13; la terza soltanto in Damascio I §§ 466-551 e Damascio II §§ 81-148.

La prima parte è suddivisa in due *προβλήματα*: l'illiceità del suicidio (*Fedone* 61 C 9 - 62 C 8; Damascio I §§ 1-25; Olimpiodoro § 1) e la necessità per il filosofo di distaccarsi dal corpo (*Fedone* 62 C 9 - 69 E 5; Damascio I §§ 26-175; Olimpiodoro §§ 2-8).

La seconda parte, che è la parte centrale del dialogo, contiene cinque argomenti per l'immortalità dell'anima: l'argomento dei contrari (*Fedone* 69 E 6 - 72 E 1; Damascio I §§ 176-252; Damascio II §§ 1-3; Olimpiodoro §§ 9-10); l'argomento dell'anamnesi (*Fedone* 72 E 3 - 78 B 3; Damascio I §§ 253-310; Damascio II §§ 4-28; Olimpiodoro §§ 11-12); l'argomento dell'affinità (*Fedone* 78 B 4 - 84 B 8; Damascio I §§ 311-360; Damascio II §§ 29-44; Olimpiodoro § 13); la confutazione della dottrina dell'anima come armonia (*Fedone* 85 B 10 - 95 E 6; Damascio I §§ 361-406; Damascio II §§ 45-65); l'argomento finale (*Fedone* 95 E 7 - 107 B 10; Damascio I §§ 407-465; Damascio II §§ 66-80).

¹ L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, I Olympiodorus, II Damascius*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 92/93, North-Holland Publishing Co., Amsterdam - Oxford - New York 1976, 1977.

² *Prologomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration d'A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990 (Collection des Universités de France), rist. aggiornata e corretta di L.G. Westerink: *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices, North-Holland, Amsterdam 1962.

La terza parte riguarda il mito del destino ultraterreno delle anime dopo la loro separazione dal corpo (*Fedone* 107 C 1 - 114 C 8). L'argomentazione è divisa in tre parti: (i) il passaggio delle anime nell'Ade (*Fedone* 107 C 1 - 108 C 5; Damascio I §§ 466-502; Damascio II §§ 81-113); (ii) la questione della terra di cui si parla in *Fedone* 108 c 5 - 113 c 8 (Damascio I §§ 503-542; Damascio II §§ 114-145); (iii) il destino delle anime (*Fedone* 113 D 1 - 114 C 8; Damascio I §§ 543-551; Damascio II §§ 146-148).

La parte finale di ambedue i commenti di Damascio (I §§ 552-562; II §§ 149-157) si occupa dell'epilogo del dialogo – la morte di Socrate (*Fedone* 114 d 1 - 118 a 17).

Nei primi due capitoli del suo lavoro Gertz si occupa della prima parte dei commenti: nel primo capitolo (p. 27-50) analizza l'interpretazione della proibizione del suicidio da parte di Socrate (*Fedone* 61 C 9 - 62 C 8) proposta da Olimpiodoro; nel secondo (p. 51-70) si occupa di chiarire in che modo i commentatori neoplatonici interpretino il discorso di Socrate circa la necessità per il filosofo di distaccarsi dal corpo (*Fedone* 63 B - 69 E). I commenti al *Fedone* dividono quest'ultimo discorso di Socrate in tre sezioni: (i) *Fedone* 64 D 2 - 65 A 8: Socrate sottolinea l'indifferenza del filosofo ai piaceri corporei; (ii) *Fedone* 65 A 9 - 65 D 3: descrizione del corpo come ostacolo all'acquisizione della virtù; (iii) *Fedone* 65 D 4 - 66 A 10: ci sono forme che non possono essere conosciute attraverso canali corporei. Questa suddivisione e l'affermazione di Damascio (I § 66) secondo la quale ognuno di questi discorsi è analogo ad uno dei primi tre argomenti sull'immortalità dell'anima guidano Gertz nella costruzione dei capitoli successivi, che costituiscono il cuore del suo studio. I capitoli 3, 4, 5 e 6, infatti, sono dedicati agli argomenti sull'immortalità dell'anima: l'argomento degli opposti (*Fedone* 69 E 6 - 72 E 1) che sarebbe analogo al primo discorso di Socrate perché entrambi dimostrano che l'anima è indipendente e separabile dal corpo; quello dell'anamnesi (*Fedone* 72 E 3 - 78 B 3), analogo al secondo discorso perché si fonda sull'idea che la conoscenza della realtà non possa derivare dalla percezione sensibile; quello dell'affinità (*Fedone* 78 B 4 - 84 B 8), analogo al terzo discorso in quanto fondato sullo stretto legame tra l'anima in se stessa e gli oggetti della conoscenza; e l'argomento finale (*Fedone* 102 A 10 - 107 A). In questi capitoli l'autore analizza in che modo i commentatori neoplatonici hanno dato senso alla logica che sottostà agli argomenti platonici.

Il capitolo 6 (p. 143-71), che si occupa dell'argomento finale, merita particolare attenzione. In questo capitolo Gertz analizza l'interpretazione che viene data da Damascio della prova finale dell'immortalità dell'anima. Nel suo commento Damascio riporta la critica di Stratone agli argomenti sull'immortalità dell'anima: secondo la testimonianza di Damascio, Stratone mosse obiezioni all'argomento dei contrari (Damascio II § 63); a quello dell'anamnesi (Damascio I § 294; II § 65); a quello dell'armonia (Damascio I § 388); a quello finale (Damascio I §§ 431-433; II § 78). Tutti gli argomenti discussi nel *Fedone* sono presenti, eccetto quello dell'affinità. Per quest'ultimo Damascio riporta delle obiezioni anonime (I §§ 336-338 e II §§ 41-43). Gertz innanzitutto sintetizza le obiezioni mosse da Stratone all'argomento finale, poi esamina il modo in cui vengono rifiutate da Damascio e valuta in che modo queste obiezioni hanno influito sul modo in cui Damascio stesso ha costruito la sua analisi dell'argomento.

Gertz suggerisce che l'argomento finale del *Fedone* dà adito al problema che l'anima potrebbe essere dispersa dopo la sua separazione dal corpo e sostiene che il commento di Damascio non presenta una soluzione. Per sostanziare questa idea l'autore analizza dettagliatamente Damascio I §§ 458-465, là dove questi presenta i suoi argomenti sull'immortalità dell'anima.

Secondo Gertz, Damascio non ha difficoltà a respingere le obiezioni di Stratone, il cui punto fondamentale è che la vita potrebbe essere solo accidentalmente predicata dell'anima, perché egli si situa alla fine di una lunga catena di discussioni sul rapporto tra anima e vita: "By the time of Proclus and Damascius, something of a consensus on the right way to formulate the relation seems to have emerged: soul both *is* alive and *has* life from itself" (p. 156); è questa formula che è all'opera nell'analisi dell'argomento. Dopo aver analizzato gli argomenti proposti da Damascio a I §§ 458-465, l'autore,

pur riconoscendo a Damascio il merito di aver dedotto in maniera rigorosa l'immortalità dell'anima a partire dall'assunto della separabilità dell'anima dal suo sostrato, sostiene che è proprio questo assunto non provato, che forma la base della confutazione delle obiezioni di Stratone, così come delle prove dell'immortalità dell'anima proposte da Damascio, a costituire la debolezza del commento: benché per gli interpreti neoplatonici del *Fedone* la separabilità dell'anima sia una conseguenza naturale del discorso di Socrate (63 B - 69 E), per l'autore la mancanza di una discussione specifica sulla separabilità dell'anima nel contesto dell'argomento finale è un'omissione difficile da giustificare (p. 167).

L'ultimo paragrafo del sesto capitolo è dedicato all'argomento sull'immortalità dell'anima che Proclo presenta nei suoi *Elementi di Teologia* (prop. 186-189). Gertz considera fondamentale nella rielaborazione ed estensione procliana dell'argomento finale del *Fedone* il principio epistemologico secondo il quale l'anima è capace di conoscere i principi superiori a se stessa, cioè le Forme; di conseguenza, l'anima deve poter conoscere anche se stessa, dato che si trova ad un livello inferiore nella scala del cosmo. La conoscenza di sé, dunque, è derivata dalla conoscenza delle Forme. Ciò che conosce se stesso ha la capacità di tornare in se stesso, e ciò che ritorna in se stesso è incorporeo (prop. 15). Se è così, l'anima è anche separabile dal corpo (prop. 186.8). Dunque, l'anima non può perire né a causa della dissoluzione dei suoi elementi, né con il suo sostrato; di conseguenza essa è indistruttibile ed imperitura (prop. 187.8).

Proclo continua spiegando il rapporto dell'anima con la vita nelle proposizioni 188-189. Nella prop. 188.1 si legge: *πᾶσα ψυχὴ καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ ζῶν*. L'anima è una cosa viva e nello stesso tempo è un principio di vita, poiché essa non contiene alcun elemento privo di vita, in quanto essa possiede la conoscenza di sé e *ζωὴ γὰρ ἢ γνῶσις, καὶ τὸ γνωστικόν, ἢ τοιοῦτον, ζῆ* (prop. 188.11-13). Secondo questo argomento, tutto ciò che partecipa della conoscenza è necessariamente vivo; di conseguenza, l'anima non può contenere alcun elemento privo di vita, poiché essa è viva in quanto conoscente. Pur essendo principio di vita, l'anima deve anche, come tutte le altre cose, possedere la sua vita per partecipazione; nel suo caso, per partecipazione all'Intelletto. Essa, dunque, partecipa della vita superiore dell'Intelletto e dà la vita ai corpi. A questo punto Proclo, dopo aver posto l'autoconoscenza dell'anima come punto di partenza per dimostrarne l'immortalità, dice che una conseguenza della conoscenza di sé è la possibilità del ritorno in sé: se l'anima, conoscendo se stessa, ritorna in se stessa, e così facendo perfeziona il suo essere, allora la fonte del suo essere si troverà in lei stessa. L'anima, dunque, è la causa del suo proprio essere; e Proclo a ciò che sapevamo già dalla prop. 188, ovvero che la caratteristica essenziale dell'essere dell'anima è essere viva in quanto conoscente, aggiunge nella prop. 189 un'ulteriore ragione in base alla quale l'anima deve essere vista come essenzialmente viva: essa apporta la vita ai corpi semplicemente essendo ciò che è, non attraverso un'attività conscia; di conseguenza, la sua essenza è quella di essere viva. Se la sua essenza è quella di essere viva, segue che essa è anche la fonte della sua propria vita.

Gertz conclude la sua analisi dell'argomento procliano definendolo "an impressive achievement" (p. 171), in quanto unisce con successo due temi centrali negli argomenti platonici sull'immortalità dell'anima: l'abilità dell'anima nel comprendere la realtà molto più pienamente dei sensi, e la sua capacità di apportare la vita ai corpi nei quali essa è presente.

L'inserimento dell'analisi dell'argomento procliano all'interno del sesto capitolo sembra essere giustificato dalla volontà di presentare un riuscito tentativo neoplatonico di dimostrare l'immortalità dall'anima. Tuttavia, è necessario sottolineare il fatto che, come ha dimostrato Westerink,³ i

³ L.G. Westerink, *Damascius. Lectures on the Philebus Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Hakkert, Amsterdam 1982; Id., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II Damascius, p. 15-17.

commenti di Damascio e Olimpiodoro, che costituiscono l'oggetto principale dello studio di Gertz, dipendono dal perduto commento di Proclo al *Fedone*.

Marino di Neapoli, nella sua *Vita di Proclo*, ci informa del fatto che Proclo, nella sua giovinezza, aveva studiato il *Fedone* ed il *De Anima* con Plutarco e che il maestro disse al suo allievo che se avesse pubblicato le loro discussioni avrebbe avuto il suo commento al *Fedone*.⁴ Non si sa che relazione ci sia tra il perduto commento di Proclo e le note prese in quell'occasione. Certamente, però, il commento di Proclo al *Fedone* è esistito. Esistono, infatti, alcune citazioni di Proclo stesso nel suo commento alla *Repubblica*⁵ che testimoniano dell'esistenza di una sua trattazione sull'argomento: I 12,25-13,6,⁶ II 179,9-24,⁷ 183,16-25.⁸ Inoltre, un frammento di questo commento perduto è stato trasmesso

⁴ Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. par H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (Collection des Universités de France); p. 12,9-15 [Notes complémentaires, p. 104-108]: Ἀναγιγνώσκει οὐδὲν παρὰ τούτῳ Ἀριστοτέλους μὲν τὰ Περί ψυχῆς, Πλάτωνος δὲ τὸν Φαίδωνα. Προὔτρεπε δὲ αὐτὸν ὁ μέγας καὶ ἀπογράφεσθαι τὰ λεγόμενα, τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ νέου ὁργάνῳ χρώμεως καὶ φάσκον ὅτι, συμπληρωθέντων αὐτῷ τῶν σχολίων, ἔσται καὶ Προκλου ὑπομνήματα φερόμενα εἰς τὸν Φαίδωνα ([Proclo] dunque, lesse con lui, di Aristotele il *Trattato sull'anima*, e di Platone il *Fedone*. Il grande Plutarco lo spinse anche a fare una copia delle spiegazioni, ricorrendo all'ambizione del giovane uomo, dicendogli: "Una volta completati questi scolii, ci sarà, anche di Proclo, un commento sul *Fedone*"). Ove non altrimenti indicato, le traduzioni italiane dei passi in greco sono mie.

⁵ *Procli Diadochi In Plat. Rem Publicam commentarii*, ed. W. Kroll, Teubner, Leipzig 1899, 1901.

⁶ Procl., *In Remp.* I, p. 12.25-13.6 Kroll: καὶ κατὰ τοῦτον ἄλλιν τὸν λόγον τὴν ἐν ἐκάστῳ δικαιοσύνην πολιτείαν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένην ἠύρηκαμεν· καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡς ἐν ἄλλοις διείλομεν, ἡ μὲν σωφροσύνη μάλιστα χαρακτηρίζει τὴν ἡθικὴν ἀρετὴν (οὐδὲν γὰρ οὕτω τοῖς παιδευομένοις οἰκεῖον ὡς τὸ σωφρονεῖν), ἡ δὲ δικαιοσύνη τὴν πολιτικὴν (τὸ γὰρ κοσμεῖν ἄλλους μάλιστα δεῖται τῆς τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστοις ὀριζούσης), ἡ δὲ ἀνδρεία τὴν καθαρτικὴν (τὸ γὰρ ἄτρωτον ὑπὸ τῶν παθῶν ἀληθινῶν ἡμῖν πολεμίων ἔνδον ἐγκαθημένων ταύτης ἐξείρετον), ἡ <δὲ> φρόνησις τὴν θεωρητικὴν· τοῦτο γὰρ θεωρίας ἴδιον φρονεῖν ἄδει περι τῶν ὄντων (Di nuovo, dunque, secondo questo argomento, abbiamo trovato che la giustizia in ciascuno è detta 'costituzione'. Infatti, secondo la distinzione che abbiamo fatto allora, la temperanza è ciò che caratterizza principalmente la virtù morale: infatti, niente caratterizza di più colui che è stato educato del fatto di essere temperante; la giustizia la virtù politica: infatti, per dirigere gli altri ha bisogno soprattutto della virtù che stabilisce ciò che ciascuno merita; il coraggio la virtù catartica: infatti, appartiene al coraggio l'essere invulnerabile alle passioni installate in noi come nostri veri nemici; la saggezza la virtù teoretica: infatti, la caratteristica della contemplazione è di giudicare degli esseri ciò che si deve).

⁷ Procl., *In Remp.* I I, p. 179.9-24 Kroll: Τίς δὲ ἡ περίοδος τῶν ἐν τῷ Τάρταρῳ κολαζομένων καὶ μὴ ἐκβαίνοντων ἐκεῖθεν, ἕως ἂν δέωνται κολάσεως, ὥνπερ οἱ ἐκβαίνοντες εἰς τοὺς ποταμοὺς παρὰ μέρος εἰς τὸν Τάρταρον ἐκπέμπονται καὶ αὐθις ἐκεῖθεν ἐξίσαιον, εἴρηται ἡμῖν ἐν τοῖς εἰς τὴν τοῦ Φαίδωνος νέκυϊαν· καὶ ὅτι τοῦ οὐρανοῦ μόνου περίοδος, οὐχὶ παντὸς τοῦ γενητοῦ, οὐ μέρος ἐστὶν καὶ ὁ Τάρταρος καὶ ἡ τῶν εἰς αὐτὸν βίφεντων περίοδος· καὶ τίνες οἱ ἐνιαυτοὶ τῶν ἐκβαλλομένων εἰς τοὺς ποταμοὺς καὶ εἰς τὸν Τάρταρον ἄλλιν ἐμπιπτόντων. Καὶ γὰρ τοῦτο ἐκεῖ διήρωθται, καὶ οὐδὲν δεῖ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τούτοις κατατείνειν (Questo è il periodo di coloro che sono stati puniti nel Tartaro e non escono fin tanto che hanno bisogno della punizione, tra i quali coloro che escono a turno verso il fiume sono ricondotti al Tartaro e di nuovo; noi l'abbiamo detto nel commento sulla *Nékýia* del *Fedone*, e anche c'è un periodo del solo cielo, non di tutto il mondo generato, del quale fanno parte sia il Tartaro che il periodo di coloro che devono essere gettati; e abbiamo detto quali sono i cicli di coloro che sono gettati nel fiume e di nuovo precipitati nel Tartaro. Tutto questo è stato studiato in dettaglio, e non c'è alcun bisogno di esporre le stesse cose anche in quest'opera).

⁸ Procl., *In Remp.* II, p. 183.16-25 Kroll: τοιοῦτος γὰρ ὁ Τάρταρος, χώρος ὃν πάσης ἀτάκτου καὶ σκοτεινῆς ὕλης, εἰς ὃν συρρεῖ τὰ ἔσχατα τῶν κοσμικῶν στοιχείων, πρὸς δὲ τὸν Ὀλυμπον ἀντίθετος. ὁ μὲν γὰρ ὀλολαμπής, πάντα περιέχων, ὑψηλότατος· ὁ δὲ σκοτεινός, κοιλότατος τόπος ὑπὸ πάντων περιεχόμενος· διὸ καὶ ἡ ποίησις βαθυτάτον αὐτὸν εἶναι φησὶν βέρεθρον ὑπὸ χθονός. πολλῶν δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ῥηθέντων ἐν τοῖς εἰς τὴν νέκυϊαν τοῦ Φαίδωνος ἀπ' ἐκεινῶν μὲν τὰ δοκοῦντα τοῖς θεολόγοις περὶ αὐτοῦ ληπτέον (Infatti tale è il Tartaro, regione di tutto ciò che c'è di disordinato e oscuro nella materia, luogo in cui confluiscono gli ultimi degli elementi cosmici, opposto all'Olimpo. Infatti, uno è tutto luminoso, circonda ogni cosa, è il luogo più elevato. L'altro è oscuro, il luogo più profondo circondato da ogni cosa. Per questo la poesia lo chiama il più profondo *abisso sotto la terra*. Ma poiché ne abbiamo discusso lungamente nel commento sulla *Nékýia* del *Fedone*, da quest'opera si possono trarre le opinioni dei teologi su questo tema).

nei *Prolegomena philosophiae*⁹ di Elia.¹⁰ Infine, nel *Kitāb al-Fihrist* di Ibn al-Nadīm¹¹ si parla della traduzione di una parte di questo commento fatta da ʿĪsa ibn Zurʿa (m. 1008) a partire da un testo in siriano.¹² Gertz non mette in discussione la conclusione di Westerink circa la dipendenza di Damascio e Olimpiodoro da Proclo. Nell'introduzione, infatti, riassume i motivi che hanno portato Westerink a questa conclusione e, poiché Damascio nel suo commento al *Fedone* segue la stessa tecnica che seguiva nel commento al *Parmenide* – ovvero utilizza Proclo come punto di partenza e, attraverso critiche o aggiunte, sviluppa le sue idee personali –, elenca cinque generi di divergenze tra Proclo e Damascio che emergono dal commento di quest'ultimo (p. 7-13).

Per quanto riguarda il tema dell'immortalità dell'anima, e più specificatamente l'argomento finale, Gertz si limita a segnalare il fatto che, benché sia verosimile che Damascio abbia utilizzato come punto di partenza il commento di Proclo, l'influenza di quest'ultimo su questa sezione del commento è difficile da determinare poiché la parte corrispondente del commento di Olimpiodoro non si è conservata (p. 151); di conseguenza, è possibile dire ben poco su come Proclo abbia interpretato l'argomento. Gertz accompagna questa considerazione con una nota – cf. n. 13 – nella quale aggiunge che per colmare questa lacuna e per conoscere il modo in cui Proclo ha interpretato l'argomento platonico dell'immortalità dell'anima possono essere presi in considerazione il resoconto offerto da Prisciano Lido nelle *Solutiones ad Chosroem* 47.2-24, tratto da una monografia sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima, e l'argomento che viene sviluppato da Proclo stesso attraverso alcune proposizioni dei suoi *Elementi di Teologia*. È questa, dunque, un'altra ragione per la quale l'autore inserisce la discussione sull'argomento procliano.

Tuttavia, mi sembra che sia riduttivo confinare in una nota questi dati; inoltre, l'informazione che viene fornita è incompleta. Il brano di Prisciano al quale si riferisce l'autore è contenuto nelle *Solutiones ad Chosroem*;¹³ si tratta di un trattato di filosofia dedicato da Prisciano Lido all'imperatore Cosroe I – ventesimo sovrano della dinastia sassanide dell'Iran – in occasione del suo soggiorno a Ctesifonte. Nel 529, infatti, alla chiusura della scuola di Atene, determinata dall'editto di Giustiniano che vietava l'insegnamento ai pagani, sette filosofi neoplatonici accettarono l'offerta di asilo dell'imperatore Cosroe e si recarono a Ctesifonte alla corte sassanide: Damascio di Siria,

⁹ *Eliae Prolegomena philosophiae*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1900 (CAG XVIII 1).

¹⁰ Alla p. 2.10-25 Busse, Elia riporta l'opinione che Proclo aveva espresso nel suo commento al *Fedone* secondo la quale gli esseri irrazionali sono capaci di reminiscenza: ὁ δὲ φιλόσοφος Πρόκλος βούλεται ἐν τοῖς εἰς Φαίδωνα ὑπομνήμασιν ἔχειν καὶ τὰ ἄλογα ἀνάμνησιν [...] (Il filosofo Proclo sostiene, nel suo commento al *Fedone*, che anche gli esseri irrazionali possiedono la memoria [...]).

¹¹ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, I-II, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig 1871-1872; *Kitāb al-Fihrist*, ed. R. Tağaddud, Āphāne-ye Bank-e Irān, Tehran 1971; *The Fihrist of al-Nadīm composed at 377AH* (arabo), I-IV, ed. F. Sayyid, Al-Furqan, London 2009; traduzione inglese: B. Dodge, *al-Nadīm. The Fihrist, a tenth-Century Survey of Muslim Culture*, Columbia U. P., New York - London 1970. Il *Kitāb al-Fihrist* è il più importante documento che possediamo circa la circolazione del patrimonio scientifico di tradizione greca nell'Oriente musulmano. Ibn al-Nadīm, infatti, nel *Fihrist* si propone di creare un indice di tutte le opere scritte in arabo disponibili alla sua epoca. L'opera è divisa in dieci sezioni: le prime sei si occupano delle scienze propriamente islamiche, dalla settima in poi vengono prese in considerazione la filosofia, le scienze antiche, l'alchimia e la storia delle religioni. Ibn al-Nadīm descrive lo sviluppo di ogni disciplina e le sue fonti, cita la bibliografia per ogni ambito del sapere e redige delle notizie biografiche sugli autori. Per quanto riguarda la filosofia, il *Catalogo* ci fornisce i nomi degli autori antichi noti al mondo arabo nel X secolo ed i nomi dei traduttori delle loro opere.

¹² Nel *Fihrist*, p. 252.22-23 Flügel, si legge: "Libro di Proclo, commento al *Fedone: sull'anima*, siriano; Abū ʿAlī ibn Zurʿa ne ha tradotto una parte in arabo".

¹³ *Prisciani Lydi quae extant Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, ed. I. Bywater, Reimer, Berlin 1886 (CAG XII Supplementum Aristotelicum I, 2).

Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano Lido, Ermia e Diogene di Fenicia e Isidoro di Gaza. Le *Solutiones* si sono conservate in una traduzione latina fatta certamente dal greco, molto probabilmente ad opera di Scoto Eriugena.¹⁴ Westerink¹⁵ ha dimostrato che là dove viene affrontato il tema dell'immortalità dell'anima (p. 47-9) Prisciano dipende da una monografia di Proclo sulle prove platoniche dell'immortalità dell'anima che doveva contenere l'analisi della dimostrazione finale del *Fedone*, quella dell'argomento di *Repubblica* X 608 B 4 - 611 A 2 e quella della prova di *Fedro* 245 C 5 - 246 A 2. L'originale greco di quest'opera è perduto, ma la sua traduzione araba è attestata nel *Kitāb al-Fihrist* di Ibn al-Nadīm, che la indica come: *Kitāb šarḥ qawl Flāṭūn inna al-nafs ġayr mā'ita, talāt maqālāt* (*Libro dell'esposizione dell'affermazione di Platone circa il fatto che l'anima è immortale, tre capitoli*).¹⁶ Il trattato non è stato ritrovato come opera autonoma in traduzione araba. Tuttavia, Westerink ha potuto dimostrare che Prisciano ne dipende confrontando le pagine 47-9 delle *Solutiones* con la traduzione inglese fatta da Rosenthal per un suo studio del 1940¹⁷ dei capitoli 6 e 7 della seconda sezione di un'opera intitolata *Kitāb al-Fawz al-ašgar*¹⁸ (*Piccolo libro della vittoria*) di Miskawayh – un letterato arabo del X secolo –, che ugualmente ne dipendono. Inoltre, A. Hasnaoui¹⁹ ha dimostrato che questo testo di Proclo è stato la fonte di altri due testi giunti a noi in forma anonima: le *Huḡāḡ Aflaṭūn 'ala baqa' al-nafs* (*Prove di Platone sulla permanenza dell'anima*) e la *Tamara laṭīfa min maqāyīs Aflaṭūn fi anna al-nafsa lā tafsud* (*Frutto sottile dei sillogismi di Platone [sul fatto] che l'anima non è corruttibile*).

È vero solo in parte che “Priscian does not yield much interesting material for Proclus [...]” (nota n. 13, p. 152). Soltanto un puntuale confronto linguistico tra il testo latino ed il testo arabo potrà permettere di ricostruire la dottrina originariamente contenuta nella monografia di Proclo, il suo veicolo letterario ed un suo eventuale rapporto con il perduto commento al *Fedone*. Westerink, infatti, non ha prodotto un confronto di questo tipo perché non aveva accesso diretto al testo arabo.

Il settimo capitolo dello studio di Gertz (p. 173-88) si occupa dell'interpretazione del mito finale del *Fedone* (107 C 1 - 114 C 8). In quest'ultima parte del suo studio l'autore analizza il posto e la funzione del mito platonico attraverso l'interpretazione che ne hanno dato i commentatori neoplatonici. Le fonti quasi esclusive di questa sezione del libro sono i commenti di Damascio; ciò che resta del commento di Olimpiodoro, infatti, è poco più di un quarto della versione originale che è mutila dell'introduzione generale e del commento a *Fedone* 57 A 1 - 61 C 9; così come di tutto il commento a partire da 85 b 10. Nell'analisi del mito l'autore segue la suddivisione dell'argomentazione che viene effettuata da Damascio stesso: (i) il passaggio delle anime nell'Ade (*Fedone* 107 C 1 - 108 C 5; Damascio I §§ 466-502; Damascio II §§ 81-113); (ii) la questione della terra di cui si parla in *Fedone*

¹⁴ M.-Th. d'Alverny, “Les *Solutiones ad Chosroem* de Priscianus Lydus et Jean Scot”, in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Laon, 7-12 juillet 1975, CNRS Éditions, Paris 1977, p. 145-60.

¹⁵ L.G. Westerink, “Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality”, in *Zetesis: album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker*; gewoon hoogleraar aan de Universitaire Fac. Sint-Ignatius te Antwerpen, ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen - Utrecht 1973, p. 296-306.

¹⁶ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, p. 252.15-16 Flügel.

¹⁷ F. Rosenthal, “On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture* 14 (1940), p. 387-422 (rist. in *Greek Philosophy in the Arab World. A collection of Essays*, Variorum, Aldershot - Brookfield 1990).

¹⁸ Abū 'Alī Aḥmad Miskawayh, *Al-Fawz al-ašgar li-Miskawayh*, ḥaqqaqahu wa-qaddama lahu A.Š. 'Uḡdayma; *Le Petit Livre du Salut*, trad. française et notes par R. Arnaldez, Maison Arabe du Livre, Tunis 1987.

¹⁹ A. Hasnaoui, “Deux texts en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme”, *Medioevo* 23 (1997), p. 395-408.

108 C 5 - 113 C 8 (Damascio I §§ 503-542; Damascio II §§ 114-145); (iii) il destino delle anime (*Fedone* 113 D 1-114 C 8; Damascio I §§ 543-551; Damascio II §§ 146-148).

Il libro termina con un capitolo (p. 189-94) che sintetizza i risultati raggiunti e chiarisce la prospettiva che ha guidato l'autore nell'affrontare lo studio dei commenti al *Fedone*.

Nonostante l'imprecisione che ho rilevato, la monografia di Gertz è un'opera importante perché, concentrandosi sull'analisi dei commenti al *Fedone* per ricostruire l'interpretazione tardo-neoplatonica della dottrina dell'immortalità dell'anima e per valutarne il risultato filosofico, colma una lacuna negli studi sulla tradizione platonica; nello stesso tempo, l'opera si rivela uno strumento utile: nel presentare i problemi affrontati dai commentatori nell'analisi del testo ne illustra la profondità e la rilevanza per il pensiero neoplatonico in generale.

Germana Chemi

Grundriß der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Überweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey. *Philosophie in der islamischen Welt 1 (8.-10. Jahrhundert)*, herausgegeben von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch, Basel 2012, p. 612.

Mit dem Erscheinen des ersten Bandes über die *Philosophie in der islamischen Welt* wird eine Reihe begonnen, die in vier Bänden die Zeit vom 8. bis ins 20. Jahrhundert umfassen wird. (Band I: 8.-10. Jh., Band II 11.-12. Jh., Band III 13.-18. Jh., Band IV 19.-20. Jh.)

Das Besondere dabei ist, daß sprachliche, zeitliche und regionale Grenzen überschritten werden, um ein möglichst umfassendes Bild der Philosophie in der islamischen Welt zu gewinnen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Philosophiegeschichte, sondern auch im Hinblick auf deren Zeugen in Form der überlieferten Texte oder gar Handschriften. Die Darstellung der Philosophie der islamischen Welt in einem Rahmen, wie ihn der vorliegende Band bietet, ist dabei aber mit besonderen Herausforderungen verbunden: Denn nicht wenige Autoren sind noch nie monographisch behandelt worden, zahlreiche Texte schon gar nicht ediert worden. Die dem Modell des Überweg'schen *Grundriß der Philosophie* eigenen Werkbeschreibungen sind daher in vielen Fällen die ersten Auftritte der betreffenden Texte.

Wieder Herausgeber (U. Rudolph) in seiner Einführung darstellt, ist auch die Grenzüberschreitung neu, die den Zeitrahmen betrifft, denn endeten bisher die meisten Philosophiegeschichten der islamischen Welt mit Averroes und seiner Rezeption im lateinischen Mittelalter, macht der Herausgeber dieses Bandes keinen Halt vor dieser Epochengrenze, im Gegenteil werden, wie erwähnt, auch die Jahrhunderte zwischen dem 12. und dem 20. Jh. behandelt werden.¹ Man kann davon ausgehen, daß im Zuge dieser Darstellung zahlreiche, bisher nicht zugängliche Texte ans Licht gehoben und neue Erkenntnisse ermöglichen werden.

Der nunmehr erschienene erste Band der Philosophie in der islamischen Welt umfasst auch die Darlegung der philosophiehistorischen Voraussetzungen, die der Blüte der arabischen Übersetzungsbewegung vor dem Jahr 1000 zugrundeliegen. Die spätantike Philosophie und die Wege ihrer Vermittlung (U. Rudolph), ebenso wie die wichtige Rolle der syrischen Lehrtradition für die Philosophie in der islamischen Welt (H. Daiber) finden beide angemessenen Platz in diesem Band.

Die eigentliche Behandlung der islamischen Welt beginnt mit dem Beitrag über die Wiedergeburt der Philosophie² und die Übersetzungen ins Arabische (D. Gutas).

Mit al-Kindī (G. Endreß und P. Adamson) beginnt die textbezogene Behandlung einzelner Autoren. und man sieht schon an diesem ersten Beispiel, was auch für alle anderen, in diesem Band porträtierten Autoren gilt, wie wertvoll und hoffentlich fruchtbar die Herangehensweise, die Sorgfalt und der Kenntnisreichtum der Mitarbeiter für die Philosophiegeschichte ist. Nebst der Auflistung aller aktuell existierenden Ausgaben und Übersetzungen der Texte, sind die Werkbeschreibungen von ganz besonderem Wert. So gewinnt der Leser mit der Möglichkeit, sich beispielsweise auch über Schriften

¹ Daß die arabische Philosophie eine reine Bewahrungs- und Tradierungsfunktion habe und mit dem Tod von Averroes ihre Aufgabe, nämlich die Übermittlung an den Westen, vollendet sei, hat Ernest Renan in seinem wirkungsmächtigen Werk *Averroès et l'averroïsme* (Paris 1852) dargestellt. Ebenso urteilten Salomon Munk (1859) und auch *Überweg*, der in der ersten Behandlung der arabischen Philosophie diese im 12. Jh. enden ließ (1864). Mit Henri Corbin änderte sich erst die Perspektive, die den Horizont auch auf die späteren Jahrhunderte öffnete, allerdings in einer spezifischen, spirituell-metaphysischen Sichtweise. Trotzdem profitierte von dieser Erweiterung die spätere Philosophiegeschichte der islamischen Welt.

² Wobei der Begriff der Wiedergeburt an dieser Stelle angesichts der spätantiken und syrisch-christlichen Tradition vielleicht nicht ideal ist, handelt es sich aus der Perspektive der arabischsprachigen Autoren doch eher um eine Wiederentdeckung oder Wiederbelebung.

aus den Bereichen der Physik oder der Musik kundig zu machen, einen weit profunderen Einblick in die Zusammenhänge der (neuplatonischen) Philosophie - und Wissenschaftsgeschichte. Dazu sind natürlich auch die auf dieser textuellen Basis gewonnenen Darstellungen der Lehre sehr nützlich.

Vervollständigt werden die einzelnen Kapitel jeweils durch eine reiche, den aktuellen Stand wiedergebende Bibliographie, wobei es sowohl bei den Editionen und Übersetzungen als auch bei der Sekundärliteratur auch Lücken geben mag, die jedoch bei einem Unternehmen dieser Größe naturgemäß unvermeidlich sind.

Die Gelehrten, die in der Tradition al-Kindīs standen (Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Sarāḥsī, al-Balḥī, ibn Farīgūn, H.H. Biesterfeldt), dann der Neuplatoniker al-‘Āmirī (E. Wakelnig), al-Siġistānī und al-Tawḥīdī, die beiden Gelehrten und literarischen Vermittler der arabischen Philosophie des 10. Jahrhunderts (G. Endreß), sowie Miskawayh (G. Endreß) und Ibn Hindū (C. Ferrari) bilden dann den Übergang zur Bagdader Schule; dazwischen, chronologisch etwas versetzt, ist dem Arzt-Philosophen Abū Bakr al-Rāzī ein Kapitel gewidmet (H. Daiber). Den Tücken der chronologischen und sachlichen Einordnungen fällt auch einer der Vermittler der Lehre al-Kindīs, Iṣḥāq al-Isrā‘īlī, zum Opfer, der erst in der Abteilung über die jüdische Philosophie in Erscheinung treten wird.

Die Lehrüberlieferung der aristotelischen Werke, die das Schaffen der Bagdader Aristoteliker bestimmt hat, ist Teil des nächsten Kapitels (G. Endreß). In ihm werden, neben Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā ibn ‘Adī (G. Endreß) und Abū l-Faraġ ibn al-Ṭayyib (C. Ferrari) im besonderen ‘Īsā ibn Zur‘a und Ibn al-Samḥ ausführlich gewürdigt (G. Endreß), die beide bis anhin noch nie monographisch behandelt worden sind. Die Materialsammlungen und Werkbeschreibungen zu diesen beiden Autoren haben deswegen einen besonderen Stellenwert.

Abū Naṣr al-Fārābī (U. Rudolph) stellt den nächsten Meilenstein dar, und bekommt, in einer monographischen Darstellung, ein eigenes Kapitel. Im Anschluß daran wird die Verbreitung philosophischen Denkens in der populären und gnomologischen Literatur (D. Gutas), in naturwissenschaftlichen Schriften (E. Orthmann), Pseudepigrapha (P. Kotzia) dargelegt, ebenso die religiöse Anwendung philosophischer Ideen, die auch die *Enzyklopädie* der Iḥwān as-Safā’ und die ismā‘īlitischen Denker umfasst (D. De Smet).

Abgeschlossen wird der sehr sorgfältig redigierte und auch an technischen Herausforderungen reiche Band durch ein arabisches und ein griechisches Glossar und Sach- und Personenregister.

Cleophea Ferrari

Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Ahmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Critical Edition with an Introduction and Notes by Etan Kohlberg and Mohammad Ali Amir-Moezzi, Brill, Leiden - Boston 2009, p. vii + 363, Arabic Text, p. ١ - ٢٠١ (Texts and Studies on the Qur'ān, 4).

Contemporary scholarship focuses on the Qur'ān as a “still mobile text reflecting an oral theological-philosophical debate between diverse interlocutors of various late antique denominations”.¹ In this view, the Qur'ān as an example of the clash between competing religious claims shaped by late ancient rhetoric² is set against the Qur'ān as the canonized text, *al-muṣḥaf*.³ It is the *muṣḥaf* of the Muslim sacred book as it is seen in early Ṣīfī sources that lies at the core of *Revelation and Falsification*.

The idea that the Ṣīfī tradition deals primarily, not to say exclusively with the inner esoteric meaning of Islam has gained a firm footing in scholarship,⁴ and *Revelation and Falsification* is not intended to challenge it; however, the edition of the *Kitāb al-qirā'āt* (*Book of Variant Readings*) by the IXth century scholar al-Sayyārī vindicates the importance of the exegetical work done by Ṣīfī authors on the canonized text: the Qur'ān as a book.

A bipartite Arabic and English volume, *Revelation and Falsification* contains the critical edition of the *Kitāb al-qirā'āt* (p. ١ - ٢٠١) and a running commentary on it (p. 55-289), both preceded by an Introduction (p. 1-53)⁵ which elucidates for the advanced reader the basic assumptions on which rests the analytical work carried on in the commentary. At one and the same time, the Introduction provides the non-specialist reader with the guidelines for understanding the admittedly sophisticated issue of the Ṣīfī exegesis on the Koranic text. Being herself such a reader, the author of this review will account mostly (and gratefully) for these guidelines.

¹ A. Neuwirth, “Two faces of the Qur'ān: *Qur'ān* and *Muṣḥaf*”, *Oral Tradition* 25/1 (2010), 141-56, p. 142. See also: A. Neuwirth - M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context. Literary and Historical Investigations into the Qur'ān Historical Milieu*, Brill, Leiden 2008.

² According to D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, other examples of the prominent influence of late ancient rhetoric on exegetical and apologetic writings are the Talmud and Patristic literature.

³ On *muṣḥaf* (pl. *maṣāḥif*, cf. *ṣuḥuf*, ‘leaves’) as the early collections of the written record of the Muḥammadan prophetic communication see R. Blachère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris 1947, p. 53-4, and A. Neuwirth, “Koran”, in H. Gätje (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II, *Literaturwissenschaft*, Reichert, Wiesbaden 1987, p. 96-135, in part. p. 104. On *muṣḥaf* as the authoritative text which resulted from the ‘Uṭmānic redaction, see Blachère, *Introduction*, p. 115; Neuwirth, “Koran”, p. 106; E. Beck, “Der ‘uṭmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts”, *Orientalia* 14 (1945), p. 355-73. Much of the contemporary distinction between the two meanings of the Qur'ān as a religious discourse on the one hand, and as a canonized text on the other, is framed against the backdrop of D. Madigan’s influential book *The Qur'ān’s Self-Image. Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton U. P., Princeton 2001.

⁴ This idea owes much to Henry Corbin’s work, esp. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I-IV, Gallimard, Paris 1971, and *Histoire de la philosophie islamique. Des origines jusqu’à la mort d’Averroès (595-1198). Depuis la mort d’Averroès jusqu’à nos jours*, Gallimard, Paris 1986, with their emphasis on the divide between the outer and inner levels (*ẓāhir* and *bāṭin*) of whatever spiritual or intellectual reality in Islam. For a comprehensive outline of Corbin’s starting point in the dialectical theology of Karl Barth, one may refer to Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris 2011, p. 66-9; for a clear account of the pervasive impact of the two-level pattern on the Ṣīfī movement, see D. De Smet, *La philosophie ismaélienne*, reviewed above (p. 253-4); finally, for an example of the widespread influence of the topic of the esoteric meaning of the Qur'ān, one may refer to A. Esmail, “Philosophical Remarks on Scripture”, in D. De Smet - G. de Callatay - J.M.F. van Reeth (eds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, Bruxelles - Louvain-la-Neuve - Leuven 2004, p. 23-48 (Acta Orientalia Belgica. Subsidia III).

⁵ Sections 1-3 of the Introduction (“Issues raised by Western studies”; “Information, doubts and contradictions in Islamic sources”; “Imāmī views on the question of the falsification of the Qur'ān”) are by A. Amir-Moezzi, and sections 4-6 (“Life and works of al-Sayyārī”; “Structure and contents of the *Kitāb al-qirā'āt*”; “The edition”) are by E. Kohlberg.

One may think that the topic of *tahrīf*, the alteration of the Scripture, occurs only in the inter-faith debate which opposes Muslim believers both to Christians and Jews. The two religious communities are blamed for having altered the divine message when putting it into writing, a charge which is both rooted in the Qurʾān⁶ and levelled in theological controversies.⁷ But there is also another charge of *tahrīf*: that which is addressed to the Qurʾān itself by early Šīʿī traditionists and theologians. According to them ‘Alī, the cousin and son-in-law of the Prophet, “Muḥammad’s only true initiate and legitimate successor, was the sole possessor of the complete version of the revelation made to the Prophet. After Muḥammad’s death and the assumption of power by ‘Alī’s enemies, this version, which was much longer than the official one, was rejected by those in authority mainly because it contained explicit tributes to the first Imam, his descendants and supporters, and equally explicit attacks on their adversaries” (p. 24). This is tantamount to saying that the Qurʾān itself in its canonized version – the so-called ‘Uṭmānic redaction – has been subjected to *tahrīf* no less than the holy scriptures of the *Ahl al-kitāb*, a position that rests on the assumption that the written document (lost to us) reflecting the genuine Muḥammadan prophecy substantially differs from another written document, the official Qurʾān, which is in itself a forgery later than, and opposed to the authentic record of the divine revelation.

The Introduction of *Revelation and Falsification* aptly opens with an excursus on the production of the Qurʾān as a written document, recalling that its oldest complete manuscripts date from the IXth century and accounting for the positions held in scholarship about the date of the Qurʾān as it has come down to us. There is a wide range of options, going from the so-called theory of the “late book”, namely the idea that while written records of the prophecy were very old, the book itself dates from the VIIIth or even the IXth centuries,⁸ to the theory of the early production,⁹ i.e. the claim that “a written corpus began to develop from the advent of Islam and particularly in the Umayyad period, i.e. approximately between 40/660 and 132/750” (p. 3). Other scholars¹⁰ steer a middle

⁶ See especially Q. 2: 59 (“Then the evildoers substituted a saying other than that which had been said to them”, trans. Arberry); 4: 46 (“Some of the Jews pervert words from their meanings saying, ‘We have heard and we disobey’, and ‘Hear, and be thou not given to hear’, and ‘Observe us’, twisting with their tongues and traducing religion”, trans. Arberry); 6: 91 (“Say: ‘Who sent down the Book that Moses brought as a light and a guidance to men? You put it into parchments, revealing them, and hiding much’”, trans. Arberry). Interestingly, Amir-Moezzi drives attention to the fact that the topic of alteration of the sacred texts features also in Manichaean literature.

⁷ R. Caspar - J.-M. Gaudeul, “Textes de la tradition musulmane concernant le *tahrīf* (falsification)”, *Islamochristiana* 6 (1980), p. 61-104.

⁸ Under this label are presented the foundational studies of the XIXth century, like A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1861-1865 and I. Goldziehr, *Muḥammedanische Studien*, Halle 1890 (repr. Olms, Hildesheim 1961), as well as the reference books by J. Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Clarendon, Oxford 1950; R. Blachère, *Le Coran. Traduction nouvelle selon un essai de reclassement des sourates*, Maisonneuve, Paris 1949, and *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.C.*, Librairie d’Amérique et d’Orient, Paris 1952 (repr. Maisonneuve, Paris 1969); J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford U. P., Oxford 1977, and *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford U. P., Oxford - New York 1978.

⁹ Amir-Moezzi refers to N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago U. P., Chicago 1957-1972 (esp. vol. 2, *Qurʾānic Commentary Tradition*), and to F. Sezgin’s, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I. *Qurʾānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* and IX. *Grammatik bis ca. 430 H.*, Brill, Leiden 1967 and 1984.

¹⁰ As the main representatives of the “critical method” are quoted Th. Nöldeke in his foundational *Geschichte des Qorāns*, Göttingen 1860 and (with some qualifications) the author of its revised version, F. Schwally (Leipzig 1909-38), as well as R. Paret, *Der Koran: Übersetzung*, Kohlhammer, Stuttgart 1962 and *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammer, Stuttgart 1971. Amir-Moezzi refers also to a series of articles published by G. Schoeler in *Der Islam* between 1985 and 1992 and to Id., *Écrire et transmettre dans les débuts de l’Islam*, PUF, Paris 2002. The basic principle of this approach consists in that

course between the denial of the existence of a written canonic version of the Qurʾān before the IXth century (i.e., the theory of the “late book”), and the acceptance of the Muslim tradition that, as is well known, credits the third caliph ʿUṭmān (r. 644-656) with the official recension of the sacred book.¹¹ Amir-Moezzi sides with the scholars steering a middle course, and sticking to what is labelled as the “critical method”. After a survey of the facts that militate against the idea that the Muslim sources give a trustworthy historical account and of those that militate against the hypercritical claim that the Qurʾān did not reach its standard form before the VIIIth/IXth centuries, he comes to the conclusion that reports about the systematic collection of the Qurʾān date from the Umayyad age. “Though this is quite an early date, it is nevertheless many decades later the time of the third caliph” (p. 12).¹²

More importantly for the purpose of *Revelation and Falsification*, it is the Muslim standard account itself that, once examined critically, casts doubts on the nature, time and details of the production of the canonized Qurʾān, especially if compared with early authoritative sources like the inscriptions on the Dome of the Rock. An instructive section of the Introduction points to these difficulties, and comes to the conclusion that “Islamic tradition, for the most part, insists that the official version of the Qurʾān is of a very early date (initiated by Abū Bakr and ʿUmar and finalized by ʿUṭmān). This insistence may derive from an awareness that the later the date, the greater the risk of *tahrīf*. And yet, despite all attempts by ‘orthodox’ authors to conceal differences, an examination of the uncertainties and divergences found in the sources clearly shows that a great protest movement against the official version of the Qurʾān took shape from the very beginning. Given that the different recensions would have served as means of legitimation for various political-religious groups, it is not surprising that it took many centuries for the version called ‘Uṭmānic to be accepted by all Muslims” (p. 23).

If the ‘Uṭmānic recension of the Qurʾān met the criticism of several Sunni authors,¹³ even more vehemently was it criticised in Šīʿī sources. Once again, a useful survey of the positions held in scholarship is provided, that not only accounts for the various interpretations of the origins and reliability of these criticisms, but also highlights a point that may escape the non-specialist reader: the remarkable difference between the early and post-Buwayhid Šīʿa. Standardly it is assumed that the official Qurʾān was attacked by Šīʿī authors because of the omissions that befell it when ʿUṭmān banned all recensions but one and rejected ʿAlī’s own copy with the commentaries he wrote in the margins.¹⁴ The implication is that these authors “did not claim that the official version as a whole

“an early source should be considered authentic and its contents trustworthy as long as no specific reason for rejecting it has been found” (p. 8).

¹¹ An effective description of the standard narrative is given at p. 13; Amir-Moezzi refers to A. Mingana, “The Transmission of the Koran”, *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915-1916), p. 25-47 as for the fact that the oldest sources on which rests this narrative date to the second half of the IXth century, and remarks that “Mingana meticulously examined a number of Syriac sources of oriental Christian provenance composed during the first two centuries of Islam, concluding that an official version of the Qurʾān could not have existed before the end of the seventh century A.D. and that this version, called the ‘Uṭmānic codex, must be dated to the reign of ʿAbd al-Malik” (p. 5).

¹² P. Crone - M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge U. P., Cambridge - New York 1977, support this date: “Basing themselves on the inscriptions at the Dome of the Rock and in particular on non-Islamic works, they arrived in effect at the same conclusion as Mingana regarding the dating of the final official version of the Qurʾān, namely the period of ʿAbd al-Malik” (p. 6).

¹³ Amir-Moezzi refers to H. Modarressi, “Early Debates on the Integrity of the Qurʾān: a brief survey”, *Studia Islamica* 77 (1993), p. 5-39.

¹⁴ See for instance Blachère, *Introduction au Coran*, p. 184: “Ainsi que le remarque Schwally, ces critiques de l’intégrité du Coran n’ont aucun fondement historique mais s’inspirent seulement de vues théoriques et dogmatiques. Comme il faut s’y attendre, c’est du côté des schismatiques chi’ites que partent les attaques les plus dignes d’attention. C’est parmi ces

was unreliable and did not doubt the authenticity of its content” (p. 25). This account reflects “the position taken by the Imāmīs, or more precisely most of them, after the post-Buwayhid period, to the exclusion of the earlier views, which are passed over in silence for apologetical reasons” (*ibid.*). As a matter of fact, there is no scholarly consensus about the extent and nature of the Šīʿī discontent with the official version of the sacred book of Islam. Against the standard view summarised above, it has been argued that the charge of falsification of the Qurʾān itself does not characterise Šīʿa as such, but only its extremist wing, while the orthodox Šīʿī position consists in opposing only the illegitimate excommunication of ʿAlī’s commentaries.¹⁵ Parting company with this interpretation, Amir-Moezzi maintains that Šīʿī authors “openly questioned the integrity of the ʿUthmānic codex and accused non-Šīʿī of having falsified the Qurʾān” (p. 25). The *Book of Variant Readings* by al-Sayyārī, who lived roughly a century before the Buwayhid age, is a case in point for evaluating the position held by those Šīʿī authors who made no effort to conceal their conviction that the *tahrīf* of the official Qurʾān meant outright alteration of the contents of revelation.¹⁶

The research on the life and works of al-Sayyārī has been conducted by E. Kohlberg, to whom we owe a profile of this otherwise little known author, based on both Šīʿī and Sunni sources. We learn that he served for a while as secretary to the Ṭāhirids, who ruled over Khorasan on behalf of the ʿAbbāsids (p. 30); we also learn of his connections with Qumm, where he was probably dwelling. Although the precise dates of his lifetime are not known, several facts point to the mid-IXth century. He seems to have been a controversial author even in the eyes of Šīʿī coreligionists: Kohlberg remarks that he was criticised for having held extremist positions, among which metempsychosis (p. 33), one of the doctrines of the *ḡulāt*. Even though it is not *ḡuluww* (lit. “exaggeration”) the term which occurs in the sources,¹⁷ this charge clearly puts al-Sayyārī in some connection with radical Šīʿa.¹⁸ Neither did he escape criticism as a traditionalist: “The second charge was that al-Sayyārī habitually transmitted traditions with incomplete *isnāds* (*kathīr al-marāsīl*) and was in general an unreliable transmitter (*ḍāʿif al-ḥadīth*). Consequently, some Qummī scholars refused to relate traditions in which he appears as a transmitter” (*ibid.*). Another section of the Introduction is devoted to the literary history of the *Book of Variant Readings* and to the authors acquainted with it from the XIth

sectes qui, sous des formes plus ou moins tranchées, proclament toutes la seule légitimité de ʿAlī, au spirituel et au temporel, que le mot *tabdīl*, ‘altération’, devient d’un usage habituel. Ces modifications sont données comme conscientes et inspirées par le désir, chez Abou-Bakr et ʿOthman puis chez les califes omayyades, d’effacer de la Révélation tout ce qui y annonçait la volonté divine de donner le pouvoir à ʿAlī, après la mort de Mahomet. Elles auraient donc consisté dans la suppression du nom de ʿAlī, en certains passages concernant la primauté de ce personnage et de ses fils dans la communauté”.

¹⁵ A good example of this position is the article by Modarressi quoted above, n. 13.

¹⁶ A discussion of the relationship between the different approach to falsification in early and post-Buwayhid Šīʿa on the one hand and, on the other, the rise of *taqiyya* – the well-known rule of dissimulation of one’s own Šīʿī allegiance – is beyond the limits of this review and exceeds the capability of its author. However, reading E. Kohlberg, “*Taqiyya* in Shīʿī Theology and Religion”, in H.G. Kippenberg - G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Brill, Leiden 1995, p. 345-80, creates a drift towards the idea that a relationship probably existed; for a comprehensive account of this attitude, see A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l’Islam shīʿite*, Vrin, Paris 2006, in part. p. 231-51.

¹⁷ The charge raised against him is that of “holding to a corrupt doctrine, *fāsid al-maḍhab*” (p. 33, n. 159).

¹⁸ De Smet, *La philosophie ismaélienne*, outlines *ḡuluww* as follows: “Adoptant des doctrines imbées d’idées gnostiques, ils” i.e. the *ḡulāt* “attribuaient à l’imam ou à son représentant des pouvoirs surnaturels, parfois même une nature divine; ils prirent une attitude antinomique en rejetant la loi musulmane (la *charia*) censée être abrogée par le Mahdī, et ébauchèrent des cosmologies visant à fonder la nature eschatologique de l’enseignement de l’imam, indispensable au salut de l’âme humaine déçue dans la matière ténébreuse de ce bas monde”.

century (the Šīʿī jurist Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūṣī) to the XIXth century. Then, the contents of the *Book of Variant Readings* are presented. Shaped in the form of traditions cited in most cases with their chain of transmitters, it contains 725 items whose main focus is on the difference between the readings of the official version of the Qurʾān and those which feature in the traditions recorded by al-Sayyārī. “The issue of the integrity of the Qurʾān figures prominently. (...) Most claims of this type refer to the Imāmī belief according to which words or sentences dealing with the rights or merits of the Prophet, the Imams, the ahl al-bayt or the shīʿa and with the sins of their enemies have been altered or omitted” (p. 41).

This would quite naturally lead us to expect that the variant readings unknown to or cast aside in the orthodox codified *muṣḥaf* convey a meaning that, under the guidance of the Šīʿī commentator, alludes to an inner, spiritual lore. Surprisingly enough, the pair of *zāhir* and *bāṭin* appears only once in the *K. al-qirāʾāt* (§ ٢٠٥, p. ٥٥٠. ٢ and ٤). Yet naive as this remark may be, one is left with the impression that the topic of the esoteric meaning, which plays so important a role in the common understanding of Šīʿī attitude towards Scripture, owes much to the injection of philosophical doctrines that seem to have had little influence on the exegetical Šīʿī discourse by the time al-Sayyārī wrote. In his helpful summary of the *Book of Variant Readings*, Kohlberg points out that “As regards their content, the readings may be divided into two main categories: (i) readings carrying an Imāmī message. These *qirāʾāt*, which may be termed ‘pro-Imāmī’, are further divided into two kinds (...) (a) explicitly pro-Imāmī readings. These are reading in which one of the following is mentioned: ‘Alī (...); the Imams; the Prophet’s family; the *walāya*; enemies of the Prophet’s family (...); terms of Imāmī law, doctrine etc. (b) implicitly pro-Imāmī readings. These are readings whose character appears only in the interpretation given to them by exegetes. (2) Neutral readings” (p. 41-2).¹⁹ Both authors of *Revelation and Falsification* point to the Buwayhid age as to the division between different Šīʿī attitudes on the Islamic *tahrīf*; now, in the light of the contents of al-Sayyārī’s exegesis, one is entitled to wonder if this age, which is also that of the production of the epistles of the Iḥwān al-Ṣafā’, does not mark also the division between the original claims of the Šīʿa ‘Alī, and the allegoric exegesis of the scripture elaborated along the lines of the pair of *zāhir* and *bāṭin*, and fuelled by *falsafa* as the key to reach the *bāṭin* beyond the literal meaning of the revealed book.

The text is based on four manuscripts, described by Kohlberg at p. 46-50, and a provisional stemma is given.²⁰ The commentary provides systematically the references to the ancient works that refer to each tradition quoted by al-Sayyārī, and gives information on the *isnād* of each. To summarise, there is much to learn from this book.

Cristina D’Ancona

¹⁹ Modarressi, “Early Debates on the Integrity of the Qurʾān”, p. 32, comments upon al-Sayyārī’s work in the same vein: “Building on the foundation established by the Sunnite authorities and following the pattern of this Sunnite material, they” i.e. the traditionists and commentators who assert the alteration of the Qurʾān “expended much effort on other, similar cases where the name of ‘Alī or a reference to the House of the Prophet could be inserted in a verse in order to make the claim that one or the other had been deliberately omitted. A comprehensive presentation of the results of these efforts is available in al-Sayyārī’s *Kitāb al-Qirāʾāt*”.

²⁰ At p. 51 it is stated that “The text incorporates material from all four manuscripts”. One may wonder why manuscript B (Qumm, Markaz Iḥyā’ al-turāṭ al-islāmī 3889) is included among the basic manuscripts and why do its readings feature in the apparatus, given that at p. 49 a strong case is made for it having being copied on L (Tehran, University Library, *Miskāt* 842).

Le Roman d'Alexandre à Tombouctou. Histoire du Bicornu. Le manuscrit interrompu, trad. de G. Bohas, A. Saguer et A. Sinno, Arles, Editions Actes Sud / École Normale Supérieure de Lyon / Bibliothèque Mamma Haidara, Paris 2012 (Les Manuscrits de Tombouctou), p. 240.

Se si prescinde dal famosissimo – e discusso – riferimento ad Alessandro contenuto nella Sura XVIII (83-98) del Corano, il piú antico testo arabo riguardante il Macedone di cui abbiamo notizia è la traduzione di una raccolta di epistole di Aristotele ad Alessandro. Ibn al-Nadīm, nel suo famoso *Catalogo* di testi arabi (*Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, I-II, Vogel, Leipzig 1872, p. 117.28-31) completato intorno al 377/987-8, scrive infatti che Sālim, soprannominato Abū l-'Alā, segretario del califfo umayyade Hišām ibn 'Abd al-Malik (r. 105/724-125/743), “era un maestro di stile letterario e di eloquenza; costui fece una traduzione delle epistole di Aristotele ad Alessandro, oppure esse furono tradotte per lui ed egli corresse la traduzione; la sua raccolta di lettere comprende circa cento fogli”. Sembra plausibile l'ipotesi che il carteggio in questione derivi da fonti rielaborate nell'ambito dell'impero sasanide, certamente utilizzando materiali contenuti in florilegi bizantini.¹ Se tale ipotesi cogliesse nel segno, la traduzione del segretario di Hišām potrebbe essere stata dunque eseguita sulla base di un testo siriano o mediopersiano, e non di un testo greco. In ogni caso, la notizia di Ibn al-Nadīm sulla traduzione di Sālim Abū l-'Alā è indicativa del precoce interesse del mondo arabo-islamico per la storia di Alessandro. Dopo le iniziali conquiste in Siria, Palestina ed Egitto, il trasferimento dei dominatori arabi e dei membri delle tribú in territori di lingua greca aveva reso inevitabili le traduzioni dal greco in arabo, tanto negli ambienti di governo quanto nella vita di tutti i giorni, e ciò per tutto il corso dell'epoca umayyade.

L'interesse degli Umayyadi per la figura di Alessandro è confermato da un testo all'incirca contemporaneo: la traduzione, attribuita a Ibn al-Muqaffā' (morto nel 139/756) – al quale si deve in larga parte la trasmissione dell'epica, della storia e delle istituzioni dell'Iran alla cultura arabo-islamica² – della cosiddetta *Lettera di Tansar* (o *Tōsar*), un'opera composta originariamente in pahlavi nel VI secolo d.C., oggi nota solo attraverso una versione neopersiana eseguita sull'asserita traduzione di Ibn al-Muqaffā' dallo storico Ibn Isfandiyār (morto nel 602/1205-6),³ che la incluse nella sua storia del Ṭabaristān.⁴ Nell'epistola, Tansar, ministro del re persiano Ardašīr, elogia le istituzioni dello stato sasanide, facendo riferimento alla sua organizzazione, al suo ordine sociale, al diritto pubblico e privato, alla religione e alla storia della Persia. In tale contesto filo-persiano, sono collocate delle lettere nelle quali Aristotele condanna il massacro dei principi persiani meditato da Alessandro come contrario alla legge religiosa. Non sappiamo se qui Ibn al-Muqaffā' attingesse alla traduzione di Sālim Abū l-'Alā o se utilizzasse una fonte indipendente,⁵ ma è ancora una volta

¹ Sull'uso di tali florilegi fuori dai confini di Bisanzio vd. per es. S. Pines, “Un texte inconnu d'Aristote en version arabe”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 31 (1956), p. 5-43.

² Su Ibn al-Muqaffā' quale principale ‘cinghia di trasmissione’ fra il mondo iranico e la cultura arabo-islamica vd. soprattutto F. Gabrieli, “L'opera di Ibn al-Muqaffā'”, *Rivista degli Studi Orientali* 13 (1932), p. 197-247.

³ Vd. E. Yar-Shater, s.v. “Ibn Isfandiyār”, in *EP*, vol. III, 1971, p. 833-4, e ultimam. C.G. Cereti, *La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*, Mimesis, Milano 2001, p. 189 sg.

⁴ Il testo persiano di questo estratto è stato pubblicato da J. Darmesteter, “La lettre de Tansar au roi de Tabaristan”, *Journal Asiatique*, s. IX, 3 (1894), p. 185-250 (introduzione e testo persiano) e p. 502-55 (trad. francese e note). Una trad. inglese è *The Letter of Tansar*, ed. by M. Boyce, Is.M.E.O., Roma 1968.

⁵ M. Grignaschi, “Les *Rasā'il Aristāṭālisā ilā'l-Iskandar* de Sālim Abū l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omayyade”, *Bulletin d'Études Orientales de Damas* 19 (1965-1966), p. 8-83, ha sostenuto che l'opera tradotta da Sālim fosse un romanzo epistolare bizantino (VI s.) derivato dallo ps-Callistene.

evidente come i supposti scambi epistolari fra Alessandro e Aristotele su temi politici legati alla conquista della Persia dovessero suscitare un notevole interesse fra i membri dell'*élite* umayyade. In ogni caso, allo stato attuale della documentazione disponibile, le lettere in questione – che sembrano da riconnettersi da un lato alle opere storiche mediopersiane, come ad esempio il celebre *Libro dei signori* (*Ḥwadāy Nāmāg*), tradotto in arabo da Ibn al-Muqaffa⁶, per le quali Alessandro è un despota feroce e crudele, dall'altro alla visione pessimistica delle imprese del Macedone che informa il cosiddetto *Poema siriano di Alessandro*⁶ – costituiscono l'unico nucleo di conoscenze concernenti la figura di Alessandro saldamente attestato nel mondo arabo-islamico fra l'epoca umayyade e la prima età abbaside.

In effetti, il quadro che emerge dalle fonti mostra per questo periodo un'ampia diffusione dei temi 'alessandrini' relativi alla conquista e alla riorganizzazione dell'impero persiano, e al tempo stesso l'assenza pressoché totale degli elementi leggendari, filosofici, mistici e alchemici tradizionalmente legati alla figura del Macedone. Essi conosceranno invece un enorme successo nel mondo islamico a partire dallo scorcio finale del IX secolo d.C.

Analogamente, i numerosi e pervicaci tentativi di rintracciare elementi di una precoce versione araba del *Romanzo* dello Ps.-Callistene hanno ottenuto quasi paradossalmente il risultato di evidenziare come di tale versione esistano soltanto attestazioni assai tardive:⁷ sembra proprio che per lungo tempo l'unico 'romanzo arabo' di Alessandro sia stato quello costituito dalle rielaborazioni operate dagli storici e letterati islamici della leggenda del Macedone. Come ha mostrato Faustina Doufekar-Aerts, esse seguono tre filoni fondamentali: la tradizione più strettamente legata allo Ps.-Callistene, quella degli *gnomologia* (detti di filosofi riguardanti la figura e l'operato di Alessandro) e quello che può definirsi il 'filone di Dū l-Qarnayn', dal nome della misteriosa figura 'bicorni', dai tratti molto simili a quelli del grande conquistatore greco, che compare per la prima volta nel Corano, ma che è anche protagonista di una serie di racconti di origine sudarabica.⁸ È proprio a quest'ultimo filone che appartiene il testo incompleto contenuto in 72 fogli di un manoscritto della biblioteca Mamma Haidara di Timbuctu, pubblicato da George Bohas, Abderrahim Saguer e Ahyaf Sinno nell'ambito del progetto "Le manuscrits de Tombouctou", in collaborazione con la casa editrice Actes Sud, l'École Normale Supérieure de Lyon e la stessa Biblioteca Mamma Haidara. Purtroppo, i curatori non forniscono alcuna informazione codicologica, catalografica e paleografica, limitandosi a offrire la trascrizione del testo, una sua versione in arabo 'standard' (procedura, a dire il

⁶ *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, ed. G.J. Reinink, Peeters, Louvain 1983, vol. I-II.

⁷ Vd. ad es. E. García Gómez, *Un nuevo texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid 1929; A. Spitaler, *Die arabische Fassung des Trostbriefs Alexanders an seine Mutter. Ein Beitrag zur Überlieferung des arabischen Alexanderromans*, in *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, I.P.O., II, Roma 1956, p. 493-508; J. Bauwens, "Deux textes 'tunisiens' de la Légende d'Alexandre Dūlqarnayn", *Institut des Belles Lettres Arabes* 29 (1966), p. 1-33; A.Ch. Lolos, "Η ἀραβική μετάφραση τοῦ μεταγενέστερου πεζοῦ μυθιστορήματος τοῦ ψευδο-Καλλισθένη γιὰ Μέγα Ἀλέξανδρου", *Graeco-Arabica* 3 (1984), p. 191-202; T. Fahd, "La version arabe du Roman d'Alexandre", *Graeco-Arabica* 4 (1991), p. 25-31; S.Kh. Samir, "Les versions arabes chrétiennes du Roman d'Alexandre", in R.B. Finazzi - A. Valvo (ed.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Atti del Seminario internazionale di studio (Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997), Ed. dell'Orso, Alessandria 1998 (*L'eredità classica nel mondo orientale*, 2), p. 227-47, e soprattutto gli studi di F.C.W. Doufekar-Aerts, "Alexander the Flexible Friend", *Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003), p. 195-210; Ead., "Sīrat al-Iskandar: an Arabic Popular Romance of Alexander", *Oriente Moderno*, n.s. 22 (2003), p. 505-20, e da ultimo Ead., *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Peeters, Paris - Leuven - Walpole Mass. 2010.

⁸ Doufekar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus*, p.13-192.

vero, alquanto discutibile) e la traduzione francese (anche le note esplicative sono ridotte al minimo): nulla è dunque dato di sapere sulla cronologia del manoscritto; gli unici elementi utili per la sua datazione sono la lingua e la sintassi del testo, ambedue molto lontane dall'arabo classico e ricche di venature dialettali tipiche del medio-arabo.

Tuttavia, la *Qiṣṣat Dī l-Qarnayn* del manoscritto di Timbuctu attribuita a un Abū 'Abd al-Malik è di grande interesse e trova il suo parallelo piú notevole nell'omonimo testo edito nel 2001 da Z. David Zuwiyya sulla base di due manoscritti (MS 5379 Biblioteca Nacional de Madrid e MS Árabe 61 Colección Gayangos).⁹ L'autore di quest'ultima opera è 'Abd al-Raḥmān ibn Ziyād, che esercitò la carica di *qādī* in Ifrīqiya e morì nel 778; in essa è però spesso menzionato anche l'Abū 'Abd al-Malik del testo di Timbuctu, che vi compare con la *nisba* di al-Malšūnī: Zuwiyya lo ha identificato con un altro autore nordafricano, attivo nell'VIII secolo d.C. e menzionato nell'opera geografica di Yāqūt al-Ḥamawī.¹⁰ Sia nell'opera edita da Zuwiyya sia nel testo di Timbuctu, si registra la fusione fra un nucleo narrativo pertinente al *Romanzo di Alessandro* ed elementi che derivano da una tradizione diversa da quella greca, e in particolare dal patrimonio di leggende 'regali' dell'area semitica, all'interno del quale, nel periodo in questione, spicca una grande saga sudarabica di cui restano ampie vestigia in due opere dedicate alle antiche tradizioni dello Yemen: il *Libro delle Corone* (*Kitāb al-Tiğān*) di Ibn Hišām (m. 213/828 o 218/833), nel quale sono utilizzati tra l'altro materiali provenienti dall'opera del tradizionalista yemenita Wahb ibn Munabbih (m. 110/728-9 o 114/732-3) e le *Notizie dello Yemen, della sua poesia e della sua genealogia* (*Aḥbār al-Yaman wa-aš'arubā wa ansābuhā*) attribuite al non meglio noto antiquario 'Abīd b. Šariya al-Ġurhūmī (VII-VIII secolo).¹¹ In questi due testi si fa riferimento a due re ḥimyarīti, Ša'b Dū Marātid e Tubba' al-Aqran, ambedue soprannominati "Dū l-Qarnayn", dei quali sono ricordate le imprese guerresche, la ricerca dell'"acqua della vita", la costruzione della barriera contro Gog e Magog e la morte dopo un lunghissimo regno.¹² Il misterioso "Bicorne" menzionato nel Corano andrebbe appunto identificato con uno di loro (con Ša'b Dū Marātid secondo Ibn Hišām, con Tubba' al-Aqran secondo Ġurhūmī). Come ha mostrato Tilman Nagel in uno studio fondamentale, "in den Erzählungen über die jemenitischen Könige wurde 'sudarabisches' Sagengut mit biblischem, oder allgemeiner, mit jüdisch-christlichem verschmolzen".¹³ In tali racconti compaiono – del tutto decontestualizzati – anche elementi che appartengono alla vicenda di Alessandro, contribuendo a creare una figura ibrida, che fonde insieme l'immagine mitizzata di grandi monarchi storici dell'Arabia meridionale preislamica quali Karib'il Watār e Abīkarib As'ad – che le iscrizioni sudarabiche rappresentano come guerrieri valorosi e instancabili costruttori di città e fortificazioni¹⁴ – con quella del conquistatore macedone. Questo innesto greco-semitico, in cui giocano un ruolo non secondario gli antichi miti mesopotamici come

⁹ *Islamic Legends concerning Alexander the Great*, ed. by Z.D. Zuwiyya, Global Publications, Binghamton NY 2001.

¹⁰ Z.D. Zuwiyya, "The Alexander Romance in the Arabic Tradition", in Z.D. Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden - Boston 2011, p. 73-112, in part. p. 76-9.

¹¹ Ed. S.Z. al-'Abidīn al-Musāwī, Dā'irat l-Ma'rīf, Hyderabad 1347/1928, p. 311-489. Su quest'opera vd. ora E.W. Crosby, *The History, Poetry and Genealogy of the Yemen. The Akhbār of Abid b. Shariya Al-Jurhumi*, Gorgias Press, Piscataway 2007.

¹² Ed. S.Z. al-'Abidīn al-Musāwī, Dā'irat l-Ma'rīf, Hyderabad 1347/1928, p. 1-310, in part. p. 218-20; 'Abīd b. Šariya al-Ġurhūmī, *Aḥbār al-Yaman wa aš'arubā wa ansābuhā*, p. 434-9.

¹³ Vd. T. Nagel, *Alexander der Grosse in der frühislamischen Volksliteratur*, Verlag für Orientkunde, Walldorf - Hessen 1978, p. 58. Sulla 'saga sudarabica' vd. anche l'importante studio pionieristico di A. von Kremer, *Über die sudarabische Sage*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1866.

¹⁴ Su questi personaggi vd. da ultimo R.G. Hoyland, *Arabia and Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, Routledge, London - New York 2001, p. 46-57.

anche la tradizione giudaica (che fin dall'epoca di Flavio Giuseppe aveva rappresentato Alessandro come protettore e vindice del popolo ebraico),¹⁵ sembra dunque alla radice della nuova figura di Alessandro che emerge nella letteratura siriana del secondo quarto del VII secolo. È con questo ibrido che possiamo identificare il *Dū l-Qarnayn* coranico, di cui la forma stessa del nome rivela chiaramente l'appartenenza al campo semitico.¹⁶ Esso non è affatto una trasposizione arabo-islamica del personaggio di Alessandro, ma piuttosto un personaggio mitistorico appartenente alla tradizione araba preislamica su cui sono progressivamente confluiti elementi legati alla leggenda del Macedone, in un processo di stratificazione che è certo iniziato prima dell'avvento dell'Islām e che ha poi trovato il suo culmine in Egitto all'indomani della conquista musulmana. Come ha chiarito infatti Tilman Nagel, furono le *élites* ḥimyarīte insediate in Egitto dopo la conquista a realizzare la fusione finale della saga yemenita con le storie di Alessandro Magno,¹⁷ dando alla "südarabische Sage" la forma in cui essa ci è pervenuta.¹⁸ D'altra parte, dell'arabismo primevo della figura di *Dū l-Qarnayn* erano ben consci molti importanti autori arabi medievali, che rifiutavano con forza la sua identificazione con Alessandro, affermandone invece l'origine yemenita.

Resta da identificare il tramite attraverso il quale la leggenda del *Dū l-Qarnayn* sudarabico raggiunse il *milieu* cristiano di lingua siriana. Per tentare di risolvere il problema, si deve porre mente al fatto che le imprese dei monarchi yemeniti costruttori della muraglia contro Gog e Magog erano cantate – sia nel periodo preislamico sia in quello successivo alla Rivelazione – da poeti arabi itineranti, che frequentavano tra l'altro la corte dei Ġassānīdi di al-Ġabiya, a Sud di Damasco, e quella dei Laḥmīdi di al-Ḥīra, nell'odierno Iraq.¹⁹ Quest'ultima, in particolare, fu senza dubbio il più importante centro urbano arabo dell'epoca preislamica, e svolse il ruolo di punto di incontro fondamentale fra intellettuali e poeti di lingua araba e di lingua siriana.²⁰ Gli stessi Laḥmīdi, peraltro, provenivano dall'area sudarabica, il luogo di nascita della saga di *Dū l-Qarnayn*, e si ricorderà che uno dei loro sovrani, al-Mundīr al-Akbar III b. Mā' al-Samā', veniva appunto identificato con il "Bicorne". Sembra dunque assai plausibile che l'epopea araba di *Dū l-Qarnayn* si sia per la prima volta rivelata ai cristiani d'Oriente proprio ad al-Ḥīra, per poi essere in parte integrata nella *Leggenda siriana* e nel *Poema di Alessandro*. A tal proposito, è importante sottolineare che l'utilizzazione dell'appellativo di

¹⁵ Cfr. soprattutto Titus Flavius Ioseph., *Ant. Iud.*, XI 317-45: sull'importanza di questo passo di Flavio Giuseppe per la formazione dell'immagine islamica di Alessandro vd. F. De Polignac, "L'homme aux deux cornes. Une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane", *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité* 96 (1984), p. 29-51.

¹⁶ Sul possibile significato originario del nome "*Dū l-Qarnayn*" vd. le interessanti osservazioni di R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, T. Fisher Unwin, London 1907, p. 18, n. 1.

¹⁷ Ciò spiega l'affioramento – altrimenti del tutto incomprensibile – di elementi sudarabici nelle narrazioni arabe riguardanti Alessandro, come ad esempio il celebre racconto di Ma'sūdī (*Murūğ*, II, § 827 Pellat) del rinvenimento da parte del Macedone di un'iscrizione in antichi caratteri sudarabici nel sito in cui sarebbe poi stata fondata Alessandria, in cui il mitico re Šaddād b. 'Ād b. Šaddād b. 'Ād, costruttore della città di "Iram dalle alte colonne", (cf. Corano, LXXXIX 6), affermava di aver desiderato fondare in quello stesso sito, "riparato dai colpi del tempo, dalle cure e dai mali", una città simile a Iram, ma di non aver avuto il tempo di farlo. Cf. in proposito M. Di Branco, *Alessandro Magno. Ero e arabo nel Medioevo*, Salerno Editrice, Roma 2011, p. 82-7.

¹⁸ Sul ruolo fondamentale delle *élites* ḥimyarīte egiziane nella rilettura del passato preislamico in una luce compatibile con l'Islām vd. soprattutto J.-C. Vadet, "L'acclturation' des sud-arabiques de Fustāt au lendemain de la conquête arabe", *Bulletin d'Études Orientales* 22 (1969), p. 7-14.

¹⁹ A questo proposito vanno almeno ricordati i versi dedicati a *Dū l-Qarnayn* da due celebri poeti arabi vissuti fra il VI e il VII secolo d.C. e gravitanti, almeno per un certo periodo della loro vita, intorno alla corte di al-Ḥīra: Maymūn b. Qays al-A'sā e Hassān b. Tābit: vd. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, p. 17-19.

²⁰ Sull'importanza di al-Ḥīra come centro culturale vd. soprattutto C. Rothstein, *Die Dynastie der Lakhmidien in al-Hira*, Reuther & Reichard, Berlin 1899, e I. Shaïd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, II.2, Dumbarton Oaks, Washington, DC 2009, p. 184-93.

“Dū l-Qarnayn” per designare al-Mundir è estremamente significativa. Infatti, chi non concorda sull’origine sudarabica della figura di Dū l-Qarnayn sostiene che alla radice della saga yemenita non vi sia altro che una reduplicazione locale dell’immagine di Alessandro basata sul testo coranico, messa in atto a scopo ‘autopromozionale’ dalle aristocrazie dello Yemen dopo la loro islamizzazione; tuttavia l’identificazione con Dū l-Qarnayn del sovrano lahmide, cioè di un personaggio che, contrariamente ai summenzionati monarchi yemeniti, è affatto avulso alla *Geschichtskonstruktion* sudarabica di epoca islamica (pur essendo egli stesso di origine sudarabica), prova definitivamente che tale appellativo era già diffuso in gran parte del mondo arabo prima dell’avvento dell’Islām, e che in questa fase non doveva affatto riferirsi ad Alessandro.

Come è noto, l’integrazione fra il condottiero macedone e il Dū l-Qarnayn sudarabico ha conosciuto un’enorme fortuna: essa infatti compare quasi contemporaneamente nel Corano e nel mondo cristiano, con la *Leggenda siriana*, il *Poema*, e l’*Apocalissi dello Pseudo-Metodio*, per poi penetrare nelle tarde recensioni del *Romanzo greco*, e persino in area latina.²¹ Ma ciò che piú colpisce è che il successo di tale fusione andrà a condizionare gli stessi intellettuali musulmani dei secoli successivi, molti dei quali, non avendo piú contezza delle antiche tradizioni ḥimyarīte, aderiscono alla sintesi offerta dai testi siriaci sopracitati. I primi autori arabi a riproporre tale connubio sono i commentatori del Corano, la cui opera avrà ovviamente un influsso decisivo anche sugli storici. Tranne poche eccezioni, infatti, i commentari coranici sovrappongono costantemente alla figura dell’eroe della saga ḥimyarīta protagonista della sura XVIII quella di Alessandro, appropriandosi dell’immagine del Macedone al modo stesso in cui se ne erano già impossessati il mondo ebraico e il mondo cristiano.

Per tornare al notevolissimo testo di Timbuctu, va detto che esso sembra testimoniare una fase ancora embrionale della fusione fra il personaggio di Alessandro e quello di Dū l-Qarnayn. Se infatti nell’opera edita da Zuwiyya la figura di Dū l-Qarnayn è in larga parte assimilata a quella del conquistatore macedone, nella *Qiṣṣat Dī l-Qarnayn* della Biblioteca Mamma Haidara gli elementi del *Romanzo di Alessandro* sono solo giustapposti a quelli della saga sudarabica, senza che si registri, da parte dell’autore, alcun serio tentativo di armonizzazione. Un chiaro esempio di questo modo di procedere si ha nell’*incipit* del racconto:²²

Les gens émettent divers avis à son sujet. On raconte que c’était un roi d’origine yéménite qui a régné sur le monde entier. D’autres disent qu’il était d’origine grecque [il testo, in realtà, reca *rūm*, cioè “romano” o “bizantino”], d’autres disent que c’était un prophète ou encore un simple envoyé [de Dieu] sans être un prophète. Dieu lui aurait accordé cette grâce car il ne lui avait pas envoyé Gabriel entre la Mecque et Jérusalem. On raconte aussi qu’il était un Toubaa, un des rois du Yémen. On dit aussi qu’il était un

²¹ Cf. M. Di Branco, “È davvero Alessandro? Dū l-Qarnayn e il Corano”, *Incidenza dell’Antico* 9 (2011), p. 193-210. Sul complesso problema della cronologia dei versetti della Sura XVIII relativi a Dū l-Qarnayn e sul loro rapporto con la *Leggenda siriana* vd. S. Gero, “The Legend Of Alexander the Great in the Christian Orient”, *Bulletin of the John Rylands University Library* 75 (1993), p. 3-9; K. Van Bladel, “The Alexander Legend in the Qur’an 18: 83-102”, in G.S. Reynolds (ed.), *The Qur’an in Its Historical Context*, Routledge, London - New York 2007, p. 175-203, e ultimam. T. Tesi, “The Chronological Problems of the Qur’an: the Case of the Story of Dū l-Qarnayn (Q 18: 83-102)”, *Rivista degli Studi Orientali* n.s., 84 (2011), p. 457-64, che, al contrario sostengono la derivazione dei versetti dalla *Leggenda*. La posizione di Van Bladel e Tesi sembra derivare *in toto* dai luoghi comuni dominanti (su cui vd. ora le interessanti riflessioni di B. Scarcia Amoretti, *Il Corano*, Carocci, Roma 2010, p. 52-6), che inducono a considerare il Corano (e la cultura islamica delle origini) in un rapporto di esclusiva dipendenza dalla tradizione giudaico-cristiana, senza prendere atto del fatto che il libro sacro dei musulmani si basa su un patrimonio culturale assai piú vasto e variegato, comprendente appunto anche la memoria storico-culturale e i cicli di leggende dell’area sudarabica.

²² Bohas - Saguer - Sinno (ed.), *Le Roman d’Alexandre à Tombouctou*, p. 15 (cf. il testo arabo alla p. 9).

saint vertueux de Dieu et que Dieu l'aimait. C'était un jeune homme intelligent, confiant dans l'ordre de Dieu. C'était un lettré, versé dans la science de la Loi. il était favorisé par le sort, disposait d'un esprit et d'un avis pertinent, d'un regard pénétrant, il croyait en l'unicité de Dieu, il connaissait les jours de Dieu et appliquait la Loi de Dieu.

Anche la scelta degli episodi narrati esprime questa dicotomia: agli episodi chiaramente desunti dal *Romanzo* (come ad esempio le campagne contro Dario, la vittoria sulla Persia e la spedizione in India) fanno da *pendant* un gran numero di aneddoti che non hanno nulla a che vedere con esso (tra gli altri, il dialogo con l'angelo, l'episodio del castello incantato e della pietra magica, l'incontro con al-Ḥaḍīr), ma che sono certamente riferibili alla saga sudarabica di Dū l-Qarnayn. D'altra parte, il grande Bīrūnī aveva già a suo tempo chiarito come il nome stesso di Dū l-Qarnayn costituissero una chiave per svelare il mistero della sua origine:²³

Alcuni dicono che Dū l-Qarnayn era al-Ṣa'b b. al-Hammāl al-Ḥimyarī, mentre altri lo identificano con Abū Karīb Ṣāmīr ibn 'Abīr Ibn Afrīquš al-Ḥimyarī,²⁴ e credono che fosse così chiamato a causa di due riccioli che gli pendevano sulle spalle e che egli raggiunse le parti orientali e quelle occidentali della terra, e che attraversò il Nord e il Sud e che sottomise i paesi e soggiogò completamente i popoli; e di lui si è vantato uno dei principi dello Yemen [...], dicendo: "Attraversò le contrade d'Oriente e d'Occidente, sempre cercando il potere regale proveniente da un Signore generoso e liberale. Poi egli vide il luogo in cui il sole tramonta, al tempo in cui tramonta nel pozzo di acqua paludosa e nel fango puzzolente. Prima di lui v'era Bilqīs,²⁵ mia zia [...]". Di tutte queste identificazioni, quella vera mi sembra questa, perché i principi i cui nomi iniziano per "Dū" ricorrono solo nella storia dello Yemen e in nessun altro luogo.²⁶ Inoltre, le tradizioni riguardanti questo principe yemenita, Dū l-Qarnayn, sono molto simili a ciò che si dice di lui nel Corano.

È dunque estremamente auspicabile un'analisi dettagliata dei rapporti fra la *Qiṣṣat Dī l-Qarnayn* di Timbuctu e gli altri testi del cosiddetto 'filone di Dū l-Qarnayn'. Tale analisi non può però prescindere da uno studio degli aspetti codicologici e paleografici del manoscritto, che purtroppo, come si è detto, sono stati del tutto ignorati dai suoi editori.

Marco Di Branco

²³ Bīrūnī, *Al-ātār al-bāqīya 'an al-qurūn al-hāliya*, ed. E.C. Sachau, F.A. Brockhaus, Leipzig 1923², p. 37-42.

²⁴ Si tratta probabilmente del monarca ḥimyarīta Abīkarīb As'ad, che regnò tra la fine del IV e l'inizio del V secolo d.C.: cf. J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Publications universitaires, Louvain 1951, p. 220-2, p. 318-9.

²⁵ Nella tradizione araba, Bilqīs è la regina di Saba: si veda in proposito W.M. Watt, "The Queen of Sheba in Islamic Tradition", in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon & Sheba*, Phaidon, London 1974, p. 85-103; R. Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica*, Paideia, Brescia 1991, p. 68-70; G. Canova, "Introduzione", in G. Cereti (ed.), *Ta' labī, Storia di Bilqīs regina di Saba*, Marsilio, Venezia 2000, p. 1-51, con ampia e aggiornata bibliografia, e ultimam. F.A. Pennacchietti, "La Via dell'Incenso e la Regina di Saba", in *Andata e ritorno dall'Antico Oriente. Cultura e commercio nei bagagli degli antichi viaggiatori*, Atti del Convegno Internazionale (Milano, 16 marzo 2002), Centro Studi del Vicino Oriente, Milano 2002, p. 123-35.

²⁶ Questa notevolissima considerazione di Bīrūnī corrisponde in pieno a quanto chiarito dai più recenti studi di onomastica sudarabica: vd. ad es. A. Avanzini, "Alcune osservazioni sull'onomastica dell'Arabia meridionale preislamica", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 8 (1991), p. 47-57, in part. p. 54.

Olga Lizzini, *Avicenna*, Carocci Editore, Roma 2012 (Pensatori, 28), p. 339.

Il volume di Olga Lizzini dedicato al pensiero di Avicenna (980 ca - 1037) è parte della collana *Pensatori* dell'editore Carocci che fornisce esposizioni introduttive, ma al contempo esaurienti, del percorso filosofico dei principali pensatori di ogni epoca e tradizione culturale. Il volume della Lizzini soddisfa pienamente le finalità della collana e ha il pregio di fornire non solo a studenti, ma anche a studiosi della filosofia medievale araba e latina un resoconto ragionato e aggiornato, il primo in lingua italiana,¹ dei principali risultati della ricerca scientifica sul grande pensatore di Buḥārā.

Il volume si apre con un capitolo esaustivo e particolarmente efficace dedicato alla logica avicenniana dal titolo *La Logica: il sapere, la verità* (p. 15-96). In esso l'autrice presenta con cura la definizione e lo statuto epistemologico della logica di Avicenna, il suo campo d'applicazione, il problema della verità come corrispondenza, il suo sviluppo al modo degli alessandrini dall'*Isagoge* alla *Poetica*, la propedeuticità della logica all'intero sistema delle scienze, il soggetto della logica, le relazioni tra logica, linguaggio e realtà, la teoria delle intenzioni, degli universali e dei particolari, e quella dei futuri contingenti. Per ciascuna di queste tematiche l'autrice indica con chiarezza le opere a cui si riferisce, riporta in traduzione dei passi significativi, menziona le fonti greche e arabe e segnala, laddove vi sia stata, la fortuna dottrinale di Avicenna, la sua corretta interpretazione o il suo fraintendimento nel mondo medievale latino.

La logica è "lo strumento che conduce a ritenere il vero, fornendone le ragioni e spianando la strada per giungervi" (*Nağāt*, p. 40.2-3 Fakhry)² nei due ambiti complementari della conoscenza umana: la rappresentazione per concetti che l'uomo ha della realtà (*taṣawwur*) e l'assenso di verifica dato dall'uomo nel giudizio in virtù della connessione o meno di una certa sua rappresentazione concettuale alla realtà (*taṣdīq*).³ Avicenna, tuttavia, superando la diafonia tardo-antica circa lo statuto epistemologico della logica – *organon* per la tradizione peripatetica, parte della filosofia per quella stoica – afferma che la logica è "scienza strumentale" (*'ilm ālī*), allo stesso tempo "strumento" (*ālā*) anteriore al sistema del sapere, e quindi arte che permette di giungere da quel che è noto a quel che è ignoto, e "scienza" (*'ilm*), ossia autentica forma di sapere teorico e conoscenza. La contraddizione tra la propedeuticità della logica e la sua scientificità viene superata in virtù della sua universale utilità.

Ma se la logica è scienza secondo le condizioni che Aristotele indica in *Anal. Post.* I, 7, 75 a 35 - 75 b 2 deve, per Avicenna, avere un proprio soggetto che ne definisca il campo d'indagine. Il soggetto della logica sono le "intenzioni intelligibili seconde" (*al-mā'ānī al-mā'qūla al-tāniya*), concetti il cui referente è costituito da altri concetti e non dalla realtà come tale. Scrive Lizzini: "Le intenzioni della logica non sono, infatti, il risultato di un'operazione astrattiva e quindi di uno stato d'astrazione che è tale rispetto alla realtà esterna al soggetto [...]. Le intenzioni della logica sono,

¹ Per lo studio di Avicenna in lingua italiana, prima del volume di O. Lizzini si disponeva di: D. Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alle opere filosofiche di Avicenna*, Edizioni di Pagina, Bari 2007 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 6). Traduzione italiana, a cura di M. Benedetto, di D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden 1988, a cui sono state aggiunte dallo stesso Gutas tre appendici dedicate a problematiche solo accennate nella versione inglese del 1988. Cf. inoltre il profilo sintetico di A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. II, p. 522-626.

² Ibn Sīnā, *Kitāb al-Nağāt fī l-ḥikma l-manṭiqiyya wa-l-ṭabī'iyya wa-l-ilāhiyya*, ed. M. Fakhry, Dār al-afāq al-ğādida, Bayrūt 1985 (trad. it. di O. Lizzini), p. 15.

³ Sui termini *taṣawwur* e *taṣdīq* cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, p. 179-80, 184-5.

piuttosto, il risultato di un'astrazione che è tale rispetto agli stessi concetti e che, da una parte, è successiva o secondaria rispetto alla prima e, dall'altra, esige una riflessione del soggetto sulla sua stessa attività d'astrazione" (p. 66). Se i concetti della realtà, o intenzioni prime, sono, ad esempio, 'cavallo' e 'uomo', i concetti dei concetti, o intenzioni seconde, sono 'universale', 'specie', 'predicato'. In questa prospettiva la logica è propedeutica a tutte le discipline ed è universale: è la stessa in ogni lingua e in ogni cultura perché le intenzioni seconde su cui essa costruisce il proprio dominio sono universali e assolute, indipendenti da qualsivoglia linguaggio naturale.⁴ Nonostante la natura metaconcettuale e metalinguistica delle intenzioni intelligibili seconde, Avicenna deve tuttavia affrontare il problema del loro rapporto con il linguaggio. Rispetto a questo non appare deciso: le intenzioni intelligibili seconde sembrano suggerirgli l'esistenza di un 'nucleo logico' o 'lato assoluto' del linguaggio, necessario a dare un nome ai concetti universali e ad utilizzare espressioni del linguaggio ordinario per fare logica.

La logica si muove a partire dalle rappresentazioni concettuali in quanto indaga la corretta concettualizzazione di un qualcosa e arriva alla sua "descrizione" (*rasm*) e alla sua "definizione" (*ḥadd*); inoltre si occupa dell'assenso in quanto indica come giungervi correttamente attraverso il "sillogismo" (*qiyās*), anche quello "condizionale" (*ṣartīyya*), l'"induzione" (*istiqrā'*), e l'"analogia" (*tamīl*). Le rappresentazioni concettuali, che appartengono alla dimensione psichica dell'uomo, precedono l'assenso e possono riguardare le cose inesistenti, come ad esempio l'ircocervo di Aristotele, o quelle ignote perché ancora non si conoscono. Avicenna discutendo il paradosso del *Menone* platonico (80 C - 86 D) – ossia come si possa riconoscere qualcosa come vero se non lo si conosce già e, d'altra parte, perché lo si debba ricercare se già lo si conosce – sostiene che si intraprende una ricerca perché si ha una vaga rappresentazione concettuale di un qualcosa come esistente in quanto tale, ma ciò che si aspira a conoscere è la validità dell'assenso. Scrive Lizzini: "L'assenso investe il contenuto concettuale nella sua corrispondenza con la realtà e rimanda alla composizione tra più elementi

⁴ Una serie ininterrotta di studi, dagli inizi del XX s. ai giorni nostri, ha messo in luce l'importanza della disputa svoltasi nel 932, alla presenza del visir Ibn al-Furāt, fra Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, il maestro del circolo aristotelico di Bagdad, e il più famoso grammatico della sua epoca, Abū Sa'īd al-Sīrāfi (m. 979). Abū Bišr Mattā (m. 940) non era riuscito a far prevalere l'idea che impiegare categorie logiche greche per conoscere secondo verità l'uomo, l'universo e Dio fosse legittimo. Egli aveva sostenuto il valore epistemico della logica aristotelica e aveva affermato che, mentre la logica è universalmente valida, i linguaggi naturali – arabo compreso – sono frutto di convenzione e sono storicamente determinati. Al-Sīrāfi aveva replicato che le espressioni sono dotate di senso solo all'interno di un linguaggio naturale, e che quindi l'impiego da parte di genti di lingua araba di categorie logiche di derivazione straniera non poteva portare ad alcuna conoscenza vera. Abū Sa'īd al-Sīrāfi era contrario a riconoscere alla logica nel contesto della cultura araba quella funzione epistemica che era secondo lui propria ed esclusiva di ogni linguaggio naturale. La portata della disputa e della difficoltà in cui al-Sīrāfi riuscì a mettere il suo avversario era notevole, vista la posizione che i maestri del circolo aristotelico di Bagdad attribuivano alla logica, proprio nel suo ruolo di fondamento metodologico dell'intero edificio del sapere. La disputa è riportata da Abu Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, ed. A. Amīn - A. al-Zayn, Maṭba'a Laḡnat al-ta'līf wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, al-Qāhira 1953², p. 107-29 ed è stata studiata da D.S. Margoliouth, "The Discussion Between Abū Bišr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 37.1 (1905), p. 79-110 (trad. inglese, p. 79-129); M. Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", in G.E. Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970, p. 51-83; A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents*, Vrin (Études Musulmanes, 26), Paris 1983, p. 61-71 (trad. francese, p. 149-63); G. Endress, *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, Grüner, Amsterdam 1986 (trad. tedesca, p. 238-70); C. Ferrari, "La scuola aristotelica di Bagdad", in D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, p. 352-79; A. Benmakhlouf - S. Diebler - P. Koetschet (ed.), *Al-Fārābī. Philosophes à Bagdad au X^e siècle*, Seuil, Paris 2007. La traduzione italiana del passo filosoficamente più rilevante della disputa si può leggere in Ferrari, *La scuola aristotelica di Bagdad*, p. 374-8.

(un soggetto e un predicato) e al valore di verità che questo esprime: da una parte, esso implica la concezione (la mente), dall'altra la supera" (p. 24-5). La verità dunque secondo Avicenna non è che la corrispondenza con la realtà: "la verità (*al-ḥaqq*) è ciò che corrisponde all'esistenza (*al-wuġūd*)" (*Ibāra*, p. 72, 15-16 al-Ḥuḍayrī - Madkūr).⁵ In questa concezione predicativa la verità interessa in senso proprio solo l'assenso che si esprime in un enunciato o meglio in un nesso concettuale (*ʿaqd*) tra piú elementi che indica lo stato della cosa all'esterno. Vale la pena di ricordare che questa distinzione avicenniana non è stata compresa nel mondo latino, dove forse, per l'errore di un copista, *ʿaqd* è stato letto *ʿaql*, 'intelletto', ed anzi in base alla fonte avicenniana la scolastica ha formulato la dottrina della verità come *adequatio intellectus et rei*.

Conoscere significa dunque riconoscere la corrispondenza esistente tra una concezione mentale e la realtà. La conoscenza è perciò preceduta da un contenuto concettuale ed è necessario supporre che all'origine della conoscenza si dia qualcosa già da sempre conosciuto, i cosiddetti "intelligibili primi" (*al-má qūlāt al-awwal*) secondo la riflessione di al-Fārābī. Per Avicenna gli intelligibili primi sono sia nozioni semplici, o "intenzioni prime" (*al-má ānī al-ūlā*), come 'esistente', 'cosa', 'necessario', 'uno', che principi, o "premesse prime" (*al-muqaddamāt al-ūlā*), come i principi d'identità e di non contraddizione e quelli comuni a tutte le scienze (del tipo: il tutto è maggiore della parte). Intenzioni e premesse prime sono indefinibili e possono essere fatte conoscere per via d'"indicazione" (*išāra*), inoltre a partire da esse l'uomo procede nella propria analisi del mondo.

Lizzini chiarisce con molta attenzione lo statuto logico-ontologico delle intenzioni prime secondo Avicenna. L'intenzione indica l'"essenza" (*dāt*) o "quiddità" (*māhiyya*) o "cosalità" (*šayʿiyya*) della cosa ed è in sé priva del predicato di quantità. Non ha un'esistenza separata, ma corrisponde sempre o alla concreta cosa esistente, o all'idea che di essa si ha nell'intelletto. L'intenzione della cosa non coincide, dunque, con il suo concetto universale perché quest'ultimo è quantitativamente determinato. L'intenzione, che corrisponde all'essenza della cosa, può ricevere sia la determinazione quantitativa della particolarità che quella dell'universalità. Essa quindi può esistere sia in atto come realtà individuale e particolare del mondo concreto, sia come universale astratto della mente potenzialmente predicabile di molti.

A partire dalle intenzioni e dalle premesse prime l'uomo procede nell'analisi della realtà e le diverse scienze a cui approda non sono che parti di un sistema gerarchico che corrisponde alla gerarchia del mondo regolato da una serie ordinata di cause ed effetti. Nell'*Epistola sulle divisioni delle scienze intellettuali* (*Risāla fī aqsām al-ʿulūm al-ʿaqliyya*)⁶ la filosofia viene chiamata '*ḥikma*', "sapienza", una disciplina teoretica necessaria l'anima dell'uomo si nobilita e si perfeziona fino a divenire un mondo intelligibile corrispondente al mondo esterno, in preparazione della felicità somma dell'aldilà. La divisione dei diversi saperi in Avicenna in scienze speculative e pratiche si basa sulle loro diverse finalità: lo studio teoretico mira alla perfezione intellettuale, la ricerca pratica mira al perfezionamento della potenza di agire secondo i costumi morali. A quelle pratiche appartengono l'etica, l'economica o domestica e la politica. Alle scienze speculative appartengono in ordine gerarchico la scienza

⁵ Ibn Sīnā, *Kitāb al-ʿIbāra*, ed. M. al-Ḥuḍayrī - I. Madkūr, al-Hayʿa li-miṣr al-ʿamma li-l-kitāb - Dār al-kitāb al-ʿarabī li-l-ṭibāʿa wa-l-naṣr, al-Qāhira 1970 (trad. it. di O. Lizzini, p. 25).

⁶ Ibn Sīnā, *Risāla fī Aqsām al-ʿulūm al-ʿaqliyya*, in Ibn Sīnā, *Tisʿ rasāʾil fī l-ḥikma wa-l-ṭabīʿiyyāt*, ed. Ḥ. ʿAṣī, Dār Qābis, Damascus 1986, p. 225-43.

naturale,⁷ la matematica⁸ e infine la scienza metafisica⁹ che studia le cose che “né per esistenza, né per definizione” hanno bisogno di materia e di movimento.

La scienza metafisica, che in virtù del suo “soggetto” (*mawḍūʿ*), ‘l’esistente in quanto esistente’ (*al-mawḡūd bi-mā huwa mawḡūd*), studia infatti l’essere e le sue proprietà ed è ontologia, in virtù del suo “scopo” (*ḡaraḍ*) indaga la natura e dimostra l’esistenza del Principio Primo, che necessariamente istituisce un rapporto con ogni esistente perché ogni esistente ne è causato, ed è “scienza delle cose divine” (*ʿilm al-ilāhiyyāt*).

Lizzini dedica all’analisi d’entrambe queste qualificazioni della scienza metafisica il secondo capitolo intitolato *La metafisica: la domanda fondamentale* (p. 97-169), capitolo in cui si sarebbe forse potuto maggiormente sottolineare il ruolo degli scritti farabiani come fonte d’ispirazione per Avicenna. L’autrice chiarisce la distinzione delle due qualificazioni come segue: “La duplice definizione della metafisica si rispecchia in una doppia considerazione dell’essere: considerato al di fuori di ogni condizione, l’essere costituisce il soggetto o punto di partenza dell’indagine metafisica; circoscritto in quanto ‘principio’, esso ne costituisce, invece, l’orizzonte di ricerca, vale a dire ciò di cui la metafisica – e nessun’altra scienza – può stabilire l’esistenza. Tale considerazione rivela però anche che il Principio *non è principio di tutto l’essere*, ma solo di una sua parte, ossia dell’essere causato. Se fosse principio di tutto l’essere, esso dovrebbe, infatti – contraddittoriamente –, essere principio anche di se stesso, laddove peraltro il Principio primo non può esser definito che come l’essere che non ha principio alcuno” (p. 99). Lizzini sottolinea che è in virtù di una distinzione logico-predicazionale che Avicenna distingue tra un essere detto *non a condizione di*¹⁰ – ossia indeterminato che si predica di tutto incondizionatamente – e un essere detto *a condizione di non* – ossia a condizione che se ne escludano le predicazioni contrarie alla sua stessa definizione, per esempio quella di essere causato nel caso del Primo Principio –. Così, oltre alla fondamentale univocità cui l’ontologia avicenniana è orientata, da questa distinzione dipende il fatto che la metafisica, in quanto teologia, non è una scienza universale, bensì è una scienza che, pur essendo prima e superiore, è particolare.

La riflessione metafisica avicenniana sul soggetto della metafisica muove dall’“esistente” (*al-mawḡūd*) che è in sé indefinibile, ed è un’intenzione prima immediatamente presente all’anima. Ciò che esiste come tale non è che una cosa o un dato del mondo, ma secondo Avicenna si devono considerare le modalità con cui ciò che esiste si dà nell’esistenza: la sua esistenza può essere “possibile” (*mumkin*) o “necessaria” (*darūri* o *wāḡib*). La premessa ontologica tra esistenza necessaria ed esistenza possibile è costituita dalla distinzione di ‘essenza’ ed ‘esistenza’.

⁷ Con le sue divisioni primarie o ‘radici’ (fisica, cosmologia, scienza della generazione e della corruzione, meteorologia, scienza dei minerali, scienza delle piante, scienza degli animali, psicologia) e le sue divisioni secondarie o ‘ramificazioni’ (medicina, astrologia, fisiognomica, oniromanzia, scienza dei talismani, teurgia e alchimia): cf. Lizzini, *Avicenna*, p. 55-6.

⁸ Con le sue divisioni primarie o ‘radici’ (aritmetica, geometria, astronomia e musica) e le sue divisioni secondarie o ‘ramificazioni’ (calcolo indiano, algebra, agrimensura, meccanica, scienza della trazione dei pesi, scienza dei pesi e delle bilance, scienza degli strumenti particolari, ottica, idraulica, disciplina delle tavole astronomiche e dei calendari, utilizzo di strumenti musicali): cf. Lizzini, *Avicenna*, p. 56.

⁹ Con le sue divisioni primarie o ‘radici’ (studio delle nozioni generali comuni a tutti gli esistenti, studio dei principi delle scienze subordinate, studio del Principio unico e vero, studio delle sostanze spirituali cioè le Intelligenze dei cieli e le anime motrici dei cieli, studio di come le cose del mondo corporee o celesti siano causalmente vincolate l’una all’altra) e le sue divisioni secondarie o ‘ramificazioni’ (conoscenza della modalità della rivelazione e scienza del ritorno): cf. Lizzini, *Avicenna*, p. 56-9.

¹⁰ Ho mantenuto i corsivi di Lizzini.

A partire dall'analisi di *Ilāh.*, I, 5,¹¹ Lizzini chiarisce infatti come Avicenna, sulla base dell'insegnamento di Aristotele e recuperando, se pur in modo originale, temi e concetti della tradizione filosofica e teologica dell'Islam medievale, consideri due sensi per l'esistenza (o essere): "il primo è forte e afferma o stabilisce l'esistenza di qualcosa come tale, il secondo è, per così dire, più debole, ed esprime, senza affermare l'esistenza, la realtà in virtù della quale qualcosa è ciò che è, vale a dire l'essenza o l'essere". I termini sinonimi per il primo significato sono "ciò che è stabilito o affermato" (*al-muṭbat*), "ciò che si dà o si realizza" (*al-muḥaṣṣal*), per il secondo significato Avicenna utilizza "realtà propria" (*ḥaqīqa*), "natura" (*al-ṭabī'a*), "essenza" (*al-dāt*), "quiddità" (*māhiyya*), "coseità" (*ṣay'iyya*).

La modalità con cui ciò che esiste si dà nell'esistenza dipende dall'essenza: ci sono cose che dipendono da altro da sé, hanno sempre un vincolo con una causa ed hanno quindi un'esistenza possibile – la possibilità qui va intesa come una modalità o della loro quiddità o uno stato ad essa conseguente (*ḥālun lāzimatur li-tilka al-māhiyya*);¹² mentre una soltanto esiste in sé senza alcun bisogno di una causa ed ha un'esistenza necessaria; la necessità va intesa qui come una modalità della quiddità che le è propria.

Dopo aver indicato tutta una serie di conseguenze logiche e ontologiche di questa dottrina, Lizzini introduce il tema del Principio Primo, uno degli oggetti ricercati dalla scienza metafisica come proprio fine. Come è noto, per Avicenna la prova aristotelica del motore immobile dell'VIII libro della *Fisica* non spiega che il movimento di tutte le cose, ma non l'essere o l'esistenza di tutte le cose. "L'idea che il Principio vada inteso nella sua dimensione metafisica di datore d'essere, e non in quella fisica del movimento (o mutamento), è infatti del tutto coerente con l'impianto generale del neoplatonismo greco-arabo, che è anche quello di Avicenna, in cui, a momento fondante, è posto – come si legge per esempio nel *Libro o Discorso del bene puro* – un atto di donazione dell'essere. (...) Dimostrare l'esistenza del Primo principio, che in alcuni passaggi Avicenna equipara a Dio, significa, dunque, non giungere a porre un Principio primo del moto (un Primo motore – *muḥarrīk* – secondo la versione classica della prova cosmologica), ma giungere a porre un principio dell'esistenza (*wuḡūd*), ossia un principio che faccia esistere (*mūǧīd*) le cose" (p. 116). In questo senso il motore immobile, causa efficiente di un mondo eterno, rimanda a sua volta ad un Principio primo causa finale del tutto.

Avicenna in luoghi e modi diversi, tutti indicati ed esaurientemente commentati dall'autrice, predilige prove a carattere ontologico circa la necessità dell'esistenza del Principio Primo: quale principio "necessariamente esistente" con le proprietà che ne conseguono l'essere incausato, la sua non omologia ad altro, la sua unicità essenziale e nel numero (*Ilāh.*, I, 6-7); quale causa prima dell'intera catena causale ed esterna ad essa, trascendente, essenzialmente anteriore e necessaria (*Iṣārāt*, IV, 9-15), ossia causa non solo dell'esistenza delle cose (al modo della causazione neoplatonica causa che pone in essere qualcosa di altro rispetto a se stessa), ma anche dell'esistenza e del darsi insieme delle cause che determinano la quiddità o essenza delle cose (al modo delle cause aristoteliche); ed infine quale causa agente ('*illa fā'iliyya*) e finale o perfetta ('*illa tamāmiyya*) di ogni ordinamento causale finito (*Ilāh.*, VIII).¹³

¹¹ Ibn Sinā, *Kitāb al-Šifā. Al-Ilāhiyyāt (1) (La Métaphysique)*, Ğ.Š. Qanawātī - S. Zāyid eds., al-Hay'a al-amma li-šū'ūn al-Maṭābī' al-amīriyya, al-Qāhira 1960. Ibn Sinā, *Kitāb al-Šifā. Al-Ilāhiyyāt (2) (La Métaphysique)*, M.Y. Mūsā - S. Dunyā - S. Zāyid eds., al-Hay'a al-amma li-šū'ūn al-Maṭābī' al-amīriyya, al-Qāhira 1960.

¹² Lizzini segnala questo significato della 'possibilità' indicando un passo tratto dalle *Note* di Avicenna alla ps. *Teologia* di Aristotele e rinviando allo studio di G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*", *Revue Thomiste* 51 (1951), p. 346-406.

¹³ Lizzini chiarisce come la premessa di questa terza argomentazione risieda nella definizione di 'serie causale' e vada ri-

Avicenna, una volta stabilita la necessità del Primo Principio, si interroga su come debba essere concepito. In primo luogo il Primo Principio è necessariamente esistente, uno e unico. Del Primo Principio tuttavia, in sé indefinibile, affermiamo o neghiamo qualcosa in virtù della sua relazione con il mondo e del modo in cui il mondo è collegato al proprio principio: il Principio è perciò Bene puro, intelligenza, vita, perfezione, bellezza, ecc. L'autrice osserva come Avicenna si muova da un lato secondo il tema tipico del *kalām* sugli attributi divini e dall'altro secondo l'analogia filosofica e come egli sia influenzato dal Neoplatonismo arabo.

Dal Primo Principio per sovrabbondanza di sé, sovracompletezza e sovraperfezione, ossia per emanazione procede l'essere di tutte le cose. Lizzini fa però una precisazione importante, affermando che la premessa dell'emanazione da parte del Primo Principio risiede "nell'intellezione del Primo che intende se stesso e che, pur nell'assoluta unità e autoriflessione del proprio atto intellettuale (esso è intelligenza, nonché soggetto e oggetto di intellesione: 'aql, 'āqil e mā'qūl) pone in essere un'intelligenza, che è come l'oggettivazione o la conseguenza del suo stesso atto di intellesione. Così si genera il mondo. Il tema dell'intellezione del Necessariamente Esistente e della consapevolezza che va attribuita all'atto instauratore del Primo ha di nuovo una colorazione etica: almeno nelle intenzioni di Avicenna, essa permette di spiegare la necessaria processione dell'essere dal Principio in termini diversi da quelli della necessità naturale. In tal modo, lo stesso atto atemporale dell'intellezione divina (...) viene tradotto in un atto di 'volontà' (*irāda*) e d'amore' (*išq*). Il Primo, necessariamente esistente, intanto crea il mondo in quanto ha intellesione di se stesso, ossia in quanto comprende – e cioè intende, vuole e ama – il darsi stesso della propria intellesione e le conseguenze che questa comporta" (p. 154-5).

Dall'autoriflessione del Primo emana un'intelligenza che è allo stesso tempo oggettivazione dell'intellezione del primo e attivo soggetto di pensiero. Questa prima intelligenza causata trova la ragione della propria esistenza in se stessa, ossia nella propria possibilità di esistere, e in altro da sé, ossia nell'intellezione del Primo che di questa sua possibilità ha fatto una necessità. Ha di conseguenza due oggetti di pensiero: se stessa e il proprio principio. Dall'atto con cui la prima intelligenza pensa il Principio e ad esso si rivolge nasce un'ulteriore intelligenza, dall'atto con cui la prima intelligenza pensa se stessa e a se stessa si rivolge nascono due entità un'anima pronta a legarsi ad un corpo e il corpo con cui quest'anima si lega, il corpo estremo o la sfera "senza stelle". Il flusso emanativo procede secondo questo schema triadico per le nove sfere del sistema tolemaico. L'ultima intelligenza dà forma al mondo sublunare (*dator formarum*), ed è quindi il principio della costituzione fisica del mondo, e si rivolge all'uomo come fondamento dell'intellezione umana.

Nei capitoli terzo e quarto (rispettivamente p. 171-225; 227-301) Lizzini presenta quindi la fisica di Avicenna e la sua antropologia filosofica. Il primo problema che Avicenna affronta nella fisica è un problema di ordine metafisico e riguarda il passaggio dell'uno al molteplice. Scrive l'autrice: "La 'decima' intelligenza dona sì le 'forme' che costituiscono il mondo sensibile, ma la pluralità che l'espressione veicola (le 'forme' nel plurale che sia l'arabo sia il latino e quindi l'italiano esprimono) non è più che un'immagine. La donazione d'essere non può essere che una. Se l'intelligenza dona delle

cercata testualmente in Arist., *Metaph.*, α 994 a 5-10 e seguenti. Si cf. la trattazione della 'serie causale' in tre elementi (causa, causato e termine medio) nel commento di Yahyā ibn 'Adī ad *Alpha Elatton* (*Tafsīr al-alif al-suḡrā min kutub Aristūṭālīs fī mā ba'd al-ṭabī'a*): S.M. Miškāt, *Aristūṭālīs-i Hakīm. Naḥustīn maqāla-i Mā ba'd al-ṭabī'a mawsūm bi maqālat al-Alif al-suḡrā tarḡama-i Ishāq ibn Hunayn bā tafsīr-i Yahyā b. 'Adī wa tafsīr-i Ibn-i Rušd*, Tihirān 1346/1967, p. 36-44; 'A. Badawī, *Rasā'il falsafiyā li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāḡḡa wa-Ibn 'Adī*, Dār al-Andalus, Bayrūt 1983³, p. 180-3; Yahyā ibn 'Adī, *The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study*, ed. S. Khalīfāt, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, p. 234-8.

‘forme’ è dunque perché qualcosa nella donazione o, piú esattamente, *oltre* la donazione, produce o spiega la moltiplicazione e quindi l’individuazione del dono” (p. 173). Questo qualcosa è in primo luogo la materia, ultimo effetto dell’emanazione stessa, e in secondo la ‘storia’ celeste e terrestre cui essa è sottoposta nel tempo. Al tema della materia in Avicenna, Lizzini dedica utili pagine di approfondimento (p. 177-84).

Il primo senso in cui si deve intendere la materia in Avicenna è quello di ‘materia prima’ (*al-hayūl; al-mādda al-ūlā*), potenzialità assoluta e indeterminata, soggetto o sostrato ultimo di ogni ricezione. In questo significato la materia sussiste sempre e solo con la forma e la sua stessa esistenza in atto dipende dall’aver ricevuto una forma. La materia prima dà ragione ad un tempo dell’identità e del divenire della cosa: “è sostrato immutabile di ogni ricezione formale, è anche per questo potenzialità a tutte le forme e, dalle forme di cui è di volta in volta investita, ricava ogni sua realizzazione o concrezione” (p. 179). La materia inoltre, nella sua indeterminatezza, non è predicabile di altro, è *sostanza*, principio ultimo del mondo, ma la sua sostanzialità (la sua potenziale ricettività di molteplici forme) la pone nella gerarchia dell’essere al grado minimo, al limite tra l’essere e il non essere assoluto.

Se la forma garantisce sussistenza alla materia è perché entra nel composto, sinolo, “unendosi alla materia in quell’unione determinata che è ogni volta la sostanza individuale” (p. 182). Scrive Lizzini, mitigando correttamente le tesi sull’“extrincésisme radical”¹⁴ e sul ‘formalismo’¹⁵ di Avicenna attribuite nella storia degli studi a questo pensatore: “Perciò, non solo forma e materia sono sempre l’una all’altra vincolata, ma inoltre la forma trova la propria determinazione nella materia o, piú precisamente, nel composto che insieme alla materia essa costituisce. La forma, pertanto, fa sussistere la materia e in tal senso la determina, ma ne è anche in certo modo determinata, ne subisce un influsso” (p. 182).

Ci si avvicina così al secondo senso in cui si deve intendere la materia in Avicenna: principio concreto e dinamico di una sostanza sublunare individuale, ogni volta determinata, diversa e quindi molteplice. Il mondo sublunare infatti esibisce diverse forme (minerali, vegetali, animali ed esseri razionali) e ciò presuppone una materia appropriatamente preparata a ricevere una forma piuttosto che un’altra. Secondo Avicenna ciò che si deve aggiungere alla materia indeterminata per predeterminarla a ricevere una data forma è l’effetto dell’azione di una causa diversa dalla forma e dal flusso emanativo che si identifica con una concatenazione di elementi: l’azione e il moto dei corpi celesti e le loro interazioni causali che Lizzini chiama la ‘storia’ del mondo. La materia del mondo sublunare non è dunque possibilità assoluta, ma possibilità determinata dal tempo e ad esso sottoposta.

Soggetto della scienza delle cose naturali è il corpo in quanto soggetto al movimento. Contro una concezione atomistica sostenuta dai teologi a lui contemporanei, Avicenna ritiene che un corpo sia tale solo in quanto percettibile, determinato dalla forma della corporeità che garantisce la tridimensionalità che lo definisce. Il movimento è invece la “perfezione prima” (*al-kamāl al-awwal*) della cosa in potenza in quanto in potenza, *entelechèia* aristotelica non tanto nel significato del processo che la cosa attraversa nell’atto di muoversi, ma in quello di perfezione della cosa che si muove nell’istante. “In altre parole, secondo Avicenna, vi sono due sensi per il termine ‘movimento’: uno coinvolge il corpo in moto *dall’inizio alla fine del suo percorso* e corrisponde a ciò che definisce il moto nella mente (*fi dīhn*); in questo senso, il movimento non può indicare ciò che si realizza in atto

¹⁴ Cf. A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1937; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris 1986.

¹⁵ Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Peeters, Leuven 1986.

nella realtà concreta (*fi l-wuġūd*). L'altro corrisponde a ciò che definisce il moto nella realtà concreta ma coinvolge ogni volta soltanto l'istante. È infatti *solo nella mente* che il moto esiste come qualcosa di *esteso* in un processo; nella realtà, esso esiste *ogni volta* nel punto di tempo (ossia nell'istante) di fatto occupato dal corpo" (p. 201).

Secondo Avicenna il moto rettilineo e quello circolare sono due diversi generi di movimento: il moto rettilineo è definito in termini spaziali (moto da un luogo ad un altro) mentre il moto circolare o rotatorio è definito rispetto alla "posizione" (*wad'*) che muta pur rimanendo il corpo nello stesso luogo. La concezione del moto circolare come moto posizionale permette ad Avicenna di spiegare il movimento dei cieli che muovendosi di moto posizionale non mutano luogo, anzi non sono neppure propriamente in luogo (*Tab.* II, 9).¹⁶ In questo modo Avicenna supera la nota critica rivolta ad Aristotele da Giovanni Filopono a proposito del moto dell'universo: se, secondo Aristotele, il luogo è il limite contenente il corpo (*Arist., Phys.* IV 4, 212 a 5-6) come si spiega il moto dell'universo?

A conclusione del capitolo (p. 205-25) Lizzini si sofferma brevemente su ulteriori elementi di originalità della fisica avicenniana: la dimostrazione dell'esistenza del tempo e la sua definizione, il concetto di impeto o inclinazione, la distinzione di natura e di corso naturale, la questione del *monstrum*, la distinzione tra natura universale e natura particolare, ed infine la questione della relatività del male connessa alla materia e al mondo sublunare individuale.

La trattazione dell'antropologia filosofica di Avicenna si apre con l'analisi del noto esperimento mentale dell'uomo volante o come lo definisce Lizzini "velato" (*Nafs* I, 1 e V, 7).¹⁷ Si immagini un uomo che nato adulto, senza memoria e senza storia, sia sospeso nel vuoto con gli occhi velati e le proprie membra distanziate tra loro così da non percepire alcuna parte del proprio corpo, né gli oggetti, né l'ambiente esterno. Un uomo siffatto percepirebbe comunque se stesso (*dātuhu*), o meglio il fatto di essere se stesso, di esistere, la sostanzialità della propria anima, l'esistenza separata della propria anima e il fatto di avere un corpo. Sottolinea tuttavia Lizzini: "Per arrivare a percepirsi come 'anima separata' bisogna infingersi in una situazione che non corrisponde alla realtà della vita umana, ma ne esibisce (soltanto) le condizioni ideali o potenziali. L'autoappercezione che Avicenna propone con l'argomento è quella dell'uomo quale sostanza separata; ma se l'identità dell'uomo è 'celeste', si può davvero affermare che la vita dell'essere umano sia completamente (e non aporeticamente) espressa (solo) dalla sua anima? In altre parole, con l'esperimento Avicenna sembra implicitamente denunciare un duplice inganno della percezione: questa, da un lato, suggerisce illusoriamente che il corpo sia parte dell'uomo, quando esso non ne è in realtà che una 'veste'; dall'altro una volta escluso il corpo dal quadro percettivo dell'uomo, conduce a un risultato soltanto parziale e quindi ugualmente illusorio: il corpo, infatti, fa parte della vita dell'uomo e ne è anzi (...) uno strumento essenziale, non solo nella sua dimensione corporea e animale, ma anche in quella razionale o spirituale. L'immaterialità dell'uomo e la sostanzialità dell'anima che l'argomento lascia dedurre non costituiscono dunque un fatto, ma piuttosto un *orizzonte* e una *possibilità*" (p. 230). L'uomo è dunque un essere celeste che è un'anima, ma ha un corpo ed è perciò condiviso dall'alto da cui discende e dal basso in cui ha luogo la sua esistenza sulla terra. Questa tensione costituisce la ragion d'essere della psicologia avicenniana impegnata a spiegare tutte le conseguenze che derivano dalle 'due facce' dell'anima umana.

Dopo aver indicato le diverse e rilevanti opere dedicate allo studio dell'anima da parte di Avicenna Lizzini ne affronta le questioni fondamentali per la loro rilevanza e per la loro fortuna nel mondo latino medievale e attraverso quest'ultimo nel mondo moderno. Comincia dalla definizione

¹⁶ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā. Kitāb al-samā' al-ṭabī'i*, ed. S. Zāyid, al-Hay' a li-miṣr al-'amma li-kitāb, al-Qāhira 1983.

¹⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā. Kitāb al-naṣf*, ed. Ġ.Š. Qanawātī - S. Zāyid, al-Hay' a li-miṣr al-'amma li-kitāb, al-Qāhira 1975.

dell'anima e dalla determinazione delle facoltà che le derivano dal suo vincolo con il corpo. L'anima ha infatti due significati. In primo luogo è "perfezione operativa di un corpo dotato di organi e in questo significato è comune agli uomini, agli animali e alle piante. In secondo luogo è 'sostanza' e non esiste in un soggetto, pur essendo perfezione di un corpo che muove per scelta e in questo significato è solo delle anime umane e celesti" (*Hudūd*, 14, 1-6 Goichon)¹⁸. Seguono la presentazione della gerarchia delle anime a partire dall'anima vegetativa sino all'anima razionale; l'analisi dei diversi sensi esterni dell'anima sensitiva e di quelli interni che ricevono in Avicenna la prima trattazione sistematica; la trattazione della conoscenza intellettuale da parte dell'anima razionale; la teoria dell'intelletto santo; la trattazione del carattere aporetico della gnoseologia avicenniana sospesa tra "astrazione" (*tağrīd*) dall'esperienza sensibile e "ricezione per congiunzione" (*ittiṣāl*) con l'intelligenza agente – svolta anche attraverso l'analisi delle diverse posizioni degli studi recenti di D. Gutas,¹⁹ D.N. Hasse²⁰ e J. McGinnis²¹ –; l'analisi della felicità umana come comprensione intellettuale del Tutto; il ruolo dell'intelletto pratico, principio del movimento del corpo; l'analisi dei due destini ultraterreni, filosofico e religioso, possibili per l'uomo; ed infine la dottrina della profezia "strumentale a una necessità metafisica: fondare la società umana secondo delle leggi che consentano la conservazione della specie" (p. 295). Chiudono il volume una sintetica cronologia della vita e delle opere di Avicenna e una bibliografia tematica (rispettivamente alle p. 303-6; 307-334).

Lizzini, nel fornire la descrizione del pensiero di Avicenna, procede in maniera analitica e ben argomentata e non si sottrae all'esame di quelle dottrine che, nonostante il grande sforzo ermeneutico loro dedicato anche nella storia degli studi, rimangono per certi aspetti aporetiche. Forse un unico aspetto, manca, e avrebbe meritato di essere trattato nel volume, ossia lo *status quaestionis* della tradizione testuale degli scritti avicenniani e delle edizioni 'critiche' delle opere di Avicenna su cui si basa oggi lo studio di questo autore. Ciò nonostante, Lizzini, in *Avicenna*, riesce a presentare il pensatore di Buḥārā nella sua grande complessità ed originalità e fornisce a tutti un utile strumento di studio capace per di più di suggerire interrogativi anche agli specialisti.

Cecilia Martini Bonadeo

¹⁸ Avicenne, *Le livre des définitions (Kitāb al-Hudūd)*, ed. A.-M. Goichon, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1963.

¹⁹ D. Gutas, "Intuition and thinking. The evolving structure of Avicenna's epistemology", in R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Wiener, Princeton 2001, p. 1-38.

²⁰ D.N. Hasse, "Avicenna on Abstraction", in R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Wiener, Princeton 2001, p. 39-72.

²¹ J. McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007), p. 169-83.

Teresa De Franco, *Primati e principi della medicina di Avicenna (Ibn Sina)*, Levante Editore, Bari 2009 (Hermes. Collana di Ermeneutica della storia, 1), p. 168.

De Franco presents this work as a hermeneutical-philosophical research on the foundations of Avicenna's medicine. She specifies that she uses the 'philological-critical method' of the historiographical school of Bari of the Seventies. However, a closer inspection shows that in most cases she simply copies *verbatim* passages of two works by Giorgio Scrimieri, namely *Testimonianze medievali e pensiero moderno. Carme sulla anatomia. Epistola sull'astronomia. Inediti di Ibn Sina*¹ and *Degli studi su Ibn Sina. 1. Teoresi fisica*,² both edited at Bari, respectively 1970, 1973. This is in no way indicated in the preface. Certainly, one finds a reference to both works, which is however present at the bottom of an unnumbered page (in fact, p. 171 – after two blank pages following the *Index*, which is presented at two unnumbered pages, in fact, p. 167-8). But even then no derivation whatsoever of these works is acknowledged. In fact, it is simply stated that those who want to busy themselves in the study of Avicenna, are advised to read both works.

Already the very introduction (p. 13-39) is not by the author's hand, but is copied from Scrimieri's *Degli studi*, p. 284, l. 2-31, l. 23. It immediately strikes that the author omits the very beginning (p. 283-4, l. 1) of what Scrimieri had labelled 'Note storico-critiche e bibliografiche'. This looks like a manoeuvre to hinder its identification in that work. As to the so-called updated bibliography Istanbul, 1952, added at p. 39-41 of the introduction, I suspect that it has been copied from an existing source as well, but I was unable to identify it. Regarding the 'Nota critica sulla medicina di Avicenna', which is incorporated between the introduction and the first chapter (p. 43-51), it reproduces the section with the same title of the same work by Scrimieri, namely p. 312, l. 24-322.

Chapter one (p. 53-88) offers an unannotated Italian translation of two parts of the *Poem of Medicine* (i.e. verses 1-586 and 1177-1251). In the title, it is called "Cantica. Della versione latina: "Canon (sic!) *Medicinae*". Of course, "Canon" could be an unfortunate error due to lack of attention, but the translation given is clearly not based on the medieval Latin translation, but on the French translation by Jahier and Nouredine that, in turn, is directly based on the Arabic text.³ It is very close to, although not identical with that of Michele Papa (edited at Catania, Brancato, 1991), which also closely depends on Jahier-Nourreddine's French translation, but has mistakes of its own as well. Still, I doubt that De Franco made this translation. There is not only the incorrect affirmation that it is based on the medieval Latin translation, but also a completely meaningless wording of v. 587: "I versi successivi sono sostituiti dagli inediti 129 versi, relativi all'anatomia del sistema cardiocircolatorio". In fact, the verse under consideration affirms that "each illness has its own duration" and introduces a discussion on this specific issue. What De Franco mentions seems to be a note by the actual translator in what in all likelihood constituted a working translation, which he did not intend to publish.

The first part of the second chapter (p. 89-106) offers the Italian translation of different sections of the *Canon* (books 1 and 3 – not indicated by De Franco). This time it is explicitly specified that the translation is based on De Koning's French translation, but without any further specification (in fact, the translation covers the latter's *Trois traités d'anatomie arabes*, Brill, Leiden 1903, p. 618-42

¹ G. Scrimieri, *Testimonianze medievali e pensiero moderno. Carme sull'anatomia, Epistola sull'astronomia, Inediti di Ibn Sina*, Levante Editore, Bari 1970.

² G. Scrimieri, *Degli studi su Ibn Sina. 1. Teoresi fisica*, Levante Editore, Bari 1973.

³ See Avicenne, *Poème de la médecine*. Texte arabe, traduction française, traduction latine du XIII^e siècle avec introduction, notes et index par H. Jahier et A. Nouredine, Les Belles Lettres, Paris 1956.

and p. 676-92). Also this time no notes are present, which sharply contrasts with the many notes given by De Koning. Moreover, it is obvious that only the French translation has been used, without any check against the Arabic original text (or even the Latin medieval translation). Hence, one cannot qualify this translation as scholarly valuable. Rather, it may be used as a rough basis for a really critical translation and as such is not fit for publication. Here one has exactly the same impression as with the translation of the *Cantica*. Therefore the translation seems to have been made by the same author as the one of the verses of the latter in the previous chapter, who is, as I indicated, in all likelihood not De Franco. But even if I am wrong, it has to be stressed that De Franco then has offered translations that are of very limited value.

The Italian translation – this time annotated – of the *Poem on Anatomy* forms the subject of the second part of chapter two (p. 107-21). In fact, De Franco simply reproduces the translation as given by Scrimieri in his *Testimonianze*, p. 118-35, including the notes, but neither the introduction, nor the Arabic edition, although the first note claims that it is annexed (this is indeed the case in *Testimonianze*, p. 137-56). Note, moreover, that in the very same first note Scrimieri explicitly says that he is reproducing the Arabic edition published in Cairo in 1969. De Franco probably thought that the edition was an original work by Scrimieri, since she qualifies the poem as “inedito fino al 1970” in the title of the chapter. This clearly shows that she did not pay any attention to the contents of what she was copying.

This last fact reveals itself in a dramatic way in chapter three (p. 123-44), where De Franco reproduces once again one of Scrimieri’s translations, i. e. that of the *Treatise on the Pulse*, now taken from his *Degli studi*, p. 212-32. In fact, she forgets the last twelve lines of the translation, present at p. 232, and stops at the last line of p. 231. Acting this way, she not only misses the usual concluding formula (which normally should have alerted her), but also a few doctrinal considerations. In other words, the reader will still need to consult Scrimieri’s work if he wants to have the complete translation. When De Franco adds a “nota critico-esegetica” (p. 141-4), she actually reproduces Scrimieri’s introduction to his translation (*Degli studi*, p. 207-12), but once again forgets the two concluding lines (present at p. 212), although they continue the last sentence of p. 211.

In chapter four (p. 148-64) on ophthalmology, once again a part of Scrimieri’s *Degli studi* is copied *verbatim*, i.e. p. 261-81. A section, entitled “Integrazione alla sfigmologia”, is added (p. 163-4). It has nothing to do with the issue of the study of the pulse, but offers the Italian translation of the section on the anatomy of the venous artery in book 1 of the *Canon*. As it was the case in chapter two, the translation is based on De Koning’s French translation (*Trois traités*, p. [602] 604-6). This time, this is not indicated explicitly, although a reference to a figure of a part of the aorta is maintained as given by De Koning (namely p. 607, note 4) – De Franco however does not reproduce this figure. Moreover, she misses the opening lines of the section where it is specified that two vessels arise from the left side of the heart; that one artery goes to the lungs and supplies them with the blood and an element of fresh air for nutrition; and that the heart in this case merely affords passage to the nutritive material but does not change it. All this makes it highly unlikely that she has translated this passage. Rather, everything indicates that she found it together with those given in chapter two (some scholar – maybe Scrimieri? – having made an Italian translation of all the sections translated by De Koning of Avicenna’s *Canon*).

Finally, a “Postfazione” (p. 165-6) is offered that is completely unrelated to Avicenna’s medical ideas. It contains some general remarks on the significance of the Millennium commemoration of Avicenna at Baghdad, 1952(!), in this case, there is no need for any further comment.

Let me conclude. The present book should never have been published. It is a question of a clear case of plagiarism. Such practice has to be condemned in the most severe terms and is unworthy

of anyone who claims to be a scholar. However, in this case, one has to deal with the worst case of plagiarism because things have been copied without any intelligence, as testified by omissions, mistaken qualifications and a totally insignificant postscript. It is therefore more than regrettable that the “Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere” of the University of Salento (Lecce), with which De Franco seems to be linked as a “ricercatore universitario”, has partially financed this publication.

Jules Janssens

Angela Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Judah Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden - Boston 2011 (Studies in Jewish History and Culture, 32), p. 363.

In this stimulating book Angela Guidi provides a new interpretation of the most famous work by Judah Abravanel (*alias* Leone Ebreo, b. Lisbon 1465), the *Dialogues of Love*. The *Dialogues* consist in a dispute between two lovers, Philo and Sophia, on the nature and the functions of love in the three fields of ethics, cosmology, and metaphysics. Guidi focuses on Judah Abravanel's own attitude towards the Jewish tradition, in order to show that the ideas of love advanced by some Greek philosophers and Christian writers play an important role in Judah's defence of the primacy of Jewish wisdom. The book deals at length with Judah's engagement with ancient and medieval philosophers, from Plato, through the Neoplatonic tradition of late Antiquity (Plotinus, Porphyry, and Proclus), to the medieval interpreters of the *Song of Songs* (*Shir ha-shirim*), both Jewish and Christian (Origen, Boccaccio, and Gersonides). Judah takes into account also the views of his contemporaries such as his father Isaac Abravanel, Yohanan Alemanno, Marsilius Ficinus, and Pico della Mirandola.

The opening chapter provides a general introduction (p. 1-8). Chapter 2 introduces Judah Abravanel's biography and the main features of his thought (p. 1-33). It gives also an account of the *status quaestionis* about Judah's *Dialogues of Love* and its fortune (p. 43-44). The son of Isaac Abravanel, who was the last in the line of a family of Spanish Jewish statesmen, Judah belongs to one of the most important families of the Diaspora. He studied philosophy and theology with his father, whose dialectical skills and encyclopedical knowledge, including that of Christian literature, are well known. For several years before the expulsion of the Jews from Spain, he lived with his father who served the Spanish royal house. In 1492 he left Spain with his father and part of his family; however, Judah's own son, the dedicatee of the *Dialogues*, was sent to Portugal where he was baptized. Isaac and Judah found refuge in Italy, at the court of the King of Naples. In 1495, Judah probably moved to Genoa, where he was appointed doctor; then he became the personal doctor of Gonsalvo of Córdoba. We do not know much more about him after 1525. Judah's literary work survives only in five poems, an elegy in honour of his father (whose authenticity is debated), and the *Dialogues of Love*, which were published after his death.

This is basically all we know about the life and work of Judah Abravanel. In the second half of the twentieth century, scholarship on the *Dialogues of Love* focuses mostly on Judah's relationship with the philosophy of Renaissance.¹ Some scholars claim that the philosophical principles of Judah's *Dialogues* are not those typical of the Renaissance (e.g. Shlomo Pines, Tristan Dragon). Others oppose that Judah was indeed under the influence of the humanism of Italian culture (e.g. Arthur Lesley, Eugenio Garin), although he was indebted to his father's thought and cabbalistic ideas. Others see him as a medieval thinker (Moshe Idel), or argue that he parted company with traditional views, in favour of the Italian Renaissance (Seymour Feldman). Contributions dealing with the philosophical sources of Judah's thought are worked out in accordance with these tendencies. What lies beyond doubt is Judah's acquaintance with Plato's dialogues, his knowledge of the Neoplatonic tradition and of Ficinus' works, as well as his essential relationship with both the Jewish tradition and Italian culture of the XVth and XVIth centuries. This is the standard view. But is there any more in the *Dialogues of love*? Put in another way, is there anything more in this book beyond Judah's assimilation of Plato's dialogues and the Neoplatonic sources? Are the *Dialogues of love* a path towards non-Jewish, the profane, and even the Christian literature of the Italian Renaissance?

¹ See *Introduction*, p. 1-8 for bibliographical references.

Guidi's aim is not to adjudicate between the opposed tendencies described above. Her research on the sources of Judah's *Dialogues* is not intended, or not exclusively, to examine the counterinfluences exerted by Greek and Jewish philosophy on Judah's thought. Rather, she argues that we should consider Judah's assimilation of such sources in the light of his own philosophical project. The reader is encouraged to re-assess Judah's thought afresh.

Chapter 3 deals with Philo and Sophia as the characters of the *Dialogues*. Philo and Sophia are obviously significant figures in Judah's philosophical enterprise. One may wonder what their relationship means. Is the model of the Socratic dialogue suitable to explain the exchange which takes place between them? Is Sophia herself a Jew? Guidi argues that the relationship between these characters is that of a teacher of theology, Philo, who felt in love with his own student, Sophia, a philosopher (p. 41-79). In contrast to the shared idea that Sophia is a Jewish woman, Guidi argues that Sophia is not a Jew (p. 79-93) and acts as a personification of the *hokmah zarah* ("foreign wisdom", i.e. Greek philosophy) in contrast with religion, exemplified by Philo. Guidi prefaces her discussion with an account of the status of philosophy within the frame of Jewish culture in the Middle Ages and early Renaissance (p. 93-103). Once again, Sophia is presented as the depository of a pagan philosophical tradition, taking "love" to task for her defence of *eros* against Philo's theological truths. We should see the *Dialogues* between Philo and Sophia not merely as a Socratic dialogue on the nature of love, but rather as a reply to the debated question about the relationship between the *Torah* and philosophy (p. 99). This intellectual dimension of Medieval and early Renaissance Judaism should not be overlooked, Guidi argues, if we want to understand properly what Judah Abravanel is trying to achieve. The *Dialogues of love* are his attempt to preserve the superiority of the Jewish tradition within the increasing power of attraction of both Greek philosophy and the Christian world (p. 120, 185-6, *passim*). There is much in Guidi's discussion that is of interest, even though she does not go into detail in her attempt to analyse the relationship between the *Torah* and philosophy (p. 99-102). The book does not deal with the social, cultural, and intellectual reception of Greek and Arabic philosophical works into Hebrew, which was so influential on at least part of the Jewish culture of the Middle Ages and early Renaissance.² One may also regret that the translations of philosophical works into Hebrew are not taken into account.

The core of the book (chs. 4-7, p. 187-274) examines the dialogical model adopted by Judah Abravanel in writing the dialogue between Philo and Sophia. According to Guidi, this is a key to the understanding of the *Dialogues* as a whole. She offers a well detailed and slightly laboured analysis of the reception of the *Dialogues* among the Jewish authors of Judah's age, focusing in particular on the Jewish adaptation of the binominals "Philo-Sophia". Her standpoint is that the dialogical model presupposed by the *Dialogues of love* is that of the *Song of Songs*, and that the authority of Salomon as it has been elaborated by both Jewish and Christian commentators is a major element for the understanding both of the role of Philo in the *Dialogues* and of the motivation behind Judah's philosophical enterprise. This part of the book offers a good orientation, well documented and helpfully enriched (as is the whole book) by generous amounts of quoted Hebrew, which is always translated.

The final chapter (p. 275-311) returns to the aims of Judah Abravanel's *Dialogues*. It offers a comparison and a contrast between Judah's poem *Telunah 'al ha-Zeman* and the *Dialogues of love*.

² More stress might have been laid on the analysis of Isaac Abravanel's philosophy of history and "critique of culture" (see I. Baer, "Don Isaac Abravanel and his Relationship to Political and Historical Problems" (Hebrew), *Tarbiz* 8 (1937), p. 241-59. See also L. Strauss, "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching", in J. Trend - H. Loewe (eds.), *Isaac Abravanel: Six Lectures*, Cambridge U. P., Cambridge 1937, p. 93-129, who criticised Abravanel's political ideas from a different point of view).

Guidi endorses the approach of a number of studies which take into account the autobiographical issues in Isaac Abravanel's literary work (p. 276-8), and stresses the importance of the autobiographical details. She first takes into account Judah's *Telunah 'al ha-Zeman*. The most striking feature of this poem, Guidi argues, is Judah's frequent insistence on the exceptional character of his own encyclopedical knowledge on the one hand, and on the fact that his enormous wisdom is not yet perfect, on the other. His culture counts for him as a sign of the divine election of the Abravanel family – a reminiscence of Isaac's emphasis on his Davidic origins. However, Judah is aware of the break which has interrupted the transmission of the cultural heritage of his family, a break occurred between father and son because of the Diaspora and the baptism of his own son. According to Guidi (p. 278-84), the internal references suggest that we should see the *Dialogues of love* as the "chant d'amour (*shir yedidot*)" (p. 284) that Judah promises as an offering to God. His hope is to be purified by that wisdom which does not originate in the active intellect, but in God himself. This knowledge does not depend upon rational powers; it only requires the moral purity of the wise and his fidelity to the Mosaic tradition. Hence, according to Guidi one should see in the epilogue of the *Dialogue* a key to Judah's main worry: the break in the chain of transmission of the Mosaic tradition that took place in his own life for the reasons said above does not allow his soul to completely purify herself in divine wisdom.

After an epilogue (p. 313-22), two appendices (p. 323-31) contain the annotated translations of eight passages, four of which are from Isaac Abravanel. One of the central themes that emerge from this book is the claim that in order to understand what Judah Abravanel is doing in his *Dialogues of love* we must take into account his commitment to the Jewish tradition as well as to philosophy. In the *Dialogues*, Judah Abravanel is presenting "un model de savant" (p. 313) true to the authority of Salomon, whose superior wisdom is on behalf of Israel alone, while other nations stood under a philosophical knowledge mediated through natural processes. The comparison between the *Dialogues* and the poem *Telunah 'al ha-Zeman*, Guidi argues, shows that the *Dialogues* cannot be seen as Judah's own attempt to reach this superior wisdom and the union with the divine: rather, they show Judah's perception of his own failure.

A number of positions that Guidi takes would require, it seems to me, more discussion; but her suggestive interpretation of the *Dialogues* will surely encourage further research. This book offers a detailed portrait of a major figure in Jewish culture in the Renaissance. In her impressive analysis of the *Dialogues of love*, Guidi has made Judah Abravanel's intellectual background more easily understood and appreciated, providing also a valuable account of some central issues in the study of Jewish Sephardic culture in the Italian Renaissance.

Elisa Coda

Finito di stampare nel mese di settembre 2013
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

