

Uno scritto inedito di Yaḥyā ibn ‘Adī

Materiali di scuola nel circolo aristotelico di Bagdad (X secolo)

Cecilia Martini Bonadeo

Abstract

This article deals with the short treatise by Yaḥyā ibn ‘Adī entitled *On the explanation of the fact that both number and relation have essences that exist in numbered objects and relative things and their existence is not only in the imagination* (*Maqāla fī Tabyīn anna li-l-‘adad wa-l-idāfa dātayn mawḡūdatayn fī l-ma‘dūdāti wa-l-mudāfāt wa anna laysa wuḡūduhumā fī-l-tawahhum faqat*). A profile of Yaḥyā ibn ‘Adī is followed by the edition and translation of the *Maqāla*. The text is discussed against the background of the scholastic tradition that connects the philosophical activity of the Bagdad Aristotelian Circle, in the 10th century, to its late antique roots. An Appendix offers a bibliographical update on the author and his works.

Nel dedicare un contributo a Concetta Luna, per celebrare il suo paziente e quasi ‘religioso’ accostarsi ai testi antichi ho scelto di presentare uno scritto inedito del maestro aristotelico cristiano giacobita di X secolo Yaḥyā ibn ‘Adī, copista di professione nel *sūq al-warraqīn*, il quartiere dei librai di Bagdad. Il suo amico Ibn al-Nadīm, l’autore del *Fihrist*, ne ricorda la costanza e perseveranza (*ṣabr*) con le seguenti parole:

Mi disse un giorno nel quartiere dei librai mentre lo stavo rimproverando per le molteplici copie (sott. che aveva ultimato): – Perché ti meravigli di me proprio ora e della mia perseveranza? Ho già copiato di mio pugno due copie del commento di al-Ṭabarī¹ [al Corano] che ho consegnato a due re di regioni lontane, e innumerevoli libri dei teologi dialettici e mi sono imposto di redigere cento fogli ogni singolo giorno e notte. Ritengo che ciò sia poco.²

Alla presentazione, al testo arabo e alla traduzione italiana del breve trattato di Yaḥyā ibn ‘Adī *Sulla spiegazione del fatto che sia il numero, sia la relazione hanno essenze esistenti negli oggetti numerati e nelle cose relative e la loro esistenza non è solo nell’immaginazione* (*Maqāla fī Tabyīn anna li-l-‘adad wa-l-idāfa dātayn mawḡūdatayn fī l-ma‘dūdāti wa-l-mudāfāt wa anna laysa wuḡūduhumā fī-l-tawahhum faqat*) farò precedere una breve introduzione all’autore, mentre in appendice si trova un aggiornamento bibliografico degli studi che gli sono stati dedicati dal 2012 ad oggi.³

¹ L’edizione a stampa del commento di al-Ṭabarī sul Corano consta di una trentina di volumi.

² Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. G. Flügel – J. Rödiger – A. Müller, Vogel, Leipzig 1871-72, I, p. 264.8-10. Lo stesso episodio è riportato in E. Savage-Smith – S. Swain – G.J. Van Gelder – I. Sánchez – N.P. Joosse – A. Watson – B. Inksetter – F. Hilloowala (ed.), *A Literary History of Medicine. The ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’ of Ibn Abī Uṣaybi‘ah*, Brill, Leiden 2020, n. 10.22.2 vol. 2.1, 599. 4-7 (testo arabo), vol. 3.1, p. 646 (trad. inglese).

³ Successivi dunque agli studi di riferimento menzionati a nota 17.

1. Introduzione all'autore

Abū Zakariyya' Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥumayd ibn Zakariyya'⁴ nacque tra 893 e 894 a Tikrīt,⁵ una città dell'odierno Iraq che si trova a 140 chilometri a nord ovest di Bagdad, sulla riva destra del Tigri. Già dalla fine del IV secolo essa fu sede di quello che chiameremmo il mafrianato siro-ortodosso fino a tutto il XII secolo, quando fu unito alla diocesi di Mossul.⁶ Tra IX e X secolo, era uno dei centri culturali più importanti del cristianesimo siriano miaphisita.⁷

Yaḥyā ibn 'Adī, probabilmente tra il 910 e il 915, tra i diciassette e i ventun anni, si trasferì a Baḡdād dove visse per il resto della sua vita, lavorando come copista. Ibn al-Nadīm racconta in più luoghi del *Fihrist* di aver visto rari e innumerevoli opere copiate nella grafia di Yaḥyā ibn 'Adī⁸ o menzionate nel catalogo dei suoi codici.⁹

⁴ Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 264.6 Flügel-Rödiger-Müller, riporta il nome Abū Zakariyya' Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyya', mentre alcuni manoscritti copiati in Iran del suo scritto *Sugli enti (Maqāla fī l-mawḡūdāt)* e delle *Risposte alle questioni di Ibn Abī Sa'īd ibn 'Uṭmān ibn Sa'īd al-Yahūdī (Aḡwiba 'an masā'ili Ibn Abī Sa'īd ibn 'Uṭmān ibn Sa'īd al-Yahūdī)* indicano come nome dell'autore Abū Zakariyya' Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyya' ibn Yaḥyā ibn 'Uṭmān ibn Ḥamīd ibn Buzurḡmīhr. G. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī. An Analytical Inventory*, Reichert Verlag, Wiesbaden 1977, p. 5, riferisce che nello stesso gruppo di manoscritti si trova questa annotazione: "Era della stirpe dei persiani e il suo nome era Buzurḡmīhr ibn Abī Manṣūr ibn Farruḡhānshāh al-Munaḡḡim". A questo proposito E. Platti, *Yaḥyā ibn 'Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'Incarnation*, Peeters, Leuven 1983, p. 3 n. 13, ha ipotizzato che questo nome potrebbe riferirsi al destinatario delle opere di Yaḥyā ibn 'Adī, che sarebbe da identificare con un certo Ibn Nuṣayr ibn Farruḡhānshāh al-Munaḡḡim, presente a Bagdad tra 971 e 972.

⁵ Cfr. Ibn al-'Ibrī [Barhebraeus], *Ta'rīḡ muḡtaṣar al-duwal*, ed. A. Ṣāliḡhānī, Imprimerie Catholique, Beirut 1958, p. 170.18.

⁶ Nella gerarchia della Chiesa ortodossa siriana il mafriano (ܡܦܪܝܢܐ, *maphryānā*) è inferiore al patriarca e superiore al metropolita. Il primo mafrianato, nato nel 628, fu quello di Tikrīt. Nel 1156 la sede dell'autorità fu trasferita a Mossul.

⁷ J.-M. Fiey, "Tagrīt. Esquisse d'histoire chrétienne", *L'Orient Syrien* 8 (1963), pp. 289-342. Lo storico al-Mas'ūdī (m. 957), un più vecchio contemporaneo di Yaḥyā ibn 'Adī, riferisce di una disputa che lo vide coinvolto nel 925 a Tikrīt con il filosofo e storico cristiano Abū Zakariyya' Dinḡa' nella 'chiesa verde'. In un altro luogo racconta di aver visto a Tikrīt un voluminoso lavoro sulla filosofia antica. Cfr. al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbīḡ wa-l-iṣṡāf*, ed. M.J. De Goeje, Brill, Leiden 1894, p.155.5-11 (Bibliotheca geographorum Arabicorum 8): "Il y a aussi un ouvrage chez les Jacobites qui traite des rois de Roum, des Grecs, de leurs philosophes, de leurs biographies et de tout ce qui les concerne, et que l'on doit à Abou Zakaryā Denkha, le Chrétien. Cet auteur était un philosophe très fort dans la dispute et très subtil. J'eus avec lui des discussions nombreuses sur la Trinité et sur d'autres dogmes, à Bagdad, dans la partie occidentale de la ville, ou quartier d'Oumm-Djafar, et à Tékrīt, dans l'église surnommée la Verte. J'ai parlé de ces differents écrits dans le livre 'Des questions et des causes sur les sects et les religions' et dans le livre 'Du secret de la vie'. Cela arriva en l'an 313": Maḡoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, ed. B. Carra de Vaux, Imprimerie Nationale, Paris 1896, pp. 212-13.

⁸ Anche al-Bayḡaḡī dice di aver visto nella biblioteca di Rayy alcuni volumi rari di al-Fārābī, la maggior parte dei quali autografi o nella scrittura di Yaḥyā ibn 'Adī: 'Alī al-Bayḡaḡī, *Kitāb Tatimmat Ṣiḡwān al-ḡikma*, ed. M. Ṣafī', fasc. I, L. Ishwar Das, Registrar, University of the Punjab, Lahore 1935, p. 17.

⁹ Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (cit. *supra*, n. 2), pp. 252.28-253.4 Flügel, Rödiger, Müller riferisce un aneddoto in cui Yaḥyā ibn 'Adī racconta di aver visto il commento di Alessandro di Afrodisia alla *Fisica* e agli *Analitici Posteriori* nel lascito del copista cristiano Ibrāḡīm ibn 'Abd Allāh. Le due opere gli erano state offerte per 120 monete d'oro. Egli subito era corso a prendere il denaro, ma sfortunatamente al suo ritorno aveva scoperto che erano già state vendute insieme ad altre ad un uomo dalla regione del Ḥūrāsān per tremila monete d'oro. Il racconto testimonia la bibliofilia di Yaḥyā ibn 'Adī e il suo grande sforzo anche economico per arricchire di volumi rari la sua preziosa biblioteca filosofica. Per i libri che essa, sempre secondo Ibn al-Nadīm, doveva contenere si veda Endress, *The Works of Yaḥyā ibn 'Adī* (*supra*, n. 4), p. 7.

Sappiamo da Ibn al-Nadīm¹⁰ e da Ibn al-Qifṭī,¹¹ che a Baġdād Yaḥyā ibn ‘Adī ricevette la propria formazione filosofica guidato da Mattā ibn Yūnus e da Abū Naṣr al-Fārābī. Al-Bayhaqī riconosce in Yaḥyā ibn ‘Adī un sapiente perfetto (*ḥakīman kāmilan*), l’allievo piú brillante di al-Fārābī (*afdāl talāmiḍāt Abī Naṣr*) e gli attribuisce i compendi dell’intero corpus delle opere farabiane, che tuttavia non vengono menzionati in alcun’altra fonte.

Alla morte di Mattā ibn Yūnus nel 940, Yaḥyā ibn ‘Adī fu per circa tre decenni la guida del circolo informale di falāsifa musulmani e cristiani uniti nello studio del pensiero aristotelico, in particolare logico e fisico.¹² Sugli ultimi anni di attività del circolo sotto la guida di Yaḥyā ibn ‘Adī, tra il 971 e il 974, siamo ben informati dal raffinato letterato Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m.1023), che partecipò agli incontri. Al-Tawḥīdī menziona fra i partecipanti: il filosofo musulmano Abū Sulaymān al-Siġistānī (m. 985), che sostituì Yaḥyā ibn ‘Adī alla guida del circolo dopo la sua morte; il suo piú devoto discepolo e fedele amico, il giacobita Ibn Zur‘a (m. 1008); il cristiano poi convertito all’Islam Ibn Suwār, noto come Ibn al-Ḥammār (m. 1017); il cristiano Ibn al-Samḥ (m.1027), la cui libreria a Bāb al-Ṭāq servì come luogo d’incontro; il medico in servizio presso l’ospedale al-‘Aḍudī, Ibrāhīm ibn Bakkūs (Bakkūs); il musulmano ‘Īsā ibn ‘Afā ibn ‘Īsā (m. 1001), figlio del visir ‘Alī ibn ‘Īsā ibn al-Ġarrāḥ e tre altri discepoli pressoché sconosciuti: Abū Bakr ibn al-Ḥasan al-Qūmisī, Abū Bakr al-Ādamī al-‘Aṭṭār, e il poeta Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Badīhī.¹³

¹⁰ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 264.7 Flügel-Rödiger-Müller.

¹¹ Cfr. Ibn al-Qifṭī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’*, ed. J. Lippert, Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903, p. 361.10.

¹² Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 264.6 Flügel-Rödiger-Müller: *wa-ilayhi ntabat riyāsat aṣḥābibi fī zamāninā*; al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa*, ed. A. Amīn – A. al-Zayn, Dār Maktabat al-Ḥayat, Cairo 1939-1944, I, p. 37.7. Anche lo storico al-Mas‘ūdī afferma di non conoscere alcuna altra autorità in filosofia e logica che, un cristiano di Bagdad di nome Abū Zakariyyā ibn ‘Adī. Inoltre, aggiunge che la base del pensiero di Yaḥyā ibn ‘Adī fu il suo studio del sistema di Muḥammad ibn Zakariyyā’ al-Rāzī, ossia la teoria dei pitagorici sulla filosofia prima: al-Mas‘ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-iṣrāf*, p.122.10-14 De Goeje. Yaḥyā ibn ‘Adī potrebbe essere stato in contatto con al-Rāzī solo per un limitatissimo periodo, tra il 910 e il 915, appena arrivato a Baġdād, lo stesso breve periodo in cui al-Rāzī avrebbe soggiornato a Baġdād prima di far ritorno a Rayy. Tuttavia, la distanza tra i contenuti delle opere a noi note di Yaḥyā ibn ‘Adī ed il pensiero di al-Rāzī rende difficile comprendere il reale valore di questa testimonianza: cfr. D. Urvoy, “‘Abū Bakr al-Rāzī and Yaḥyā ibn ‘Adī”, in P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Warburg Institute, London 2008 (Warburg Institute Colloquia 12), pp. 63-70, in part. 64-5. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, p. 6, sottolinea che un certo disprezzo per il *kalām* sembra legare Yaḥyā ibn ‘Adī ad al-Rāzī e a ciò si può forse aggiungere un ideale di vita proposto nell’etica filosofica, ossia la correzione e il perfezionamento dell’anima: cfr. Endress, *The Baghdad Aristotelians*, pp. 440-1.

¹³ Cfr. al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa*, ed. Amīn-al-Zayn, vol. I, p. 37.6-9. Sull’attività del circolo di Yaḥyā ibn ‘Adī J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Brill, Leiden 1986 (Studies in Islamic Culture and History 7), p. 7 scrive: “Ibn ‘Adī and his pupils corrected and refined previous translations, added their own, deliberated over textual and terminological problems, and engaged in philosophical speculation. The relationship between philosophy and religious doctrine was a major intellectual preoccupation of theirs. The philological finesse and philosophical insight of Ibn ‘Adī and his pupils are evident in the editions of Aristotle’s *Organon* and *Physics* that emanated from his school”. Yaḥyā ibn ‘Adī ebbe un fratello, Ibrāhīm ibn ‘Adī, con cui non sembra essere stato in ottimi rapporti. Ibrāhīm è il dedicatario di una delle sue epistole, conservatasi fino a noi, scritta in risposta ad una controversia nata tra i due sul problema del rapporto tra corpo, sostanza e accidente: cfr. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 49, 98; R. Wisnovsky, “New Philosophical Texts of Yaḥyā ibn ‘Adī: A Supplement to Endress’ Analytical Inventory”, in F. Opwis – D. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 83), pp. 308-26; Id., “Ms Tehran—Madrasa-yi Marwī 19: An 11th/17th-Century Codex of Classical *falsafah*, Including ‘Lost’ Works by Yaḥyā ibn ‘Adī (d. 363/974)”, *Journal of Islamic Manuscripts* 7 (2016), pp. 89-122. Secondo al-Bayhaqī, Ibrāhīm curò la redazione delle ultime opere di al-Fārābī in qualità di suo segretario

Yaḥyā ibn ‘Adī morì a Bagdad il 13 agosto 974 all’età di ottantun anni¹⁴ e fu sepolto nella Chiesa di San Tommaso a nord-est di Bagdad. Il suo discepolo e amico Ibn Zur‘a scrisse per la sua tomba il seguente epitaffio: “Spesso chi muore rimane vivo per la sua conoscenza / mentre molti viventi sono già morti per la loro ignoranza e impotenza / Procurati quindi la conoscenza per poter vivere per sempre / Non curarti affatto di una vita vissuta nell’ignoranza”.¹⁵

Yaḥyā ibn ‘Adī possedeva un’ottima conoscenza della tecnica di traduzione dal siriano all’arabo.¹⁶ Ibn al-Nadīm nel *Fihrist*, completato intorno al 987, tredici anni dopo la morte di Yaḥyā ibn ‘Adī, gli attribuisce molte traduzioni di opere aristoteliche e di tradizione peripatetica, oltre che un buon numero di trattati originali. Di tutto ciò abbiamo un dettagliatissimo resoconto nel lavoro magistrale di Gerhard Endress del 1977, in un saggio del 2012 di Robert Wisnowsky e nel capitolo sempre del 2012 a cura di Gerhard Endress, pubblicato in traduzione inglese nel 2017.¹⁷

Gli interessi di Yaḥyā ibn ‘Adī traduttore e commentatore si concentrarono principalmente sulla logica dell’*Organon* di Aristotele tanto che dai bio-bibliografi arabi fu soprannominato *al-mantiqī*, il ‘logico’.¹⁸ Nonostante il celebre manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, ar. 2346¹⁹ contenga un numero limitato di note di Yaḥyā ibn ‘Adī sull’*Organon*, esso rappresenta un documento importante sull’insegnamento della logica nel circolo raccolto attorno a lui. In questo manoscritto i testi delle *Categorie*, del *De Interpretatione*, degli *Analitici* e degli *Elenchi sofistici* di Aristotele e dell’*Isagoge* di Porfirio sono trascritti da Ibn Suwār dalle copie autografe di Yaḥyā ibn ‘Adī o sono collazionati con esse. Nel dettaglio, l’*Isagoge* di Porfirio nella traduzione di Abū ‘Uṣmān al-Dimašqī fu collazionata con una

(*mudawwin taṣānif Abī Naṣr*; cfr. ‘Alī al-Bayhaqī, *Kitāb Tatimmat Siwān al-ḥikma*, p. 102 Ṣafī). Ibn Abī Uṣaybi‘a racconta che Ibrāhīm ibn ‘Adī studiò con al-Fārābī ad Aleppo e che il ‘maestro secondo’ gli dettò il suo commento agli *Analitici Posteriori* [cfr. Savage-Smith *et alii*, *A Literary History of Medicine* (*supra*, n. 2), n. 15.1.5, n. 72, vol. 2.2, 1162.12-13 (testo arabo), vol. 3.2, p. 1312 (trad. inglese)].

¹⁴ Cfr. Ibn al-Qifṭī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’* (*supra*, n. 10), pp. 363.18-364.2 Lippert.

¹⁵ Cfr. Savage-Smith *et alii*, *A Literary History of Medicine* (*supra*, n. 2), n. 10.22.3 vol. 2.1, 599.8-12 (testo arabo), vol. 3.1, pp. 646-647 (trad. inglese)].

¹⁶ *Ibidem*, n. 10.22.1 vol. 2.1, 599. 2-3 (testo arabo), vol. 3.1, pp. 646 (trad. inglese).

¹⁷ Quando nel 1920 Augustin Périer nella sua tesi di dottorato intitolata *Yahyā Ben ‘Adī, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle* (J. Gabalda – P. Geuthner, Paris 1920, pp. 66-80) pubblicò la prima lista delle opere di Yaḥyā ibn ‘Adī molte si pensavano perdute. In seguito, Gerhard Endress confrontò le indicazioni dei bio-bibliografi arabi con un ricco numero di manoscritti esistenti e pubblicò nel 1977 *The Works of Yahyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), un inventario ancor oggi di riferimento per le opere di Yaḥyā ibn ‘Adī. Al profilo di Endress ha fatto seguito S. Ḥalīfāt (ed.), *Maqālāt Yahyā ibn ‘Adī al-falsafīyya. The Philosophical Treatises*, al-Ġāmi‘a al urduniyya, ‘Ammān 1988 in cui sono stati editi ventiquattro trattati del maestro cristiano giacobita. Nel 2012 Robert Wisnowsky ha messo in luce la presenza nel ms. Teheran, Madrasa-yi Marwī 19 di 53 trattati filosofici di Yaḥyā ibn ‘Adī, di cui 24 si pensavano perduti: cfr. R. Wisnowsky, “New Philosophical Texts of Yahyā ibn ‘Adī” e “Ms Tehran – Madrasa-yi Marwī 19” (*supra*, n. 12). V. inoltre Id., *A Safavid Anthology of Classical Arabic Philosophy. MS Tehran: Madrasa-yi Marwī 19 (Facsimile Edition)*, Introduction, Table of Contents, and Indices by R. Wisnowsky, Ketāb_e_Rāyzaan Publication (Markaz-e al-Ma’āref-e Bozorg-e Eslāmi) – Institute of Islamic Studies – McGill University, Teheran 2016 (Intellectual Heritage of Islamic Civilization Series II). Sempre nel 2012 è uscito G. Endress, “Die Bagdader Aristoteliker”, in U. Rudolph (ed.), *Philosophie in der islamischen Welt*, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Schwabe, Basel 2012, pp. 290-362 (trad. ingl.: Id., “The Baghdad Aristotelians”, in U. Rudolph – R. Hansberger – P. Adamson (eds.), *Philosophy in the Islamic World*, Volume 1: 8th–10th Centuries, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 421-525.

¹⁸ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 264.6 Flügel-Rödiger-Müller.

¹⁹ Cfr. H. Hugonnard-Roche, “Remarques sur la tradition arabe de l’*Organon* d’après le manuscrit Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 2346”, in Ch. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pp. 19-28.

copia letta sotto il controllo di Yaḥyā ibn ‘Adī e si trova una sua nota all’opera.²⁰ Nel *Fibrīst* si narra che il suo allievo Abū Sulaymān al-Siġistānī gli chiese di tradurre le *Categorie* con il commento di Alessandro.²¹ Dal manoscritto di Parigi sappiamo che il suo discepolo Ibn Suwār utilizzò la copia rivista di Yaḥyā ibn ‘Adī della traduzione di Ishāq ibn Ḥunayn delle *Categorie*²² e nelle note Ibn Suwār cita spesso il suo maestro.²³ Anche nelle *Note* (*Ta‘ālīq*) di Yaḥyā ibn ‘Adī si trova un gran numero di commenti alle *Categorie*.²⁴

Sempre nelle *Ta‘ālīq* si trovano numerosi commenti di Yaḥyā ibn ‘Adī al-*De Interpretatione*.²⁵ Un commento al capitolo 9, 18 a 28 – 19 b 4, sui futuri contingenti, si trova al capitolo 7 dello scritto *Ciò che scrisse ad Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥasan ibn Qurayṣ per sostenere l’esistenza di ciò che è potenziale nella natura delle cose, rifiutare gli argomenti di quelli che lo negano ed esporre la loro insostenibilità* (*Mā kataba bihi ilā Abī Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥasan ibn Qurayṣ fī Iṭbāt ṭabī‘at al-mumkin wa naqḍ ḥua al-muḥālifīn li-dālīka wa-l-tanbīh ‘alā fasādihā*).²⁶ Inoltre, il *De Interpretatione* nel manoscritto di Parigi riproduce la trascrizione fatta da Ibn Suwār della copia di Yaḥyā ibn ‘Adī della versione di Ishāq ibn Ḥunayn confrontata con la copia di Ibn Zur‘a.²⁷

Yaḥyā ibn ‘Adī tradusse la versione siriana dei *Topici* fatta da Ishāq ibn Ḥunayn accompagnata dal commento di Alessandro di Afrodisia (libri I, V-VIII) e dal commento di Ammonio (libri I-IV), e scrisse un suo proprio commento all’opera.²⁸ La sua versione è citata una sola volta nel manoscritto di Parigi nei margini della versione di Abū ‘Uṯmān al-Dimaṣqī di *Topici* 161 b 9.²⁹

Yaḥyā ibn ‘Adī tradusse anche una versione siriana degli *Elenchi sofistici*: secondo Ibn al-Nadīm, si trattava della versione di Teofilo (Ṭawfīl ibn Ṭūmā, m. 785),³⁰ mentre secondo il manoscritto di Parigi, che conserva gli *Elenchi sofistici* ai foll. 327b-379b, si tratta di una versione siriana del VII secolo di Atanasio di Balad.³¹ Dallo stesso manoscritto sappiamo che una copia dell’autografo di Yaḥyā ibn ‘Adī della versione araba degli *Elenchi sofistici* fu trascritta da Ibn Suwār,³² che editò questa versione insieme con la versione araba di Ibn Zur‘a –

²⁰ ‘A. Badawī (ed.), *Manṭiq Aristū*, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo 1948-52, vol. II, pp. 1021-68, part. p. 1052 n. 5.

²¹ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fibrīst* (*supra* n. 2), p. 248.24-25 Flügel-Rödiger-Müller.

²² Badawī (ed.), *Manṭiq Aristū*, vol. I, pp. 3-55; Kh. Georr, *Les Catégories d’Aristote dans leur versions syro-arabes. Edition de textes précédée d’une étude historique et critique et suivie d’un vocabulaire technique*, Imprimerie Catholique, Beirut 1948, pp. 319-58.

²³ Cfr. a titolo d’esempio Georr, *Les Catégories d’Aristote* (*supra*, n. 22), p. 371.16 su *Cat.* 1 a 12; p. 379.15 su *Cat.* 1 b 10, su *Cat.* 15 b 21.

²⁴ Cfr. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (cit. *supra*, n. 4), pp. 87-92 (n. 3, 5-6, 8, 10-11, 13, 15-19, 22, 25, 27-34).

²⁵ *Ibid.*, pp. 92-96 (n. 36-38, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 54-9).

²⁶ Cfr. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (cit. *supra*, n. 4), p. 76. Il testo è edito in Ḥalīfāt, *Maqālāt Yaḥyā ibn ‘Adī al-falsafīyya* (*supra*, n. 17), pp. 337-74 e in C. Ehrig-Eggert, “Über den Nachweis der Natur des Möglichen, Edition und Einleitung”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 5 (1989), pp. 283-97; trad. tedesca in C. Ehrig-Eggert, *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yaḥyā ibn ‘Adī* (gest. 974 A.D.), Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt a. M. 1990.

²⁷ I. Pollak (ed.), *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishāq ibn Ḥonain*, Commission bei F.A. Brockhaus, Leipzig 1913 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 13.1); Badawī, *Manṭiq Aristū* (*supra*, n. 19), vol. I, pp. 59-99.

²⁸ Ibn al-Nadīm, *Fibrīst* (*supra*, n. 2), p. 249.15-16; p. 249.17-21 Flügel-Rödiger-Müller.

²⁹ Badawī, *Manṭiq Aristū* (*supra*, n. 19), vol. II, p. 719 n. 4.

³⁰ Ibn al-Nadīm, *Fibrīst* (*supra* n. 2), p. 249.27 Flügel-Rödiger-Müller: *min Tiyūfīlā*.

³¹ Badawī, *Manṭiq Aristū* (*supra*, n. 19), vol. II, pp. 737.6-7, 739.1-2.

³² *Ibid.*, p. 1017.1.

effettuata a partire dalla traduzione siriana di Atanasio – e con una più antica traduzione araba attribuita a Ibn Nā‘ima al-Ḥimsī.³³ Inoltre, Ibn Suwār riferisce di aver visto un commento di Yaḥyā ibn ‘Adī scritto in siriano e in arabo sui due terzi di quest’opera.³⁴

Yaḥyā ibn ‘Adī utilizzò la traduzione di Teodoro Abū Qurra degli *Analitici Primi* e quella del suo maestro Mattā ibn Yūnus degli *Analitici Secondi*. Come appare nel manoscritto *Paris. ar. 2346*, infatti, Ibn Suwār copiò le due versioni dalle copie autografe di Yaḥyā ibn ‘Adī.³⁵

Infine, Yaḥyā ibn ‘Adī tradusse in arabo la *Poetica*, probabilmente rivedendo la versione siriana di Mattā ibn Yūnus.³⁶

Per quanto riguarda le parti non logiche del corpus aristotelico, Yaḥyā ibn ‘Adī tradusse in arabo la versione siriana di Ḥunayn della *Fisica*,³⁷ libro II, con il commento di Alessandro di Afrodisia e la revisione della versione del testo e del commento al libro I di Abū Rawḥ al-Ṣābī.³⁸ Ibn al-Qifṭī riferisce di aver acquistato il commento di Giovanni Filopono alla *Fisica* tradotto dal greco all’arabo, un ampio libro in dieci volumi. Riferisce inoltre che l’opera sarebbe stata acquistata dal discepolo di Yaḥyā ibn ‘Adī, ‘Īsā ibn ‘Alī, che l’avrebbe studiato sotto la guida del proprio maestro annotandone nei margini le spiegazioni.³⁹ Lo stesso Ibn al-Qifṭī riporta tra gli scritti di Yaḥyā ibn ‘Adī un commento al capitolo nono della *Fisica* (*Tafsīr faṣl al-maqāla al-tāmina min al-Sama‘ al-ṭabī‘i li-Aristūṭālīs*).⁴⁰ Il *Fihrist*, inoltre,

³³ Georr, *Les Catégories d’Aristote* (*supra*, n. 22), p. 199, in un colofone Ibn Suwār scrive: “Désireux de discerner ce qu’a été l’apport de chacun d’eux, j’ai réuni toutes les traductions qui me sont tombées sous la main, pour qu’en considérant chacune d’elles, on puisse s’aider des unes sur les autres, pour la compréhension du sens”; R. Walzer, “The Arabic Translations of Aristotle”, in Id., *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 1963 (Oriental Studies 1), pp. 81-2; Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 26-7; cfr. F. Ğabr – Ğ. Ğihāmī – R. al-‘Ağam, *al-Naṣṣ al-kāmil li-mantiq Aristū*, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut 1999, 2, pp. 905-1195.

³⁴ Badawī, *Mantiq Aristū* (*supra*, n. 19), vol. II, pp. 1017.17-1018.1.

³⁵ Walzer, “The Arabic Translations of Aristotle” (*supra*, n. 33), pp. 77-110; Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 33-4, segnala tutti i passi per cui Ibn Suwār riporta le correzioni e i commenti di Yaḥyā ibn ‘Adī agli *Analitici primi* e agli *Analitici secondi*. Si vedano inoltre alle pp. 33-4 le *Ta‘ālīq* di Yaḥyā ibn ‘Adī.

³⁶ Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 250.4 Flügel-Rödiger-Müller.

³⁷ L’attività degli aristotelici di Bağdād sulla *Fisica* di Aristotele è testimoniata nel ms. Leiden, Universiteitsbiblioteek, *or. 583* che contiene il materiale esegetico raccolto dal teologo mu‘tazilita Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 1044) a partire, come si può osservare nelle note ai lemmi di testo, dall’insegnamento di Mattā ibn Yūnus su *Fisica* II 3–III 4, di Ibn al-Samḥ su *Fisica* I-VI 5, e di Ibn al-Ṭayyib su *Fisica* VI 5-VIII, rispettivamente maestro, allievo diretto e allievo indiretto di Yaḥyā ibn ‘Adī. L’autografo di Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī fu copiato nel 1077 e di nuovo nel 1130 da Abū l-Ḥakam al-Mağribī nel manoscritto indicato sopra. Il testo della *Fisica* nella traduzione araba di Ishāq ibn Ḥunayn fu collazionato da Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī con la copia autografa di Yaḥyā ibn ‘Adī. Della traduzione di Ishāq ibn Ḥunayn lo stesso Yaḥyā ibn ‘Adī diceva di aver trascritto l’autografo, controllandola con l’originale tre volte e una quarta con una versione siriana. Cfr. *Aristūṭālīs. Al-Ṭabī‘a*, ed. ‘A. Badawī, 2 voll., Cairo 1945-65, part. p. 76.13. Cfr. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 36-8, relativamente alle note presenti nel manoscritto come commenti di “Yaḥyā”. Si tratta non di Yaḥyā ibn ‘Adī, ma di Giovanni Filopono (Yaḥyā al-Naḥwī). Endress presenta un confronto tra le parti superstiti del commento di Filopono in greco (libri I-IV) e le note di commento alla stessa porzione di testo presenti nel manoscritto. I commenti di Yaḥyā ibn ‘Adī sono relativi soltanto a *Fisica* I 2, 185 a 16; vi sono inoltre alcune note testuali, dal momento che la traduzione araba della *Fisica* è presa dalla sua copia autografa, e alcune note in cui confuta Filopono sulle sue dottrine dello spazio, del vuoto e dell’*impetus* (*ibid.*, p. 38). Cfr. anche W. Kutsch – Kh. Georr, “Texte arabe du grand commentaire de la *Physique* d’Aristote, per Abū ‘Alī b. as-Samḥ: 1^{er} livre”, *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 39 (1963), pp. 266-310.

³⁸ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 250.9-11 Flügel-Rödiger-Müller; Ibn al-Qifṭī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’*, (*supra*, n. 10), p. 38.10-15 Lippert.

³⁹ *Ibid.*, p. 39.14-19 Flügel-Rödiger-Müller.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 362.13 Flügel-Rödiger-Müller.

attribuisce a Yaḥyā ibn ‘Adī la traduzione del commento di Alessandro sui *Meteorologica*,⁴¹ la revisione della traduzione di Mattā ibn Yūnus del *De Caelo*⁴² e della parafrasi di Temistio.⁴³ Egli corresse la traduzione araba di Mattā ibn Yūnus del commento di Olimpiodoro al *De Generatione et corruptione*.⁴⁴ Tradusse, infine, il libro *My* della *Metafisica*.⁴⁵ Averroè, nel proprio *Commento Grande*, cita la traduzione di Yaḥyā ibn ‘Adī di *Lambda*, 1070 a 2-7.⁴⁶ Inoltre si è conservato fino a noi un commento ad *Alpha Elatton*, dal titolo *Tafsīr lil-maqāla l-ūla min kitāb Aristūṭālīs al-mawsūm bi-Mātāfūsīqā ay fī Mā ba’d al-ṭabī’a wa-biya l-mawsūma bi-Alif al-ṣuḡrā*. Menzionato in Ibn al-Qifṭī⁴⁷ e conservato in diversi manoscritti,⁴⁸ è stato edito per ben tre volte.⁴⁹ In questo commento, lemmatizzato, Yaḥyā ibn ‘Adī riporta la traduzione di Ishāq ibn Ḥunayn, che egli ha a disposizione in una versione più completa di quella conservata nel commento grande alla *Metafisica* di Averroè.⁵⁰ Infine, si è conservato un suo commento sulla *Quaestio* II 28 di Alessandro di Afrodisia (“Οτι μη ἡ ὕλη γένος”)⁵¹ dal titolo *Šarḥ ma‘ānī Maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī l-farq bayn al-ḡins wa-l-mādda*.⁵²

Possediamo, inoltre, molti scritti filosofici originali di Yaḥyā ibn ‘Adī, che si presentano nella forma di trattati o di brevi annotazioni. Tali scritti, editi e tradotti in diverse lingue, spaziano dai *prolegomena* allo studio della filosofia alla logica – tra cui anche il breve scritto *Sulla spiegazione che sia il numero che la relazione hanno essenze esistenti negli oggetti numerati e nelle cose relative e la loro esistenza non è solo nell’immaginazione* –, dalla matematica alla fisica, dalla metafisica all’etica e sono stati l’oggetto degli studi classici e più recenti dedicati al maestro giacobita.⁵³ Infine, si sono conservate diverse opere di Yaḥyā Ibn ‘Adī di argomento teologico-apologetico (i.), di controversia islamo-cristiana (ii.), in difesa del dogma trinitario (iii.) – particolare attenzione ha ricevuto il trattato sull’unità divina –

⁴¹ Cfr. Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (*supra*, n. 2), p. 251.9-10 Flügel-Rödiger-Müller.

⁴² *Ibid.*, p. 264.1-2 Flügel-Rödiger-Müller.

⁴³ *Ibid.*, p. 250.30: “C” è un commento di Temistio sull’intero libro; è stato tradotto o rivisto da Yaḥyā ibn ‘Adī”.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 251.5 Flügel-Rödiger-Müller.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 251.26 Flügel-Rödiger-Müller.

⁴⁶ Cfr. Averroès, *Tafsīr mā ba’d al-ṭabī’at*, ed. M. Bouyges, *Notice*, Dar El-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1990³, (Biblioteca Arabica Scholasticorum. Série arabe 5,1-2, 6,7), pp. CXXII, CXXXI, CLXXIX.

⁴⁷ Cfr. Ibn al-Qifṭī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’* (*supra*, n. 10), p. 362.20 Lippert: *Tafsīr al-Alif al-ṣuḡrā min kutub Aristūṭālīs fī Mā ba’d al-ṭabī’a*.

⁴⁸ La lista dei manoscritti si trova in Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 38-9.

⁴⁹ Questo commento è stato edito per ben tre volte: S.M. Miškāt, *Aristūṭālīs-i Ḥakīm. Naḥṣtīn maqāla-i Mā ba’d al-ṭabī’a mawsūm bi-maqālat al-Alif al-ṣuḡrā tarḡama-i Ishāq ibn Ḥunayn bā tafsīr-i Yaḥyā b. ‘Adī wa tafsīr-i Ibn-i Rušd*, Tihṙān 1346/1967 (per i manoscritti su cui è basata questa edizione si veda Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī*, p. 39); ‘A. Badawī, *Rasā’il falsafīyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāḡḡa wa-Ibn-‘Adī*, Bangazi 1973, pp. 168-203 (per i manoscritti su cui è basata questa edizione si veda l’introduzione a p. 18); Ḥalīfāt, *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Philosophical Treatises* (*supra*, n. 16), pp. 220-62. Cfr. C. Martini Bonadeo, “Un commento ad *Alpha Elatton sicut litterae sonant* nella Baḡdād del X secolo”, *Medioevo* 28 (2003), pp. 69-96; Ead., “The Arabic Aristotle in the 10th Century Baḡdād. The Case of Yaḥyā ibn ‘Adī’s Commentary on the *Metaph. Alpha Elatton*”, *Veritas* 52 (2007), pp. 7-20.

⁵⁰ Martini Bonadeo, “The Arabic Aristotle in the 10th Century Baḡdād” (*supra*, n. 49), pp. 12-14.

⁵¹ Alexander Aphrodisiensis *Praeter commentaria Scripta Minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887 (*Supplementum Aristotelicum*, CAG II.2), pp. 77.31-79.18.

⁵² Ḥalīfāt, *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Philosophical Treatises* (*supra*, n. 16), pp. 280-98. Cfr. F. Benevich, “The Priority of Natures Against the Identity of the Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yaḥyā b. ‘Adī, and Avicenna on Genus as Matter”, *Journal of the History of Philosophy* 57 (2019), pp. 205-34.

⁵³ Cfr. Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4); Ḥalīfāt, *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Philosophical Treatises* (*supra*, n. 16); Wisnovsky, “Ms Tehran—Madrasa-yi Marwī 19” (*supra*, n. 12); Endress, “Die Bagdader Aristoteliker” e Id., “The Baghdad Aristotelians” (*supra*, n. 16); v. inoltre, più avanti, Appendice, pp. 606-13.

e di controversia antinestoriana (iv.) – in difesa della dottrina monofisita, o giacobita, sulla natura di Cristo –, alcune questioni sull’etica cristiana (v.) e delle esegesi dell’Antico e Nuovo Testamento. Anche questi scritti, a partire dai fondamentali studi di Emilio Platti⁵⁴ e di Samīr Khalīl Samīr⁵⁵ sono stati e sono oggetto di grande attenzione.⁵⁶

⁵⁴ E. Platti, “Deux manuscrits théologiques de Yahyā b. ‘Adī”, *MIDEO* 12 (1974), pp. 217-29; Id., “Une compilation théologique de Yahyā b. ‘Adī par al-Ṣafī ibn al-‘Assāl”, *MIDEO* 13 (1977), pp. 291-303; Id., “Yahyā ibn ‘Adī”, *Bulletin d’Arabe Chrétien* 4 (1980), pp. 100-5; Id., “Yahyā ibn ‘Adī, philosophe et théologien”, *MIDEO* 14 (1980), pp. 167-84; Id., *La grande polémique antinestorienne de Yahyā Ibn Adī I*, Peeters, Leuven 1981 (CSCO 427/Ar. 36: Text.; CSCO 428/Ar. 37: Trad.); Id., *La grande polémique antinestorienne de Yahyā Ibn Adī II*, Peeters, Leuven 1982 (CSCO 437/Ar.38: Text.; CSCO 438/Ar.39: Trad.); Id., “Une cosmologie chrétienne”, *MIDEO* 15 (1982), pp. 75-118; Id. *Yahyā Ibn Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l’Incarnation*, Peeters, Leuven 1983 (Orientalia Lovaniensia Analecta 14); Id., “Question sur la mort du Christ. Réponse de Yahyā b. ‘Adī (†974)”, in C. Laga et alii, *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday*, Peeters, Leuven 1985 (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), pp. 255-62; Id., “Intellect et révélation chez Ibn ‘Adī. Lecture d’une page d’un petit traité”, in Kh. Samir (ed.), *Actes du deuxième congrès international d’études arabes chrétiennes*, Ed. Orientalia Christiana, Roma 1985 (Orientalia Christiana Analecta 226), pp. 229-34; Al-Warrāq – Yahyā b. ‘Adī, *De l’Incarnation*, tr. par E. Platti, Peeters, Leuven 1987; Id., “Les objections de Abū ‘Isā al-Warrāq concernant l’Incarnation et les réponses de Yahyā ibn ‘Adī”, *Quaderni di studi arabi* 5-6 (1987-88), pp. 661-6; Id., “Le Christ, deuxième Adam, dans le *Kitāb al-burhān* attribué à Yahyā ibn ‘Adī”, in R.-G. Coquin (ed.), *Mélanges Antoine Guillaumont*, Patrick Cramer, Genève 1988 (Cahiers d’orientalisme 20), pp. 263-70; Id., “La doctrine des chrétiens d’après Abū ‘Isā al-Warrāq dans son traité sur la Trinité”, *MIDEO* 20 (1991), pp. 7-30; Id., “Sagesse et révélation. Théologiens arabes chrétiens à Bagdad (IX^e-X^e siècles)”, in R. Lebrun (ed.), *Sagesses de l’Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l’Orient chrétien*, Beauchesne, Paris 1993 (Sciences théologiques et religieuses 2), pp. 169-92; Id., “Yahyā b. ‘Adī and his Refutation of al-Warrāq’s *Treatise on the Trinity* in Relation to his Other Works”, in Kh. Samir - J.S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Brill, Leiden [etc.] 1994 (Studies in the History of Religions 63), pp. 172-91; Id., “Yahyā ibn ‘Adī and the Theory of *Iktisāb*”, in D. Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, Brill, Leiden-Boston 2003 (The History of Christian-Muslim Relations 1), pp. 151-7; Id., “Yahyā ibn ‘Adī. Réflexions à propos de questions du *Kalām* musulman”, in R. Ebied - H. Teule (ed.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Dudley-Peeters, Leuven-Paris 2004 (Eastern Christian Studies 5), pp. 177-98; Id., “Yahyā ibn ‘Adī”, in D. Thomas – A. Mallett (ed.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 2 (900–1050)*, Brill, Leiden-Boston 2010 (History of Christian-Muslim Relations 14), pp. 390-438; Id., “Towards an Interpretation of Yahyā ibn ‘Adī’s Terminology in his Theological Treatises”, *MIDEO* 29 (2012), pp. 61-71; Id., “Les thèses des philosophes rejetées par Ghazālī telles que les présente Yahyā ibn ‘Adī (†974)”, *MIDEO* 30 (2013), pp. 75-89; Id., “Yahyā ibn ‘Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy”, in D. Pratt et alii, *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Brill, Leiden-Boston 2015 (History of Christian-Muslim Relations 25), pp. 60-84.

⁵⁵ Kh. Samir, “Le *Tahdīb al-ahlāq* de Yahyā ibn ‘Adī (m. 974) attribué à Ġāhiz et à Ibn al-‘Arabī”, *Arabica* 21 (1974), pp. 111-38; Id., “Additions et corrections à Endress”, *Bulletin d’arabe chrétien* 3 (1979), pp. 49-63 e pp. 69-82; Id., “Muḥtaṣar maqālat ibn ‘Adī fī tanzīh al-Sayyida Maryam ‘an mulābasat al-riḡāl”, *Al-Masarra* 69 (1979), pp. 403-19; Id., “Nouveaux renseignements sur le *Tahdīb al-ahlāq* de Yahyā ibn ‘Adī et sur le *Taymūr ahlāq* 290”, *Arabica* 26 (1979), pp. 158-78; Id., “Yahyā ibn ‘Adī (893–974)”, *Bulletin d’Arabe Chrétien* 3 (1979), pp. 45-63; Id., “Yahyā b. ‘Adī et Sophronius de ‘Akka dans un codex reconstitué de Beyrouth”, *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), pp. 447-58; Id., “Deux petits traités de Yahyā ibn ‘Adī sur les divergences entre les Évangiles”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 50 (1984), pp. 583-601; Id., “Une apologie philosophique d’un lemme du *Credo* par Yahyā ibn ‘Adī (m. 893 Sic N.R. in realtà Yahyā ibn ‘Adī nasce nell’893)”, *Annales de Philosophie* 5 (1984), pp. 71-92; Id., “Le traité sur la nécessité de l’incarnation de Yahyā ibn ‘Adī résumé et glosé par al-Ṣafī Ibn al-‘Assāl”, *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 18 (1985), pp. 1-29; Id., “Science divine et théorie de la connaissance chez Yahyā ibn ‘Adī. Textes édités et traduits”, *Annales de Philosophie de l’Université Saint-Joseph* 7 (1986), pp. 75-115; Id., “La doctrine de l’Incarnation de Yahyā ibn ‘Adī à la lumière du Traité 17 Sbath”, *Studia graeco-arabica* 8 (2018), pp. 189-93.

⁵⁶ Cfr. *supra*, n. 49.

Come appare evidente, Yaḥyā ibn ‘Adī fu uno spirito autenticamente filosofico che, sull’esempio dei suoi maestri Mattā ibn Yūnus e Abū Naṣr al-Fārābī, concepì la conoscenza razionale come via alla perfezione, alla felicità, alla verità e al Primo Principio, che è Dio. Seguendo l’insegnamento dei suoi maestri vide nella dimostrazione degli *Analitici Posteriori* il metodo della ricerca razionale, superiore a retorica e dialettica.⁵⁷ Il metodo della filosofia aristotelica che mira ad una validità universale diviene per lui strumento del pensiero e di difesa delle sue convinzioni religiose: lo rivolge da apologista ai cristiani di altre confessioni ecclesiali nel tentativo di giustificare il credo monofisita e da polemista ai suoi interlocutori musulmani nella difesa della dottrina trinitaria cristiana.⁵⁸

2. *La Maqāla fī Tabyīn anna li-l-‘adad wa-l-iḍāfa dātayn mawḡūdatayn fī l-ma‘dūdāti wa-l-muḍāfāt wa anna laysa wuḡūduhumā fī-l-tawahhum faqat*

Il breve scritto di Yaḥyā ibn ‘Adī *Sulla spiegazione del fatto che sia il numero, sia la relazione hanno essenze esistenti negli oggetti numerati e nelle cose relative e la loro esistenza non è solo nell’immaginazione (Maqāla fī Tabyīn anna li-l-‘adad wa-l-iḍāfa dātayn mawḡūdatayn fī l-ma‘dūdāti wa-l-muḍāfāt wa anna laysa wuḡūduhumā fī-l-tawahhum faqat)* si è conservato nel ms Tehran, Madrasah-i Marwī 19, foll. 5 v 32 – 6 v 25 (sigla M) ed è numerato nel catalogo delle opere di Yaḥyā ibn ‘Adī curato da Gerhard Endress con il numero 3.37 e nella lista delle opere di Yaḥyā ibn ‘Adī curata da Saḥbān Ḥalīfāt con il numero 59.⁵⁹

In esso Yaḥyā ibn ‘Adī si interroga sull’esistenza o meno del numero e della relazione negli oggetti numerati e nelle cose relative, poiché osserva che i filosofi che l’hanno preceduto hanno sposato dottrine differenti. Yaḥyā ibn ‘Adī non nomina questi filosofi, ma riconosce che alcuni hanno negato che il numero e la relazione abbiano un’essenza realmente esistente negli oggetti numerati (I.1) o nelle cose relative (I.2); altri, invece, hanno sostenuto che il numero e la relazione hanno un’essenza realmente esistente negli oggetti numerati (II.1) o nelle cose relative (II.2).

⁵⁷ Endress, “The Baghdad Aristotelians” (cit. *supra*, n. 16), p. 459: “It is the method found in Aristotle’s *Analyt-ics*, the method of determining an essence by definition, by a deduction from major premise, minor premise, and middle term – a method which confers the absolute and universal authority of rational science on the theology of both Christians and Muslims”.

⁵⁸ Nonostante Yaḥyā ibn ‘Adī dichiarò a più riprese la priorità dell’ortodossia religiosa sulle dottrine filosofiche, nelle questioni filosofiche che di fatto hanno forti implicazioni teologiche come quelle sulla creazione e la causalità egli non sembra porsi in contrasto con il dettato aristotelico. Nella storia degli studi sono stati avanzati giudizi contrastanti sul rapporto di subordinazione tra teologia e filosofia in Yaḥyā ibn ‘Adī: G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥyā ibn ‘Adī und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen*, Aschendorff, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 8.7) antesignano nella ricerca sulla storia della letteratura e del pensiero cristiano arabo sostenne che Yaḥyā ibn ‘Adī interpretò la filosofia come *ancilla theologiae*; al contrario Augustin Périer, tra i primi ad editare le opere di Yaḥyā ibn ‘Adī, osservò che il maestro cristiano anche nei suoi scritti teologici fu prima di tutto un filosofo e solo in modo secondario un *defensor fidei* della Chiesa giacobita. È celebre la formulazione di Périer che definì Yaḥyā ibn ‘Adī “philosophe par goût, théologien par devoir”. Seguendo l’insegnamento di al-Fārābī, Yaḥyā ibn ‘Adī avrebbe considerato le nozioni teologiche come simboli dei concetti filosofici, capaci di contenere in forma divulgativa la scienza filosofica. Questo atteggiamento verrebbe attestato anche dal discepolo di Yaḥyā ibn ‘Adī, Ibn Zur‘a. Cfr. Périer, *Yaḥyā Ben ‘Adī, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle* (*supra*, n. 16), p. 82.

⁵⁹ Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī* (cit. *supra*, n. 4), p. 51, lo indica con il titolo *Kitāb fī Tabyīn anna li-l-‘adad wa-l-iḍāfa dātayn mawḡūdatayn fī l-‘adad* e riferisce una comunicazione di F. Sezgin per cui sarebbe conservato anche nel ms Tehrān, Kitābhāna-i Millī 1382, pp. 382-9, che non ho ancora potuto consultare; Yaḥyā ibn ‘Adī, *Maqālāt Yaḥyā ibn ‘Adī al-falsafiyā* (*supra*, n. 17), p. 29 Ḥalīfāt. Endress, “The Baghdad Aristotelians” (*supra*, n. 17), p. 447, osserva: “Numbers fall under the category of quantity, here: number (discrete quantity, *Cat.* 6), as well under that of relation (*Cat.* 7)”.

(I.1) I primi hanno sostenuto che il numero non ha essenza o esistenza al di fuori dell'anima di colui che conta. Essi dimostrano la propria tesi facendo osservare che ritenere il numero dotato di un'essenza realmente esistente negli oggetti numerati conduce inevitabilmente ad un regresso all'infinito. Si prendano, ad esempio, due denari. Se la nozione di 'due' è diversa da quella dei denari e se i denari sono detti 'due' rispetto al fatto che ciascuno di essi è una certa essenza, abbiamo senza dubbio tre diverse nozioni: vale a dire quella dell'essenza di denaro, quella dei due denari considerati insieme e quella del numero 'due'. Ma, dal momento che anche la nozione di 'tre' è sia il significato del numero 'tre', sia l'essere tre' come si dà per le tre nozioni appena menzionate, l'ente numerico che risulta dal loro numero è 'quattro' e così all'infinito.

(I.2) Questi stessi filosofi hanno ugualmente negato che la categoria aristotelica dei relativi sia un'essenza esistente e hanno affermato che è solo immaginata. Hanno anche in questo caso argomentato che attribuirle un'essenza esistente nelle cose relative porta inevitabilmente all'esistenza in atto di un numero infinito di relazioni. Se in Zayd vi è l'essenza della relazione a ciò che ha preceduto la sua generazione, la sua generazione è – rispetto a questa relazione – un intervallo di tempo. Ma allo stesso modo vi sarà in lui l'essenza della relazione a ciò che l'ha preceduto rispetto a due, tre, quattro, cinque e più intervalli di tempo, ossia a individui infiniti nel numero.

(II.1, II.2) I secondi hanno sostenuto che i numeri sono essenze esistenti negli oggetti numerati, così come le relazioni nelle cose relative e hanno sottolineato che non sono solo essenze esistenti, ma anche che alcune di esse sono naturali e proprie. (II.1) Hanno affermato che se i numeri si esprimono nei giudizi, questi giudizi sono veri rispetto ad una cosa se vi è accordo tra la cosa e ciò che si predica di essa nel giudizio; in caso contrario, sono falsi. Ad esempio, il nostro giudizio sul fatto che la mano ha cinque dita è vero se vi è accordo tra l'oggetto del nostro giudizio – le dita della mano – e ciò che in esso si predica delle dita – ossia 'cinque'. Pertanto, è necessario che la nozione di 'cinque' sia preesistente nelle dita della mano rispetto al nostro giudizio. Se non fosse così, non saremmo nel vero, quando giudichiamo che le dita sono cinque, più di quanto non lo siamo quando giudichiamo che le dita sono sei, sette, o anzi mille e più. Nel caso delle cinque dita della mano, inoltre, il numero 'cinque' non solo è assolutamente esistente, ma è anche naturale e per 'naturale' si intende il fatto che, se la natura umana non presenta anomalie per difetto o per eccesso, le dita della mano di un uomo, così come quelle del piede, sono necessariamente cinque.

(II.2) Allo stesso modo, questi stessi filosofi sostengono che la relazione ha un'esistenza e un'essenza nelle cose relative e lo dimostrano affermando che, se le relazioni si esprimono nei giudizi, questi giudizi sono veri rispetto ad una cosa, se vi è accordo tra la cosa e ciò che si predica di essa nel giudizio; in caso contrario, sono falsi. Ad esempio, il nostro giudizio sul fatto che il fegato si trova sul fianco destro dell'animale è vero, se vi è accordo tra l'oggetto del nostro giudizio – il fegato – e ciò che si predica di esso – ossia 'che si trova a destra'. Quindi, il lato destro ha una essenza e un'esistenza reale nelle cose e non è una nostra posizione, né lo immaginiamo soltanto. Lo stesso vale nel caso di altri relativi, come padre-figlio, doppio – metà e simili. Inoltre, alcune relazioni sono naturali, come il fatto che il fegato si trovi a destra e la milza a sinistra. Infatti questa posizione non cambia, fintantoché le caratteristiche naturali sono intatte. E così è naturale la relazione padre-figlio: essa non è una posizione, né la si immagina soltanto. Questi filosofi rinforzano il proprio argomento sottolineando che, se non fosse così, gli animali irrazionali non si prenderebbero cura dei propri cuccioli, non si sforzerebbero di proteggerli e crescerli e non preferirebbero i loro benefici ai propri.

Yaḥyā ibn ‘Adī sposa queste seconde due tesi (II.1 e II.2) – ossia che i numeri e le relazioni sono realmente esistenti negli oggetti numerati e nelle cose relative – e passa a confutare gli argomenti di quanti hanno sostenuto le tesi contrarie.

(*ad. I.1*) Quanti negano l’esistenza dei numeri, affermano che ciò comporterebbe necessariamente l’esistenza di un infinito in atto: se il ‘cinque’ ha un’essenza esistente nell’anima, diversa dalle essenze degli individui numerabili grazie ad essa, allora è possibile contarla con gli individui numerati grazie ad essa, e ne risulterebbero sei nozioni. Ma, si domanda Yaḥyā ibn ‘Adī, quale nozione di ‘cinque’, vorrebbero sommare agli individui? Non è possibile sommare la nozione che è negli individui, poiché, dato che è un accidente in essi, se viene estratta, non sono più cinque, ma solo individui potenzialmente numerabili. Se invece, non viene estratta e viene comunque sommata, allora il loro inganno consiste nel conteggiarla due volte. Quindi, il regresso all’infinito non deriva dal considerare i numeri essenze esistenti negli oggetti numerati o numero immaginato nell’anima, ma dal considerare quest’ultimo realmente esistente oltre ad esserlo negli oggetti numerati.

(*ad. I.2*) Allo stesso modo, quanti ritengono che considerare le relazioni essenze realmente esistenti nelle cose relative comporterebbe l’esistenza di infinite relazioni in atto, commettono l’errore di considerare possibile la relazione con ciò che non esiste, perché la relazione, come l’accidente, necessita, per la sua esistenza, del soggetto nel quale essa si trova ad essere. Quindi, quando le cose in relazione non esistono, è necessario che non si dia la loro relazione. È dunque impossibile che si diano relazioni tra Zayd e individui passati o futuri, perché non esistono. Il numero di tutti gli individui esistenti in un dato momento è finito e anche le relazioni di Zayd con loro sono finite nel numero.

Il trattato si chiude senza osservazioni conclusive che dettaglino in modo più chiaro la posizione di Yaḥyā ibn ‘Adī rispetto all’esistenza e alla natura del numero e della relazione negli oggetti numerati e nelle cose relative. Colpisce, tuttavia, il carattere scolare del testo, in particolare degli esempi, su cui è opportuna, mi pare, qualche osservazione.

3. Antecedenti tardo-antichi

Lo scritto di Yaḥyā ibn ‘Adī sembra collocarsi a valle di una lunga tradizione scolare sviluppatasi nella tarda antichità. Non è obiettivo di questo studio ricostruire la storia testuale e i diversi intermediari che legano tale tradizione al maestro cristiano della Bagdad del X secolo e forse tale ricostruzione non è nemmeno possibile; tuttavia, mi pare opportuno offrire qualche osservazione relativamente ad alcuni punti.⁶⁰

In primo luogo, già Plotino, in *Enn.* VI 1[42] aveva esaminato insieme le due questioni presentate da Yaḥyā ibn ‘Adī: l’esistenza o meno del numero e della relazione negli oggetti numerati e nelle cose relative. In VI 1[42], 4.23-30 Plotino chiama i numeri in sé ‘essenze’ e si chiede se i numeri negli oggetti numerati sussistano in essi come numeri in sé o li misurino dal di fuori come uno strumento di misura:

Se però intendiamo i numeri per se stessi, essi sono detti sostanze, e proprio per il loro essere di per sé. Se invece intendiamo i numeri nelle cose che partecipano di essi, grazie ai quali calcoliamo, non come monadi, ma come avviene con dieci cavalli o dieci buoi, sembrerà assurdo, in primo luogo, che se quelli sono sostanze non lo siano anche questi, in

⁶⁰ Ringrazio Ciro Giacomelli per gli scambi con lui su questo paragrafo. Dove non diversamente indicato le traduzioni sono mie.

secondo luogo, che quando misurano i loro sostrati esistono in questi e non siano esterni, come nel caso dei regoli e degli strumenti per misurare.⁶¹

Quindi in VI 1[42], 6.1-6 Plotino si chiede se la relazione abbia una sua esistenza:

Il relativo deve essere invece indagato così, se in esso vi sia comunanza di genere oppure se si raccolga in uno in altro modo, e soprattutto bisogna indagare se questa relazione sia un'esistenza reale, come per esempio il destro e il sinistro, il doppio e la metà, oppure se sia così in alcune relazioni, per esempio nella coppia menzionata per ultima, ma in nessun modo in quella menzionata per prima, oppure se non sia mai così.⁶²

La prima questione affrontata da Yahyā ibn 'Adī – il numero ha un'essenza realmente esistente al di fuori dell'anima di colui che conta? – viene inaugurata da Aristotele in *Fisica* IV 14 alle linee 223 a16 e seg. in cui egli si chiede in quale modo il tempo si relazioni all'anima (πῶς ποτε ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν). Alle linee 223 a 21-29, risponde che nell'impossibilità che esista un soggetto numerante è impossibile che esista un oggetto numerato e quindi, di conseguenza, il numero. Se il tempo è il numero del movimento e ogni numero ha significato solo in virtù di un numerante – e quindi di un principio animato –, allora il tempo non può esistere indipendentemente dall'anima, se non nella forma di una durata indistinta.⁶³

Simplicio nel suo commento alla *Fisica* formalizza l'argomento come segue:

Se non c'è nulla che possa numerare, non c'è nemmeno il numerabile. Ma se non c'è nulla di numerabile, non c'è numero in quanto numerabile. Quindi, se ciò che numera è l'anima attraverso la sua intelligenza e il tempo è il numero, se non ci fosse l'anima, non ci sarebbe nemmeno il numero.⁶⁴

⁶¹ Plot., *Enn.* VI 1[42] 4.23-30: Ἀλλ'εἰ μὲν τοὺς καθ' αὐτοὺς ἀριθμοὺς, οὐσίαι λέγονται οὗτοι καὶ μάλιστα τῶ καθ' αὐτοὺς εἶναι. Εἰ δὲ τοὺς ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν, καθ' οὓς ἀριθμοῦμεν, οὐ μονάδας, ἀλλὰ ἵππους δέκα καὶ βοῦς δέκα, πρῶτον μὲν ἄτοπον δόξει εἶναι, εἰ ἐκεῖνοι οὐσίαι, μὴ καὶ τούτους, ἔπειτα δέ, εἰ μετροῦντες τὰ ὑποκείμενα ἐνυπάρχουσιν ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ μὴ ἔξω ὄντες ὥσπερ οἱ κανόνες καὶ τὰ μέτρα μετροῦσιν (trad. it. F. Moriani in Plotino, *Enneadi*, a c. di M. Casaglia – C. Guidelli – A. Linguisti – F. Moriani, Utet, Torino 1997, pp. 845-6).

⁶² Plot., *Enn.* VI 1[42], 6.1-6: Τὸ δὲ πρὸς τι οὕτως ἐπισκοπετέον, εἰ τις κοινότης γενικὴ ἐν αὐτῷ ὑπάρχει ἢ ἄλλον τρόπον εἰς ἓν, καὶ μάλιστα ἐπὶ τούτου, εἰ ὑπόστασις τις ἢ σχέσις ἐστὶν αὐτῆ, ὥσπερ ὁ δεξιὸς καὶ ἀριστερὸς καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ, ἢ ἐπὶ μὲν τῶν ἐστίν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὕστερον λεχθέντος, ἐπὶ δὲ τοῦ πρότερον λεχθέντος οὐδεμία, ἢ οὐδαμοῦ τοῦτο (trad. it. Moriani, *ibid.*, pp. 848). Cfr. inoltre D. Baltzly, "Porphyry and Plotinus on the Reality of Relations", *Journal of Neoplatonic Studies* 6 (1997-8), pp. 49-75.

⁶³ Cfr. Arist., *Phys.*, 223 a 21-29: πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν ἂν τις. ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἡριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μὴδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητὰ ἐστίν (trad. it. di R. Radice in Aristotele, *Fisica*, Bompiani, Firenze-Milano 2019, p. 413: "se non ci fosse l'anima, il tempo ci sarebbe, oppure no? Nell'impossibilità che esista un soggetto numerante è impossibile che esista un oggetto numerato, e quindi ecco dimostrato che il numero non ci sarebbe, perché esso o è realtà numerante o è realtà numerata. Ma se in natura non si dà nulla tranne l'anima e l'intelletto dell'anima capaci di numerare, in assenza dell'anima necessariamente non esisterebbe il tempo, se non nella forma dell'ente che è un qualsiasi momento; questo, ad esempio, nell'ipotesi che possa esserci il movimento, ma non l'anima. In tal caso il prima e il poi risiedono nel movimento e il tempo consiste in questo prima e poi, ma in quanto sono numerabili").

⁶⁴ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1882 (CAG IX), p. 759.14-17: εἰ μὴ τὸ ἀριθμήσον, οὐδὲ τὸ ἀριθμητόν· εἰ μὴ τὸ ἀριθμητόν, οὐδὲ ἀριθμὸς ὁ ὡς ἀριθμητός. εἰ οὖν τὸ μὲν ἀριθμήσον ψυχὴ κατὰ τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ὁ δὲ χρόνος ἀριθμός, μὴ οὐσης ψυχῆς οὐκ ἂν εἴη χρόνος. Cfr. *Simplicius. On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, Trans. by J.O. Urmson, Bloomsbury Academic, London [etc.] 2014, p. 172.

Le pagine del commento di Simplicio ci restituiscono in parte la discussione su questo problema a partire dall’opinione di Boeto di Sidone, allievo di Andronico e suo successore come capo del Peripato ad Atene. Secondo Simplicio, Boeto attacca questo argomento dicendo che nulla vieta che vi sia il numerabile in assenza del numerante, così come vi è il percepibile in assenza del percipiente.⁶⁵

Simplicio dedica particolare spazio anche all’argomento presentato da Alessandro di Afrodisia. Secondo Alessandro, l’affermazione per cui “non c’è nulla di numerabile o numerato se non c’è nulla che numera” può essere concessa solo se l’essere numerato è essenziale al numero. Ma ciò che è numerabile, ossia che è in grado di essere numerato, come, ad esempio, degli uomini o dei cavalli, non sembra affatto venir meno se viene meno il numerante. Aristotele stesso mostra che il prima e il poi nel mutamento, che sono numerabili, possono esistere senz’anima. Quindi uomini e cavalli non esisteranno come numerabili in quanto numerabili, ma come uomini e cavalli potenzialmente numerabili. E così, dato che il tempo è numerabile secondo il prima e il poi, se non vi è nulla che lo numera, non ci sarà il tempo, ma il sostrato del tempo, che è il mutamento, esisterà – se può esservi mutamento senz’anima. Aristotele avrebbe suggerito in forma brachilogica tale soluzione indicando il sostrato con la formula “ciò di cui il tempo è attributo”.⁶⁶ Tuttavia, per Simplicio, Aristotele sta pensando alla tesi che Platone espone in *Fedro* 245 C, secondo cui l’anima è all’origine del mutamento, per cui, se non c’è l’anima, non ci sarà né mutamento (sostrato del tempo), né tempo (attributo di tale sostrato). Prova ne è che Aristotele, molto opportunamente, aggiunge la clausola “se può esservi mutamento senz’anima”. Dunque, se l’anima in quanto numerante è eliminata, il tempo viene meno solo in quanto numerabile; ma se l’anima viene meno come principio del divenire e del mutamento, allora sia il mutamento che il tempo vengono meno.⁶⁷

Sempre nel commento alla *Fisica*, Simplicio riporta il parere di Alessandro di Afrodisia sul numero. Secondo Alessandro, il numero non è un elemento di ciò che è numerato. Così anche il tempo, essendo un numero, non è un elemento del mutamento. Infatti, se il tempo trae la sua esistenza dal numerante e quindi si ha nel mutamento, non gli apparterrà come elemento. Ma Simplicio osserva che in questo Alessandro segue quanti dicono che il numero è posto in

⁶⁵ Simpl., *In Phys.*, p. 759.18-20 Diels: Ἐνίσταται δὲ πρὸς τὸν λόγον τοῦτον ὁ Βόηθος λέγων μηδὲν κωλύειν τὸ ἀριθμητὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος, ὥσπερ καὶ τὸ αἰσθητὸν δίχα τοῦ αἰσθανομένου. Cfr. R. Chiaradonna – M. Rashed, *Boëthos de Sidon Exégète d’Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin 2020 (CAGB 1), p. 62 fr. 37b; cfr. Urmson (*supra*, n. 64), p. 173. Temistio nella sua parafrasi alla *Fisica* mal comprende Boeto e gli fa sostenere la posizione esattamente contraria, secondo cui nessuna misura (nemmeno il numero) è per natura, ma misurare e contare sono opera nostra. Cfr. Chiaradonna–Rashed, *Boëthos de Sidon*, p. 62 fr. 38a, pp. 227-34 e Them., *In Aristotelis physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, Reimer, Berlin 1900 (CAG V.2), p. 163.1-7; cfr. *Themistius. On Aristotle Physics 4*, Trans. by R.B. Todd, Bloomsbury Academic, London [etc.] 2003, p. 72.

⁶⁶ Nella sua parafrasi del *De Anima* anche Temistio si riferisce ad Alessandro affermando che “Riferendosi all’uomo come artefice del tempo, il commentatore Alessandro non ritiene di aver fatto un’affermazione inappropriata. Tuttavia, rendendo il tempo direttamente una nostra concezione e non concedendogli quindi una propria esistenza reale, sbaglia e non è fedele ad Aristotele, se dobbiamo prestare attenzione a quanto si trova nella *Fisica*” [Themistius, *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Reimer, Berlin 1899 (CAG V.3), p. 120.17-21: ὥστε καὶ ποιητὴν εἰπὼν τοῦ χρόνου τὸν ἄνθρωπον ὁ ἐξηγητὴς Ἀλέξανδρος οὐκ οἶεται φαῦλως εἰρηκεῖναι, ἀντικρὺς ἐπίνοιαν ἡμετέραν ποιῶν τὸν χρόνον, ὑπόστασιν δὲ οἰκείαν αὐτῷ μὴ διδούς· οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ ἐπομένως Ἀριστοτέλει. εἴπερ τι δεῖ προσέχειν τοῖς ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει; cfr. Themistius, *On Aristotle On the Soul*, Trans. by R.B. Todd, Bloomsbury Academic, London [etc.] 1996, p. 147].

⁶⁷ Simpl., *In Phys.*, pp. 759.18-761.9 Diels; cfr. Urmson (*supra*, n. 64), pp. 173-4.

esistenza da colui che numera e che il tempo di conseguenza è posto in esistenza dall'anima, tesi sostenuta perché si considerano numeratore e numerato dei correlativi. Secondo Simplicio se si considera il numero come numerato, lo si può considerare come il colore in quanto visibile alla vista, ma nella sua propria natura il numero esiste indipendentemente:

Lo stesso Aristotele, infatti, rimproverava coloro che definivano il colore come il sensibile proprio della vista, ma non ne esponevano la natura propria. Penso che allo stesso modo si potrebbe rimproverare chi dicesse che il numero applicato ha il suo essere semplicemente nell'essere numerato. Le dita della mia mano sono cinque anche se nessuno le conta.⁶⁸

L'esempio delle cinque dita, in cui il numero 'cinque' non solo è un'essenza realmente esistente nella mano, ma è anche naturale, viene utilizzato da Yaḥyā ibn 'Adī,⁶⁹ che presenta un argomento analogo a quello plotiniano dell'*Enneade* VI 1[42], 7.1-13, in cui Plotino sostiene che se la relazione è un giudizio, questo giudizio può essere vero o falso; se il giudizio è falso, la relazione è vuota; se il giudizio è vero, deve avere il suo fondamento nelle cose; il nostro intelletto non fa altro che esprimere questo fondamento che è nelle cose; quindi la relazione non è il nostro giudizio; al contrario, essa preesiste al giudizio:

Se dunque non diciamo nulla, e parlando diciamo il falso, nessuna di queste relazioni esisterebbe e la relazione sarebbe vuota. Se invece corrisponde al vero la nostra affermazione: "questo è prima di quello, e questo è dopo", in cui confrontiamo due tempi e diciamo che il prima è diverso dai sostrati; e altrettanto per destro e sinistro, e per le grandezze, quando sosteniamo che la relazione secondo la quale l'una soverchia e l'altra è soverchiata esiste al di là della loro quantità. Se, poi, pur non esprimendolo o pensandolo noi, le cose stanno in effetti così, per cui questo è il doppio di quello, e uno possiede e l'altro è posseduto prima ancora che noi sappiamo; se prima di noi le cose sono reciprocamente uguali, e nel caso dell'essere qualificato sono in rapporto di identità reciproca, e in tutti i casi che definiamo di relazione, la relazione reciproca è successiva ai sostrati, ma noi la contempliamo come se esistesse al presente e la nostra conoscenza è diretta all'oggetto conosciuto – ed è proprio qui che si manifesta più chiaramente il carattere di esistenza reale derivante dalla relazione –, allora dobbiamo smetterla di cercare se vi sia relazione.⁷⁰

La questione se il numero abbia un'essenza realmente esistente viene ripresa anche nel commento di Simplicio alle *Categorie*. In particolare, alla p. 130.8-19 Kalbfleisch, Simplicio dapprima parafrasa il testo plotiniano di VI 1[42] 4.23-30 (cit. sopra a pp. 597-8) e poi presenta la risposta di Giamblico. Plotino si domanda a proposito del numero con cui si numerano, ad

⁶⁸ Simpl., *In Phys.*, pp. 764.35-765.9 Diels: καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐμέμψατο πρόσθεν τοῖς τὸ χρῶμα ἴδιον αἰσθητὸν ὄψεως ὀριζόμενοις, ἀλλὰ μὴ τὴν φύσιν αὐτοῦ δηλοῦσιν. οὕτως οἶμαι μέμψαιτο ἂν τις τῶ τὸν ἀριθμὸν τὸν μεθεκτὸν ἐν τῷ ἀριθμεῖσθαι ἀπλῶς τὸ εἶναι ἔχειν λέγοντι. οἱ γὰρ δάκτυλοί μου τῆς χειρὸς πέντε εἰσί, κἂν μηδεὶς αὐτοῦς ἀριθμῆσθαι; cfr. Urmsom (*supra*, n. 64), p. 178-9.

⁶⁹ Cfr. *infra*, pp. 610-11.

⁷⁰ Plot., *Enn.* VI 1[42], 4.23-30: Εἰ μὲν οὖν οὐδὲν λέγομεν, ἀλλὰ λέγοντες ψευδόμεθα, οὐδὲν ἂν τούτων εἴη, ἀλλὰ κενὸν ἢ σχέσις· εἰ δ' ἀληθεύομεν λέγοντες "πρότερος ὄδε τοῦδε, ὁ δ' ὕστερος", χρόνους δύο παραβάλλοντες ἕτερον παρά τὰ ὑποκείμενα αὐτῶν λέγοντες τὸ πρότερον, καὶ ἐπὶ δεξιῦ καὶ ἐπὶ ἀριστεροῦ ὡσαύτως, καὶ ἐπὶ μεγεθῶν παρά τὸ ποσὸν αὐτῶν τὴν σχέσιν, καθὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλει, τὸ δ' ὑπερβάλλεται. Εἰ δὲ καὶ μὴ λεγόντων ἡμῶν μηδὲ νοούντων ἔστιν οὕτως, ὥστε διπλάσιον εἶναι τὸδε τοῦδε, καὶ ἔχει, τὸ δ' ἔχεται, καὶ πρὶν ἡμᾶς ἐπιστῆσαι, καὶ ἴσα πρὸς ἡμῶν πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ τοῦ ποιᾶ εἶναι ἔστιν ἐν ταυτότητι τῇ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ πάντων (trad. it. Moriani [*supra*, n. 61], pp. 849-50).

esempio, cinque cavalli se sia intrinseco o agisca come misura essendo qualcosa di separato, come ad esempio un righello, e afferma che, se i numeri che sono nelle cose non possono essere classificati sotto nessun'altra categoria, allora saranno quantità.

Plotino si interroga di nuovo sul numero unitario, secondo il quale si intendono cinque cavalli e altre cose vengono misurate in modo simile secondo l'aggiunta di unità: il numero è intrinseco, o agisce come misura essendo qualcosa di separato, come un righello? "Se agisce come misura essendo qualcosa di separato, i substrati non saranno quantità, poiché non partecipano alla quantità; allora ciò che è separato sarà una misura in quanto agisce come misura - ma perché dovrebbe essere una quantità? Perciò la forma della quantità non è essa stessa una quantità". Lo stesso Plotino risolve il problema quando dice: "Se i numeri che sono nelle cose non possono essere classificati sotto nessun'altra categoria, allora saranno quantità". Ma Giamblico risponde: "Come le altre forme nella materia, il numero è presente e coesiste con le cose che vengono numerate. Esso non ha il suo essere in esse in un senso non qualificato, né sopravviene ad esse successivamente, né arriva come un accidente, ma ha una qualche sostanza propria insieme alle cose in cui si trova, in base alla quale determina le cose che vi partecipano e le dispone secondo una misura appropriata".⁷¹

La medesima questione si ritrova riferita pressoché *verbatim* da Dexippo:

Seleuco: A seguito dello stesso problema, Plotino solleva anche la questione: il numero sussiste nelle cose numerate o le misura dall'esterno come un righello? Se sussiste da solo, allora sarà una misura, non più una quantità. Se invece sussiste [nelle cose numerate], sarà esso stesso misurato da qualcos'altro. Dexippo: Ma vale la pena di ripetere ciò che ho detto all'inizio di questo discorso. Dichiariamo che il numero è presente alle cose numerate e sussiste insieme ad esse, ma non ha la sua esistenza in esse come un accidente. Infatti, come le forme nella materia hanno da un lato ciascuna la propria sostanza ed esistenza, ma coesistono con la materia, così i numeri, pur esistendo nelle proprie sostanze, sono uniti alle cose che delimitano e alle quali impongono la giusta misura, coesistendo con le cose numerate come agenti numeratori. Infatti, così come gli agenti formatori sono disposti con le cose informate, in primo luogo in quanto tali, ma producono estensione in virtù del loro substrato, allo stesso modo gli agenti numeratori, disposti con le cose numerate, rapportano ciascuna di esse alla propria misura, rimanendo fedeli alla propria essenza e non ricevendo alcun effetto dalle cose misurate. Chiariamo ancora meglio la nostra posizione con un esempio: la forma della statua ha un principio di ragione proprio, ma è

⁷¹ Cfr. *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, Reimer, Berlin 1907 (CAG VIII), p. 130.8-19: Περὶ δὲ τοῦ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ διαπορεῖ πάλιν ὁ Πλωτῖνος, καθ' ὃν πέντε ἵπποι θεωροῦνται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως κατὰ σύνθεσιν μονάδων μετρεῖται, πότερον ἐνυπάρχει ἢ χωρὶς ὧν μετρεῖ, ὡσπερ ὁ κανὼν· καὶ γὰρ εἰ χωρὶς ὧν μετρεῖ, ποσὰ οὐκ ἔσται τὰ ὑποκείμενα μὴ μετέχοντα τοῦ ποσοῦ· ἔπειτα μέτρα μὲν ἔστω τὰ κεχωρισμένα ὡς μετροῦντα, διὰ τί δὲ ποσά; ἢ γὰρ αὐτοποσότης οὐ πάντως ἐστὶ ποσόν'. τοῦτο δὲ αὐτὸς μὲν λύων 'εἰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντες, φησὶν, οἱ ἀριθμοὶ εἰς μηδεμίαν ἄλλην κατηγορίαν ἀνάγονται, ποσὸν ἂν εἶεν'. ὁ δὲ Ἰάμβλιχος φησὶν ὅτι "ὡσπερ τὰ ἄλλα ἐνυλα εἶδη, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς πάρεστι μὲν καὶ συνυπάρχει τοῖς διαριθμουμένοις πράγμασιν, οὐ μέντοι ἐν αὐτοῖς ἀπλῶς ἔχει τὴν ὑπόστασιν, οὐδὲ ἐπιγινόμενην αὐτοῖς κατ' ἐπακολούθησιν οὐδὲ ἐν συμβεβηκότος τάξει παραγινόμενην, ἔχουσαν δὲ τινὰ ἰδίαν μετὰ τῶν πραγμάτων οὐσίαν, καθ' ἣν ἀφορίζει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον μέτρον συντάττει τὰ μετέχοντα. Cfr. *Simplicius. On Aristotle Categories 5-6*, Engl. trans. by B. Fleet, Bloomsbury, London [etc.] 1988, p. 108).

vista insieme alla sua materia. E così il numero è unito alle cose numerate, pur possedendo un'esistenza propria.⁷²

Accanto alla questione dell'esistenza o meno del numero negli oggetti numerati Yahyā ibn 'Adī affronta la questione se la relazione abbia un'essenza realmente esistente nelle cose relative e sostiene che la relazione ha una essenza realmente esistente e in alcuni casi anche naturale, come ad esempio la relazione del fegato con la parte destra del ventre del vivente.

Il settimo capitolo delle *Categorie* è tra tutti quello che maggiormente ha impegnato i commentatori tardo-antichi prima, e medievali poi, principalmente per due ragioni.⁷³ In primo luogo, per la mancanza di una discussione dei tre punti problematici della categoria del πρὸς τι, ossia quale sia il tipo e grado di realtà a cui appartiene; quale sia l'ordinamento di questa categoria; quale sia il rapporto tra le due definizioni diverse dei relativi che vi si trovano, la prima più esigente in apertura del capitolo settimo “si dicono relative le realtà siffatte che proprio per ciò che sono, si dicono essere di altri, o comunque in qualche altro modo in riferimento ad altro” (*Cat.* 7, 6 a 36-7) e la seconda tautologica e non informativa “sono relativi quegli enti il cui essere consiste nel trovarsi in qualche modo in riferimento a qualcosa” (*Cat.* 7, 8 a 31-2). In secondo luogo, per la differenza tra i criteri formali che lo Stagirita fissa per la categoria del πρὸς τι da un lato e l'ampio spettro di esempi forniti dall'altro. In base alla prima definizione di relativi, alla proprietà di avere ciascuno un termine di riferimento correlato col quale convertirsi (*Cat.* 7, 6 b28), e alla proprietà di essere correlati simultanei (*Cat.* 7, 6 7 b15) Aristotele sembra indicare (i.) che la categoria del πρὸς τι è formata dalle entità che corrispondono ai termini del linguaggio comune il cui significato non può essere inteso precisamente se non in riferimento a quello di un altro, come ‘padre’ o ‘doppio’, ma anche ai termini che implicitamente rimandano alla comparazione di due o più cose distinte come ‘simile’ e ‘uguale’ e (ii.) che la proprietà di queste entità è di essere ordinabili in coppie in cui ciascuno degli elementi rinvia all'altro ed esiste solamente in riferimento all'altro. Tuttavia, gli esempi introdotti dallo Stagirita (ad es. ‘testa’, ‘timone’, ma anche ‘scienz’a e ‘oggetto-di-scienza’, ‘sensazione’ e ‘oggetto-di-sensazione’, ‘abito’, ‘disposizione’, ‘posizione’, ‘virtù e vizio’) non rispettano i criteri formali indicati sopra. Lo stesso Aristotele ha in qualche modo avvertito il problema procedendo tanto a una meno rigida applicazione dei criteri formali, quanto a una più accurata selezione degli esempi e chiudendo il capitolo con l'ammissione che è difficile asserire qualcosa di certo intorno a tali argomenti, senza averli prima indagati più volte; tuttavia, non è inutile aver esposto quali sono le varie aporie su ciascuno di essi (*Cat.* 7, 8 b 21-4).

⁷² Dexippi *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1888 (CAG IV.2), p. 69.6-25: “Ἐγεται δὲ τοῦ αὐτοῦ ἀπορήματος ὁ Πλωτῖνος καὶ πάλιν ζητεῖ, πότερον ἐνυπάρχει οὗτος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀριθμουμένοις, ἢ χωρὶς αὐτῶν μετρεῖ ὡσπερ ὁ κανὼν. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ὑφέστηκε, μέτρον μὲν ἔσται, οὐκ ἐτι δὲ ποσόν· εἰ δὲ ἐνυπάρχει, καὶ αὐτὸς ὑπ' ἄλλου μετρηθήσεται. Ἄλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἶπομεν, τοῦτο καὶ νῦν εἰπεῖν ἄξιον. παρεῖναι μὲν γὰρ τὸν ἀριθμὸν τοῖς ἀριθμουμένοις πράγμασι καὶ συνυπάρχειν ἀποφαινόμεθα, οὐ μέντοι ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ὑπόστασιν ὡς ἐν συμβεβηκότος τάξει θεωρούμενον. ὡσπερ γὰρ τὰ ἐνυλα εἶδη ἔχει μὲν ἰδίαν ἕκαστον οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν, σύνεστι δὲ τῇ ὕλῃ, οὕτω καὶ οἱ ἀριθμοὶ κατὰ τὴν ἰδίαν οὐσίαν ὑφεστηκότες μετὰ τῶν πραγμάτων εἰσὶν ὧν ἀφορίζουσι καὶ οἷς τὸ οἰκεῖον μέτρον ἐπιτιθέασιν συνόντες τοῖς ἀριθμουμένοις ὡς ἀριθμοῦντες· ὡσπερ τὰ εἰδοποιούντα τοῖς εἰδοποιουμένοις συνάττεται πρῶτον ὡς ἐν ἑαυτοῖς, διάστασιν δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀπεργάζεται, οὕτω καὶ τὰ ἀριθμοῦντα τοῖς ἀριθμητοῖς πρὸς τὸ οἰκεῖον μέτρον ἕκαστα ἀναφέρει μένοντα ὅπερ ἐστὶν ἑαυτῶν καὶ μηδὲν ὑπὸ τῶν μετρούμενων πάσχοντα. ποιήσωμεν δὲ σαφέστερον τὸ λεγόμενον διὰ παραδείγματος· τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος ἔχει μὲν καθ' ἑαυτὸ ἴδιον λόγον, θεωρεῖται δὲ μετὰ τῆς ὕλης. καὶ ὁ ἀριθμὸς οὖν ἦνωται μετὰ τῶν ἀριθμητῶν ἔχων τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν. Cfr. Dexippus. *On Aristotle Categories*, Trans. by J. Dillon, Bloomsbury, London [etc.] 2014, pp. 118-9.

⁷³ Come osserva A.D. Conti, “La teoria della relazione nei commenti neoplatonici alle *Categorie* di Aristotele”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 3 (1983), pp. 259-83, part. pp. 263-8. Cfr. inoltre M. Mignucci, “Aristotle's Definition of Relatives in *Categories* 7”, *Phronesis* 31.2 (1986), pp. 101-29; O. Harari, “The Unity of Aristotle's Category of Relatives”, *Classical Quarterly* 61.2 (2011), pp. 521-37.

Non è dunque certamente un caso che già Boeto e forse Aristone abbiano avvertito la necessità di dedicare una monografia a tale categoria⁷⁴ e che le parti dei commenti degli autori tardoantichi concernenti i relativi abbiano il carattere di un trattato autonomo.

Questo avviene anche perché la riflessione aristotelica sulla relazione si confronta con altre due tradizioni di pensiero. Innanzitutto, vi è la tradizione accademica che divide gli esseri in καθ’αυτό e πρὸς τι. Paul Moraux osserva che ci sono due modi di intendere questa distinzione: sono πρὸς τι tutte le *categorie* ad eccezione della sostanza; sono πρὸς τι solo i relativi in senso stretto, contrapposti a tutte le altre *categorie*, per la loro caratteristica di sussistere solo in riferimento a qualcos’altro.⁷⁵ In secondo luogo, vi è la tradizione stoica che distingue gli esseri in τὰ καθ’αυτὰ, τὰ πρὸς τι, τὰ πρὸς τί πως ἔχοντα, τὰ κατὰ διαφορὰν. Il termine τὰ πρὸς τι ha un significato diverso da quello che esso assume in Aristotele, perché indica l’insieme di tutte le cose che non esistono da sole. Gli elementi di questo insieme si dividono in: (i) quelle caratterizzate da una differenza intrinseca come le qualità ‘dolce’, ‘amaro’, o le cose che, pur essendo caratterizzate da una differenza intrinseca, hanno una tendenza verso qualcos’altro, come ‘scienza’ e ‘sensazione’; (ii) i relativi in senso stretto (τὰ πρὸς τί πως ἔχοντα), come ‘padre’ e ‘figlio’, ‘destra’ e ‘sinistra’.⁷⁶

Dal punto di vista di quale sia lo statuto ontologico della relazione, come osserva Concetta Luna,⁷⁷ prima di Simplicio si distinguono tre diverse concezioni sulla relazione: (i.) la concezione essenzialmente aristotelica della relazione che potremmo definire logico-concettuale secondo la quale la relazione è una nozione la cui analisi richiede il riferimento a un’altra nozione correlativa, cioè è un concetto, non una cosa concreta; (ii.) una concezione che, a prima vista, sembra nominalistica, per cui la relazione è un giudizio del nostro intelletto, che confronta le cose. Si tratta della concezione stoica, secondo la quale la relazione non ha un’esistenza reale propria indipendente dai termini della relazione e dal nostro giudizio su di essi; (iii.) la concezione metafisica per cui la relazione è una Forma partecipata dal relativo, in cui si produce la proprietà di relazionarsi al proprio correlativo.

Nei commenti neoplatonici a *Categorie* 7, ad eccezione di quelli di Porfirio e Simplicio, alla interpretazione vera e propria della trattazione aristotelica è premessa una sorta di introduzione, nella quale, tra altre questioni – il posto della categoria dei relativi nella scala dei sommi generi (τάξεις); il nome (ἐπιγραφή); il metodo seguito da Aristotele nell’esposizione della dottrina (διδασκαλία οὐ διασκευή); la divisione in specie (διαίρεσις) – viene affrontata la questione dell’esistenza dei relativi (ὑπόστασις οὐ ὑπαρξις).⁷⁸ Tutti i pensatori neoplatonici rivendicheranno nei loro commenti un’esistenza reale e per natura dei relativi, non in virtù di una convenzione o a causa del modo di funzionare del nostro intelletto.⁷⁹

⁷⁴ Cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, De Gruyter, Berlin, 1973, pp. 182-3.

⁷⁵ P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, De Gruyter, Berlin - New York 1984, p. 521.

⁷⁶ C. Luna, “La relation chez Simplicius”, in I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de Paris (28 Sept. - 1er Oct. 1985)*, De Gruyter, Berlin 1987 (Peripatoi 15), p. 115. Cfr. inoltre M. Mignucci, “The Stoic Notion of Relatives”, in J. Barnes - M. Mignucci (ed.), *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 131-217

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 115-6. O. Harari, “Simplicius on the Reality of Relations and Relational Change”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37 (2009), pp. 245-74.

⁷⁸ Cfr. Amm., *In Cat.*, pp. 66.5-67.26 Busse; Philop., *In Cat.*, pp. 102, 105.29 Busse; Olymp., *In Cat.*, pp. 96.35-99.38 Busse; Elias, *In Cat.*, pp. 200.33-206.24 Busse.

⁷⁹ Cfr. Amm., *In Cat.*, pp. 66.21-67.10 e 91.22-6 Busse; Philop., *In Cat.*, pp. 103.17-104.28 Busse; Olymp., *In Cat.*, pp. 98.7-99.20 Busse; Elias, *In Cat.*, pp. 203.35-205.15 Busse. Una trattazione elaborata della nozione di relazioni naturali si trova nel *Commento al Parmenide* di Proclo in cui Proclo distingue le relazioni naturali – come la posizione a destra o a sinistra degli organi degli animali – dalle relazioni accidentali come doppio e metà (Procl., *In Parm.* 133 C 8 – D 6, vol. IV, pp.153.23-154.11 Luna-Segonds). Cfr. *Notes complémentaires*, pp. 447-9.

Nel commento alle *Categorie* di Ammonio si legge:

Per quanto riguarda l'esistenza indipendente dei relativi, alcuni hanno affermato che nessuno di essi è per natura, ma solo per posizione, per esempio la destra e la sinistra e cose del genere. Ma costoro non parlano correttamente. Infatti, sono stati osservati casi che sono così per natura; si osservi, ad esempio, che le parti del corpo stanno in una certa relazione l'una con l'altra: il fegato è a destra e la milza a sinistra, e non accade mai che il fegato sia a sinistra o la milza a destra.⁸⁰

Nel suo commento alle *Categorie* Filopono scrive che, a proposito del modo di esistenza della relazione, alcuni hanno sostenuto che non esiste per natura, ma che è creazione del nostro pensiero. Costoro tuttavia si sbagliano:

Sulla sua esistenza abbiamo da dire quanto segue: alcuni affermano che nessuna esiste per natura, ma che sono una creazione del nostro pensiero, sostenendo che su tale base i relativi non esistono per natura ma [solo] per posizione/imposizione, perché è possibile che qualcosa che sta a destra venga a essere a sinistra e un padre sia anche figlio e uno schiavo sia schiavo [solo] per posizione/imposizione; nessuno infatti è schiavo per natura, poiché uno stesso può contemporaneamente diventare padrone di un altro. Tuttavia, queste persone hanno torto. Infatti queste relazioni si osservano nella natura nello stesso modo in cui le parti del corpo si vedono in relazione tra loro. Infatti un relativo, cioè il fegato, è posto per natura a destra, un altro, cioè la milza, a sinistra, e il fegato non potrebbe mai essere a sinistra o la milza a destra, ma se la loro posizione venisse invertita, l'organismo ne verrebbe distrutto. E solo Dio governa e tutti noi siamo governati da lui; e solo l'anima e la natura muovono il corpo, e il corpo è mosso solo da essi e non li muove a sua volta.⁸¹

Anche Olimpiodoro, nonostante ponga erroneamente la milza a destra e il fegato a sinistra, presenta la stessa tesi.

Contro quelli che, ritenendo che il relativo non sia nulla, dicono che il relativo non esiste per natura, ma che i relativi derivano dalla nostra invenzione – noi, infatti, stabiliamo destra e sinistra, non è per natura – rispondiamo che non solo i relativi non si danno a causa della nostra invenzione, ma anche che sono per natura. Di fatto la milza e il fegato sono per natura

⁸⁰ Ammonius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1895 (CAG IV.4), pp. 66.21-26: Περὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν τινές μὲν ἔλεγον μηδὲν εἶναι τῶν πρὸς τι φύσει, ἀλλὰ θέσει, οἷον τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα, οἷτινες οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν· οὕτω γὰρ ἐγνωσται ταῦτα τῇ φύσει, ὡς καὶ τὰ μόρια τοῦ σώματος σχέσει τι πρὸς ἄλληλα θεωρεῖται, οἷον τὸ μὲν ἦπαρ δεξιόν, ὁ δὲ σπλὴν ἀριστερός, καὶ οὐκ ἂν ποτε γένοιτο οὔτε τὸ ἦπαρ ἀριστερὸν οὔτε ὁ σπλὴν δεξιός. Cfr. Ammonius. *On Aristotle's Categories*, Trans. by S.M. Cohen – G.B. Matthews, Cornell U.P., Ithaca NY 1991, p. 77.

⁸¹ Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1898 (CAG XIII.1), pp. 103.18-104.31: Περὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως ταῦτα φαμεν· τινές φασι μηδὲν εἶναι τῶν πρὸς τι φύσει, ἀλλὰ ἀνάπλασμα εἶναι ταῦτα τῆς ἡμετέρας διανοίας, λέγοντες ὅτι οὕτως οὐκ ἔστι φύσει τὰ πρὸς τι ἀλλὰ θέσει, ὅτι δυνατὸν καὶ τὸν δεξιὸν ἀριστερὸν γενέσθαι καὶ τὸν ἀριστερὸν δεξιόν, καὶ ὁ πατήρ καὶ υἱός ἐστι καὶ ὁ δοῦλος θέσει δοῦλος· οὐδεὶς γὰρ ἔστι φύσει δοῦλος· ὁ αὐτὸς γὰρ καὶ δεσπότης κατὰ ταυτὸν ἐτέρου γένοιτ' ἂν. οὗτοι δὲ οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν· οὕτω γὰρ ἐγνωσται ταῦτα τῇ φύσει, ὡς καὶ τὰ μόρια τοῦ σώματος ἐν σχέσει τι πρὸς ἄλληλα θεωρεῖται· τὸ μὲν γὰρ τι ὑπὸ τῆς φύσεως δεξιὸν τέτακται οἷον τὸ ἦπαρ, τὸ δὲ τι ἀριστερὸν οἷον ὁ σπλὴν, καὶ οὐκ ἂν ποτε γένοιτο οὔτε τὸ ἦπαρ ἀριστερὸν οὔτε ὁ σπλὴν δεξιός, ἀλλ' εἰ ἀμειφθεῖη τούτων ἡ τάξις, διέφθαρται τὸ ζῶον. καὶ ὁ θεὸς ἄρχη μόνως ἡμεῖς δὲ πάντες ὑπ' αὐτοῦ ἀρχόμεθα, καὶ ἡ ψυχὴ μόνως κινεῖ τὸ σῶμα καὶ ἡ φύσις, τὸ δὲ σῶμα μόνως κινεῖται ὑπ' αὐτῶν καὶ οὐκ ἀντικινεῖ αὐτά. Cfr. Philoponus. *On Aristotle's Categories 6-15*, Trans. by M. Share, Bloomsbury Academic, London 2020, p. 47.

a destra e a sinistra: infatti la milza è a destra e il fegato a sinistra cosicchè se avviene che si muovano fino a non essere piú così, l’intero organismo vivente si corrompe. È chiaro dunque che i relativi non sono solo frutto della nostra invenzione, ma sono anche per natura.⁸²

Nel caso dei relativi, Simplicio si dilunga sul problema se la relazione abbia un’esistenza sostanziale a sé stante, o se sia un mero concetto nella nostra mente. Elabora cinque argomenti per assurdo che muovono dalla premessa ‘se la relazione non esistesse’. Simplicio afferma che senza relazione non si potrebbero accomunare e differenziare le cose che esistono e l’unità dei generi scomparirebbe, cioè generi, specie e individui non sarebbero piú legati da una relazione reciproca (p. 169.6-13 Kalbfleisch); la geometria e la musica che si basano sulle relazioni si fonderebbero su qualcosa privo di esistenza sostanziale (p. 169.13-15 Kalbfleisch); Dio non potrebbe essere l’oggetto del desiderio di tutte le cose se non ci fosse una relazione esistente tra l’oggetto del desiderio e coloro che lo desiderano (p. 169.15-16 Kalbfleisch); non ci sarebbe relazione tra le ipostasi che possono avere tra loro solo una comunanza di relazione, non di essenza (p. 169.17-23 Kalbfleisch); non esisterebbe piú un criterio di composizione per gli esseri composti (p. 169.29-30 Kalbfleisch). È chiaro dunque che non tutte le relazioni possono essere eliminate e che la categoria dei relativi, sotto la quale tutte le relazioni sono sussunte, gode di un’esistenza sostanziale.⁸³ Tuttavia, se le cose in relazione sono solo evocate, ma non hanno esistenza sostanziale, come nel caso di un bimbo defunto nella memoria di chi l’ha conosciuto, esse non vengono in tal modo all’esistenza. Dunque, se non può esistere una relazione sostanziale tra ciò che è e ciò che non è, anche se sembra esserci, anche nel caso di cose che esistono la nostra opinione non garantirebbe l’esistenza sostanziale. Infatti, la relazione tra certe cose persiste fino a un certo punto e poi cessa, come nel caso di un orfano, che, non appena inizia a generare figli, cessa di essere chiamato orfano. Come potrebbe, dunque, una relazione, che cambia solo per effetto del trascorrere del tempo o per il cambio della posizione da destra a sinistra, avere un vero essere? E, ancora, si tratterebbe di una caratteristica corporea o incorporea? Se fosse corpo, non potrebbe essere percepita in corpi diversi; se fosse incorporea, sarebbe o dentro o fuori qualsiasi cosa l’abbia in sé? E se la relazione fosse diversa nel caso di ciascuna delle cose che ne partecipano, si comporterebbe come un omonimo e dunque non formerebbe piú un unico genere; e se fosse la medesima in tutte le occorrenze, sarebbe sinonima e potrebbe essere un unico genere le cui divisioni sarebbero difficili da comprendere.⁸⁴

Credo si possa concludere che il breve trattato di Yaḥyā ibn ‘Adī si inserisce in una lunga tradizione scolare. Esso riflette, per vie ed intermediari che non ho cercato qui di ricostruire, e che forse non è nemmeno possibile rintracciare, la storia esegetica che la questione dell’essenza realmente esistente del numero e della relazione negli oggetti numerati e nelle cose relative ha suscitato, dall’antichità fino alla Bagdad del X secolo.

⁸² Olympiodori *Prolegomena et in categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1902 (CAG XII.1), pp. 98.40-99.8: οἱ δὲ βουλόμενοι μηδὲν εἶναι πρὸς τι λέγουσιν ὅτι φύσει οὐδὲν ἐστὶν πρὸς τι, ἀλλ’ ἐκ τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας γίνονται τὰ πρὸς τι· ἡμεῖς γὰρ ἐπενοήσαμεν δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, καὶ οὐ φύσει ἐστίν. πρὸς οὓς φαμεν ὅτι οὐ μόνον κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν γίνονται τὰ πρὸς τι, ἀλλὰ καὶ φύσει εἰσίν· ἰδοὺ γὰρ ὁ μὲν σπλῆν καὶ τὸ ἥπαρ φύσει εἰσὶν δεξιὰ καὶ ἀριστερά· ὡς γὰρ ὁ μὲν σπλῆν δεξιός ἐστι τὸ δὲ ἥπαρ ἀριστερόν, οὕτως εἰ συμβῆ ταῦτα μετενεχθῆναι ἢ μὴ οὕτως ἔχειν, τὸ σύμπαν διέφθαρται ζῶον. δῆλον οὖν ἐντεῦθεν ὅτι οὐ μόνον κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἐστὶ τὰ πρὸς τι ἀλλὰ καὶ φύσει.

⁸³ Cfr. Simpl., *In Cat.*, pp. 169.1-173.1 Kalbfleisch; trad. ingl. Fleet (*supra*, n. 71), pp. 23-7.

⁸⁴ Luna, “La relation chez Simplicius” (*supra*, n. 76), pp. 167-95.

مقالة في تبين أن للعدد وإضافة ذاتين موجودتين في المعدودات
والمضافات وأن ليس وجودهما في التوهم فقط

اختلف أهل النظر في العدد فقال بعضهم أنه لا ذات له ولا وجود إلا في نفس العاد بالتوهم فقط. فأما المعدودات فليس يوجد فيها معنى العدد البتة واستدلوا على ذلك بأن قالوا أنه لما كان من المقر به الذي لا شك ولا مرية فيه أنه غير ممكن أن يوجد شيئاً لا نهاية لعدتها بالفعل وكان 5 الموجب للعدد وجوداً في المعدودات، كالقائل مثلاً أن الثناية موجودة في الدينارين والدرهمين، يلزمه أن يكون معنى الثناية، إذ هو غير الدينارين وكان الديناران من حسب كل واحد منهما ذات ما ومعنى ما معنيين ولا محالة أن هذه الثلاثة المعاني، أعني معنيي الذاتين ومعنى الدينارين ومعنى الثناية ثلاثة معانٍ ولأن معنى الثلاثة وهو الثلاثة وهو الثلاثية مثلاً موجود لهذه الثلاثة المعاني وهو غير معنى كل واحد منها وهو موجوداً معدداً يصير عددها أربعة ومعنى الأربعة لأنه 10 غيرها وهو موجود فيها يصير معها خمسة معانٍ وكذلك يقال في معنى الخمسة وما بعدها من الأعداد. فإنه كلما اجتمع معنى من معاني هذه الأعداد إلى المعاني التي تقدمت يحدث العدد الذي هو أكثر من العدد الذي قبله بواحد، ويمر هذا إلى ما لانهاية له وذلك محال، أعني وجود ما لانهاية له بالفعل. فالوضع إذ الذي من قبله لزم هذا المحال محالٍ وذلك هو وضع القائل أن للأعداد ذاتاً ووجوداً في المعدودات فهذا الوضع إذا محال.

وكذلك قالوا في الإضافة أعني ذات المقولة التي يسميها أرسطوطاليس المضاف. فإنهم نفوا أن تكون ذاتاً موجودة وقالوا إنها إنما هي متوهمة فقط، واحتجوا في إبطالها بمثل ما احتجوا به في إبطال العدد بإلزامهم من وضع أنها ذات موجودة وجوداً إضافات لا نهاية لعددها في شيء واحد بالفعل، وهذا محال فما لزم من وضعه هذا المحال محال. فأما كيف ألزموا وجود إضافات لا نهاية لعددها بالفعل، فإنهم قالوا أن زيدا إن كان فيه ذات الإضافة إلى ما تقدم كونه، كونه بهذه ساعة 20 واحدة وكذلك فيه ذات الإضافة إلى ما تقدمه بساعتين وثلاث وأربع وخمس وما هو أكثر من ذلك وبالجملة إلى جميع ما كان قبله وهي أشخاص لا نهاية لعددها وإضافات إلى ما يتأخر عنه من سائر الأشخاص المتكونة وإذا كانت الأشخاص لا نهاية لعددها، فمن البين أن إضافته إليها لا نهاية لعددها وهي في زيد، ففي زيد إذا معاني إضافات لا نهاية لعددها.

* Testo arabo: Tehrān, Madrasa-ī Marwī 19, ff. 5v32 – 6v25 (M); riproduzione anastatica in Wisnovsky, *MS Tehran: Madrasab-i Marwī 19 (Facsimile Edition)* (supra, p. 589 n. 13). Ringrazio molto Robert Wisnovsky per avermi fornito copia fotografica del manoscritto e Issam Marjani per la rilettura del testo arabo.

scr. المضاف 16 || M السناه : scr. الثناية 9 || M حبي : scr. حسب 7 || M شا : scr. شيئاً | M المعر : scr. المقر 5
M المتكونه : scr. المتكونة 23 || M بقوا : scr. نفوا | M المضاف

*Sulla spiegazione del fatto che sia il numero, sia la relazione
hanno essenze esistenti negli oggetti numerati e nelle cose relative
e la loro esistenza non è solo nell’immaginazione*

I teorici hanno punti di vista differenti sul numero. Alcuni dicono che non ha affatto un’essenza o un’esistenza al di fuori dell’anima di colui che conta grazie all’immaginazione. Dimostrano che negli oggetti numerati non si trova affatto la nozione del numero, sostenendo che – fatto universalmente accettato su cui non vi è dubbio né questione – non può esistere qualcosa d’infinito il cui numero sia in atto. Chi, invece, richiede che il numero abbia necessariamente un’esistenza negli oggetti numerati – come quando, ad esempio, si dice che il ‘due’ è esistente in due denari o in due *dirham* –, costui necessita che vi sia la nozione di ‘due’, dato che è diversa dai due denari e i due denari sono ‘due’ nozioni rispetto al fatto che ciascuno di essi è una certa essenza e una certa nozione. Ma queste sono senza dubbio tre [diverse] nozioni: vale a dire la nozione delle due essenze, quella di due denari [presi insieme] e quella di ‘due’ sono tre nozioni. E dal momento che la nozione di ‘tre’ è sia la nozione di ‘tre’, sia l’essere tre come si dà per queste tre nozioni ed è diversa dalla nozione di ciascuna di esse, l’ente numerico che risulta dal loro numero è ‘quattro’. E la nozione di ‘quattro’, per il fatto che è diversa da esse ed è presente in esse, diviene insieme ad esse una quinta nozione. E così si dice della nozione di ‘cinque’ e dei numeri seguenti. Ogni volta che una delle nozioni di questi numeri si combina con le nozioni precedentemente considerate, si ottiene il numero che è maggiore di uno rispetto a quello precedente e questo continua all’infinito ed è assurdo, ossia [è assurdo che si dia] un certo ente infinito in atto. Quindi, se la posizione precedente porta necessariamente a questa impossibilità, è impossibile. E questa è la posizione di chi afferma che i numeri hanno un’essenza e un’esistenza tra gli oggetti numerati. Questa posizione è impossibile.

E hanno sostenuto la stessa posizione rispetto alla relazione, ossia intendo l’essenza della categoria che Aristotele chiama il ‘relativo’. Hanno negato che sia un’essenza esistente e hanno affermato che è solo immaginata. E hanno argomentato, per confutarla, come hanno argomentato per confutare il numero, mostrando che, dal ritenere che [la relazione] sia un’essenza esistente, si giunge necessariamente all’esistenza di relazioni infinite nel loro numero rispetto ad una singola cosa in atto. Ma questo è impossibile e ciò che conduce necessariamente a sostenere questa impossibilità è impossibile. Quanto a come arrivano necessariamente all’esistenza di relazioni infinite nel loro numero in atto, dicono che, se vi è in Zayd l’essenza della relazione a ciò che ha preceduto la sua generazione, la sua generazione è, rispetto a questa [relazione], un solo intervallo di tempo. Ma allo stesso modo vi è in lui l’essenza della relazione a ciò che l’ha preceduto rispetto a due, tre, quattro, cinque e piú intervalli di tempo e in generale a tutto ciò che lo precede – ossia individui infiniti nel numero – e relazioni a ciò che a partire da lui risale indietro agli altri individui generati. E se gli individui sono infiniti nel loro numero, è chiaro che la relazione di Zayd ad essi è infinita nel numero ed è in Zayd. Quindi in Zayd vi sono le nozioni di relazioni infinite nel loro numero.

وقال الآخرون أنّ الأعداد ذوات موجودة في المعدودات وكذلك الإضافات ذوات موجودة في المضافات وإنّها ليس إنّما هي ذوات موجودة فقط، بل قد يوجد بعضها طبيعية وخاصية لما هي له أعداد وإضافات، واحتجّوا لإثباتها بأنّ قالوا أنّ الاعتقاد والقول إنّما يصدقان في الشيء إذا وافق كل واحد منهما ما عليه الأمر المحكوم عليه ويكذبان إذا خالف الأمر المحكوم عليه ومعنى موافقتهما للأمر المعتقد هو أنّ يحكما أنّ في الأمر الموضوع في الحكم محمولاً هو فيه أو أنّ يحكما أنّ ليس 5 في الموضوع في الحكم محمول ليس هو فيه ومخالفتهما للمحكوم عليه عكس ذلك. وكنا قد نصدّق في حكمنا اعتقاداً وقولاً على الأصابع الخمس إنّها خمس ونكذب إذا قصدنا عليها أنّها أكثر من ذلك أو أقل. فواجب ضرورة أن يكون صدقنا إنّما هو موافقة قولنا في الأصابع التي هي الموضوعة في حكمنا المحمول عليها فيه وهو الخمسة. فقد وجب إذا أن يكون معنى الخمسة 10 موجوداً للأصابع فإنّه لو لم يكن في الأصابع معنى الخمسة ولم يكن ليس فيها معنيا الأربعة والسادسية لما كنا بأنّ نصدّق إذا حكمنا عليها بأنّها خمس بأولى منا بذلك إذا حكمنا عليها بأنّها ستّ أو سبع، بل ألف وأكثر من ذلك من الأعداد بالغة ما بلغت أو بأنّها أربع أو واحدة إلا أن صدقنا عليها إذا حكمنا بأنّها خمس دون ما هو أكثر من ذلك أو ما هو أقل وأصحّ بوجود معنى الخمسة فيها، إذا ظاهر من [و] ذلك ما أردنا أن نبيّن.

ثم نقول أن هذا العدد للأصابع الإنسانية في كلّ كفّ واحدة ليس إنّما هو موجود فيها وجوداً 15 مطلقاً فقط، بل هو طبيعيّ إذا كانت الطبيعة الإنسانية ما لم تبق عن فعلها أو يُلزّ إلى مخالفة سبيلها إنّما تجعل للإنسان في كلّ كفّ واحدة خمس أصابع وفي كلّ قدم واحدة أيضاً كذلك وإنّما سبب النقصان في ذلك آفات مقصّرة والزيادة فيه خروج عن الاعتدال إلى الإفراط من المادّة والقوّة وكذلك يتبيّن في عدد اليدين والرجلين والعينين والمنخرين والأذنين والأسنان وبالجملة جميع أعضاء أبدان الحيوان لكلّ صنف منها عدد طبيعيّ لا تتجاوزه طبيعة ذلك الحيوان ولا تقصر عنه 20 إلاّ بخروج عن الاعتدال إمّا إلى الزيادة وإمّا إلى النقصان. وقد يوجد أيضاً في النبات إذا توصل مثل هذا فإنّ منه ما يورق خمس ورقات في [في] كلّ عقد توريقة ومنه صنف يورق أكثر من ذلك وصنف أقلّ إلاّ أنّ واحداً واحداً من هذه الأصناف له عدد في ورقة بحدود لا تزيد عليه ولا تنقص منه إلاّ لآفة وخروج عن الاعتدال.

فإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر أنّ بعض الأعداد طبيعياً لبعض الموجودات ومثل هذا البرهان 25 بعينه الذي تبين به أنّ للأعداد ذاتاً موجودة في المعدودات يتبيّن أيضاً أنّ للإضافة التي هي المعنى الذي به صارت مقولة المضافات في المضافات وجوداً وذاتاً في المضافات. وإنّ كان وجود الأعداد والإضافات في المضافات والمعدودات ليس كوجود الأعظام والأشكال والألوان وبالجملة الكيفيات، بل على نحو آخر، فأمّا كيف يتبيّن أنّ للإضافات وجوداً في المضافات؟

scr. : تتجاوزه 20 || M معي : scr. : تبق | M كاتب : scr. : كانت 16 || M بلغت : scr. : بلغت 12 || M لموافقة : scr. : موافقة 8
M.. مضافات : scr. : المضافات 27 || M برمد : scr. : تزيد 23 || M بومل : scr. : توصل 21 || M بقصر : scr. : تقصر | M تتحاوزه

Altri hanno sostenuto che i numeri sono essenze esistenti negli oggetti numerati, così come le relazioni sono essenze esistenti nelle cose relative e [hanno sottolineato] che non sono solo essenze esistenti, ma alcune sono naturali e proprie di ciò che ha numeri e relazioni. E hanno argomentato per dimostrarlo, affermando che la credenza e il discorso sono veri rispetto alla cosa, se in entrambi vi è un accordo tra la cosa e il giudizio su essa, mentre sono falsi, se la cosa e il giudizio su essa si contraddicono. Il significato del loro accordo sulla questione creduta è che stabiliscono che nella cosa, oggetto del giudizio, vi sia un predicato che è presente nel giudizio o stabiliscono che nell'oggetto del giudizio non vi sia un predicato che non è presente nel giudizio. Il loro disaccordo riguardo a ciò che viene giudicato è il contrario di quanto detto sopra. Abbiamo verificato la credenza e il discorso nel nostro giudizio sulle cinque dita [di una mano], che sono cinque, e mentiamo se intendiamo dire che sono di più o di meno di così. Ed è assolutamente necessario che siamo nel vero se vi è accordo tra il nostro discorso sulle dita, che sono l'oggetto del nostro giudizio, e ciò che in esso si predica delle dita, ossia 'cinque'. Pertanto, è necessario che la nozione di 'cinque' sia esistente nelle dita, perché, se non ci fosse nelle dita la nozione di 'cinque' e non ci fosse nemmeno la nozione di 'quattro' e 'sei', allora non saremmo nel vero, quando giudichiamo che le dita sono cinque, più di quanto [non lo siamo] quando giudichiamo che le dita sono sei o sette, anzi, mille e più fino a numeri estremamente grandi, oppure [numeri più piccoli] quattro o uno. Senonché siamo nel vero rispetto ad esse quando giudichiamo che sono cinque, né più, né meno ed è più esatto per l'esistenza della nozione di 'cinque' in esse. Perciò risulta evidente da questo ciò che vogliamo dimostrare.

Quindi, diciamo che questo numero di dita umane in ciascun palmo non solo è assolutamente esistente in esse, ma è naturale: se la natura umana non smette di agire o non è costretta a deviare dal suo corso, fornisce all'uomo in ogni palmo cinque dita e allo stesso modo anche in ogni piede. E la causa di diminuzioni in questo consiste in difetti limitanti, mentre [la causa di] aumento in questo è il risultato di un allontanamento dall'equilibrio naturale verso un eccesso rispetto alla materia e alla potenza. Allo stesso modo, si chiarisce che nel numero di mani, piedi, occhi, orecchie, denti e, in generale, di tutte le parti del corpo [lett. plur.] del vivente di ogni specie vi è un numero naturale, che la natura di quel vivente non supera né diminuisce se non allontanandosi dall'equilibrio naturale, sia per eccesso che per difetto. E si dà anche nelle piante, quando si verifica un fenomeno come questo. Infatti, alcune producono cinque foglie in ogni nodo fogliare, mentre altre varietà ne producono di più e altre di meno. Tuttavia, ognuna di queste varietà ha un numero rispetto alla foglia entro dei limiti che non aumentano rispetto ad essa né diminuiscono a meno che non vi sia un allontanamento dall'equilibrio naturale.

E, se è così, è evidente che alcuni numeri sono naturali per alcuni enti, e, sul modello di questa stessa dimostrazione grazie a cui si è chiarito che i numeri hanno un'essenza esistente negli oggetti numerati, si chiarisce anche che la relazione, che è la nozione grazie a cui si dà la categoria delle cose relative nelle cose in relazione, ha un'esistenza e un'essenza nelle cose relative.

E se l'esistenza dei numeri e delle relazioni nelle cose relative e negli oggetti numerati non è come l'esistenza delle grandezze, delle figure, dei colori e in generale delle qualità, ma in un altro modo, allora come si chiarisce che le relazioni hanno un'esistenza nelle cose relative?

- فإنَّ يقال إنَّ كلَّ قول أو اعتقاد إمَّا يصدق بموافقته الأمر الذي هو قول أو اعتقاد فيه أوَّله وقولنا في الكبد إنَّها في الجانب الأيمن من جانبي الحيوان يصدق، فإنَّما يصدق إذا بموافقته ما الأمر عليه والأمر في مثالنا هو الكبد وما هو عليه هو إنَّها في الجانب الأيمن من جانبي الحيوان. فإذا الأيمن الذي هو مضاف إلى الأيسر ذات ووجود حقيقي في الأمور وليس إمَّا هو بالوضع منَّا وبتخيُّلنا إيَّاه فقط، وكذلك حال الأب عند الابن والابن عند الأب والضعف عند النصف وسائر ما أشبه ذلك. 5
- ويتبين أيضًا أنَّ بعض الإضافات طبيعيَّة لبعض المضافات بمثل ما تبينَّ به أنَّ بعض الأعداد طبيعيَّة لبعض المعدودات وذلك بأنَّ هذه الإضافة للكيد طبيعيَّة، أعني أنَّ تكون يُمنى في الحيوان الذي هي فيه والطَّحال أيسر والدليل على ذلك أنَّ كلَّ واحد منهما موجود بحيث هو من الحيوان على أكثر الأمور وإنَّما يختلف هذا الوضع لهما أو لأحدهما إنَّ اختلف لآفة عارضة وفي الندرة. 10
- فأمَّا ما دامت طبائع الحيوانات على سلامتها فليس تختلف وضعها هذا وكلَّ ما تفعله الطبيعة دائمًا أو على أكثر الأمر فهو طبيعيَّ وجماد على المجرى الطبيعيَّ وما يفعله الطبيعة في الندرة فهو خارج عن المجرى الطبيعيَّ. وكذلك حال الأب عند الابن والابن عند الأب هي طبيعيَّة أيضًا لا بوضع منَّا وتخيُّل فقط. فإنَّها لو كانت كذلك لما كان الوالدان من الحيوانات غير الناطقة يرافان بأولادهما ويجهدان أنفسهما في حفظهما وتربيتهم ويورثانهم بالمنافع على أنفسهما. ومن البين أنَّ الحال التي بين الولد والوالد إمَّا هي إضافة ما، فقد تبينَّ بذلك مع أنَّ للإضافة بينهما وجودًا 15
- وذا أنَّها طبيعيَّة أيضًا. فإنَّ الوالد ما دام على طبعه سليمًا من دخول آفة تفسده عليه يرأف بولده ويغدوه ويحفظه مجاهدًا نفسه في ذلك وأنَّ ذلك كائن على [على] أكثر الأمر وأنَّه إمَّا يخالف ذلك في الندرة وما هذه صفته هو طبيعيَّ.
- فأمَّا حلَّ شكهم الذي من قبله جحدوا وجود العدد وهو أنَّهم حدَّوا أنَّ يلزم وجود ما لا نهاية له بالفعل فإنَّه يكون بأنَّ تنبهوا على أنَّ الأعداد الموجودة وجودها في أحد موضوعين 20
- إمَّا في الأمور المعدودة كالناس مثلاً أو الأفراس أو الشجر أو الحجارة وهذا العدد عرض بعرض للمعدودات وبه تصير المعدودات معدودات وإمَّا في النفس وهذا العدد إمَّا هو متوهم وليس هو من حيث هو متوهم موجودًا في المعدودات مثال ذلك أنَّ معنى الخمسة الذي هو عدد ما إمَّا يكون موجودًا إمَّا في الأمور المعدودة كأشخاص الناس مثلاً وهذا العدد عرض في تلك 25
- الأشخاص وبهذا العدد صارت تلك الأشخاص معدودة وبه صارت خمسة وإذا ارتفع عنها لم تكن خمسة وإمَّا في الفهم دون الأمور. فإذا قالوا إنَّه إنَّ كانت للخمسة ذات موجودة هي غير ذوات الأشخاص المعدودة بها، فهي لا محالة قد يمكن أنَّ تعدَّ معها فتصير ستة معانٍ؛ أيَّ معنى من معنى الخمسة ليت شعري يعدون مع الأشخاص، المعنى الذي هو في الأشخاص؟ فهذا غير ممكن أنَّ تصير معه الأشخاص ستة لأنَّه إنَّ انتزع منها لم تبق خمسة، بل أشخاصًا فقط لا عدد لها

scr. : مجاهدًا 17 || I.3. M || إنهم 1, 2. بوثر : scr. : ويورثانهم 14 || M كما : scr. : دائما 11 || M المضافات : scr. : الإضافات 6
M. mg. وقف : scr. : تنبهوا | M نكون : scr. : يكون 20 || M مجهدا

Si dice che ogni discorso o credenza sono veri se concordano primariamente con la cosa su cui è il discorso o la credenza. E il fatto che diciamo che è vero che il fegato si trova sul lato destro dei due fianchi dell’animale è vero perché concorda con la cosa [di cui si dice], e, nel nostro esempio, ‘la cosa’ è il fegato e ‘ciò che si dice di essa’ è che si trova sul lato destro dei fianchi dell’animale. Quindi, il lato destro, che è il correlativo del sinistro, ha una essenza e un’esistenza reale nelle cose e esso non è una nostra posizione, né una nostra immaginazione soltanto. Ed è anche il caso del padre rispetto al figlio e del figlio rispetto al padre, e del doppio rispetto alla metà e di tutti i casi simili.

Inoltre, si chiarisce anche che alcune relazioni sono naturali per alcune cose relative, come si è chiarito che alcuni numeri sono naturali per alcuni oggetti numerati e questo è, per il fatto che questa relazione per il fegato è naturale, intendo che sia sul lato destro dell’animale in cui si trova, mentre la milza è a sinistra e la prova di ciò è che ognuno dei due [organi] è presente in modo tale nell’animale nella maggior parte dei casi e questa posizione non cambia per entrambi o per uno di essi, se non vi occorre un difetto accidentale e raramente. E finché le caratteristiche naturali degli animali sono intatte, questa loro disposizione non cambia e tutto ciò che la natura fa sempre o fa nella maggior parte dei casi è naturale e segue il corso naturale, mentre ciò che la natura fa raramente è al di fuori del corso naturale. E così il caso del padre rispetto al figlio e del figlio rispetto al padre è pure naturale, non è una nostra posizione, né un’immaginazione soltanto. Se non fosse così, i genitori negli animali irrazionali non si prenderebbero cura dei loro figli, non si sforzerebbero di proteggerli e crescerli e non preferirebbero i loro benefici ai propri. Ed è evidente che lo stato tra il figlio e il genitore non è che una certa relazione. E abbiamo già chiarito con questo che assieme al fatto che la relazione tra loro ha un’esistenza e un’essenza, essa è anche naturale. Infatti il genitore, finché perdura nel suo stato naturale, privo di malattie che possano corromperlo, prova compassione per il figlio, lo nutre e lo protegge, sforzandosi in questo e questo accade nella maggior parte dei casi, mentre è raro che accada diversamente, e ciò che ha questa caratteristica è naturale.

Quanto alla soluzione del dubbio, che in precedenza hanno sollevato coloro che hanno negato l’esistenza dei numeri, in quanto hanno determinato che [affermare l’esistenza dei numeri] comporta necessariamente l’esistenza di un infinito in atto, essa consiste nel fatto che essi hanno rivolto la propria attenzione al fatto che l’esistenza dei numeri esistenti si trova in uno di due soggetti: o nelle cose numerabili, come la gente, i cavalli, gli alberi o le pietre – e questo numero si dà uno dopo l’altro negli oggetti numerati, così grazie ad esso gli oggetti numerati vengono numerati; oppure nell’anima – e questo numero è solo immaginario, e non è, in quanto immaginario, esistente negli oggetti numerati. Un esempio è la nozione di ‘cinque’, che è un certo numero che è esistente o nelle cose numerabili, come gli individui di un gruppo umano – e questo numero è un accidente in quegli individui, e grazie a questo numero quegli individui diventano numerabili e quindi ‘cinque’, ma se viene rimosso da essi, non sono più ‘cinque’ – o nell’intelletto¹ – senza esserlo nelle cose. Dicono quindi che, se il cinque ha un’essenza esistente, che è diversa dalle essenze degli individui numerabili grazie ad essa, allora è senza dubbio possibile contarla con gli individui, e risulterebbero sei nozioni. Ma quale nozione di ‘cinque’, mi domando, viene contata con gli individui? La nozione che è negli individui? Questo non è possibile, perché gli individui non diventano sei con essa, poiché, se viene estratta da essi, non sono più cinque, ma solo individui senza numero – proprio come

¹ Lett. *fahm* (“pensiero”).

كما أنّ السواد إذ هو عرض في جسم الزنجي مثلاً إذا انتزع منه لم يبق أسود وإذا لم يبق فيها الخمسة لم تصر بما يضاف إليها ستة، وإن لم يُنتزع منها، بل أخذ معها فصارت به ستة، فأخذه مرة ثانية حتى يعدّ مع الخمسة لتصير ستة خطأ وضلالة، وذلك أنّه ليس في المعدودات معنى الخمسة مرتين، بل إنّما هو موجود فيها مرة واحدة. فتوهّمنا إياه مرتين إذا كذب. ولذلك لزم المرور بلا نهاية لا للوضع أنّ الأعداد ذوات موجودة في المعدودات أم العدد المتوهم الذي إنّما وجوده في النفس دون المعدودات. فإنّهم وإن كانوا إذا أخذوا معنى الخمسة من حيث هو متوهم وفي النفس كان من هذه الجهة غيره في المعدودات من حيث هو فيها فإنّ الخطأ يلزمهم بهذا الفعل من قبل عدّهم في الموجودات ما ليس هو فيها. وذلك أنّ معنى الخمسة من حيث هو متوهم وفي النفس ليس هو في المعدودات ولا موجوداً فيها. فلهذا الخطأ يلزم وجود ما لا نهاية له لا للوضع أنّ للأعداد ذوات ووجوداً. فقد انحلّ إذا شكّهم وبطلت حجّتهم التي راموا إبطال وجود العدد بها.

فأمّا الشكّ الذي أوردوه في الإضافات والزامهم القائل بأنّها ذوات موجودة في المضافات وجود معاني الإضافات لا نهاية لها بالفعل، فإنّ غلطهم فيه أوضح من غلطهم في أمر العدد. وذلك أنّه من الظاهر البين أنّه لا يمكن أن يكون إضافة موجودة إلى ما ليس بموجود لا لموجود ولا لغير موجود وذلك أنّ الإضافة عرض من الأعراض وكلّ عرض يحتاج في وجوده إلى موضوعه الذي من شأنه يوجد فيه وأنّ موضوع الإضافات هي المضافات. فمتى لم توجد المضافات إذا فمن الاضطرار أن لا توجد الإضافة. وإذا كان ذلك كذلك فقد استحال أن توجد الإضافات إلى ما مضى وفسد من الأشخاص إذ كانت غير موجودة وكذلك يستحيل أن توجد الإضافات إلى ما هو منها مُزَمع أن يكون ولما يكن بعد منها. فقد بقى إذا أن يكون إنّما تصحّ وجود الإضافات بين الأشخاص الموجودة دون ما مضى وما يأتي منها وعدد الأشخاص الموجودة كلّها في أيّ وقت أخذت عدد متناه فبالإضافات أيضاً إذا إليها متناهية العدد. فقد يتبين أنّ سبب لزوم إضافات لا نهاية لعدّتها إنّما هو غلطهم وظنّهم أنّه يجب أن توجد الإضافات إلى ما ليس بموجود من الأشخاص الماضية والآتية فالحال إذا إنّما لزم غلطهم هذا لا للوضع أنّ للإضافات ذوات ووجوداً.

il nero quando è un accidente nel corpo dell’Etiope, ad esempio,² se viene estratto da lui, egli non rimane nero – e se il ‘cinque’ non rimane negli individui, non diventano sei con ciò che vi si aggiunge. Se, invece, non è estratta da essi, ma presa insieme a essi, perché diventino con essa ‘sei’, il prenderla una seconda volta, per contarla con i cinque, perché diventino sei, è un errore e un inganno – infatti, la nozione di ‘cinque’ non è esistente negli oggetti numerati due volte, ma solo una volta –. Ci immaginiamo allora che vi sia due volte, poiché vi è un inganno. Per questa ragione, il regresso all’infinito non segue alla posizione secondo cui i numeri sono essenze esistenti negli oggetti numerati oppure il numero immaginato, che esiste solo nell’anima, non negli oggetti numerati. Se essi assumono che la nozione di ‘cinque’, in quanto immaginata e presente nell’anima, sia, sotto questo rispetto, diversa dalla nozione che si trova negli oggetti numerati, in quanto presente in essi, necessariamente sbagliano in questa loro azione di contare tra le realtà esistenti ciò che non lo è. Infatti, la nozione di ‘cinque’, in quanto immaginata e presente nell’anima, non è negli oggetti numerati e non è esistente in essi. A motivo di questo errore, una qualche esistenza infinita non consegue necessariamente alla posizione per cui i numeri sono delle essenze e delle esistenze. Così, il loro dubbio è risolto e la loro argomentazione, che voleva invalidare l’esistenza del numero, è confutata.

Quanto al dubbio che hanno sollevato sulle relazioni, [ossia] il fatto che obbligano chi dice che sono essenze esistenti nelle cose relative all’esistenza di nozioni di relazioni infinite in atto, in questo il loro errore è più evidente del loro errore nel caso dei numeri. Infatti, è chiaro e manifesto che non può esserci una relazione esistente a ciò che non esiste, né per ciò che esiste né per ciò che non esiste e questo perché la relazione è un accidente e ogni accidente necessita, per la sua esistenza, del suo soggetto nel quale esso si trova ad essere, e il soggetto delle relazioni sono le cose relative. Quindi, quando le cose relative non esistono, è necessario che non si dia la relazione. Se è così, allora è impossibile che si diano relazioni a individui passati e venuti a corrompersi, perché non esistono e, allo stesso modo, è impossibile che si diano relazioni a ciò che sta per essere e non è ancora. Quindi rimane che le relazioni possano esistere solo tra individui esistenti, non per ciò che è passato o ciò che verrà e il numero di tutti individui esistenti in un dato momento è finito e anche le relazioni ad essi sono finite di numero. Pertanto, risulta evidente che la ragione che necessariamente porta a relazioni infinite nel loro numero è solo il loro errore e la loro opinione che sia necessario che si diano relazioni a individui passati e futuri che non esistono. L’assurdità risulta quindi necessariamente da questo loro errore, non segue alla posizione rispetto alla quale le relazioni hanno delle essenze e un’esistenza.³

² Nell’*Isagoge* Porfirio introduce l’esempio del nero (τὸ μέλαν) rispetto all’Etiope (Αἰθίοψ), là dove parla dell’accidente inseparabile. L’accidente, che è ciò che può essere presente o assente senza comportare la distruzione del soggetto, si distingue in accidente separabile o inseparabile: ‘dormire’ è un accidente separabile, mentre l’ ‘essere nero’ è un accidente inseparabile per il ‘corvo’ e per l’ ‘Etiope’. Tuttavia, si può immaginare un corvo bianco e un Etiope che ha perso il colore della pelle, senza che questo implichi la distruzione del soggetto. Cfr. Porph., *Isag.*, p. 12.24-13.3 Busse (CAG IV.1): Συμβεβηκός δέ ἐστιν ὁ γίνεταί καὶ ἀπογίνεταί χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. διαιρεῖται δὲ εἰς δύο· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστιν, τὸ δὲ ἀχώριστον. τὸ μὲν οὖν καθ’ἑαυτὸν χωριστόν συμβεβηκός, τὸ δὲ μέλαν εἶναι ἀχωρίστως τῆς κόρακι καὶ τῆς Αἰθίοπι συμβεβηκον, δύναται δὲ ἐπινοηθῆναι καὶ κόραξ λευκός καὶ Αἰθίοψ ἀποβαλὼν τὴν χροῖαν χωρὶς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου. Nella traduzione araba di Abū ‘Uṭmān al-Dimaṣqī il termine Αἰθίοψ viene tradotto in arabo con النَجِّي (<https://hunaynnet.oeaw.ac.at/isagoge.html#isa_ara,isa_eng#s122> 20.05.2024). Cfr. gli altri luoghi in cui il medesimo esempio: p. 17.12-13; p. 21.16-17, p. 21.21-22.1, p. 22.5-7.

³ A وجودًا segue nel testo وذلك e quindi il titolo del breve trattato successivo di Yaḥyā ibn ‘Adī dal titolo *Trattato sulla deduzione del numero pensato senza chiedere nulla a colui che l’ha pensato (Maqāla fī istiḥrāḡ al-‘adad al-mudmar min ḡayr an yus‘al al-mudmir ‘an šay’)*. Lo scritto si è conservato nel

Appendice bibliografica 2012-2024

Studi generali

- R. Wisnovsky, “New Philosophical Texts of Yahyā ibn ‘Adī: A Supplement to Endress’ Analytical Inventory”, in F. Opwis - D. Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 83), pp. 308-26.
- E. Platti, “Les thèses des philosophes rejetées par Ghazālī telles que les présente Yahyā ibn ‘Adī (†974)”, *MIDEO* 30 (2013), pp. 75–89.
- M. Maróth, “Que pouvons-nous apprendre de Yahyā ibn ‘Adī”, in M.-Th. Urvoy (ed.), *L’ordre social et les religions*, Éditions de Paris, Versailles 2015 (Studia arabica 25), pp. 275-94.
- E. Platti, “Yahyā ibn ‘Adī, Disciples and Masters: On Questions of Religious Philosophy”, in D. Pratt – J. Hoover – J. Davies – J. Chesworth (ed.), *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Brill, Leiden-Boston 2015 (History of Christian-Muslim Relations 25), pp. 60-84.
- R. Wisnovsky, “Ms Tehran—Madrasa-yi Marwī 19: An 11th/ 17th-Century Codex of Classical *falsafah*, Including ‘Lost’ Works by Yahyā ibn ‘Adī (d. 363/974)”, *Journal of Islamic Manuscripts* 7 (2016), pp. 89-122.
- M. Maróth, “Yahyā ibn ‘Adī and the *adab al-munāẓara*”, in A. Pellitteri – M.G. Sciortino – D. Sicari – N. Elsakaan (ed.), *Re-defining a Space of Encounter, Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions. Proceedings of the 28th Congress of the Union Européenne des Arabisants*, Palermo 2016, Peeters, Louvain 2019 (Orientalia Lovaniensia Analecta 283), pp. 455-60.

Prolegomena allo studio della filosofia e logica

- S. Menn – R. Wisnovsky, “Yahyā Ibn ‘Adī, *On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence*. Introduction, Edition, Translation and Notes”, *MIDEO* 29 (2012), pp. 73-96.
- R. Wisnovsky, “Yahyā b. ‘Adī’s Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text”, in M. Cook – N. Haider – I. Rabb – A. Sayeed (ed.), *Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, Palgrave Macmillan, New York 2013 (Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History), pp. 187-201.
- E. Wakelnig, “What does Aristotle Have to Do with the Christian Arabic Trinity? The Triad ‘Generosity-Wisdom-Power’ in the Alexandrian *Prolegomena* and Yahyā ibn ‘Adī”, *Le Muséon* 130 (2017), pp. 445-77.
- S. Di Vincenzo, “Porphyry’s Isagoge between Baḡdād and Hamadān: Yahyā ibn ‘Adī and Avicenna on Individuality”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 43 (2018), pp. 123-50.
- F. Benevich, “The Priority of Natures Against the Identity of the Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yahyā b. ‘Adī, and Avicenna on Genus as Matter”, *Journal of the History of Philosophy* 57 (2019), pp. 205-34.

ms. Tehrān, Madrasah-i Marwī 19, foll. 5b32-6b25, e nel ms. Tehrān, Dānīsgāh 4901, foll. 208a1-214b *ult*; Tehrān, Maḡlis-i Shūrā-i Millī, Ṭabāṭabā’ī 1376, n. 3, pp. 28.7-38.2. È stato edito in Yahyā ibn ‘Adī, *Maqālāt Yahyā ibn ‘Adī al-falsafīyya. The Philosophical Treatises*, pp. 407-413 Ḥalīfāt. Come indicato da Endress, *The Works of Yahyā ibn ‘Adī* (*supra*, n. 4), pp. 64-5, si tratta di una collezione di giochi matematici in cui si chiede ad un partner di pensare ad un numero e di proporre una sequenza di operazioni aritmetiche utilizzando quel numero senza rivelarlo. Dai risultati di queste operazioni si può arrivare a dedurre il numero pensato attraverso una serie di procedure. Quindi, dopo il titolo, la prima riga di testo continua da quel *وذلك* e recita: *ان بأمر المضمّر ان يعقد العدد المضمّر*.

Matematica e fisica

- D. Bennett – R. Wisnovsky, “A Newly Discovered Yaḥyā ibn ‘Adī Treatise Against Atomism”, in D. Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Brill, Leiden-Boston 2015 (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 124), pp. 298-311.
- C. Baffioni, “Movement as Discrete: Yaḥyā ibn ‘Adī as a Source for the *Iḥwān al-Ṣafā’*”, in Janos, *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, pp. 281-97.

Antropologia filosofica e psicologia

- M. N. Omar, “Yahya ibn ‘Adī on the Nature of Man”, *Islamic Quarterly* 58 (2014), pp. 357-64.
- N. ‘Abbās, “L’âme: l’origine et la vie future dans la philosophie de Yaḥyā Ibn ‘Adī”, *al-Mašriq* 91 (2017), pp. 409-26.

Metafisica

- N. Doru, “The Analysis of Yaḥyā ibn ‘Adī’s Metaphysical Opinions”, *Parole de l’Orient* 37 (2012), pp. 431-51.
- N. ‘Abbās, “Le concept de la Divinité chez Yaḥyā b. ‘Adī dans son livre *La réfutation d’al-Warrāq et son Traité des existants*”, *al-Mašriq* 87 (2013), pp. 85-105.
- P. Adamson – R. Wisnovsky, “Yaḥyā Ibn ‘Adī on the Location of God”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1 (2013), pp. 205-28.
- P. Adamson, “Yaḥyā ibn ‘Adī and Averroes on *Metaphysics Alpha Elatton*”, in P. Adamson, *Studies on Early Arabic Philosophy*, X, Routledge, New York 2015, pp. 343-73.
- C. Baffioni, “Le cosiddette *mawjūdāt* in Yaḥyā Ibn ‘Adī”, in D. Righi (ed.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250 d.C.). Atti del 2 convegno di studi arabo-cristiani Roma 9-10 marzo 2007*, CreateSpace, Bologna 2016 (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 11), pp. 221-44.
- O. Lizzini, “Critica dell’emanazione e creazione dal nulla in Yaḥyā Ibn ‘Adī”, in Righi (ed.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside*, pp. 203-20.
- F. Benevich, “Fire and Heat: Yaḥyā b. ‘Adī and Avicenna on the Essentiality of being Substance or Accident”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017), pp. 237-67.
- S. Menn – R. Wisnovsky, “Yaḥyā ibn ‘Adī and Ibrāhīm ibn ‘Adī: *On whether Body is a Substance or a Quantity*. Introduction, *editio princeps* and Translation”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017), pp. 1-74.
- K. Trego, “Aristote à Bagdad. Catégories et métaphysique”, *Les Études Philosophiques* 3 (2018), pp. 393-414.
- C. Martini Bonadeo, “La tradition du livre *Alpha Elatton* de la *Métaphysique* d’Aristote chez les maîtres chrétiens du cercle aristotélicien de Bagdad au X^e siècle: Abu Bishr Matta ibn Yunus et Yahya ibn ‘Adī”, in H. Hugonnard Roche – E. Fiori (ed.), *La philosophie en syriaque*, Geuthner, Paris 2019 (Études syriaques 16), pp. 287-328.

Etica filosofica e cristiana

- S.H. Griffith, “Commending Virtue and a Humane Polity in 10th Century Baghdad: The Vision of Yaḥyā ibn ‘Adī”, *Islamochristiana* 38 (2012), pp. 77-100.
- Y. Yamamoto, “Yaḥyā ibn ‘Adī on Reason and Faith: A Structural Analysis of The Reformation of Morals”, *Parole de l’Orient* 37 (2012), pp. 453-74.
- N. ‘Abbās, “Les aspects philosophiques dans le *Traité sur la Contenance* de Yaḥyā Ben ‘Adī”, *al-Mašriq* 87 (2013), pp. 635-53.
- M.-Th. Urvoy, *Yahya Ibn ‘Adi, L’homme des perfections. Le maître chrétien de la philosophie morale arabe*, Cerf, Paris 2014.
- M. Nasir bin Omar, “Yahya Ibn ‘Adī on the Nature of Man”, *The Islamic Quarterly* 58 (2014), pp. 357-64.

- M. Nasir bin Omar – Z. bint Abd Rahman, “Yahya Ibn ‘Adi on Psychotherapy”, *International Journal of Applied and Physical Sciences* 1 (2015), pp. 61-6.
- N. ‘Abbās, “Trois traités théologiques de Yahyā Bin ‘Adī (Lumière sur quelques valeurs morales du christianisme)”, *al-Mašriq* 89 (2015), pp. 351-76.
- I. Zilio-Grandi, “Il *Kitāb tabdhīb al-akhlāq* di Yahyā Ibn ‘Adī (365/974): riflessioni sul tema dell’etica nel periodo Abbaside”, in Righi (ed.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside*, pp. 245-54.
- S. H. Griffith, “Yahyā b. ‘Adī’s (d. 974) *Kitāb tabdhīb al-akhlāq*”, in Kh. El-Rouayheb – S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford U.P., New York 2017, pp. 129-42.
- S. Vasalou, “Greatness of Spirit: A New Virtue for our Taxonomies?”, *Dialogue* 56 (2017), pp. 291-316.
- Yahyā ibn ‘Adī (893–974 d.C.), *L’affinamento dei caratteri (kitāb tabdhīb al-akhlāq). Un trattato di etica del X secolo*, Testo arabo a c. di S.Kh. Samir SJ, Introduzione, traduzione e note di I. Zilio-Grandi, Indici di I. Zilio-Grandi e D. Righi, PCAC, Roma 2019 (Patrimonio culturale arabo cristiano 18).
- Ch. Mauder, “Between Religious Pluralism and Confessional Identity: The Ethical Writings of Miskawayh’s Teacher Yahyā ibn ‘Adī (d.363/974)”, in S. Günther – Y. El Jamouhi (ed.), *Islamic Ethics as Educational Discourse*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021 (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs), pp. 161-78.
- U. Pietruschka, “The *Tabdhīb al-akhlāq* Attributed to Yahyā ibn ‘Adī: The Early Manuscript Tradition Revisited”, in Günther – El Jamouhi (ed.), *Islamic Ethics as Educational Discourse*, pp. 179-204.

Scritti di argomento teologico apologetico

- R. Ramón Guerrero, “Un caso de diálogo religioso en el siglo X: las respuestas del filósofo cristiano Yahyā b. ‘Adī al judío ‘Irs b. ‘Uthmān”, in A. Musco *et alii* (ed.), *Universalità della ragione, pluralità delle filosofie nel Medioevo. Universalité de la raison, pluralité des philosophies au Moyen Âge. Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo, 17-22 settembre 2007, Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, III, pp. 123-29.
- E. Platti, “Towards an Interpretation of Yahyā ibn ‘Adī’s Terminology in his Theological Treatises”, *MIDEO* 29 (2012), pp. 61-71.
- N. ‘Abbās, “Trois traités théologiques de Yahyā Ben ‘Adī (sur l’Union, la Crucifixion, la Mort, et l’Ascension)”, *al-Mašriq* 89 (2015), pp. 609-34.
- M. Maróth, “Yahyā ibn ‘Adī and the *adab al-munāzara*” in A. Pellitteri *et alii* (ed.), *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean*. Identity, Alterity and Interactions. Proceedings of the 28th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Peeters, Palermo 2016 (Orientalia Lovaniensia Analecta 283), pp. 455-60.
- D. Sarrió Cucarella, “Christian Apologetics with regards to Islam: A Demonstration of the Truth of the Gospel by Yahyā ibn ‘Adī”, *Le Muséon* 134 (2021), pp. 373-88.

Scritti di controversia islamo-cristiana

- P. Adamson - R. Wisnovsky, “Yahyā Ibn ‘Adī on a *Kalām* Argument for Creation”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), pp. 213-39.

Scritti in difesa del dogma trinitario

- G. Endress, “Theology as a Rational Science: Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yahyā ibn ‘Adī”, in Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, pp. 221-52.
- C. Schöck, “The Controversy between al-Kindī and Yahyā b. ‘Adī on the Trinity, Part One: A Revival of the Controversy between Eunomius and the Cappadocian Fathers”, *Oriens* 40 (2012), pp. 1-50.
- C. Schöck, “The Controversy between al-Kindī and Yahyā b. ‘Adī on the Trinity, Part Two: Gregory of Nyssa’s and Ibn ‘Adī’s Refutations of Eunomius’ and al-Kindī’s ‘Error’”, *Oriens* 42 (2014), pp. 220-53.

- N. ‘Abbās, *Nazariyyat al-tawḥīd wa-l-tatlīṭ ‘inda Yahyā ibn ‘Adī fī kitābihi Al-radd ‘alā l-Warrāq*, Université Saint-Joseph-CERPOC, Bayrūt 2014 (Maḡmū‘at al-buḥūṭ al-‘arabiyya al-masīḥiyya 3).
- A. Kh. Ereiqat, “Conceiving God as One in Al-Kindi and Yahya ben Adi”, *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 2 (2017), pp. 93-124.
- P. Adamson, “Yaḥyā Ibn ‘Adī against al-Kindī on the Trinity”, *Journal of Eastern Christian Studies* 72 (2020), pp. 241-71.
- E. Bishara, “The Divine Substance as Aristotle’s *Substantia Prima*: Yaḥyā b. ‘Adī and his Trinitarian Doctrine”, *Le Muséon* 136 (2023), pp. 509-48.

Sull’unità divina

- O. Lizzini, “What Does *Tawḥīd* Mean? Yaḥyā ibn ‘Adī’s Treatise on the Affirmation of the Unity of God between Philosophy and Theology”, in Janos (ed.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, pp. 253-80.
- S. Kh. Samir, *Maqāla fī l-tawḥīd li-l-šayḥ Yaḥyā ibn ‘Adī (Le traité de l’unité de Yaḥyā ibn ‘Adī. 2^e édition revue et augmentée)*, Beyrouth-Jounieh 2015 (Al-turāṭ al-‘arabī al-masīḥī 2bis).
- O. L. Lizzini, *Yaḥyā ibn ‘Adī (893-974), Trattato sull’unità (Maqālah fī l-tawḥīd). L’uno, il molteplice e l’unità di Dio*, testo arabo a c. di S. Kh. Samir, introduzione, traduzione e note di O.L. Lizzini, prefazione di G. Endress, PCAC, Bologna 2020 (Patrimonio culturale arabo cristiano 21).
- O. Lizzini, “Del Dio che è uno e di come dirlo. Un filosofo cristiano nella Baghdad del X secolo (Yaḥyā ibn ‘Adī)”, in L. Cesalli et alii (ed.), *Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach*, Aracne, Canterano 2021 (Flumen Sapientiae 14), pp. 453-58.
- G. Mandolino, *Yaḥyā ibn ‘Adī: Treatise on Divine Unity According to the Doctrine of the Christians. Arabic Text, English Translation and Commentary*, Brill, Leiden-Boston 2023.

Controversia antinestoriana e sulla natura di Cristo

- N. ‘Abbās, “Christ entre la mort et la résurrection. *Traité en réponse à l’objection de ceux qui prétendent que l’union du Verbe avec la nature humaine est impossible au moment de la mort du Christ*, de Yaḥyā Ibn ‘Adī. Étude et texte”, *al-Mašriq* 91 (2017), pp. 307-34.
- S. Kh. Samir, “La doctrine de l’Incarnation de Yaḥyā ibn ‘Adī à la lumière du *Traité 17 S bath*”, *Studia graeco-arabica* 8 (2018), pp. 189-93.

Esegesi scritturale

- N. ‘Abbās, “*Épitomé d’une question sur l’adresse du Seigneur à son Père* mentionnée dans le Saint Évangile, de Yaḥyā Ben ‘Adī”, *al-Mašriq* 88 (2014), pp. 265-76.

