Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 57 (2011)

Artikel: La Teologia neoplatonica di "Aristotele" e gli inizi della filosofia arabo-musulmana

Autor: D'Ancona, Cristina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660788

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IV

CRISTINA D'ANCONA

LA TEOLOGIA NEOPLATONICA DI "ARISTOTELE" E GLI INIZI DELLA FILOSOFIA ARABO-MUSULMANA

Verso la metà del IX s., a Bagdad, un gruppo di traduttori il cui lavoro è stato almeno in un caso commissionato e almeno in un caso rivisto da al-Kindī ha messo in circolazione in lingua araba un gruppo di testi da cui dipende la nascita stessa della filosofia arabo-islamica.[1] Fra questi testi hanno un ruolo centrale due opere neoplatoniche: le *Enneadi*, edizione sistematica degli scritti di Plotino realizzata da Porfirio, e gli *Elementi di teologia* di Proclo, compendio di tesi metafisiche in forma di assiomi. Nell'ambito del "circolo di al-Kindī", queste due opere sono state trasformate rispettivamente nella *Teologia di Aristotele*[2] e

[1] G. ENDRESS, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden-Beirut 1973); ID., "Die wissenschaftliche Literatur", in *Grundriß der arabischen Philologie*. II, hrsg. von H. GÄTJE (Wiesbaden 1987), 400-506: III, hrsg. von W. FISCHER (Wiesbaden 1992), 3-152; ID., "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, ed. by G. ENDRESS and R. KRUK (Leiden 1997), 43-76. La traduzione commissionata da al-Kindī è quella della *Metafisica* di Aristotele (cfr. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, 251.26-27 Flügel, e le importanti osservazioni di M. BOUYGES, *Averroès. Tafsir ma baʿd at-tabiʿat*, texte arabe inédit établi par M.B., tome V, 1. *Notice* (Beyrouth 1952), CXIX-CXXI; la traduzione da lui rivista è quella delle *Enneadi* (v. più avanti).

[2] Ne esistono due edizioni: F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (Leipzig 1882, rist. Amsterdam 1965) e A. BADAWĪ, *Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt* (Al Qāhira 1966). L'European Research Council ha approvato un progetto di ricerca (Advanced Grant 249431, *Greek into Arabic*) per l'edizione critica di questo scritto (http://www.greekintoarabic.eu).

nel *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro*, o *Liber de Causis* (la denominazione prevalente che questo testo ha assunto nella tradizione latina). In ciò che segue, tratterò principalmente della natura della *Teologia di Aristotele* e della sua posizione nell'ambito delle opere tradotte in questo circolo, per venire infine a parlare anche del *Liber de Causis*.

Il materiale a partire dal quale è stata creata la *Teologia di Aristotele* è costituito dalla traduzione araba di parti delle *Enneadi* IV, V e VI. Questa conclusione, ora fermamente stabilita, non è stata raggiunta subito negli studi: al contrario, ha soppiantato altre ipotesi, che erano state formulate per prime appunto perché il testo arabo presenta un tale disordine rispetto alla sua fonte greca, che la sua dipendenza dalle *Enneadi* non è riconoscibile a prima vista. Ripercorrere per sommi capi la storia dei primi studi sulla *Teologia di Aristotele* ci aiuterà a cogliere il punto sul quale vorrei fondare la mia presentazione: la natura e la finalità — se riuscirò a mostrare che una finalità esiste — della riorganizzazione del materiale estratto da Plotino.

I dubbi sulla paternità aristotelica della *Teologia* sono antichi praticamente quanto la circolazione latina dell'opera,[3] ma la prima menzione precisa delle *Enneadi* quale sua fonte si deve a Thomas Taylor (1758-1835), lo studioso inglese di Platone e dei neoplatonici che dedicò nel 1812 una *Dissertation* anche ad Aristotele: vi trova posto un esame della *Teologia* e l'indicazione delle principali corrispondenze fra il testo arabo e

[3] La profonda differenza fra il pensiero di Aristotele e la dottrina della *Teologia* era stata colta da Francesco PATRIZI, agli albori della circolazione del testo in Europa. Nella *Nova de universis philosophia* (ed. del 1593), nella cui Appendice figurava la versione latina della *Teologia*, Patrizi aveva elaborato una soluzione concordista, su cui cfr. PLOTINO, *La discesa dell'anima nei corpi* (*Enn.* IV 8[6]). *Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")*, a cura di C. D'ANCONA *et al.* (Padova 2003), 81-82 e n. 216. Sulla recezione della *Teologia* nella prima età moderna cfr. J. KRAYE, "The Pseudo-Aristotelian *Theology* in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, ed. by J. KRAYE, W. F. RYAN and C.-B. SCHMITT (London 1986), 265-286, e P. FENTON, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", *ibid.*, 241-264.

le opere di Plotino.[4] La *Dissertation* di Taylor non fu utilizzata dall'editore del testo arabo, F. Dieterici, il quale notò sia il carattere neoplatonico dello scritto che la presenza di prelievi testuali dalle *Enneadi*, ma senza svolgere comparazioni sistematiche, convinto com'era che l'antecedente greco della *Teologia* fosse uno scritto perduto di Porfirio.[5] A partire dalla traduzione tedesca del testo arabo, pubblicata da Dieterici un anno dopo l'edizione *princeps*, Valentin Rose (1829-1916) mostrò di nuovo — e a quanto pare indipendentemente da Taylor — il legame letterale fra la *Teologia* e l'opera di Plotino.[6] Ciò indusse gli editori delle *Enneadi* a prendere in considerazione la versione araba nella sua qualità di testimonianza indiretta del testo plotiniano: utilizzata occasionalmente da Richard Volkmann,[7] la *Teologia* fu studiata nel suo rapporto con il testo greco di Plotino dai due autori dell'edizione definitiva delle *Enneadi*, Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer. Essi tuttavia pervennero, almeno inizialmente, a conclusioni differenti. La presenza di modifiche dottrinali e la diversa disposizione del testo nella versione araba rispetto all'originale greco

[4] Th. TAYLOR, *A Dissertation on the Philosophy of Aristotle in Four Books*, (London 1812, rist. Kila, MT 2003), Book III, ch. III, 402-414.

[5] Dieterici aveva pubblicato nel 1882 l'*editio princeps* della *Teologia* (cit. alla n. 2) e l'anno successivo pubblicò la traduzione tedesca: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen* (Leipzig 1883, rist. Hildesheim 1969). Nella prefazione alla traduzione, egli aveva parlato di una "plotinische Farbung" della *Teologia* (p. V); a p. 182 notò il legame letterale con alcuni passi di Plotino, che riteneva fossero inclusi nello scritto porfiriano al quale faceva risalire la *Teologia*.

[6] V. ROSE, recensione di F. DIETERICI, "Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen", in *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 4 (1883), col. 843-46. Rose non menziona Taylor, e parla del fatto che la *Teologia* consista da cima a fondo di estratti delle *Enneadi* come di una grande sorpresa.

[7] *Plotini Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello* edidit Ricardus VOLKMANN (Lipsiae 1883-1884). Volkmann utilizzò in qualche occasione la traduzione tedesca di Dieterici a sostegno di lezioni o congetture: cfr. ad es. t. I, *Praefatio*, XXVII, e più ampiamente l'introduzione a PLOTINO, *L'immortalità dell'anima, (IV 7[2]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1, 3, 9)*, in corso di stampa nella collana "Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere" (Pisa).

indussero Henry — il quale studiava, all'epoca, la tradizione indiretta e la circolazione del testo enneadico[8] — a ipotizzare che la *Teologia* risalisse a uno stadio antichissimo, addirittura pre-enneadico, dell'opera di Plotino: i resoconti delle sue lezioni, messi per scritto dal discepolo Amelio nei cento quaderni di cui si parla nella *Vita di Plotino*[9] e portati in seguito in Oriente, quando Amelio lasciò Roma per Apamea.[10] La scoperta da parte di Paul Kraus[11] della versione araba di un trattato scritto da Plotino dopo la partenza di Amelio da Roma[12] invalidò questa ipotesi; contemporaneamente, la dipendenza della *Teologia* dalle *Enneadi* — cioè dall'edizione porfiriana degli scritti di Plotino — venne dimostrata da Schwyzer.[13] Come fu riconosciuto in seguito da Henry stesso,[14] era stato così stabilito un punto fermo nella ricerca sulla *Teologia*: la versione araba dipende dalle *Enneadi*, ossia dall'edizione sistematica degli scritti di Plotino prodotta da Porfirio secondo un

[8] P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe* (Louvain 1934); ID., *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (Paris 1935).

[9] *Vita Plotini* 3.46-48.

[10] P. HENRY, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", in *BAB* 23 (1937), 310-342; ID., *Études Plotiniennes. I. Les états du texte de Plotin* (Paris-Bruxelles 1938), XIV: "Une œuvre arabe, le *Livre de la Théologie*, primitivement anonyme, devenue célèbre sous le titre de *Théologie d'Aristote*, n'est qu'un fragment des Notes de cours d'Amélius, le principal disciple de Plotin, et nous restitue le texte original de vingt leçons du maître".

[11] P. KRAUS, "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", in *BIE* 23 (1940-41), 263-295, rist. in P. KRAUS, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam, Gesammelte Aufsätze* hrsg. u. eing. von R. BRAGUE (Hildesheim-Zürich-New York 1994), 313-345.

[12] Si tratta di V 3[49], Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα.

[13] H.-R. SCHWYZER, "Die pseudoaristotelische *Theologie* und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios", in *RhM* 90 (1941), 216-236. Già Kraus aveva sostenuto la dipendenza della *Teologia* dall'edizione porfiriana dell'opera di Plotino: v. P. KRAUS, "Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin", in *RHR* 113 (1936), 207-218, rist. in *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen* (cit. alla n. 11), 301-312.

[14] P. HENRY, "The Oral Teaching of Plotinus", in *Dionysius* 6 (1982), 3-12, in part. 5 n. 9.

preciso piano dottrinale.[15] Ma se è così, per quale motivo la disposizione del testo arabo è tanto alterata rispetto alla fonte greca?

Rispetto al testo di partenza — ossia gli scritti di Plotino raggruppati da Porfirio in un ordine ascendente, dall'uomo sino al Primo Principio — la *Teologia* presenta o un caos totale (ipotesi maggioritaria) oppure una struttura differente e difficile da cogliere (è l'ipotesi che vorrei sostenere qui). La prima ipotesi ci porta in direzione di un rimaneggiamento incompetente oppure di un danno materiale nella trasmissione del testo, spiegazioni che sono state entrambe avanzate autorevolmente dagli studiosi;[16] la seconda solleva la questione del progetto che ha ispirato la nuova struttura.

Nella *Teologia*, la traduzione ampiamente rimaneggiata di un certo numero di trattati delle *Enneadi* IV, V e VI è introdotta da un prologo[17] indipendente dal testo di Plotino, che va dunque considerato come un prodotto originale del suo autore. Nella prima parte cercherò di mostrare che il prologo presenta

[15] P. HADOT, "La métaphysique de Porphyre", in *Porphyre*. Entretiens sur l'Antiquité classique XII (Vandœuvres-Genève 1966), 127-163; H.-D. SAFFREY, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", in PORPHYRE, *La Vie de Plotin*, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, par L. BRISSON, J.-L. CHERLONNEIX, *et al.* (Paris 1992), 31-57.

[16] Era l'opinione di Rose (cit. alla n. 6), col. 844: "Die ursprüngliche Anordnung des Buches ist natürlich verloren gegangen" (l'opera originaria era secondo Rose una parafrasi greca di Plotino che includeva vari materiali, tra cui frammenti della φιλόσοφος ἱστορία di Porfirio). In seguito, il caos della *Teologia* è divenuto un tema ricorrente negli studi su questo scritto, anche se le spiegazioni proposte dagli studiosi sono molto differenti fra loro, e vanno dall'ipotesi di una frode deliberata che il caos avrebbe dovuto mascherare, rendendo irriconoscibile la vera origine del testo (P. KRAUS, *art. cit.* (n. 13), 211, 305 della rist.), a quella di una dispersione dei fogli della prima stesura, seguita da una ricomposizione maldestra: così F.W. ZIMMERMANN, "The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the "Theology" and Other Texts* (cit. alla n. 3), 110-240, in part. 130. Per una panoramica delle opinioni cfr. M. AOUAD, "La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus*", in *DPhA* I (Paris 1989), 541-590, in part. 557.

[17] Per una panoramica delle opinioni sul prologo della *Teologia* cfr. M. AOUAD, *art. cit.* (n. 16), 546-548.

una bozza di ciò che la *Teologia* avrebbe dovuto contenere, nelle intenzioni di questo autore. Il prologo delinea un ordine discendente, dalla Causa Prima sino agli individui sensibili, con un'attenzione particolare al destino delle anime umane, scandito dalla loro discesa nel mondo del divenire e dal loro ritorno nel mondo intelligibile. Cercherò dapprima di mostrare che la serie degli argomenti toccati nei dieci capitoli della *Teologia*[18] si spiega come il tentativo, in certa misura abortito, di distribuire il materiale tratto dalla versione araba delle *Enneadi* IV-VI secondo il progetto delineato nel prologo. Nella seconda parte, cercherò di mostrare che questo progetto si ispira agli *Elementi di teologia* di Proclo e trova la sua realizzazione non nella sola *Teologia*, ma in un insieme di testi, il principale dei quali è il *Liber de Causis*.[19] Vedremo inoltre che in questa realizzazione ha giocato un ruolo anche la traduzione di due questioni di Alessandro di Afrodisia.[20]

[18] La *Teologia* consta di dieci capitoli nella recensione araba, mentre la traduzione latina consta di 14 capitoli e presenta varie differenze rispetto al testo arabo. Per una panoramica degli studi cfr. M. AOUAD, *art. cit.* (n. 16), 564-570.

[19] L'ipotesi di una serie di testi prodotti nell'ambito del circolo di al-Kindī e accomunati dal titolo "Teologia di Aristotele" è fondata essenzialmente su due fatti: (i) la scoperta da parte di G. ENDRESS, *Proclus Arabus* (cit. alla n. 1) dell'esistenza di un gruppo di traduzioni con caratteri comuni e legate ad al-Kindī; (ii) il fatto che la collezione di scritti di Alessandro e Proclo a cui accenno qui sotto nella n. 20 si intitola "Ciò che Alessandro ha estratto dal libro di Aristotele intitolato Teologia". Su questa base, F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 122-135, ha formulato l'idea convincente di un gruppo di testi destinati a completare la *Metafisica* di Aristotele ("Kindī's metaphysics file", 131). Per una presentazione generale del *De Causis* e dei suoi problemi si può vedere C. D'ANCONA e R. TAYLOR, "Le *Liber de Causis*", in *DPhA, Supplément* (Paris 2003), 599-647.

[20] Le due questioni fanno parte di una collezione che unisce, in traduzione araba, alcuni scritti di Alessandro e alcune proposizioni degli *Elementi di Teologia* di Proclo. La collezione, scoperta da F. ROSENTHAL, "From Arabic Books and Manuscripts V: A One-Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul", in *JAOS* 75 (1955), 14-23, è stata studiata da J. VAN ESS, "Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung", in *Isl* 42 (1966), 148-168, e soprattutto da G. ENDRESS, *Proclus Arabus* (cit. alla n. 1), 33-61. Fra gli studi successivi, cfr. F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 184-188; S. FAZZO e H. WIESNER, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī circle and in al-Kindī's cosmology", in *ASPh* 3 (1993), 119-153; F.W. ZIMMERMANN, "Proclus Arabus Rides Again", in *ASPh* 4 (1994), 9-51.

I

Il prologo della *Teologia* è in un certo senso uno degli scritti più noti nell'ambito degli studi sulla trasmissione greco-araba delle opere filosofiche, e a buon diritto, perché le informazioni che contiene sono al tempo stesso importanti e controverse. Esso è aperto da un *incipit* che è stato analizzato a più riprese, e dal quale si apprendono il nome del traduttore: Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī; quello del revisore: al-Kindī; del destinatario: Aḥmad, figlio del califfo al-Muʿtaṣim (r. 833-842), informazioni, queste, che consentono di fissare la data approssimativa della traduzione agli anni '40 del IX s. L'*incipit* afferma però che l'opera tradotta è del filosofo Aristotele e il commento è di Porfirio; che il titolo dell'opera in greco è *Teologia* (*Uṯūlūǧiyā*), termine che significa *al-rubūbiyya*, "sovranità divina": come è stato notato,[21] informazioni storiche del tutto degne di fede sono intrinsecamente connesse a evidenti falsità, e ciò ha ingenerato la serie di ipotesi di cui ho dato solo un esempio sopra. Mentre questi aspetti del prologo sono stati attentamente analizzati,[22] ai temi di dottrina che vi si trovano esposti è stata dedicata minore attenzione. Per gli scopi di questo studio è invece utile esaminare le tesi che l'autore espone e il progetto che annuncia.

Il prologo si suddivide in due parti facilmente riconoscibili, la prima delle quali[23] colloca la *Teologia* nell'insieme delle scienze filosofiche, mentre la seconda descrive gli argomenti e l'ordine espositivo che essi seguiranno.[24]

[21] F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 113.

[22] Si troverà un'analisi dettagliata di questi elementi in F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 118-128; fra gli studi successivi, si può vedere il mio "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition", in *Oriens* 36 (2001), 78-112.

[23] F. DIETERICI, *op. cit.* (n. 2), 1.12-2.10 = A. BADAWĪ, *Aflūṭīn ʿinda l-ʿarab* (n. 2), 4.2-5.9. In ciò che segue, utilizzo le sigle D e B.

[24] 2.11-4.11 D = 5.10-7.10 B.

La prima parte si apre su una tesi attribuita al "Sapiente, *al-Ḥakīm*":[25] il fine che è primo nell'ordine assiologico è l'ultimo ad essere conseguito nell'ordine cronologico, mentre il fine che viene ricercato e conseguito per primo non è che l'ultimo nell'ordine assiologico.[26] Questa tesi serve come punto di partenza per una presentazione della struttura del sapere filosofico, del quale la *Teologia* rappresenta, secondo l'autore, il coronamento. Egli non si limita ad affermare che la scienza presentata in questo libro costituisce il fine ultimo del sistema del sapere, ma elabora un'argomentazione a sostegno di questa tesi: è il fine che determina le azioni volte al suo conseguimento, tanto nell'ambito dell'agire in senso proprio, quanto nell'ambito della scienza; perciò il desiderio di conseguire il fine è "causa" solo in senso derivato, mentre in senso proprio la causa è il fine stesso. Se dunque il fine non è stabilito chiaramente, anche la ricerca scientifica è vana.[27] Ora, i filosofi più eminenti (*afāḍil al-falāsifa*) hanno convenuto che le cause eterne dell'universo sono quattro: la materia, la forma, l'agente e il fine; la natura di ciascuna, la distinzione e la gerarchia fra di esse sono studiate dal filosofo, una volta ammesso (come è implicito in quanto precede) che conoscere consiste nel conoscere la causa. L'autore

[25] 1.12 D = 4.33 B.

[26] La storia letteraria del detto, da Filopono agli autori arabi ed ebraici, è stata studiata da S.M. STERN, "The First in Thought is the Last in Action: the History of a Saying attributed to Aristotle", in *JSS* 7 (1962), 234-252. Stern non cita il prologo della *Teologia* fra i testi arabi che utilizzano il detto attribuito ad Aristotele, ma alcuni fra gli esempi di utilizzazione che egli cita sono di poco anteriori alla *Teologia* e individuano un contesto molto vicino ad al-Kindī: in particolare, Ibn al-Muqaffaʿ, che ne fa uso nel suo compendio di logica, e Muḥammad ibn al-Ǧahm al-Barmakī, un membro dell'influente famiglia dei Barmecidi, a cui gli storici attribuiscono un ruolo importante negli indirizzi del primo califfato ʿabbāside.

[27] Discuto il rapporto fra questo tema del prologo e lo scritto di al-Kindī *Sulla filosofia prima* in "Al-Kindī on the Subject-Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of *al-Falsafa al-ūlā*, Chapter One", in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie (...) hrsg. von J. A. AERTSEN und A. SPEER (Berlin-New York 1998), 841-855. Cfr. anche P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (London 2003), 30-42.

afferma che questa ricerca è stata svolta "nel nostro libro che viene dopo le realtà naturali, *fī kitābinā allaḏī baʿd al-ṭabīʿiyyāt*".[28]

Benché il titolo punti inequivocabilmente verso la *Metafisica*, i contenuti che vengono presentati subito dopo non sono quelli dell'opera di Aristotele, perché l'autore afferma di avervi ordinato le quattro cause ora elencate "secondo l'ordine divino e intelligibile (*al-tartīb al-ilāhī al-ʿaqlī*)"[29] e seguendo un criterio di esposizione (*šarḥ*) che comprende l'anima, la natura e le rispettive azioni[30] — temi che non si ritrovano certo nella *Metafisica*, come pure non vi si ritrovano gli altri argomenti toccati nel prosieguo immediato del passo: la necessità che colui che dispone dei mezzi possieda anche il fine e la non-reciprocità nella relazione tra il fine e le cose ad esso ordinate.[31] Concluso questo breve excursus, l'autore torna alla tesi già enunciata: la natura certa e determinata dei saperi nei vari ambiti[32] dimostra che deve esserci un fine supremo, dal momento che la conoscenza implica l'esistenza di un fine e che l'infinito non può essere "traversato" da ciò che è finito. Questo argomento all'apparenza maldestro si fonda su *Metaph.* α 2,

[28] 2.11-12 D = 5.1-2 B. L'espressione, traduzione letterale (sino nella resa del plurale) del sintagma τὰ μετὰ τὰ φυσικά, è una delle possibili designazioni della *Metafisica* nelle traduzioni greco-arabe: cfr. M. BOUYGES, *op. cit.* (n. 1), *Notice*, CXXIV-CXXVII. Per le ragioni cronologiche ricordate sopra, è probabile che questa sia se non la prima in assoluto, almeno una fra le prime occorrenze dell'espressione, in seguito più diffusa al singolare (*K. fī mā baʿd al-ṭabīʿa*). L'autore del prologo si presenta quindi come autore anche della *Metafisica*, e ciò gli ha attirato l'accusa di essere un falsario: si veda in particolare Th. TAYLOR, *op. cit.* (n. 4), III, 402. Contrario all'idea di un falso deliberato, F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 123, ha sostenuto che usando la prima persona l'autore del prologo non voleva farsi passare per Aristotele, ma inserire la *Teologia* nell'insieme delle opere di scuola aristotelica. Tuttavia l'impersonare Aristotele è così consonante con il celebre sogno di al-Ma'mūn (nel quale Aristotele in persona appare al califfo e ne avalla le scelte politico-teologiche), da suggerire che il "noi d'autore" in questo passo vada inteso nel suo senso più naturale e indichi un tratto caratteristico dell'élite di corte animata da al-Kindī: quello di erigere Aristotele a modello idealizzato del sapere greco. Si veda su questo G. ENDRESS, "L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître", in *Medioevo* 23 (1997), 1-42.

[29] 2.12 D = 5.2 B.

[30] 2.13 D = 5.2-3 B.

[31] 2.13-16 D = 5.3-5 B.

[32] 2.16 D = 5.5-6 B.

994 b 27-31, e mira a dedurre dalla natura determinata della conoscenza scientifica — la quale, implicando la scoperta delle cause, non può avere un oggetto indeterminato — la necessità dell'esistenza di un fine ultimo, che l'autore intende evidentemente come il compimento della conoscenza, unendo di nuovo nella nozione di "fine" sia il senso di "scopo" che quello di "limite ultimo".[33] Infine, egli aggiunge una distinzione fra due ambiti del sapere che considera propedeutici alla conoscenza dei fini, equivalente per lui alla conoscenza *simpliciter* (*maʿrifat al-šay' al-maṭlūb*, 2.18-19 D = 5.8 B): le scienze logiche e le scienze naturali.[34] I temi ora elencati rappresentano per lui le premesse (*muqaddimāt*) necessarie per affrontare la "teologia".

Il ragionamento condotto sin qui dall'autore del prologo fornisce due elementi: il primo è che si tratta di una persona con letture e competenze filosofiche tali da consentirgli di organizzare un'argomentazione che, pur basata su tesi altrui, è sua propria. Si può discutere se egli sia buon filosofo o no, ma si tratta di un filosofo.[35] Il secondo è che questo filosofo presenta

[33] Come ha mostrato H.A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York-Oxford 1987), 96-116, il tema dell'impertransibilità dell'infinito, usato da Filopono contro Aristotele, è presente nella *Filosofia Prima* kindiana.

[34] 2.18-3.1 D = 5.7-9 B. All'inizio di questa frase ("L'approfondimento sui principi delle scienze è la premessa di cui ha bisogno colui che vuole ottenere la conoscenza della cosa desiderata"), ambedue le edizioni presentano la lezione *fa-l-mīmar fī awā'il al-ʿulūm*, "il capitolo sui principi delle scienze"; i manoscritti Cairo, Dār al-kutub, *Ḥikma*, *Ṭalʿat* 384, f. 1v9 e Istanbul, Aya Sofya 2457, f. 105v13 hanno invece la lezione *fa-l-tabaḥḥur fī awā'il al-ʿulūm*, "l'approfondimento sui principi delle scienze", lezione riflessa nella traduzione di G. Lewis, "research into the principles of the sciences": cfr. *Plotiniana Arabica* ad codicum fidem anglice vertit G. LEWIS, in *Plotini Opera* II, *Enneades* IV-V ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER (Paris-Louvain 1959), 487. Gli altri manoscritti che ho potuto consultare, Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. pers.* 1640, f. 393ᵛ4 e Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2347, f. 2ʳ13, hanno la lezione *fa-l-mīmar*.

[35] Per questo motivo non penso, come fa invece F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 122 e 128, che l'autore del prologo sia il traduttore, ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimsī, del quale non è attestata un'attività nel campo della trattatistica filosofica. Ho presentato in "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter I" (cit. sopra, n. 22) le ragioni per le quali penso, come altri (cfr. M. AOUAD, *art. cit.* (n. 16), 546), che l'autore del prologo sia al-Kindī.

se stesso come Aristotele, come è reso chiaro dal fatto che si attribuisce la paternità della *Metafisica*.

La seconda parte del prologo, che comincia qui, enuncia l'argomento del libro e il suo contenuto:

> "dato che abbiamo concluso le premesse abituali (*taqdīm min al-muqaddimāt*), cioè i principi che aprono la strada all'esposizione (*ibāna*) di ciò che vogliamo esporre in questo nostro libro (*fī kitābinā hāḏā*), lasciamo perdere la prolissità in questa parte (*al-fann*), dato che abbiamo già dato chiarimenti nel libro "Metafisica" (*maṭāṭāfūsīqā*): ci limiteremo dunque a ciò che abbiamo svolto là. Menzioniamo ora lo scopo (*ġaraḍ*) che vogliamo esporre in questo nostro libro, vale a dire la scienza universale (*ʿilm kullī*): essa è l'oggetto con il quale portiamo a compimento l'insieme della nostra filosofia (*mawḍūʿ li-stifrāġnā ǧumlata falsafatinā*), ed è verso di esso che abbiamo orientato la totalità[36] delle cose contenute negli oggetti che abbiamo trattato (3.2-7 D = 5.10-6.1 B)."

Il libro presentato contiene dunque una scienza i cui presupposti si trovano nella *Metafisica* — indicata questa volta con la traslitterazione del titolo greco — ma che, in sé considerata, è ulteriore rispetto a quella esposta nella *Metafisica*. La scienza della *Teologia* è universale; inoltre, essa porta a compimento l'insieme della filosofia — la "nostra" filosofia: *ǧumla falsafatinā* — e rappresenta perciò la causa finale del sistema del sapere messo insieme da "Aristotele", il quale ha orientato verso di essa tutte le conclusioni stabilite nelle altre scienze. Questa scienza universale è dunque architettonica rispetto alle altre, delle quali si compone l'insieme della filosofia. Il modello seguito è ovviamente quello della *Metafisica* aristotelica per quanto riguarda l'esigenza di una scienza universale che sovraintenda alle scienze particolari.[37] Si potrebbe anche dire che è la

[36] È la lezione scelta da Badawī, *ʿāmma*; la si legge nel ms Istanbul, Aya Sofya 2457, f. 106ʳ5; Dieterici, invece, sceglie *ġāya* (lezione attestata, oltre che dal ms utilizzato da Dieterici, dai mss Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. pers.* 1640, f. 393ᵛ12, e Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2347, f. 2ᵛ5) e traduce: "Darauf richten wir als Endziel alles, was..." (F. DIETERICI, *op. cit.* (n. 5), 3).

[37] *Metaph.* Γ 1, 1003 a 21-32.

struttura stessa del corpus aristotelico ad essere richiamata qui: come si è appena visto, la logica e la scienza della natura sono presentate — in quest'ordine — come le conoscenze preliminari richieste per lo studio della metafisica. Tuttavia, secondo "Aristotele", la scienza universale e architettonica non è esposta nella *Metafisica* (che ne contiene soltanto le premesse, *muqaddimāt*), bensì in "questo nostro libro", la *Teologia*. Esso è stato composto per esporre un oggetto, *mawḍūʿ*, verso il quale si orienta tutta la scienza filosofica, concepita come un insieme completo e ordinato. Segue la presentazione di ciò che "Aristotele" si propone di fare nella *Teologia*.

> "Premettiamo dunque a ciò la menzione complessiva dello scopo (*ġaraḍ*) al quale abbiamo diretto questo nostro libro, e delineiamo innanzitutto ciò che intendiamo esporre in esso, nelle sue linee essenziali e con un riassunto succinto, sintetico e comprendente tutto ciò che è contenuto nel libro; menzioneremo poi i "capi delle questioni" che vogliamo commentare, riassumere ed esaminare; inizieremo poi ad esporre il discorso su ciascuna questione, con un discorso esatto e approfondito, se Dio Altissimo lo vuole (3.8-12 D = 6.3-6 B)."

I "capi delle questioni, *ru'ūs al-masā'il*" annunciati qui sono un sommario analitico della parte centrale di un lungo scritto di Plotino, *Aporie sull'anima*, sotto forma di lemmi di lunghezza variabile. Origine e finalità di questa componente della *Teologia* non sono chiare,[38] ma è sicuro che essa esisteva prima della scrittura del prologo, dato che vi è menzionata. Come si è appena visto, "Aristotele" promette di iniziare a spiegare le dottrine riassunte nei "capi delle questioni" (3.10-11 D = 6.4 B). Se questi due elementi — "capi delle questioni" e "discorso" su di essi — cadono al di fuori del prologo, ciò che invece si

[38] Panoramica degli studi in M. AOUAD, *art. cit.* (n. 16), 548-550; cfr. anche P. ADAMSON, *op. cit.* (n. 27), 42-48, e il mio "The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus.The *Theology of Aristotle*, its "Headings of the Questions", and the Greek model of the Arabic version", in corso di stampa negli atti del colloquio diretto da A. VAN OPPENRAAY e R. FONTAINE, *The Letter Before the Spirit*, The Hague, June 2009.

trova al suo interno è il primo dei punti che "Aristotele" annuncia di voler trattare, ossia l'esposizione concisa ma completa dello scopo (ancora una volta, *ġaraḍ*) della *Teologia*.

> "Il nostro scopo (*ġaraḍ*) in questo libro è il primo discorso sulla sovranità divina (*al-rubūbiyya*) e la sua esposizione, ossia il fatto che essa è la Causa Prima, che l'eternità e il tempo sono al di sotto di essa, che essa è la causa delle cause e il loro creatore per creazione, e che la potenza luminosa si estende a partire da essa sull'Intelletto, e a partire da essa con la mediazione dell'Intelletto sull'anima universale celeste; a partire dall'Intelletto, con la mediazione dell'anima, sulla natura; a partire dall'anima, con la mediazione della natura, sulle cose generabili e corruttibili; inoltre, che questa azione è compiuta dall'Intelletto senza alcun movimento, e che il movimento di tutte le cose proviene da esso e dalla sua causa, e che le cose sono mosse verso di lui al modo del desiderio e dell'attrazione (3.13-19 D = 6.7-12 B)."

Lo scopo del libro è l'esposizione della sovranità divina, *al-rubūbiyya*: la teologia razionale, dunque, il cui contenuto è enunciato secondo un ordine sistematico che parte da ciò che è primo e supremo nella gerarchia dell'essere e discende verso i gradi inferiori. In primo luogo, si tratterà di stabilire che Dio è la Causa Prima; in altre parole, che vi è identità referenziale tra il Dio della rivelazione e il primo principio della filosofia greca. In secondo luogo, si tratterà di stabilire che questo principio primo e assoluto trascende sia il tempo che l'eternità. Si esaminerà in seguito il sistema gerarchico delle cause, stabilendo che Dio è la causa delle cause — il che significa che le altre cause sovrasensibili, Intelletto e Anima, non sono "cause" se non per la potenza che deriva dalla Causa Prima, secondo l'immagine neoplatonica ben nota della diffusione della luce a partire da una fonte luminosa (*al-quwwa al-nūriyya*). Dio è presentato come il creatore delle cause, e ciò comporta dislivello ontologico fra la Causa Prima e gli altri principi, che trascendono il mondo sensibile, ma sono e rimangono delle creature. Ambedue create, le cause successive al primo principio — l'Intelletto e l'Anima — non sono allo stesso livello: la prima creatura che riceve la comunicazione

della causalità divina è l'Intelletto, ed è con la mediazione dell'Intelletto che la potenza causale di Dio si effonde sull'Anima. Ora, la causalità divina è universale: essa deve raggiungere anche le cose generabili e corruttibili, e ciò avviene con la mediazione dell'Anima universale, che comunica agli individui sensibili l'azione causale divina ricevuta dall'Intelletto e la trasmette agli esseri generabili e corruttibili attraverso la natura. Non si deve credere però che la trasmissione dell'azione causale divina ai gradi inferiori di realtà comporti un qualche mutamento nell'Intelletto: la sua azione è descritta nei termini inequivocabilmente aristotelici della causalità del Motore Immobile, verso il quale tutto tende "al modo del desiderio e dell'attrazione (*bi-nawʿ al-šawq wa-l-nuzūʿ*)". È così che si muove tutto ciò che si muove nell'universo: ad opera della natura, che trae la sua capacità causale dall'Anima cosmica, la quale a sua volta dipende dall'Intelletto, di modo che tutto dipende, per gradi, dall'unica e immobile causalità della Causa Prima.

La teologia razionale è dunque un sistema coerente e completo di spiegazione della causalità divina. Dio, trascendente e solo detentore della capacità di creare tutte le altre cause, diffonde la sua potenza causale con la mediazione di altre cause sovrasensibili, l'Intelletto e l'Anima: questo è ciò che dimostra la *Teologia*, ed in questo senso si concatena alla *Metafisica*, il cui contributo principale alla teologia razionale è l'idea che il movimento dell'universo dipende da un motore primo e immobile che è causa *bi-nawʿ al-šawq* (ὡς ἐρώμενον).

L'ordine sistematico della teologia razionale, in cui consiste l'esposizione (*ibāna*) della sovranità divina, richiede che i gradi dei principi sovrasensibili che trasmettono la potenza causale di Dio siano descritti partendo dal più elevato e prossimo a Dio stesso, l'Intelletto, per passare poi all'Anima. È questa gerarchia, enunciata nel passo appena citato, che "Aristotele" dichiara di voler seguire. Nella parte finale del prologo, che contiene il programma dell'autore, ho aggiunto una numerazione dei punti principali.

"(i) Poi menzioneremo, dopo di ciò, il mondo intelligibile (*al-ʿālam al-ʿaqlī*), e ne descriveremo lo splendore, la nobiltà e la bellezza; e menzioneremo le forme divine, belle, perfette e splendide che vi si trovano; e diremo che ne provengono l'ornamento e la bellezza di tutte le cose, e che tutte le cose sensibili sono simili a loro, benché per la molteplicità dei loro rivestimenti (*qušūr*) non se ne possa dare una rappresentazione vera a partire dalla loro descrizione. (ii) Poi menzioneremo l'Anima universale celeste e descriveremo anche in che modo la potenza si effonde su di essa a partire dall'Intelletto, e in che modo essa è simile a quello; e menzioneremo la bellezza degli astri, il loro ornamento e lo splendore delle forme che sono negli astri. (iii) Poi menzioneremo la natura che è in movimento al di sotto della sfera della Luna, e diremo in che modo la potenza celeste giunge sino ad essa, come essa la riceve, le somiglia e ne rende evidente l'impronta nelle cose sensibili, materiali e corruttibili. (iv) Poi menzioneremo la condizione di queste anime razionali nella loro discesa dal loro mondo originario verso il mondo corporeo, la loro ascesa, e la causa di ciò; e menzioneremo l'anima nobile e divina, che si congiunge alle perfezioni intelligibili e non si immerge nei piaceri del corpo; menzioneremo anche la condizione delle anime degli animali e delle piante, quella dell'anima della terra e del fuoco, e altre cose ancora (3.19-4.11 D = 6.12-7.10 B)."

La successione dei temi è dettata, come si vede, dalla gerarchia discendente dei gradi di realtà; l'ordine assiologico che parte da ciò che è più elevato in grado per giungere a ciò che lo è meno è stabilito dal fatto che il soggetto eminente della scienza trattata in questo libro è la Causa Prima. Il progetto delineato nel prologo si inscrive dunque in modo del tutto naturale nel quadro della teologia razionale le cui premesse sono state poste, secondo "Aristotele", nella *Metafisica*. Quell'opera insegna l'esistenza di un principio primo di tutta la realtà, la conoscenza del quale costituisce il culmine della filosofia e di conseguenza il fine supremo della vita umana; questo "nostro libro" è stato invece composto allo scopo di descrivere la Causa Prima, la sua azione e il modo in cui la sua causalità si espande in tutto l'universo, con la mediazione dei principi ad essa subordinati: Intelletto, Anima, natura.

Il modello neoplatonico della fine dell'antichità, nel quale l'esposizione della gerarchia dei principi divini è presentata come il coronamento della metafisica aristotelica, che a sua volta comprende e articola il sistema delle conoscenze scientifiche, trova qui una delle sue riproposizioni più eloquenti. Tuttavia il testo della *Teologia*, così come è giunto sino a noi, non sembra affatto seguire l'ordine espositivo annunciato nel prologo: al contrario, il testo si presenta in un disordine disperante, tanto da ingenerare l'ipotesi che la disposizione attuale sia effetto del caso.[39]

La questione, che riguarda primariamente la storia testuale della *Teologia*, ha rilevanti conseguenze anche dal punto di vista della storia della filosofia fra antichità e Medioevo. Se infatti le idee enunciate nel prologo non hanno un rapporto intrinseco con la disposizione attuale della *Teologia*, è più facile pensare che il prologo rappresenti una giustificazione surrettizia, aggiunta a posteriori nell'intento di attribuire ad Aristotele una dottrina che gli è visibilmente estranea. Se invece il prologo si rivela intrinsecamente connesso alla disposizione dei materiali tratti da Plotino che incontriamo nella *Teologia*, lo storico della filosofia può trarre la conclusione che nell'ambito del circolo di al-Kindī si seguì il modello tardo-neoplatonico nel quale la metafisica, scienza architettonica rispetto a ogni altro sapere, prelude alla teologia razionale dei principi sovrasensibili.

Al punto (i) del programma delineato nel prologo, l'autore dichiara di voler trattare del "mondo intelligibile (*al-ʿālam al-ʿaqlī*)", del suo "splendore (*bahā'*)", della sua "nobiltà (*šaraf*)" e "bellezza (*ḥusn*)". L'argomento è svolto nel capitolo IV, *Sulla nobiltà e la bellezza del mondo intelligibile* (*fī šarafi ʿālami l-ʿaqli wa-ḥusnihi*), capitolo che riproduce l'inizio del trattato V 8[31], Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους.

Fī šarafi ʿālami l-ʿaqli wa-ḥusnihi	
44.1-54.2 D = 56.1-64.5 B	Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους (V 8[31]) 1.1-4.6

[39] V. sopra, n. 16.

Il contenuto di questa pericope plotiniana — circa tre capitoli — è abbastanza riconoscibile nel passo del prologo nel quale "Aristotele" annuncia la sua intenzione di trattare del mondo intelligibile. Come si è appena visto, sarà questione delle "forme divine, belle, perfette e splendide che vi si trovano", del fatto che "ne provengono l'ornamento e la bellezza di tutte le cose", nonché del rapporto di somiglianza fra le cose sensibili e i loro modelli intelligibili; si tratterà anche della difficoltà di cogliere esattamente ciò che queste forme sono in sé e per sé, "per la molteplicità dei loro rivestimenti (*qušūr*)". Questa serie di temi da toccare corrisponde in modo abbastanza fedele al contenuto dei capitoli iniziali del trattato *Sulla bellezza intelligibile*. La questione che Plotino solleva all'inizio di questo scritto, πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιτο (1.5-6), è in effetti discussa a partire dall'osservazione che la bellezza delle cose sensibili non si spiega se non tramite la presenza in esse delle forme intelligibili, situate nell'Intelletto, o meglio, coincidenti con esso (1.7-3.10). Dopo aver stabilito che se vi è bellezza nelle cose sensibili, ciò si deve al fatto che l'Intelletto divino (ὁ ἀεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς, 3.10) è principio della bellezza presente nell'Anima, Plotino solleva la questione: τίνα ἂν οὖν εἰκόνα τις αὐτοῦ λάβοι; che immagine possiamo avere di un simile principio? Per rispondere a questa questione, egli ricorre a un'analogia con il rapporto fra un campione d'oro e l'oro in se stesso: tramite un processo di purificazione, si può separare in un campione ciò che è massa petrosa e ciò che è oro. Questa analogia e il processo che conduce alla scoperta della bellezza intelligibile sono richiamati dall'accenno del prologo al fatto che non è facile cogliere le forme intelligibili presenti nel sensibile, a causa dei loro molteplici "rivestimenti".

In questo caso, si può concludere che a un tema enunciato nel prologo corrisponda una precisa unità testuale, il capitolo IV della *Teologia*. Passando invece al punto (ii), le cose si complicano. Vi si preannunciava infatti, dopo la descrizione del mondo intelligibile, un esame dell'anima cosmica, che ne avrebbe

mostrata la dipendenza dall'Intelletto ("in che modo la potenza si effonde su di essa a partire dall'Intelletto") e avrebbe descritto il rapporto di modello e immagine vigente fra questi due principi sovrasensibili ("in che modo essa è simile a quello"); sarebbe seguita una trattazione cosmologica ("e menzioneremo la bellezza degli astri, il loro ornamento e lo splendore delle forme che sono negli astri"). Ora, nella *Teologia* sembra non trovarsi niente del genere. In base al titolo, si potrebbe pensare al capitolo VII, *Sull'anima nobile* (*fī l-nafs al-šarīfa*); ma questo capitolo, formato degli ultimi capitoli del trattato *Sulla discesa dell'anima nei corpi* (IV 8[6]), riproduce la tematica plotiniana della natura volontaria o involontaria della discesa dell'anima. Non è dunque il capitolo VII della *Teologia* ciò a cui fa allusione il passo del prologo. Non lo è neppure il capitolo VI, benché il suo titolo, *Sugli astri* (*fī l-kawākib*), sembri avere a che fare con i temi descritti nel punto (ii): destinato a confutare il determinismo astrale, il capitolo VI della *Teologia* riprende una parte del "trattato" IV 4[28][40] in cui Plotino nega che gli astri influiscano sugli eventi.[41] È piuttosto il capitolo VIII — quello che fra tutti è il più caotico, e la

[40] Ossia le linee 1-4 del capitolo 32 e i capitoli da 39 a 45, praticamente per intero.

[41] Ho usato le virgolette perché IV 4[28] non è un trattato in senso proprio, ma è stato reso tale da Porfirio. Egli ha suddiviso in tre parti, erigendo ciascuna al rango di "trattato", un vasto scritto plotiniano intitolato *Aporie sull'anima*; le ha trasformate così nei "trattati" 3, 4 e 5 della IV *Enneade*. Anche la serie cronologica nella quale questi trattati sarebbero il 27°, 28° e 29° è vera solo convenzionalmente: non è mai esistito un momento in cui Plotino abbia scritto un "trattato 28", perché la divisione fra il "trattato 27" e il "trattato 28" cade all'interno di una frase, spezzandone la sintassi. È appunto questa divisione innaturale, riprodotta ed enfatizzata nella *Teologia*, uno degli irrefragabili argomenti con cui H.-R. SCHWYZER, *art. cit.* (n. 13) ha dimostrato che la *Teologia* dipende dall'edizione porfiriana degli scritti di Plotino. La questione sollevata nella sezione ripresa in arabo è la seguente: gli astri non sono cause efficienti degli eventi del mondo sublunare e non hanno una volontà relativa a tali eventi; in che senso, dunque, sono "cause"? (IV 4[28], 32.1-4). La risposta (IV 4[28], 39.1-2) consiste nel dire che siccome tutto l'universo visibile è eternamente ordinato dai principi intelligibili, gli astri non producono gli eventi, ma li rivelano a chi sappia studiarli. Segue una discussione della magia, nella quale Plotino sostiene che i fenomeni magici si spiegano con il legame di tutte le parti dell'universo le une con le altre.

cui sequenza di argomenti sembra davvero poter essere spiegata soltanto come un assemblaggio casuale di gruppi di fogli dispersi — a contenere i temi elencati nel punto (ii). Esso è formato da estratti di quattro trattati delle *Enneadi*: VI 7[38], sul mondo intelligibile; IV 4[28], una delle tre parti in cui Porfirio ha suddiviso le *Aporie sull'anima* plotiniane; V 1[10], il trattato sui tre principi Uno, Intelletto, Anima; infine, V 8[31], lo scritto sulla bellezza intelligibile che abbiamo già incontrato.

Fī ṣifat al-nār	
85.7-94.7 D = 92.1-99.8 B	Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τοῦ ἑνός (VI 7[38]), 11.36-14.23
94.8-97.19 D = 99.9-102.12 B	–
97.19-104.8 D = 102.12-108.4 B	Περὶ ψυχῆς ἀπορι̃ων β′ (IV 4[28]), 5.9-8.39
104.9-105.5 D = 108.5-17 B	Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (V 1[10]), 3.12-6.20)
105.5-112.10 D = 108.17-114.18 B	–
112.11-120.3 D = 114.19-120.18 B	Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους (V 8[31]), 10.18-13.22

Nel testo come è giunto sino a noi, il capitolo VIII della *Teologia* ha un titolo surrettizio, *Descrizione del fuoco* (*fī ṣifat al-nār*), e si apre ex abrupto su di una frase che appartiene a un'argomentazione svolta nella parte centrale del trattato VI 7[38]. Plotino sta discutendo la presenza nell'intelligibile dei modelli eidetici di realtà sensibili, come gli animali e gli elementi stessi.[42] Nel punto in cui egli afferma che nel mondo intelligibile si trova la terra in sé (αὐτὴ γῆ) e sta per dire che vi è anche il fuoco in sé, cade la cesura che ha dato origine al capitolo VIII della *Teologia*. Esso inizia dunque, come si vede nello schema, con la ripresa della pericope 11.36-14.23 di VI 7[38]. Qui Plotino sta descrivendo il mondo delle Idee, e per farlo collega fra loro il *Fedro* e il *Timeo*. Poiché, come insegna il

[42] Si veda il magistrale commento di P. HADOT, *Plotin, Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes (Paris 1988).

Timeo, la varietà e la ricchezza del cosmo visibile dipendono dal modello intelligibile, il mondo delle Idee è un vivente che comprende in sé le forme molteplici e varie di tutti i tipi e livelli di essere che si trovano nel mondo sensibile. Per questo motivo nel *Fedro* Platone presenta il luogo intelligibile come una pianura, traversando la quale l'Intelletto divino e il corteo di dei e anime che lo segue vedono molteplici Idee. Sulla frase in cui Plotino commenta questa immagine platonica si interrompe il legame fra il capitolo VIII della *Teologia* e VI 7[38].

Segue una vasta interpolazione, intitolata da Dieterici *Sulla potenza e l'atto*.[43] Questa sezione porta le tracce di una perplessità antica circa la sua natura e la sua collocazione.[44] Il passo interpolato non è privo di legami con il testo greco, che pure a partire da qui viene abbandonato: mentre nel seguito del capitolo 14 di VI 7[38] Plotino compara l'armonia perfetta del mondo intelligibile alla dispersione e suddivisione del sensibile, l'interpolazione compara il primato della potenza rispetto all'atto, che caratterizza il mondo intelligibile, al primato dell'atto sulla potenza, tipico del mondo sensibile. L'autore dell'interpolazione introduce qui il tema, già incontrato nel prologo, dei "rivestimenti, *qušūr*" che avvolgono le forme intelligibili nel mondo sensibile, rendendo difficile il loro riconoscimento da parte dell'anima.[45] È solo con grande sforzo, si legge

[43] F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, op. cit* (n. 5), 96, n. 1.

[44] In uno dei manoscritti della *Teologia*, Istanbul, Süleymaniye, *Hamidiyye* 717, f. 33ᵛ9 si legge all'inizio dell'interpolazione: "per questo capitolo (*bāb*) non si è trovato il capo (*ra's*) nel modello (*fī l-nusḫati*)". Nel ms Istanbul, Süleymaniye, Aya Sofya 2457, f. 157ᵛ13-14 si legge: "per questo paragrafo (*bāb*) non si è trovato il capo (*ra's*), così da sapere che cosa manca, oppure qual è il suo numero (*fa-yuʿraf nuqsānuhu aw ʿalā kam huwa min al-ʿadad*)". Nota marginale entrata nel testo, questa osservazione può avere implicazioni abbastanza importanti, ma ad un proposito diverso da quello esaminato qui: ne parlo più a lungo nell'articolo citato alla n. 38.

[45] L'immagine dei "rivestimenti" (*qišr*, pl. *qušūr*, lett. "scorze") è peculiare: non proviene da Plotino, e collega in modo diretto l'interpolazione e il prologo. CH. GENEQUAND, "La mémoire de l'âme: Porphyre et la *Théologie d'Aristote*", in *BEO* 48 (1996), 102-113, 111, ne rileva l'uso nella *Teologia* e nelle *Muqābasāt* di al-Tawḥīdī, e la collega al tema porfiriano della purificazione intesa come uno svestirsi del corpo.

nell'interpolazione, che l'anima può ritrovare la capacità di vedere le forme intelligibili nella loro purezza, al di là di tutti i loro "rivestimenti"; ma per poter fare questo occorre un'ascensione: è quella di cui parla il capitolo 5 di IV 4[28], al quale si ricollega l'interpolazione. Essa si colloca in effetti fra la fine di VI 7[38], 14 e la linea 9 del capitolo 5 di IV 4[28], in cui Plotino paragona coloro che vogliono conoscere gli intelligibili a coloro che hanno scalato una montagna, e possono dunque vedere cose che chi è rimasto in pianura non può vedere. L'interpolazione sviluppa un'idea esposta subito prima di questo paragone: Plotino sta parlando di colui che ha la capacità di contemplare gli intelligibili (ὃ δύναμιν ἔχει τἀκεῖ θεωρεῖν, IV 4[28], 5.8), ed è da qui che prende spunto lo sviluppo sulla potenza e l'atto presentato nell'interpolazione. Destinata a collegare fra di loro il capitolo 14 di VI 7[38] e il capitolo 5 di IV 4[28], essa può certo essere filosoficamente maldestra, ma non è priva di senso e la sua presenza qui non è fortuita: essa collega la descrizione del mondo intelligibile e il tema della memoria che l'anima ne conserva, una volta discesa nel sensibile. Questo è il tema dei capitoli 5-8 di IV 4[28], che contengono una discussione della presenza o meno della memoria nelle anime non umane (anima cosmica e anime degli astri), e costituiscono il secondo prelievo dalle *Enneadi* nel cap. VIII.

Il terzo passo proviene da uno dei più importanti scritti di Plotino, V 1[10], *Le tre ipostasi che sono principi*. Ne ritroviamo nel capitolo VIII la pericope 3.7-6.20. Di nuovo, la transizione fra un prelievo e l'altro è affidata a un passo interpolato: la parte di testo compresa fra le linee 5 e 17 della pagina 108 B (= D 104.9-105.5) non ha alcun corrispondente in greco. Il testo di Plotino ripreso nella *Teologia* dopo l'interpolazione si apre sulle parole di V 1[10], 3.7 εἰκών τίς ἐστι νοῦ (*scil.* l'Anima), riprese alla lettera: "... *ʿalā l-nafsi, fa-innahā mit̲ālun mina l-ʿaql*" (105.5 D = 108.17-18 B). Anche questo passo interpolato, come il precedente, è collegato al testo plotiniano: ne fornisce un'anticipazione e, al tempo stesso, un adattamento molto caratteristico. Si tratta di

uno dei passi più eloquenti circa il punto di vista dell'autore delle interpolazioni.

> "Diciamo che il Creatore primo, dato che è perfetto e al culmine dell'eccellenza, colui la cui perfezione è più elevata e più completa di ogni altra cosa che possieda la perfezione, essendo causa della perfezione di tutte le cose perfette che sono al di sotto di lui poiché è la loro causa mentre esse sono causate, dev'essere colui che effonde per primo la vita e la perfezione su tutte le cose che sono al di sotto di lui, dato che esse sono causate, cosicché egli si effonde su di loro secondo il loro grado e livello. Ciò che fra esse è maggiormente recettivo è più degno di avvicinarsi a lui ed è la prima realtà recettiva, per la nobiltà della sua sostanza e la bellezza del suo splendore e della sua stabilità, e per questo motivo e per la sua medietà[46] fra il Creatore e gli altri effetti questa cosa nobile, la cui sostanza è perfetta, (è degna) di essere posta come la prima che riceve la vita e la perfezione che egli effonde su di lei, ed è lei che, dopo di ciò, effonde su ciò che è al di sotto di lei ciò che ha ricevuto dal Creatore altissimo, e la sua recezione della vita e delle perfezioni effuse su di essa da parte del Creatore è perenne, e il suo riversarsi ed effondersi sulle cose che vengono dopo di lei è perenne. Ma se essa è la prima realtà recettiva ed è al massimo grado prossima al Creatore altissimo, è necessario che sia più completa e più perfetta di tutto ciò che è al di sotto di lei, per la sua prossimità al Creatore, per la nobiltà della sua sostanza e per la bellezza con cui riceve perfezione e vita. Ecco perché questa realtà ha lo stato di immagine prima, nella quale sono visibili le perfezioni del Creatore sublime, e sulla quale egli effonde le perfezioni nobili; ed ecco perché è necessario che da questa realtà, che è l'Intelletto, ci sia un'effusione sull'Anima (104.9-105.5 D = 108.5-17 B)."

Si tratta dunque di una ripresa della dottrina plotiniana dei tre principi, Uno, Intelletto e Anima. Il passo è in stretto rapporto con le tesi espresse nel prologo, così da suggerire che l'autore delle interpolazioni e quello del prologo siano la stessa

[46] In seguito alla discussione durante gli *Entretiens*, per la quale ringrazio tutti i partecipanti e in particolare per questo passo Carlo Scardino, ho controllato i manoscritti a mia disposizione in questo momento e corretto il testo sia di Dieterici che di Badawī in questo punto. La traduzione che presento segue il testo stabilito sulla base dei mss Paris, Bibliothèque Nationale de France, *suppl. pers.* 1640, f. 464^{v}1 e Paris, Bibliothèque Nationale de France, *ar.* 2347, f. 56^{v}2.

persona. In ambedue i passi la Causa Prima è il Creatore; la sua prima e più elevata creatura è l'Intelletto, e con la mediazione dell'Intelletto la potenza creatrice della Causa Prima si effonde sui gradi inferiori dell'essere, il primo dei quali è l'Anima. È importante osservare che questa interpolazione è stata scritta da qualcuno che aveva già letto V 1[10] almeno fino alle linee 14-15 del capitolo 6, linee che cadono all'interno del testo che *segue* l'interpolazione: l'espressione *al-miṯāl al-awwal* (105.3 D = 108.6 B), riferita all'Intelletto, non è altro che una ripresa letterale del plotiniano ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν (V 1[10], 6.14-15). Plotino sta paragonando l'Uno alla divinità che rimane invisibile all'interno dell'*adyton* e l'Intelletto alla statua principale, che fa vedere all'esterno qual è il dio al quale è dedicato il tempio. Nella traduzione araba di questo passo il tema non è particolarmente sottolineato; è al contrario messo in evidenza nell'interpolazione che abbiamo appena letto, e che *precede* il prelievo da V 1[10]. L'autore dell'interpolazione ha dunque scelto, a partire dalla sua lettura di V 1[10] almeno sino al capitolo 6, di introdurre con un riassunto della dottrina dei tre principi Uno, Intelletto e Anima la pericope V 1[10], 3-6, che espone appunto quella dottrina e si apre (tanto in greco quanto in arabo) con le parole "l'Anima è immagine dell'Intelletto".

Ricordiamo a questo punto che nel passo (ii) del prologo gli argomenti da trattare a proposito dell'anima erano esattamente l'effusione su di essa della potenza causale dell'Intelletto e il rapporto modello/immagine. Questi due punti di dottrina formano l'argomento dei capitoli 3-6 di V 1[10], e l'interpolazione che li precede, nel capitolo VIII della *Teologia*, serve a collocare la discussione del modo in cui l'anima può conoscere gli intelligibili — che è il tema dei capitoli 5-8 di IV 4[28] — nel suo contesto dottrinale, quello delle tre ipostasi e del rapporto fra l'anima e l'Intelletto.

La ripresa di V 1[10], 3-6 termina con il tema della natura non-temporale del processo di generazione di un principio a partire dall'altro. Le parole di Plotino, ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις (V

1[10], 6.19-20), sono state riprese dall'autore delle interpolazioni con adesione intellettuale profonda: ne aveva bisogno per risolvere le aporie implicate nella nozione di creazione, e vi ricorre anche altrove.[47] Anche qui il passo plotiniano è amplificato tramite una breve digressione, che applica all'azione del Creatore il tema plotiniano dell'intemporalità nella "generazione" dell'Intelletto dall'Uno e dell'Anima dall'Intelletto.[48] A quest'amplificazione si collega direttamente l'ultimo prelievo testuale del capitolo VIII della *Teologia*, quello dal trattato *Sulla bellezza intelligibile*, V 8[31], che aveva già fornito materiali al capitolo IV della *Teologia*, come si è visto prima. Qui nel capitolo VIII ne viene ripresa la parte conclusiva, annessa direttamente a V 1[10], 3-6 (v. la tabella a p. 153).

Il passaggio fra V 1[10] e V 8[31] effettuato nel capitolo VIII della *Teologia* è brusco, ma non insensato. Nella parte conclusiva del trattato *Sulla bellezza intelligibile*, Plotino sta rielaborando il mito del *Fedro* per trarne una descrizione del mondo intelligibile. Il passo ripreso nel capitolo VIII inizia con le parole "... οἷς πολλὰ ἤδη ὤφθη ἐναργῆ θεάματα, οἱ δὲ θεοὶ καθ' ἕνα καὶ πᾶς ὁμοῦ, αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσαι, ... per coloro che hanno già contemplato molte splendide visioni, cioè i singoli dei e il dio universale, e le anime, che nell'intelligibile vedono tutte le cose" (V 8[31], 10.17-19). Nella ripresa araba,

[47] È ciò che fa, in particolare, in un'importante pericope indipendente dal greco, situata alla fine del capitolo I della *Teologia*; cfr. "Pseudo-*Theology of Aristotle*, Chapter One" (cit. alla n. 22), e PLOTINO. *La discesa dell'anima nei corpi* (cit. alla n. 3), 234-238 (testo e trad.), e 302-317 (comm.).

[48] "È necessario che tu elimini dalla tua immaginazione (*wahm*) tutto ciò che viene ad esistere nel tempo, se vuoi sapere in che modo sono stati creati gli esseri veri, eterni e nobili (*al-anniyyāt al-ḥaqqiyya al-dā'ima al-šarīfa*) dal Creatore Primo, dato che essi sono stati da lui generati (*kuwwinat*) intemporalmente (*min ġayr zamān*); sono stati creati per creazione e prodotti con un'azione tale per cui fra essi e il Creatore che agisce non c'è alcun intermediario, assolutamente. Come potrebbe la loro generazione (*kawn*) avvenire nel tempo, dato che essi sono la causa del tempo, delle generazioni temporali, del loro ordine e della loro nobiltà? La causa del tempo non cade sotto il tempo (*taḥta l-zamān*); al contrario, essa esiste in modo più elevato e sublime, come l'ombra e ciò che la proietta" (112.4-10 D = 114.14-18 B).

gli dei e le anime di Plotino sono stati trasformati nei "signori degli astri e le anime, *sādat al-nuǧūm wa-l-anfus*" (112.11 D = 114.19 B); il passo plotiniano è poi ripreso fedelmente sino alla fine. Il filo conduttore dei capitoli conclusivi di V 8[31] è la derivazione della bellezza dell'universo da quella del modello intelligibile; ora, la bellezza del cosmo sensibile è prodotta dall'Anima universale (ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ παντός, 13.15; *nafs al-ʿālam al-samāwī*, 119.11 D = 120.10 B), appunto in quanto essa ha in sé una "traccia" dell'Intelletto (ἴχνος αὐτῇ αὐτοῦ, 13.13-14; *ṣanam*, 119.10 D = 120.9 B). Mi sembra che se ne possa concludere che l'ultimo argomento del punto (ii) nel passo del prologo ("e menzioneremo la bellezza degli astri, il loro ornamento e lo splendore delle forme che sono negli astri") si riferisca a questa pericope, con la quale finisce il capitolo VIII.

Fra il programma enunciato dall'autore del prologo e la disposizione nella *Teologia* dei passi provenienti dalle *Enneadi* sembra dunque sussistere un legame riconoscibile, almeno per quanto riguarda i due primi punti. Temi specifici menzionati nel prologo si ritrovano nelle unità letterarie artificiali che risultano dal prelievo di parti di un trattato plotiniano (nel caso del capitolo IV della *Teologia*) o dal prelievo e riassemblaggio di parti di trattati diversi (nel caso del capitolo VIII).

Ci sono però anche dei temi annunciati nel prologo che non sono toccati nel testo della *Teologia*. Nel punto (iii) della suddivisione proposta sopra, si prometteva l'esame della "natura che è in movimento al di sotto della sfera della Luna", e più specificamente l'esame del modo in cui "la potenza celeste giunge sino ad essa, come essa la riceve, le somiglia e ne rende evidente l'impronta nelle cose sensibili, materiali e corruttibili". Questo argomento non è toccato in nessun capitolo della *Teologia*, e ciò non sorprende, dato che non c'è alcun trattato di Plotino dal quale si possa ricavare una trattazione del tema. È vero che nelle *Enneadi* la φύσις compare talvolta come principio che governa e armonizza tutti i processi di generazione e corruzione, al punto che gli studiosi si sono chiesti se essa sia per Plotino un quarto principio, oppure solo un modo di pre-

sentare la causalità dell'Anima cosmica; ma non c'è nessun trattato o sezione di trattato in cui Plotino esponga il modo in cui la natura trasmette agli enti del mondo sublunare la potenza causale dei principi sovrasensibili. Malgrado ciò, non credo che l'autore del prologo abbia inserito questo punto (iii) solo per ragioni di coerenza generale, come se, avendo deciso di esporre le dottrine delle *Enneadi* secondo un piano discendente dall'Uno agli individui sensibili, egli avesse sentito la necessità un po' astratta di colmare una lacuna. Penso piuttosto che il punto (iii) si riferisca ad un altro scritto, nel quale è effettivamente toccato questo tema, ma vorrei rimandare la discussione alla seconda parte di questo studio.

Il quarto e ultimo punto del programma indicato nel prologo riguarda la "condizione di queste anime razionali nella loro discesa dal loro mondo originario verso il mondo corporeo, la loro ascesa, e la causa di ciò", e questo punto corrisponde a unità letterarie presenti nel testo che è giunto sino a noi. Abbiamo qui un altro esempio del procedimento di "taglia e incolla" che ha dato origine al capitolo VIII della *Teologia*: la discesa e l'ascesa delle anime individuali sono trattate nel capitolo I, che risulta dall'accorpamento degli ultimi tre capitoli di IV 7[2], *L'immortalità dell'anima*, con i due primi capitoli di IV 8[6], *La discesa dell'anima nei corpi*.

Fī l-nafs	
4.12-8.3 D = 18.11-21.7 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 13.1-15.12
8.4-11.18 D = 22.1-25.14 B	Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς (IV 8[6]), 1.1-2.8
11.18-14.9 D = 25.15-28.3 B	–

La successione dei temi del capitolo I della *Teologia* è presentata in modo molto preciso nel punto (iv) del prologo. La sequenza IV 7[2], 12-15 - IV 8[6], 1-2 crea un'unità letteraria nuova, il cui primo argomento è la discesa dell'anima e il secondo la sua ascesa; anche l'allusione alle "cause" di questo tragitto discendente e ascendente compiuto dall'anima riflette

un elemento effettivamente presente nel trattato sulla *Discesa dell'anima nei corpi* e nella sua resa araba. È degno di nota che il procedimento di "taglia e incolla" in questo caso sia direttamente suggerito dalla disposizione porfiriana degli scritti di Plotino: i due trattati *L'immortalità dell'anima* e *La discesa dell'anima nei corpi* sono contigui nell'ordine enneadico (settimo e ottavo della IV *Enneade*), ed è facile accorgersi, leggendo i due scritti in successione, che gli ultimi tre capitoli di IV 7[2] annunciano il tema di IV 8[6]. Colpito da questa connessione così intrinseca fra i due scritti, l'autore della riorganizzazione del materiale proveniente dalle *Enneadi* ha prodotto un'unità testuale nuova: il capitolo I della *Teologia*. Il fatto che la successione degli argomenti di questa unità testuale — discesa, ascesa, cause dell'una e dell'altra — sia riprodotta così esattamente nel prologo fornisce un ulteriore indizio in favore dell'ipotesi che l'autore della riorganizzazione sia anche l'autore del prologo.

Il secondo argomento annunciato nell'ultimo punto del programma è "l'anima nobile e divina, che si congiunge alle perfezioni intelligibili e non si immerge nei piaceri del corpo". Questo tema è svolto nel capitolo VII della *Teologia*, in cui sono ripresi i capitoli finali del trattato sulla *Discesa dell'anima nei corpi*.

Fī l-nafs al-šarīfa
75.16-85.6 D = 84.1-91.21 B — Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς (IV 8[6]), 5.24-8.23

Plotino presenta qui la sua soluzione del problema al quale è dedicato il trattato, ossia l'apparente disaccordo fra il *Timeo* e gli altri dialoghi platonici in cui si parla della congiunzione fra l'anima e il corpo. Platone sembra contraddirsi, perché in scritti come il *Fedone*, il *Fedro* o la *Repubblica* la presenza dell'anima nel corpo è considerata una sventura, mentre il *Timeo* descrive tale presenza come l'effetto dell'invio provvidenziale dell'anima da parte di un intelletto divino che è buono e non vuole né fa altro se non ciò che è ottimo. Ma Platone non si contraddice affatto, secondo Plotino, perché l'anima di cui si parla non è la

stessa: quella che viene confusa e contaminata dall'unione con il corpo è l'anima individuale, mentre quella la cui unione con il corpo è provvidenziale e voluta dall'Intelletto divino è l'anima cosmica, il cui corpo (cioè l'universo) è perfetto ed eterno. Questa soluzione, esposta nei capitoli conclusivi di IV 8[6], è stata estrapolata dal resto del trattato ed ha dato origine al capitolo VII della *Teologia*, intitolato *L'anima nobile, fī l-nafs al-šarīfa*. Gli altri argomenti menzionati, ossia "la condizione delle anime degli animali e delle piante, quella dell'anima della terra e del fuoco, e altre cose ancora", non hanno invece riscontro nel testo della *Teologia*.

A ciò si deve aggiungere che si incontrano nella *Teologia* delle unità testuali coerenti, i cui argomenti non sono però menzionati nel passo del prologo che ha guidato tutta questa discussione. È il caso dei capitoli III e IX, ambedue dedicati all'immortalità dell'anima, e dei capitoli V e X, sulla Causa Prima.

Il capitolo III contiene la parte centrale del trattato sull'*Immortalità dell'anima* (IV 7[2]), la cui parte conclusiva, come si è visto, è servita per la costruzione del capitolo I della *Teologia*.

32.8-35.19 D = 45.1-48.8 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 8^1.1-8^2.11
35.19-37.2 D = 48.8-49.9 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 8.36-44
37.2-43.19 D = 49.9-55.19 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 8^2.15-8^5.20

Questa parte del trattato ha una particolare importanza nella storia della trasmissione del testo di Plotino, perché è perduta nella tradizione diretta delle *Enneadi* ed è recuperata in greco soltanto grazie a Eusebio, che ne ha tratto due lunghe citazioni nel libro XI della *Praeparatio evangelica*. Il capitolo III della *Teologia* contiene una parte della pericope plotiniana perduta nella tradizione diretta, il che dimostra che il manoscritto delle *Enneadi* utilizzato per la traduzione araba era integro, a differenza dell'archetipo della tradizione diretta, nel quale si deve

supporre una vasta lacuna. L'autore della riorganizzazione del materiale plotiniano in arabo ha estrapolato gli argomenti con i quali Plotino dimostra che l'anima non può essere né un corpo né una funzione del corpo, e non può nemmeno essere definita come l'entelechia del corpo, se non in un senso speciale. Questa parte del trattato è stata evidentemente considerata come un'unità dottrinale e ha dato origine a un capitolo della *Teologia*, il terzo. Anche l'inizio del trattato è stato ripreso, e ha dato origine, assieme ai capitoli finali di V 1[10], al capitolo IX della *Teologia*, dedicato all'immortalità dell'anima razionale.

Fī l-nafs al-nāṭiqa wa-innahā lā tamūt	
125.4-130.11 D = 121.1-129.7 B	Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς (IV 7[2]), 1.1-4.34
130.12-135.11 D = 129.9-133.3 B	Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (V 1[10]), 11.1-12.20

All'inizio del trattato IV 7[2] fa seguito la fine del trattato V 1[10], i cui capitoli 3-6 sono stati utilizzati, come si è visto, nel capitolo VIII della *Teologia*. Ancora una volta questo accorpamento si spiega sulla base del contenuto filosofico: l'ultimo argomento utilizzato da Plotino contro la dottrina stoica dell'anima corporea consisteva nel sostenere che ogni corpo non ha che una potenza propria e specifica (ad es., un corpo naturalmente caldo non può che riscaldare), mentre l'anima è capace di svolgere molte funzioni di volta in volta differenti. Il capitolo 11 di V 1[10], che segue il prelievo da IV 7[2] nel capitolo IX della *Teologia* (v. la tabella qui sopra), inizia affermando che se l'anima può svolgere dei ragionamenti utilizzando le forme intelligibili, ciò è reso possibile dalla presenza di tali forme in lei (V 1[10], 11.1-4). La ripresa di questo capitolo e dei due successivi è introdotta dalla seguente osservazione:

> "Diciamo che fra le prove che l'anima è in questo mondo per alcune delle sue facoltà e nel mondo intelligibile per altre sue facoltà vi sono la giustizia, la bontà e le altre virtù (130.13-14 D = 129.10-11 B)."

L'intenzione di collegare i tre capitoli conclusivi di V 1[10] alle prove dell'incorporeità e dell'immortalità dell'anima è evidente: il collegamento è stabilito attraverso il tema delle facoltà o potenze dell'anima, che, in quanto incorporee, ne dimostrano l'appartenenza al mondo intelligibile. Il capitolo IX non è certo effetto del caso, così come non lo sono gli altri; tuttavia una trattazione specifica dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima non è annunciata nel prologo.

Una situazione analoga si verifica nei due capitoli dedicati alla Causa Prima, il quinto e il decimo. Il capitolo V della *Teologia* proviene dall'inizio del trattato VI 7[38].

Fī ḏikri l-bārī wa-ibdāʿihi mā abdaʾa wa-ḥāli l-ašyāʾi ʿindahu 54.3-63.16 D = 65.1-73.16 B	Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τοῦ ἑνός (VI 7[38])1.1-2.50

La creazione di questa unità testuale è effetto di una scelta. Il trattato VI 7[38] inizia con l'interpretazione proposta da Plotino del λογισμός del Demiurgo nel *Timeo*. Tutto lo svolgimento iniziale, dedicato al tema della provvidenza demiurgica, offriva ai lettori arabi un esempio eloquente della teodicea dei Greci. Con qualche rimaneggiamento — come la sostituzione, nella prima frase, dell'espressione ὁ θεὸς ἢ θεός τις con l'espressione "il Creatore, *al-bārī*" — questo svolgimento è divenuto, come dice il titolo del capitolo V, una trattazione del "Creatore, della sua creazione delle cose che ha creato, e dello stato delle cose presso di lui". Come abbiamo visto anche in altri casi, il trattato VI 7[38] è stato suddiviso in parti, ed esse sono divenute gli elementi di un disegno nuovo. L'inizio (1.1-2.50) è divenuto il capitolo V della *Teologia*. La pericope 2.51-11.36 è stata utilizzata all'interno del capitolo X, come vedremo tra poco; infine, la pericope 11.36-14.23 è stata utilizzata all'interno del capitolo VIII, come si è visto sopra. Il resto del trattato non è stato utilizzato.

Fī l-ʿillati l-ūlā wa-l-ašyāʾi allatī ubtudiʿat minhā

136.1-141.18 D = 134.1-139.5 B	Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον (V 2[11]), 1.1-2.23
142.1-160.12 D = 139.6-154.9 B	Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τοῦ ἑνός (VI 7[38]), 2.51-11.36
160.12-170.18 D = 154.9-163.2 B	Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους (V 8[31]), 4.7-7.22

Il capitolo X della *Teologia* è il risultato dell'accorpamento di parti provenienti da tre scritti di Plotino (v. la tabella qui sopra). Il primo elemento è il breve trattato V 2[11], ripreso per intero. Il titolo di questo scritto è Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον, e il capitolo X della *Teologia* ha un titolo che se ne ispira, e al tempo stesso lo modifica in modo caratteristico: "La Causa Prima e le cose che sono state create da essa". Segue la parte di VI 7[38] immediatamente successiva a quella che era stata ripresa nel capitolo V. Si tratta di un ampio estratto, pari a una decina di capitoli del testo greco: sono quelli nei quali Plotino esamina in che senso si possa parlare di forme di enti naturali nel mondo intelligibile. Il legame fra V 2[11] e questa sezione di VI 7[38] è affidato a un'interpolazione, nella quale si afferma che l'anima — chiamata in causa alla fine di V 2[11] — proviene dall'Intelletto, e l'Intelletto, a sua volta, proviene dalla Causa Prima. Essa ha creato l'Intelletto e, all'interno dell'Intelletto, ha creato tutte le forme intelligibili, di cui si parlerà nella parte di VI 7[38] collocata qui. Alla parte estratta da VI 7[38] è infine aggiunto un ultimo brano, tratto dallo scritto *Sulla bellezza intelligibile*, V 8[31], che, come si è visto, ha già fornito elementi al capitolo IV della *Teologia*. I capitoli 4-7 di V 8[31] — nei quali Plotino sostiene che è la realtà intelligibile stessa quella σοφία senza la quale l'immensa opera d'arte che è l'universo non esisterebbe — sono stati utilizzati per suggellare la dottrina della derivazione di tutta la realtà dalla Causa Prima. La σοφία plotiniana è attribuita al Creatore: egli, come l'Intelletto divino di Plotino, crea

senza bisogno di svolgere un ragionamento con premesse, conclusioni, calcolo di opportunità, vantaggi e svantaggi nelle soluzioni prescelte. Il Creatore della *Teologia* di "Aristotele" crea per il suo stesso essere, come i principi intelligibili di Plotino. È evidente che l'assemblaggio degli elementi provenienti da V 2[11], VI 7[38] e V 8[31] risponde a un disegno, e che la struttura del capitolo X della *Teologia* è tutt'altro che casuale; tuttavia il modo della creazione divina e il modo d'essere delle idee nella Causa Prima non rientrano fra i temi annunciati nel prologo.

Più in generale, il tentativo di trovare nella sequenza dei capitoli della *Teologia* un piano che corrisponda al progetto delineato nel prologo è destinato al fallimento: pur costituendo ciascuno un'unità di significato chiaramente riconoscibile, i capitoli si succedono senza ordine, ed è questo che ha suggerito l'ipotesi della dispersione materiale del testo e della sua ricomposizione incoerente. Ho già detto altrove perché questa spiegazione non mi pare giusta, ma non ho proposto una spiegazione alternativa, e vorrei cercare di farlo ora.

II

L'analisi condotta sin qui autorizza le seguenti conclusioni: (a) se si considera la struttura interna di ciascun capitolo, la disposizione degli argomenti della *Teologia* segue un piano dettato dal contenuto filosofico. Evidente nel caso del capitolo I, che risulta dall'assemblaggio di due scritti di Plotino contigui nelle *Enneadi* e direttamente collegati per contenuto, questa conclusione sembra ragionevole anche in altri casi. Il capitolo VIII, citato talvolta ad esempio del caos della *Teologia*,[49] appare governato da una logica interna probabilmente difettosa nel risultato, ma chiara nelle sue intenzioni. I capitoli IX e X sono stati costruiti con un procedimento di "taglia e

[49] P. ADAMSON, *op. cit.*(n. 27), 13-14.

incolla" che ha prodotto delle unità testuali inesistenti nelle *Enneadi* e dotate di un senso proprio, certamente dilettantesco se paragonato con gli scritti di Plotino, ma riconoscibile. È rilevante a questo proposito la presenza di interpolazioni che collegano fra loro i passi estratti da vari trattati, e che sono talvolta collegate al prologo da elementi terminologici o dottrinali tipici e inesistenti in Plotino (come nel caso del termine *qušūr*).[50] Altre unità testuali che non risultano dallo stesso procedimento, ma dall'estrapolazione di parti di trattati plotiniani — come accade nei capitoli IV, V e VII — sono anch'esse effetto di un intervento deliberato sul testo di partenza, cioè la traduzione araba di *Enneadi* IV-VI. (b) Se però si considera la successione di queste unità testuali, è evidente la mancanza di un ordine sistematico. Non c'è modo di spiegare la successione dei capitoli in base alla sequenza concettualmente ben strutturata che è esposta nel prologo. Essa serve da guida, e in modo preciso, per riconoscere le unità testuali che l'autore ha voluto ottenere, ma non spiega la posizione di tali unità testuali le une rispetto alle altre. L'unione di (a) e (b) suggerisce di vedere nello stato attuale della *Teologia* l'esito di una riorganizzazione imperfetta dei materiali tratti da Plotino. Il fatto che le unità testuali derivanti dal procedimento di "copia e incolla" siano al tempo stesso guidate da una riconoscibile logica interna e coerenti con le indicazioni del prologo esclude l'idea di una riassemblaggio casuale di fogli dispersi: sarebbe infatti un caso ben strano quello che lasciasse intatti proprio i raggruppamenti di passi plotiniani all'interno delle singole unità testuali, sconvolgendo però la successione delle unità testuali stesse. Ma come si spiega allora la composizione attuale della *Teologia*? Ampliando il confronto ad altri testi che sono stati tradotti in arabo nello stesso periodo e nello stesso ambiente, e in particolare gli *Elementi di teologia* di Proclo e alcune *Questioni* di Alessandro di Afrodisia, si delinea una possibile risposta.

[50] V. sopra, n. 45.

Come è stato dimostrato dalla ricerca decisiva per tutto questo settore di studi, il *Proclus Arabus* di G. Endress, gli *Elementi di teologia* di Proclo sono stati tradotti in arabo nell'ambito del circolo di al-Kindī. È da questa traduzione, in parte ancora esistente, che dipende il *Liber de Causis*, legato al Plotino arabo e al Proclo arabo tanto per il lessico quanto per la dottrina. Resti della traduzione degli *Elementi di teologia* sono giunti sino a noi in una collezione dal titolo *Ciò che Alessandro ha estratto dal libro di Aristotele intitolato "Teologia"*, nella quale venti teoremi degli *Elementi di teologia* sono intercalati con questioni autenticamente alessandriste.[51] La traduzione presenta caratteristiche terminologiche e adattamenti dottrinali del tutto simili a quelli che si incontrano nella resa araba delle *Enneadi*.[52] Dato che vi sono teoremi comuni a questa collezione e al *Liber de Causis*, ma il *De Causis* utilizza teoremi più numerosi e provenienti da tutte le parti degli *Elementi di teologia*, si è autorizzati a concludere che l'opera di Proclo fu tradotta per intero;[53] dato che gli adattamenti sono identici a quelli che si riscontrano nella traduzione delle *Enneadi*, si è autorizzati a concludere che fu tradotta nello stesso ambito;[54] dato che anche alcune *Questioni* di Alessandro di Afrodisia presenti nella collezione condividono gli stessi adattamenti, si è autorizzati a concludere che anche tali *Questioni* hanno la stessa origine.[55] Vorrei avanzare qui l'ipotesi che il piano tracciato da "Aristotele" nel prologo della *Teologia* sia ispirato alla struttura degli *Elementi di teologia*; che sia strettamente connesso con il *Liber de Causis*; che, infine, tenga conto di almeno due delle *Questioni* di Alessandro presenti nella collezione di cui sopra. A questo scopo, inizierò con un breve esame del *Liber de Causis* e del suo rapporto con gli *Elementi di teologia* di Proclo.

[51] V. sopra, n. 20.

[52] G. ENDRESS, *Proclus Arabus* (cit. alla n. 1), 62-241.

[53] Ho cercato di dimostrarlo in "Le fonti e la struttura del *Liber de Causis*", in *Medioevo* 15 (1989), 1-38.

[54] G. ENDRESS, *Proclus Arabus*; ID., "The Circle of al-Kindī" (cit. alla n. 1).

[55] S. FAZZO e H. WIESNER, *art. cit.* (n. 20); F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 20).

Gli *Elementi di teologia* di Proclo constano di 211 teoremi, modellati sugli *Elementi di geometria* di Euclide e comprendenti perciò un lemma, una dimostrazione e talvolta un corollario. Il *Liber de Causis* consta di 31 proposizioni, che seguono lo stesso modello. Se si giudica soltanto a partire dai suoi lemmi, il *De Causis* sembra incoerente e ripetitivo, e ciò ha fatto pensare che il passaggio dai 211 teoremi greci alle 31 proposizioni arabe indicasse o la trasmissione di un testo mutilo, o la ripresa caotica di un materiale di cui non si dominava bene il senso complessivo. L'ordine delle proposizioni del *Liber de Causis* infatti non segue quello degli *Elementi di teologia*, e non è nemmeno facile, a prima vista, capire a quale logica risponda. Se però si osserva nel dettaglio il modo in cui l'autore ha costruito sia i lemmi che la loro dimostrazione, ci si accorge che l'intero *Liber de Causis* è stato costruito con un procedimento identico a quello della *Teologia*. Il suo autore ha prelevato da ogni parte degli *Elementi* procliani teoremi o parti di teoremi, che sono stati ricomposti sino a formare unità testuali inesistenti nell'opera di partenza, o perché le tesi di Proclo sono state modificate dottrinalmente, o perché sono state ricomposte fra loro in una nuova struttura, che risulta spesso dalla fusione di parti di teoremi. Nell'Appendice si troverà una tabella che mostra questa procedura nelle sue linee essenziali (Tabella I).

Se il modo di agire dell'autore del *De Causis* è uguale a quello dell'autore della *Teologia*, il suo grado di indipendenza rispetto alla fonte e il dominio che egli ha del materiale originario sono superiori: come l'autore della *Teologia*, egli preleva parti da un insieme e le ricompone secondo un proprio disegno, aggiungendo passi di collegamento fra un prelievo e l'altro e intervenendo con frasi proprie per piegare il senso dei passi che utilizza nella direzione voluta; a differenza di quanto accade nella *Teologia*, il nuovo disegno è compiuto e ben riconoscibile, purché ci si collochi dal punto di vista dell'autore e si seguano le indicazioni che egli fornisce, soprattutto nelle frasi autonome dalla fonte procliana. Un'altra differenza è data dal fatto che

l'autore del *Liber de Causis* impiega anche altre fonti, oltre alla traduzione araba degli *Elementi di teologia*: è significativamente presente nel *Liber de Causis*, infatti, anche la traduzione araba delle *Enneadi* IV-VI; in particolare, una proposizione del *De Causis* che non ha alcuna fonte procliana dipende integralmente dal Plotino arabo, nella dottrina e nella terminologia.[56] Nell'Appendice si troverà una tabella che riassume le fonti del *Liber de Causis* (Tabella II).

Poiché ho parlato di disegno compiuto e ben riconoscibile, evocando però anche una *communis opinio* contraria che vede nel *De Causis* un insieme incoerente e ripetitivo, vorrei giustificare la mia affermazione, prima di proseguire nella comparazione con il progetto delineato nel prologo della *Teologia*.

Il *Liber de Causis* si apre con la tesi del primato causale del principio primo e più lontano dall'effetto, rispetto ai principi secondari e più prossimi all'effetto. Per stabilire il primato della causa trascendente e prima, l'autore del *De Causis* si è servito di un gruppo di teoremi situati verso la metà della prima parte degli *Elementi di teologia*, e raggruppati dall'editore, Eric R. Dodds, sotto le denominazioni di "Grades of Causality" e "Whole and Parts". Si può pensare che l'autore del *De Causis* abbia fatto questo perché non aveva a disposizione l'inizio degli *Elementi di teologia*, in cui Proclo enuncia la tesi dalla quale dipende l'intera struttura della sua opera, ossia l'universale partecipazione all'unità di tutto ciò che è molteplice. Non è così, però, perché l'autore del *De Causis* conosce e utilizza ad altri propositi i teoremi 3, 4, 11, 18. Egli dunque conosceva la sezione iniziale degli *Elementi di teologia*, ma ha scelto di aprire il proprio scritto riprendendo le tesi sulla causalità, situate più avanti. Dopo aver stabilito che la causa più importante per l'effetto non è quella prossima, ma la causa prima e trascendente, egli enuncia i tre gradi fondamentali della causalità sovrasensibile: servendosi non senza importanti modifiche dei teoremi 88

[56] Ho cercato di mostrarlo in "Cause prime non est yliathim. *Liber de Causis*, prop. 8[9]: le fonti e la dottrina", in *DSTFM* 1 (1990), 327-351.

e 87 degli *Elementi di teologia* e anche del Plotino arabo, egli afferma che quell'essere puro e supremo che è la Causa Prima è anteriore sia all'eternità che al tempo, mentre l'Intelletto coincide con l'eternità, e l'Anima è situata sull'orizzonte fra l'eternità e il tempo.[57] Nella terza proposizione, sostiene che l'azione universale della Causa Prima si esercita attraverso intermediari: l'Intelletto e l'Anima. La gerarchia delle cause intermedie — l'Intelletto e le altre sostanze separate, l'Anima cosmica e le altre anime — è disegnata nella quarta proposizione. Ma al di là e al di sopra di questo sistema di cause sovrasensibili rimane la Causa Prima, trascendente e inaccessibile: essa non può essere descritta da alcun nostro discorso e trascende tutti gli attributi (*ṣifāt*, un termine chiave nell'elaborazione teologica dell'epoca) con i quali vorremmo tentare di descriverla. L'ineffabilità del primo principio è stabilita nella proposizione 5, che riprende e adatta ai nuovi scopi il teorema 123 degli *Elementi di teologia*. L'enunciazione del principio di teologia negativa costituisce un fondamentale snodo del *De Causis*. Dal momento che la Causa Prima non può essere descritta tramite una lista di attributi che ci dicano come essa è e come opera, la sua natura e la sua causalità saranno presentate non direttamente, ma attraverso i suoi effetti, e in particolare attraverso la sua creatura prima e più elevata in grado, l'Intelletto. Per spiegare che cosa sta facendo e perché, l'autore abbandona il teorema 123 degli *Elementi di teologia* e prende la parola direttamente. Nella citazione che segue, le parole in corsivo derivano da Proclo; il resto è intervento dell'autore.

> "Ora, la Causa Prima è al di sopra di tutte le cose, perché ne è la causa. Per questo motivo essa *non cade sotto il senso* né l'immaginazione né il pensiero *né l'intelletto né la ragione*; non è possibile dunque darne una descrizione. Dico inoltre che una cosa è o *sensibile*, e allora cade sotto i sensi, o immaginabile, e allora cade sotto l'immaginazione, oppure è stabile e sussistente in un

[57] Su questo punto si può vedere il mio "*Esse quod est supra eternitatem*. La Cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", in *AHMA* 59 (1992), 41-62.

unico stato, senza mutamento, e allora è *intelligibile, oppure è mutevole e corruttibile, soggetta a generazione e corruzione, e allora cade sotto il pensiero*. La Causa Prima invece è al di sopra sia delle cose intelligibili ed eterne che delle cose corruttibili, e per questo motivo non possono coglierla né i sensi, né l'immaginazione, *né il pensiero, né l'intelletto*. Per certo, dunque, si hanno informazioni su di essa a partire dalla causa seconda, che è l'Intelletto (*yustadallu ʿalayhā mina l-ʿillati al-ṯāniyyati wa-hiya l-ʿaql*), ed essa è denominata con il nome del suo primo effetto in modo più elevato e più perfetto, perché ciò che l'effetto è, lo è anche la causa, ma in modo più elevato, più perfetto e più nobile, come abbiamo mostrato."[58]

Anche più avanti l'autore prenderà la parola per spiegare che se si attribuisce alla Causa Prima la conoscenza, lo si deve fare sempre tenendo conto del criterio qui stabilito: siccome la conoscenza di una cosa si ottiene solo attraverso la conoscenza della sua causa, la causa prima e suprema non può essere conosciuta, dal momento che non ha causa. La *via eminentiae* — corollario di ogni formulazione della *via negationis* che faccia parte di un discorso non mistico, ma teologico — consentirà di dire che la Causa Prima "conosce", certo, ma in un modo incomparabile rispetto al tipo di conoscenza che ci è familiare.[59] Qui, alla fine della proposizione 5, l'autore sostiene con padronanza filosofica che, dato lo statuto trascendente della Causa Prima, noi possiamo essere informati su di essa soltanto attraverso il suo primo prodotto, l'Intelletto. Questa interpolazione spiega l'ordine dei successivi prelievi dagli *Elementi di teologia*: le proposizioni 6-12 del *Liber de Causis*, tratte dai teoremi 171 e 15; 173; 177; 172 e 174; 103; 167; 169 e 168 degli *Elementi di teologia*, descriveranno l'Intelletto, il suo modo di essere, di conoscere e di esercitare la sua causalità intelligibile, e tratteranno anche delle altre sostanze separate di natura intellettiva, subordinate all'Intelletto. Poiché però nella proposizione 3 si era

[58] O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis* (Freiburg i. B. 1882), prop. 5, 70.8-71.9.

[59] *Liber de Causis*, prop. 8, 78.5-8 BARDENHEWER.

detto che oltre all'Intelletto anche l'Anima esercita la sua mediazione nel trasmettere la causalità universale dell'Uno, dopo la descrizione dell'Intelletto e delle altre sostanze separate segue la descrizione dell'Anima e delle anime (prop. 13-14). Il secondo gruppo di proposizioni (dalla 15 alla 31, l'ultima) verte sull'azione causale dei principi sovrasensibili. Questo gruppo di proposizioni si apre sulla tesi del teorema 92 di Proclo, profondamente rimaneggiato sino a trasformarsi nell'attribuzione della potenza infinita alla Causa Prima, che viene definita "potenza di tutte le potenze". Non si tratta di una mera eulogia: il seguito delle proposizioni del *De Causis*, sino alla fine, è destinato a mostrare che attraverso tutti i gradi gerarchici della realtà, e grazie alla causalità esercitata da un principio sull'altro, è sempre la Causa Prima che agisce, sino a raggiungere anche l'infimo grado dell'essere, gli individui del mondo sublunare, soggetti alla generazione e alla corruzione. Il lemma della proposizione 15 del *Liber de Causis* afferma:

> "Tutte le potenze che non hanno fine dipendono dall'infinito primo, che è potenza delle potenze (88.2-3 Bardenhewer)."

Queste "potenze" sono le sostanze separate, il cui essere e il cui movimento non hanno mai fine: nella proposizione 29 l'autore usa il teorema 55 degli *Elementi di teologia* — dedicato alla distinzione fra due generi di perennità (ἀϊδιότης), l'una propriamente eterna (αἰώνιος) perché immobile, e l'altra temporale (κατὰ χρόνον) — per sostenere che vi è un grado di realtà il quale, pur essendo creato, è eterno in senso proprio; un grado, creato anch'esso, che è sempiterno, ossia dura per tutta la durata del tempo; un grado, infine, che è creato per durare soltanto un determinato periodo di tempo. La frase in cui si afferma ciò è, ancora una volta, una sintesi dell'autore:

> "È dunque ormai chiaro che fra le sostanze alcune sono eterne al di sopra del tempo, mentre altre sono eterne ma uguali al tempo, senza che qualcosa di esse ecceda il tempo, né vi sia qualcosa che manca rispetto al tempo, così che il tempo sia eccedente rispetto a loro; ve ne sono poi altre che sono separate dal tempo, e il

tempo è eccedente rispetto ad esse sia superiormente che inferiormente, e queste sono le sostanze che cadono sotto la generazione e la corruzione (prop. 29, 113.5-8 Bardenhewer)."

La gerarchia dell'universo descritta nel *Liber de Causis* comprende dunque la Causa Prima, trascendente sia rispetto all'eternità che al tempo; al di sotto di essa, la prima creatura e mediatore universale: l'Intelletto, eterno e immobile; poi l'Anima cosmica, al confine fra l'eternità e il tempo; infine, la sfera sublunare, generabile e corruttibile, sede delle sostanze che durano soltanto per un certo tempo: quando esse sono generate, il tempo esiste già; quando si corrompono, il tempo continua ad esistere. L'autore sottolinea con insistenza che anche le sostanze generabili e corruttibili sono raggiunte dalla causalità della Causa Prima. Benché siano infime nell'ordine dell'essere, il principio primo e supremo esercita su di esse la sua azione causale, anteriore e più universale rispetto a quella di tutte le cause seconde. Per sostenere ciò, l'autore ha cercato negli *Elementi di teologia* delle tesi delle quali ha significativamente cambiato il senso, facendo dire al teorema 107 di Proclo che l'essere di ogni cosa — eterna o temporale che sia — dipende dall'Essere puro, e collegando a questa tesi un passo del teorema 116, da cui trae l'idea che è necessario che esista quell'Uno primo e vero dal quale tutte le cose, per infime che siano, traggono la partecipazione all'unità, mentre esso stesso non trae la propria unità da nient'altro. La fine della compilazione si ricollega così al principio: ogni realtà deve ciò che le è più essenziale alla Causa Prima, che è causa in modo più intrinseco all'effetto, pur essendo trascendente e quindi più lontana dall'effetto rispetto alle cause prossime di quest'ultimo.

Questo insieme coerente e guidato da un progetto filosofico segue a grandi linee il modello gerarchico degli *Elementi di teologia*, che procede dall'Uno sino alle anime discese nel divenire. Benché il materiale tratto da Proclo sia riorganizzato in modo originale rispetto alla fonte, il *Liber de Causis* mantiene il modello procliano, nel quale l'ordine dell'esposizione segue

l'ordine gerarchico della realtà. Torniamo ora al programma di lavoro esposto nel prologo della *Teologia*: si può subito osservare che mentre il materiale da organizzare proviene dai trattati di Plotino, la loro disposizione secondo la gerarchia discendente che conduce dalla Causa Prima all'Intelletto, all'Anima, e infine alla natura si ispira agli *Elementi di teologia*, ed è realizzata meglio nel *Liber de Causis* di quanto non lo sia nella *Teologia*. I trattati plotiniani riuniti da Porfirio nelle *Enneadi* IV, V e VI seguono un ordinamento tematico che risale dall'anima all'Intelletto e dall'Intelletto all'Uno, ed è in quest'ordine che li ha incontrati l'autore della traduzione araba. Ora, la *Teologia* non segue né il piano enneadico originario, né l'ordinamento gerarchico dei temi da trattare esposto nel suo prologo. Il *Liber de Causis*, invece, condivide con il Plotino arabo terminologia, dottrina e procedimento di composizione, ma segue l'ordine espositivo dettato dagli *Elementi di teologia*. Ora, la sequenza dei temi del *De Causis* — l'Uno, l'Intelletto, l'Anima, la natura, le cose generabili e corruttibili — è anche identica a quello che troviamo nel prologo della *Teologia*. Se, come risulta dai dati sin qui raccolti, l'autore del prologo conosceva gli *Elementi di teologia*, egli li conosceva dunque nel loro ordine, non sotto forma di proposizioni sparse; tuttavia la somiglianza nella formulazione della gerarchia dei principi e, soprattutto, la presenza sia nel prologo della *Teologia* che nel *Liber de Causis* del caratteristico tema della mediazione universale dell'Intelletto mostrano che il legame più chiaro e diretto sussiste non tra il prologo e gli *Elementi di teologia*, ma tra il prologo e il *Liber de Causis*.

Si può andare anche oltre, e affermare che l'autore del prologo della *Teologia* non soltanto condivideva i principi ispiratori del *De Causis*, ma ne conosceva il *testo*. Compare infatti nel prologo un tema tipico ed esclusivo del *De Causis*: l'anteriorità della Causa Prima rispetto all'eternità e al tempo. Si ricorderà che nel prologo della *Teologia* "Aristotele" si proponeva di esporre la sovranità divina (*al-rubūbiyya*), mostrando che

"essa è la Causa Prima, che l'eternità e il tempo sono al di sotto di essa"

Questo punto non è sviluppato nei capitoli della *Teologia*, bensì nella proposizione 2 del *Liber de Causis*, che utilizza il teorema 88 degli *Elementi di teologia*. Certo, tanto il Plotino greco quanto il Proclo greco abbondano di affermazioni della trascendenza del principio primo non solo e ovviamente rispetto al mondo sensibile, ma anche rispetto al mondo intelligibile, affermazioni dalle quali è possibile ricavare la tesi dell'anteriorità della Causa Prima sia rispetto al tempo che rispetto all'eternità; ma è nel *De Causis* che questa tesi appare formulata come tale:

> "Tutto l'essere che è veramente tale è o superiore all'eternità e anteriore ad essa, o assieme con l'eternità, o posteriore all'eternità ma superiore al tempo. Ora, quell'essere che è anteriore all'eternità è la Causa Prima, perché ne è la causa. Invece l'essere che è assieme con l'eternità è l'Intelletto, perché è essere che sta fisso secondo un unico stato, senza subire nulla né venire distrutto. L'essere, poi, che è posteriore all'eternità ma superiore al tempo è l'Anima, perché essa è sull'orizzonte dell'eternità, verso il basso, ma è al di sopra del tempo (prop. 2, 61.11-62.4 Bardenhewer)."

È quindi al *De Causis* che rinvia l'autore del prologo, quando afferma che nel suo libro tratterà dell'anteriorità della Causa Prima rispetto all'eternità e al tempo. L'idea che la *Teologia* di "Aristotele" consti non di un'unica opera, ma di una serie di opere destinate a completare la *Metafisica* con una trattazione di teologia razionale, avanzata da F.W. Zimmermann, ha gettato realmente luce sulla natura di questo scritto; come si è visto, Zimmermann pensa che il "Kindī's metaphysics file" originario sia stato smembrato e ricomposto più tardi in modo incoerente, quando il senso del progetto kindiano si era perduto. Ma su questo punto si può forse prospettare una ricostruzione diversa.

Fra i testi tradotti e rielaborati nel circolo di al-Kindī si incontrano anche, come ho accennato sopra e come è stato messo in luce dalle ricerche decisive di Endress,[60] alcune delle

[60] V. sopra, note 1 e 20.

Questioni di Alessandro di Afrodisia. Due in particolare toccano temi di cosmologia che presentano una parentela linguistica e dottrinale con le rielaborazioni di Plotino e di Proclo: le *Questioni* II 3 e II 19, ambedue conservate in greco,[61] e la cui versione araba è stata studiata.[62]

La Q. II 19 contiene l'essenziale della dottrina alessandrista della provvidenza. Non è il Motore Immobile ad esercitare la πρόνοια: esso rimane infatti assolutamente trascendente rispetto al cosmo e non provvede alle realtà sublunari. Neppure le conosce, infatti, visto che l'oggetto di pensiero di ciò che è ottimo non può essere altro se non ciò che è ottimo, e tale è soltanto il Motore Immobile stesso. Ciò non porta tuttavia a negare che esista una πρόνοια relativa agli enti del mondo sublunare, tesi incompatibile con l'ordinamento teleologico della natura che è un punto chiave dell'interpretazione alessandrista di Aristotele. La soluzione elaborata da Alessandro consiste nel sostenere che la parte perfetta ed eterna del cosmo, dotata del movimento perfetto ed eterno che risulta dalla sua tensione verso il Motore Immobile, esercita la πρόνοια nei confronti della parte mutevole e imperfetta, cioè la sfera sublunare. Per sviluppare questo argomento, Alessandro definisce la πρόνοια come azione volta a produrre o l'εἶναι, o l'εὖ εἶναι di una cosa; dato che il cosmo non ha bisogno che venga prodotto né il suo εἶναι (in quanto è eterno) né il suo εὖ εἶναι (in quanto è perfetto), non vi sarà alcuna πρόνοια relativa alla parte eterna e perfetta del cosmo; vi sarà invece, per effetto stesso della perfezione di questa parte, una πρόνοια di questa parte nei confronti del mondo generabile e corruttibile. Nella versione araba, Alessandro afferma invece che un *mudabbir* (= προνοοῦν) o *crea*, oppure conduce la *cosa creata* verso la sua perfezione ultima.[63]

[61] *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria Scripta Minora.* Pars II, *Quaestiones. De fato. De mixtione* edidit I. BRUNS (Berolini 1892), 47.28-50.27 (Q. II 3); 63.8-28 (Q. II 19).

[62] S. FAZZO e H. WIESNER, *art. cit.* (n. 20).

[63] V. sopra, n. 20, per la collezione intitolata "Ciò che Alessandro ha estratto dal libro di Aristotele detto *Teologia*"; il passo che segue è tratto dal ms Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Carullah* 1279, ff. 63ᵛ21-64ʳ13, *Sezione sul cosmo e quale delle sue parti ha bisogno per la sua stabilità e permanenza di essere governata*

Il legame con il *Liber de Causis* è chiaro non soltanto per la trasformazione in senso creazionista che ambedue le versioni arabe — di Alessandro e di Proclo — introducono nella nozione di πρόνοια, ma anche per la terminologia.[64] Si può pensare che tale modifica si sia prodotta parallelamente nei due testi, l'Alessandro arabo e il *De Causis*, senza che ciò implichi la conoscenza dell'uno da parte dell'altro; ma il fatto che le modifiche introdotte nella Q. II 19 di Alessandro presuppongano la conoscenza del *Liber de Causis* è provato da una citazione esplicita di questo scritto, citato qui non con il suo titolo più diffuso nella (scarsa) tradizione testuale araba, cioè *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene Puro*, ma con quello che diverrà il titolo corrente nel mondo latino: *Kitāb al-ʿilāli*, *Liber de Causis*.[65]

Ciò consente di proporre una cronologia relativa dei tre testi: il Plotino arabo, il *Liber de Causis*, le *Questioni* alessandriste di provenienza "kindiana". Dato che il *Liber de Causis* dipende dal Plotino arabo per la proposizione 8 (cfr. le tabelle I e II nell'Appendice), esso è posteriore al Plotino arabo; dato

da altre parti (faṣl fī l-ʿālami wa-ayyu aǧzāʾihi taḥtaǧu fī ṯabātihi wa-dawāmihi ilā tadbīri aǧzāʾin uḫrā), in part. f. 63ᵛ23-27: "Vogliamo sapere quali parti del cosmo hanno bisogno del governo di altre parti per la stabilità della loro origine e per la loro permanenza, e quali parti invece non hanno bisogno del governo di altre parti per la stabilità della loro origine e per la loro permanenza. E diciamo che ogni reggitore (*mudabbir*) o è un reggitore che crea la cosa — e dico che crea l'essere della cosa — oppure è reggitore dell'abbellimento dell'essere della cosa e del suo ordine — e dico che abbellisce la cosa e la regge e la conduce sino al limite massimo della bellezza e della perfezione; e se è così, ricapitoliamo e diciamo che tutto il cosmo ha un reggitore in due modi, intendo: un creatore e un adornatore e perfezionatore, proprio come ha detto il Sapiente nel suo libro detto *Libro dell'ordine*". La versione araba della Q. II 19 è stata tradotta in inglese da H. WIESNER, *art. cit.* (n. 20), 152-153.

[64] Per citare solo una fra le molte somiglianze terminologiche, nel *Liber de Causis*, prop. 19, il procliano προνοεῖν è reso con il verbo *dabara* II (da cui *mudabbir*): 95.2-3 BARDENHEWER. La fine della prop. 19, che non ha corrispondente in Proclo, è molto simile per lessico e dottrina alla versione araba della Q. II 19: non posso sviluppare qui il confronto, e mi limito a dire che la Causa Prima vi è descritta come il vero reggitore (*mudabbir ḥaqqan*) che agisce per il suo stesso essere (97.1-9 BARDENHEWER).

[65] Ms Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, *Carullah* 1279, f. 64ʳ4.

che l'Alessandro "kindiano" cita il *De Causis*, gli è posteriore. Ma il prologo della *Teologia* è posteriore ad ambedue. Che sia posteriore al *De Causis*, lo si è già visto: nel programma di lavoro fissato da "Aristotele" è utilizzata la proposizione 2 del *De Causis*, già con i suoi caratteristici adattamenti rispetto al teorema 88 degli *Elementi di teologia*. Provo ora a mostrare che il prologo della *Teologia* è posteriore anche alle *Questioni* alessandriste citate.

Nella Q. II 3, la cui versione araba condivide con quella della Q. II 19 gli aspetti lessicali caratteristici delle produzioni del circolo di al-Kindī, Alessandro spiega in che modo si esercita la πρόνοια non deliberante dalla quale egli fa dipendere il buon ordine del cosmo aristotelico teleologicamente strutturato. Ciò avviene perché la δύναμις divina esercitata dai cieli con i loro movimenti si trasmette al mondo generabile e corruttibile tramite le qualità dei corpi elementari. La Q. II 3 si apre con la domanda:

> "Qual è la potenza che si ingenera a partire dal movimento del corpo divino nel corpo mortale vicino ad esso, che è soggetto al divenire? (47.28-29 Bruns)."

La risposta è che la δύναμις divina raggiunge gli enti del mondo sublunare in modi diversi, informando i corpi semplici talora con le forme del caldo e del secco, talora con le forme opposte, a seconda della relazione dei corpi celesti con la materia del mondo sublunare, relazione che varia a seconda del variare della posizione dei corpi celesti sullo zodiaco.[66] La versione araba della Q. II 3, intitolata *Sezione sulla potenza proveniente dal movimento del corpo nobile verso i corpi soggetti a generazione e corruzione (faṣl fī l-quwwati l-ātiyati min ḥarakati l-ǧirmi l-šarīfi ilā l-aǧrāmi l-wāqiʿa taḥta l-kawni wa-l-fasād)*,[67]

[66] 49.25-50.27 Bruns.

[67] Il titolo della Q. II 3 è il seguente: τίς ἡ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος ἐγγιγνομένη δύναμις τῷ γειτνιῶντι αὐτῷ θνητῷ τε καὶ ἐν γενέσει σώματι (47.4-5 Bruns): sulla sostituzione di θεῖος con *šarīf* (nobile), tipica di tutti questi testi, cfr. G. Endress, *Proclus Arabus* (cit. alla n. 1), 128-131.

pur presentando alcune differenze rispetto all'originale, riflette in modo fedele questa dottrina. Si ricorderà che fra i punti da esaminare nel trattato di teologia razionale con cui "Aristotele" si proponeva di portare a compimento tutta la sua filosofia vi era anche l'esame della

> "(...) natura che è in movimento al di sotto della sfera della Luna, e diremo in che modo la potenza celeste giunge sino ad essa, come essa la riceve, le somiglia e ne rende evidente l'impronta nelle cose sensibili, materiali e corruttibili"[68]

e si ricorderà che una trattazione corrispondente a questo punto del programma non era stata trovata fra i capitoli della *Teologia*. Alla luce di quanto si è visto ora, si può dire che lo scritto al quale pensava l'autore di queste righe fosse la trattazione cosmologica alessandrista, riveduta e corretta *ad hoc*: o la Q. II 3, o un insieme più vasto di questioni, comprendente oltre alla Q. II 3 almeno la Q. II 19, che si situa per lessico e dottrina accanto al *De Causis*. È al *De Causis*, come si è visto sopra, che allude l'autore del prologo quando annuncia di voler mostrare che la Causa Prima è anteriore sia al tempo che all'eternità; è probabilmente alla Q. II 3 che egli allude quando procede, nell'elenco dei punti da trattare, sino al mondo sublunare generabile e corruttibile. Tanto il *Liber de Causis* quanto le questioni alessandriste rimaneggiate avrebbero dovuto dunque trovare posto nella *Teologia*, in un'opera d'insieme che non si è forse mai realizzata nella forma di un testo continuo, ma della quale non sfugge il senso globale.

Zimmermann, al quale, come ho detto, deve molto chiunque studi la *Teologia*, si è chiesto: "What, if anything, was the point of uniting Proclus with Alexander in a single compilation? (...) And how did *alpha* — vale a dire la traduzione araba degli *Elementi di teologia* — relate to the K-circle Plotinus?"[69] Il piano tracciato nel prologo della *Teologia* risponde, mi sembra, ad ambedue le domande. Tanto il senso della congiunzione di Pro-

[68] V. sopra, p. 149.
[69] F.W. ZIMMERMANN, "Proclus Arabus Rides Again" (cit. alla n. 20), 41.

clo con Alessandro, quanto la relazione fra la traduzione araba di Proclo e quella di Plotino si possono cogliere a partire dal prologo della *Teologia*, in cui "Aristotele" descrive il proprio sistema dei principi sovrasensibili — la Causa Prima, l'Intelletto eterno e immobile, l'Anima eterna ma confinante con il tempo e il divenire, il mondo sublunare generabile e corruttibile — servendosi di una compilazione di temi tratti dalle *Enneadi*, dal *De Causis* e dalle questioni alessandriste citate. Tutti questi scritti insieme costituivano, con gradi diversi di successo nella comune procedura di selezione, riaccorpamento e riscrittura, il culmine teologico della metafisica di "Aristotele".

A riprova di questo, si può osservare il fatto, messo in luce dallo studioso che più di ogni altro ha contribuito alla conoscenza di questa fase cruciale della storia della filosofia arabo-musulmana, che quando al-Fārābī cita la *Teologia* di Aristotele, egli accosta al Plotino arabo anche proposizioni del Proclo arabo.[70] Se ne può trarre la conclusione che questi due testi erano ancora accomunati dalla denominazione di "Teologia di Aristotele" all'epoca di al-Fārābī. Naturalmente occorre ammettere che l'opera nella quale ciò avviene — il *Libro dell'armonia fra le opinioni dei due filosofi, il divino Platone e Aristotele* — sia farabiana, e grandi sforzi sono stati dispiegati per negarlo, facendo valere, fra altri argomenti, anche quello secondo il quale si tratterebbe dell'unico scritto in cui al-Fārābī farebbe uso della *Teologia*.[71] Non mi pare sia mai stato notato che per formulare la distinzione fra metafisica e teologia, nello scritto (di indiscussa autenticità) *Sugli scopi della Metafisica*, al-Fārābī ricorre esattamente alla coppia di termini del prologo della

[70] G. ENDRESS, *Proclus Arabus* ((cit. alla n. 1), 246; v. anche F.W. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 16), 129-130.

[71] Per una panoramica recente sul tema, che discute tutti gli studi anteriori, cfr. C. MARTINI BONADEO (ed.), *Al-Fārābī, L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, pref. di G. ENDRESS (Pisa 2008). Al temine di una rigorosa analisi, C. Martini Bonadeo considera autentico lo scritto; l'opinione contraria è stata sostenuta da M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī", in *ASPh* 19 (2009), 43-82.

Teologia, parlando di scopo (*ġaraḍ*) e oggetto (*mawḍūʿ*) della metafisica e della teologia in Aristotele.[72]

La novità del punto di vista farabiano rispetto a quello di al-Kindī è stata sottolineata: invece di confondere fra loro lo scopo della metafisica e quello della teologia, come fece al-Kindī, al-Fārābī vide con chiarezza che i due ambiti disciplinari avevano oggetti diversi. Lo scritto di al-Fārābī è stato considerato come il preludio della distinzione avicenniana fra lo scopo della metafisica (*ġaraḍ*) e il suo oggetto (*mawḍūʿ*).[73] L'eco del passo del prologo citato sopra, in cui l'autore accosta *ġaraḍ* e *mawḍūʿ* della metafisica e della teologia di Aristotele,[74] è chiara. Certo, al-Fārābī ha un'opinione diversa rispetto all'autore del prologo, perché insiste sulla distinzione fra metafisica e teologia, invece che sulla loro continuità; ma è qui che ha trovato sia il tema, sia i termini. Non è che un dettaglio nella storia della *Teologia* di "Aristotele", ma è interessante notare che anche un tipico sviluppo farabiano ha in questo testo fondatore della *falsafa* il suo punto di partenza. Questo prova che al-Fārābī conosceva il prologo; invece il fatto che egli citi insieme, sotto il comune titolo di *Teologia di Aristotele*, sia la *Teologia* che un passo del Proclo Arabo ci dice che ancora alla sua epoca, circa un secolo dopo al-Kindī, Plotino e Proclo erano insieme nel "Kindī's metaphysics file" individuato da Zimmermann. Questo ci consente di concludere,

[72] Lo scritto farabiano *Sugli scopi della Metafisica* (*Fī aġrāḍ al-ḥakīm fī kulli maqālati mina l-kitābi al-mawsūmi bi-l-ḥurūf*) contiene l'affermazione che ci si è ingannati sugli *scopi* dell'opera aristotelica, e una descrizione degli *oggetti* in essa trattati (cfr. F. DIETERICI, *al-Fārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften* [Leiden 1890] 34.3, 6; 38.6 [*ġaraḍ*]; 34.22; 35.14, 15, 22; 36.9 [*mawḍūʿ*]). Nella propria autobiografia, Avicenna afferma di aver capito gli scopi della *Metafisica* grazie a questo scritto: il passo di Avicenna è stato commentato in relazione al *Fī aġrāḍ* farabiano da D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden-New York-København-Köln 1988), 238-254, e da A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifāʾ. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden-Boston 2006), 72-79.

[73] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 72), 239.

[74] V. sopra, p. 145; v. anche p. 146 e 147.

nani gigantium humeris insidentes,[75] che quando al-Kindī scrive nel prologo della *Teologia* che lo scopo (*ġaraḍ*) di questo libro è il *primo* discorso sulla sovranità divina[76] — lasciando così intendere che ci saranno altri "discorsi" — sta annunciando un insieme di testi aperto dalla *Teologia* e completato da altri.

Non credo che sia possibile andare oltre, con i dati attualmente noti; ma un elemento fornito dalla storia posteriore della filosofia merita di essere ricordato. Fra tutte le opere di questo insieme, la più efficace e la più matura è il *Liber de Causis*, che tanto negli statuti delle università del XIII secolo quanto nella valutazione dei filosofi medievali servì appunto a completare la *Metafisica*. Per brevità, lo lascerò dire a Egidio Romano, il quale riprende un'idea di Alberto Magno:

> "Si risponda: poiché i modi in cui essenzialmente si presenta la filosofia sono tre, come si dice nel sesto della *Metafisica*, vale a dire fisico, matematico e divino, ossia metafisico, la scienza esposta in questo libro sta all'interno di quella parte della filosofia che si definisce "divina" o metafisica, e di questa parte rappresenta per così dire il fiore. Infatti la parte più elevata della metafisica consiste nel trattare di Dio e delle sostanze separate. Ebbene, siccome nel dodicesimo della *Metafisica* si tratta di tali entità in certo modo secondo le tesi di Aristotele stesso, mentre nel tredicesimo e nel quattordicesimo si parla di queste sostanze separate secondo le dottrine altrui, era proprio opportuno che vi fosse nel patrimonio tramandatoci un libro nel quale si parlasse di queste entità *simpliciter* e in sé e per sé. È proprio ciò che accade in questo libro; ecco la vera ragione per cui è detto *Flores divinorum*, ossia delle conoscenze metafisiche: perché si tratta della parte più elevata della metafisica."[77]

[75] Bernardo di Chartres, *apud* GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, III 4, 46-48 HALL (C.C. continuatio mediaevalis, Turnhout 1991).

[76] V. sopra, p. 147; l'aggettivo "primo" (*al-awwal*), presente nelle due edizioni (3.13 D = 6.7 B), è omesso dal ms Cairo, Taymūr, *Ḥikma* 102, f. 21ᵛ8, ma si trova negli altri che ho potuto consultare.

[77] AEGIDIUS ROMANUS, *Super Librum de causis* (Venetiis 1550, rist. an. Frankfurt a.M. 1968), Proem., Y-Z. Egidio riprende e amplifica le considerazioni di Alberto Magno: *De causis et processu universitatis a prima causa* edidit W. FAUSER = *Alberti Magni Opera Omnia* XVII.2 (Münster 1993), 59.34-60.5.

Dato che scrive dopo Tommaso, Egidio sa benissimo che il *Liber de Causis* non è di Aristotele; eppure pensa che questo libro rappresenti il culmine teologico dell'indagine aristotelica in metafisica. Indicando in questo modo le ragioni di continuità tra le due opere, egli riproduce senza saperlo un'idea kindiana che ha orientato gran parte della filosofia arabo-musulmana posteriore.

TABELLA I

Elementatio theologica	*Liber de Causis*
56. *πᾶν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἀφ' ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο.* (57. 60. 70. 71.)	1. *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*
88. *πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἢ πρὸ αἰῶνός ἐστιν ἢ ἐν τῷ αἰῶνι ἢ μετέχον αἰῶνος.* (87.)	2. *Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.*
201. *πᾶσαι αἱ θεῖαι ψυχαὶ τριπλᾶς ἔχουσι ἐνεργείας, τὰς μὲν ὡς ψυχαί, τὰς δὲ ὡς νοῦν ὑποδεξάμεναι θεῖον, τὰς δὲ ὡς θεῶν ἐξηρτημέναι.*	3. *Omnis anima nobilis tres habet operationes: nam ex operibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina.*
138. *πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος καὶ ἐκθεουμένων πρώτιστόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν.* (177. 176. 125.) 182. *πᾶς θεῖος νοῦς ὑπὸ ψυχῶν μετέχεται θείων.* (183.)	4. *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.*
123. *πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις (...).* (11. 18.)	5. *Causa prima superior est omni narratione.*
171. *πᾶς νοῦς ἀμέριστός ἐστι οὐσία.* (15.)	6. *Intelligentia est substantia quae non dividitur.*
173. *πᾶς νοῦς νοερῶς ἐστι καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ καὶ τὰ μετ' αὐτόν· τὰ μὲν γάρ ἐστι κατ' αἰτίαν, ὅσα μετ' αὐτόν, τὰ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὅσα πρὸ αὐτοῦ.*	7. *Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se; verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.*
	8. *Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.*
177. *πᾶς νοῦς πλήρωμα ὢν εἰδῶν, ὃ μὲν ὁλικωτέρων, ὃ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν.*	9. *Omnis intelligentia plena est formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales.*

172. πᾶς νοῦς ἀϊδίων ἐστὶ προσεχῶς καὶ ἀμεταβλήτων κατ' οὐσίαν ὑποστάτης. (174.)	10. *Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.*
103. πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.	11. *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.*
167. πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ. (169. 168. 173.)	12. *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.*
195. πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκωνικῶς δὲ τὰ νοητά.	13. *In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei et res intellectibiles in ea sunt quia scit eas.*
83. πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.	14. *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.*
92. πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἀπείρων δυνάμεων μιᾶς ἐξῆπται τῆς πρώτης ἀπειρίας ἥτις οὐχ ὡς μετεχομένη δύναμίς ἐστιν.	15. *Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum qui est virtus virtutum.*
95. Πᾶσα δύναμις ἑνικωτέρα οὖσα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα.	16. *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.*
102. πάντα μὲν τὰ ὁπωσοῦν ὄντα ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου διὰ τὸ πρώτως ὄν· πάντα δὲ τὰ ζῶντα ἑαυτῶν κινητικά ἐστι διὰ τὴν ζωὴν τὴν πρώτην· πάντα δὲ τὰ γνωστικὰ γνώσεως μετέχει διὰ τὸν νοῦν τὸν πρῶτον.	17. *Res omnes habent entia propter ens primum et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.*
111. πάσης τῆς νοερᾶς σειρᾶς οἱ μέν εἰσι θεῖοι νόες, ὑποδεξάμενοι θεῶν μεθέξεις, οἱ δὲ νόες μόνον.	18. *Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa, et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia prima.*
122. πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων.	19. *Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.*

127. *πᾶν τὸ θεῖον ἁπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον.*	20. *Primum est dives per seipsum et est dives maius.*
131. *(...) οὔτε γὰρ τὸ ἐλλεῖπον οἰκεῖον τοῖς θεοῖς οὔτε τὸ πλῆρες μόνον. τὸ μὲν γὰρ ἐλλεῖπον πᾶν ἀτελὲς ὑπάρχει, καὶ ἄλλο τέλειον ποιεῖν, αὐτὸ μὴ τέλειον ὑπάρχον, ἀμήχανον.*	21. *Causa prima est super omne nomen quo nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum solum, quoniam diminutum est non completum et non potest efficere operationem completam quando est diminutum.*
134. *πᾶς θεῖος νοῦς νοεῖ μὲν ὡς νοῦς, προνοεῖ δὲ ὡς θεός.*	22. *Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia et regit eas per hoc quod est divina.*
142. *(...) πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως, οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν, ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς ἐκείνων παρουσίας.*	23. *Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.*
45. *πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν.*	24. *Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia.*
46. *πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν.*	25. *Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.*
48. *πᾶν τὸ μὴ ἀΐδιον ἢ σύνθετόν ἐστιν ἢ ἐν ἄλλῳ ὑφέστηκεν.*	26. *Omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.*
47. *πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἁπλοῦν.*	27. *Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.*
51. *πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἐξῄρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρουμένων κατὰ τὴν οὐσίαν.*	28. *Omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam; nam ipsa est creata sine tempore et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.*

55. πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὸς ἢ τὸν ἀεὶ χρόνον ἔστιν ἢ ποτέ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον.	29. *Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in quibusdam horis temporis.*
106. παντὸς τοῦ πάντῃ αἰωνίου κατά τε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν καὶ τοῦ τὴν οὐσίαν ἔχοντος ἐν χρόνῳ μέσον ἐστὶ τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ χρόνῳ μετρούμενον.	30. *Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est in momento aeternitatis et operatio in momento temporis.*
107. πᾶν τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ ἔγχρονον ὅν τέ ἐστιν ἅμα καὶ γένεσις. 116. πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλὴν τοῦ ἑνός. (3. 4.)	31. *Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.*

TABELLA II

El. Th.	Plotino arabo	*Liber de Causis*
56, 57, 60, 70, 71		1
88, 87	*Th. Ar.* IX, II	2
201	*Th. Ar.* VIII, III	3
138, 177, 176, 125, 182, 183	*Th. Ar.* VII, *Sapiente Greco*, *Th. Ar.* II	4
123, 11, 18	*Ep. sc. div.*, *Th. Ar.* VII, VIII, *Sapiente Greco*	5
171, 15		6
173		7
	Th. Ar. I, III, VIII, X, *Sapiente Greco*, *Ep. sc. div.*	8
177		9
172, 174		10
103		11
167, 169, 168, 173		12
195		13
83		14
92	*Sapiente Greco, Ep. sc. div.*	15
95		16
102	*Sapiente Greco*	17
111		18
122	*Ep. sc. div.*, *Sapiente Greco*, *Th. Ar.* V, X	19
127	*Ep. sc. div.*, *Th. Ar.* VIII	20
131	*Ep. sc. div.*, *Th. Ar.* X	21
134	*Th. Ar.* III, VIII, *Ep. sc. div.*, *Sapiente Greco*	22
142		23
45		24
46		25
48		26

47
51
55
106
107, 116, 3, 4

27
28
29
30
31

DISCUSSION

P. Adamson: When I worked on the *Theology* some years ago I had the impression that the first *mīmar* looks deliberately doxographical: that is, it covers a stretch of text with an unusually high concentration of allusions to the views of previous philosophers. Furthermore the citations in question mostly concern the soul, which is the main topic in the *Theology* as we have it. That made me wonder whether the first chapter might have been intended, in imitation of Aristotle, to provide a doxographical survey which would introduce a selection of texts from the *Enneads* on the topic of soul. On the one hand this seems congenial to your interpretation, since you do see the chapters as deliberately extracted sections with their own unity. On the other hand I take it you do not think that the first *mīmar* was originally intended as the first chapter, or that it was supposed to mimic Aristotle's policy of starting works with a doxographical overview.

C. D'Ancona: Il primo capitolo della *Teologia* consta di due parti tratte da Plotino e una del tutto indipendente (aggiunta secondo alcuni dal traduttore, secondo altri dall'autore del prologo; quanto a me, credo che sia il prologo che questa parte siano opera di al-Kindī); l'aspetto marcatamente dossografico è presente nella seconda parte, tratta da Plotino, e nella terza, quella indipendente. La prima parte riprende una questione sollevata da Plotino alla fine del trattato *Sull'immortalità dell'anima* e sviluppata nel trattato *Sulla discesa dell'anima nei corpi*: se la nostra anima appartiene al mondo intelligibile, perché si trova qui? Nella *Discesa dell'anima nei corpi* la risposta inizia con un excursus dossografico sui filosofi greci che hanno risposto alla domanda: Eraclito, Empedocle, Pitagora, e — più e

meglio di chiunque altro — Platone (per inciso, la presentazione plotiniana di queste *auctoritates* nella sequenza "Eraclito, Empedocle, Pitagora" — che è tipica della tradizione alessandrina, come ha mostrato W. BURKERT, "Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles", in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuations offered to Prof. C.J. de Vogel*, ed. by J. MANSFELD and L.M. DE RIJK [Assen 1975], 137-146) — è con ogni probabilità all'origine della confusione cronologica tipica delle dossografie arabe che fanno di Empedocle il maestro di Pitagora: l'"imbroglio chronologique" è stato esaminato da D. DE SMET, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive* [Brussels 1998], 51-52). Nella parte indipendente dal greco, il modello dossografico tratto da Plotino è ripreso e applicato ampiamente a Platone: un autore posteriore a Platone e legato a lui da un rapporto di discepolo a maestro ne loda le dottrine, attribuendogli tesi chiaramente legate all'excursus dossografico di *Metaph.* A 3, 983 b 6-11. Quindi sì, sono d'accordo: l'imitazione dell'inizio della *Metafisica* è presente nel primo capitolo della *Teologia*. Quanto alla posizione che esso doveva occupare nell'insieme dell'opera, solo un esame completo della tradizione manoscritta ci potrà eventualmente dire se la *Teologia* è giunta sino a noi in una forma alterata rispetto all'ordine originario, ma per quanto ho potuto vedere sinora, non mi pare; l'indizio di cui parlo sopra, nella nota 44, mi sembra più la reazione di un lettore attento che la traccia di una ricomposizione di materiali dispersi.

C. Riedweg: Zur Theologie als "Krone" der Philosophie möchte ich darauf hinweisen, dass schon Aristoteles diesen Teil der Philosophie "epoptisch", mithin als Höhepunkt der metaphorisch verstandenen Einweihung in die Philosophie, bezeichnet haben soll (Εὔδημος, fr. 10 Ross = Plu. *de Is.* 382d-e).

Mir scheint, dass die literarische Maske des Werkes noch stärker ausgewertet werden sollte. Es handelt sich ja zunächst

einmal um ein weiteres Beispiel eines Aristoteles zugeschriebenen Werkes, wie die ps.-aristotelische Alexanderrhetorik oder *De mundo*. Was mag den Autor veranlasst haben, sich als Aristoteles auszugeben: Ist es lediglich das Bemühen, seiner Kompilation die Aura des Philosophen par excellence zu verleihen, oder hatte er vielleicht nicht doch auch gewisse inhaltliche Gründe? Zu beachten ist auf jeden Fall, dass einige der in der "Theologie" abgehandelten Themen ebenfalls im einflussreichen Werk *De mundo* anklingen, welches in der Spätantike als echt aristotelisch galt.

Zur Frage der Identifikation des "reinen Seins" mit dem Demiurgen ist auch auf die christliche Tradition zu verweisen, welche die göttliche Selbstoffenbarung von Ex. 3,14 konsequent mit dem Platonischen τὸ ὄντως ὄν in Verbindung gebracht hat.

C. D'Ancona: L'idea della teologia come parte suprema della filosofia è certamente aristotelica: nel capitolo I del libro E della *Metafisica*, dopo aver enunciato il primato della filosofia prima sulle altre scienze teoretiche, Aristotele designa direttamente la filosofia prima come θεολογική (scil. φιλοσοφία: 1026 a 19), e A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique* [Paris 1949], 600-601, considera questo passo come un punto essenziale di svolta fra l'antico significato di θεολογία come sinonimo di μυθολογία (ancora presente in Platone) e il significato che si imporrà in seguito, "scienza che ha per oggetto l'essere divino". Quando i testi greci vengono trasmessi al mondo di lingua araba, questo significato è ormai consolidato da secoli e non appartiene più a una singola scuola filosofica; la lettura della *Metafisica*, che è stata una delle prime opere tradotte, non poteva che confermare l'idea che questo fosse esattamente il pensiero di Aristotele. A ciò si collega anche il tema degli pseudepigrafi aristotelici come il *De mundo*: ne esistono una traduzione siriaca e una araba (cfr. W. RAVEN, "*De mundo*. Tradition syriaque et arabe", in *DPhA, Supplément* [Paris 2003], 481-483), ed esse avranno

sicuramente contribuito a creare l'immagine di un Aristotele che ricapitola in sé tutta la filosofia greca, inclusi gli sviluppi tipici dell'età post-classica.

Quanto all'identificazione di Dio con l'istanza prima e suprema dell'essere, che caratterizza una parte del platonismo pre-plotiniano (Plutarco, *De E ap. Delph.*, ad es.) e si collega nel pensiero filosofico cristiano all'esegesi di *Esodo* 3, 14, sono d'accordo nel sottolinearne la somiglianza con le modifiche apportate al testo di Plotino nella *Teologia*. Non penso però che l'influenza sia stata diretta; ho cercato altrove di sostenere che l'esempio più prossimo alla rielaborazione araba di Plotino è lo pseudo-Dionigi Areopagita, che applica al primo principio la denominazione di ὄντως ὄν (*De Div. Nom.* V 4, 182.17-183.1 SUCHLA).

U. Rudolph: Wie Ihre detaillierten Ausführungen bestätigen, gibt es gute Gründe, zwischen den arabischen Plotin- und Proklosparaphrasen und ihren griechischen Vorlagen keine syrischen Zwischenstufen zu vermuten. Welche Bedeutung kommt dann den Syrern bei der Überlieferung der Neoplatonica noch zu? Die ältere Forschung verwies in diesem Zusammenhang auf die Texte des Ps.-Dionysios und die zugehörigen Scholien des Johannes von Skythopolis, die jeweils auf Syrisch erhalten sind, und vermutete in deren Hintergrund ein christlich-neuplatonisches Milieu, das bei den Arabern fortgewirkt haben könnte. Spielen solche Überlegungen angesichts des heutigen Forschungsstandes noch eine Rolle?

C. D'Ancona: Sebastian Brock ha riesaminato di recente tutto il dossier del cosiddetto "intermediario siriaco" nella creazione della *Teologia*, giungendo alla conclusione che "While the existence of a *Syriac* intermediary now appears unlikely, Christian Neoplatonist circles of the sixth century do seem to provide a milieu that could explain a number of features in the *Theology* and related texts " (S. BROCK, "A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera", in

The Libraries of the Neoplatonists [...] ed. by C. D'ANCONA [Leiden 2007], 293-306, la citaz. a p. 305). Un ambiente culturale cristiano decisamente influenzato dalla teologia tardo-neoplatonica dello pseudo-Areopagita sembra trasparire dalle scelte terminologiche e dottrinali del traduttore delle *Enneadi*, il cristiano Ibn Nāʿima di Emesa. Non credo necessario immaginare che egli avesse davanti a sé una copia dei *Nomi Divini* per aggiungere all'espressione "Uno vero" anche "Essere puro"; penso piuttosto che questo modo di concepire il primo principio facesse parte della sua cultura teologica. Darei una spiegazione analoga anche della presenza nella *Teologia* dell'idea tipicamente post-procliana e "dionisiana" della creazione αὐτῷ τῷ εἶναι (*bi-anniyatihi faqaṭ*). Ad altro proposito, raggiungono conclusioni simili anche C. BUCUR e B. G. BUCUR, "The Place of Splendor and Light. Observations on the Paraphrasing of *Enn.* 4.8.1. in the *Theology of Aristotle*", in *Muséon* 119 (2006), 271-292.