

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

19

*Direzione*

Irene ZAVATTERO  
Università degli Studi di Trento

*Comitato scientifico*

Luca BIANCHI  
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO  
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO  
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO  
University of Leuven

Tiziana SUAREZ-NANI  
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI  
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE  
Sapienza – Università di Roma

# FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e della Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma.

# **Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages**

In Memory of Mauro Zonta

*edited by*  
Francesca Gorgoni  
Irene Kajon  
Luisa Valente





aracne



ISBN  
979-12-5994-657-7

1<sup>ST</sup> EDITION  
ROME DECEMBER 2022





# Table of Contents

- 11 Foreword  
*Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente*
- 13 Mauro Zonta. *In memoriam*  
*Silvia Fazzo*
- 17 Mauro Zonta and the Unity of Medieval Philosophy  
*John Marenbon*
- 21 Ricordo di Mauro Zonta  
*Pierpaolo Grezzi*
- 25 Some Notes on Philo's Sceptical Strategies  
*Giuseppe Veltri*
- 35 The Puzzling Hebrew Translations of Ibn Daud's  
*Exalted Faith*  
*Warren Zeev Harvey*
- 63 «Agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori  
della natura». Una nota su Averroè e la lingua araba,  
tra universalismo e particolarismo  
*Francesca Gorgoni*
- 81 Ps. Avicenna, *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* on:  
Why does the Sun Heat? (With a Text Edition  
and Translation of Chapter 12)  
*Gad Freudenthal*

- 113 La presenza nella filosofia ebraica del XIII e XIV sec.  
(Falaquera e Gersonide) dei tre *Opuscoli* di ibn Rushd  
e figlio sulla felicità mentale  
*Roberto Gatti*
- 141 La tradizione ebraica dell'opuscolo di Averroè  
sulla scienza divina  
*Silvia Di Donato*
- 171 La tradizione arabo-latina e l'archetipo della *Metafisica*  
di Aristotele  
*Silvia Fazzo*
- 195 Traduzioni e lessici filosofici manoscritti nell'Italia ebraica,  
tra fine Cinquecento e inizio Seicento  
*Alessandro Guetta*
- 209 Frammenti di traduzioni ebraiche note e anonime di opere  
filosofiche e scientifiche di Abulcasis, Aristotele, Averroè,  
Avicenna, Euclide, Galeno e Teodosio nella "Genizah italiana"  
*Mauro Perani*
- 235 Il problema dell'uomo: Raymond Klibansky come editore  
del *Plato latinus e arabus*  
*Irene Kajon*
- 265 Bibliografia degli scritti di Mauro Zonta (1990-2021)  
*Francesca Gorgoni*
- 295 *Index of Names*
- 307 *Index of Manuscripts*

## Foreword

FRANCESCA GORGONI, IRENE KAJON, LUISA VALENTE

On February 6-7, 2019 a Conference, whose title was *The Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages*, took place in Rome in memory of Mauro Zonta. A well known specialist in the field of Arabic and Jewish thought, translator of Judeo-Arabic texts into Italian, scholar of the philosophical lexicon in Greek, Arabic, Hebrew and Latin language, Mauro Zonta, who was born in Pavia 1968, prematurely passed away in Pavia in 2017. The Conference was organized by the Department of Philosophy, Sapienza University of Rome, where he was professor of Arabic and Jewish philosophy, and the “Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, CNR”. Members of the scientific-organizing committee were Maria Cristina Dalfino, Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Antonio Lamarra and Luisa Valente.

On February 6, first day of the Conference, at the “Istituto dell’Enciclopedia Italiana”, after a presentation of Mauro Zonta’s figure and work, the last book edited by him together with Pierpaolo Grezzi (*Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Firenze, Olschki 2018, series “Lessico Intellettuale Europeo”, 126) was discussed by Cristina D’Ancona Costa, Mauro Perani, Giuseppe Veltri, chairman Tullio Gregory. On February 7, second day, at Sapienza University of Rome professors and researchers, who were his colleagues and friends, gave talks about topics concerning the scientific areas he had so brightly cultivated. A large audience attended the Conference.

This book collects biographical outlines and memories of Mauro Zonta and the talks given during the Conference, and also some

other contributions of people who were in a close scientific relationship with him. We thank the former Director of the Department of Philosophy Stefano Petrucciani and the actual Director Piergiorgio Donatelli, the former Head of the Faculty of Letters and Philosophy Stefano Asperti, and the Rectorship of Sapienza University of Rome for their generous support, encouragement, and kind participation. Cordial thanks also to Irene Zavattero who hosts this volume in the series “*Flumen sapientiae. Studi sul pensiero medievale*”, for which she is the director, and to Mauro Zonta’s family who warmly took part in the Conference and helped us in the preparation of the volume.

Rome-Jerusalem, July 2022

## Mauro Zonta

*In memoriam*

SILVIA FAZZO\*

Mauro Zonta nacque a Pavia il 3 settembre 1968. Alunno dell'Almo Collegio Borromeo, si laureò in Lettere classiche presso l'Università di Pavia il 14 giugno 1991 con la votazione di 110 e lode discutendo una tesi diretta da Bruno Chiesa, dal titolo: *La 'Classificazione delle scienze' di al-Farabi nella tradizione ebraica*, poi pubblicata presso l'editore Zamorani di Torino nel 1992.

Nel 1995 conseguì il dottorato di ricerca in Ebraistica presso l'Università di Torino con una tesi dal titolo: *La tradizione ebraica del "Comento medio" di Averroè alla Metafisica di Aristotele. Le versioni ebraiche di Zerahyah ben Ishaq Hen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione e introduzione storico-filologica* (2 voll., pp. 156; 706) diretta da Bruno Chiesa e Giuliano Tamani. L'opera, in una versione riveduta, è stata pubblicata a Pavia dalla Pavia University Press nel 2011. Una parte dell'opera, l'edizione critica della versione di Qalonymos, è stata accettata per la pubblicazione a cura della Israel Academy of Sciences and Humanities, nell'ambito del progetto "Averroes Hebraicus".

Nell'estate 1995 fu borsista dell'Institute of Asian and African Studies della Hebrew University di Gerusalemme per lavorare presso la Jewish National and University Library. I risultati sono stati pubblicati in: *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, opera apparsa per i tipi dell'editore Paideia di Brescia nel 1996.

Borsista post-doc dal 1996 al 1998 a Pavia, nel 1998 conseguì un "Brian Hewson Crawford Fellowship" presso il Warburg Institute

\* Università del Piemonte Orientale.

di Londra per ricerche sulla tradizione ebraica dell'opera logica di al-Farabi.

Dal 1998 fino alla sua prematura scomparsa fu professore associato di Storia della filosofia ebraica e dal 1999 anche di Storia della filosofia araba presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma.

Nel 2004 ottenne l'Abilitazione Scientifica Nazionale a professore di prima fascia per i due settori concorsuali di Storia della filosofia e di Culture del Vicino Oriente antico, del Medio Oriente e dell'Africa, essendo la sua ricerca e il suo insegnamento rivolti ad ambedue tali ambiti.

Nel 2007 fu Fellow dell'Institute of Advanced Studies della Hebrew University di Gerusalemme. Fece parte di gruppi di ricerca afferenti al CNR, al MIUR, o ad Atenei italiani, i quali si riunivano intorno a vari progetti: "Lessicografia semitica e lessico ebraico" (1998-2001, responsabile Giuliano Tamani); "Testi greci e latini in lingue orientali" (diretto da Giancarlo Bolognesi negli anni 1992-1993-1994); "La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione" (responsabili Giancarlo Bolognesi e Alfredo Valvo, anni 1995-1996, 1998-1999, 1999-2000); "Aristotelismo e Platonismo tra Medioevo e Rinascimento" (responsabili Alfonso Maiorù e Luisa Valente, 2004-2013); "L'etica nel pensiero ebraico: dalla ricezione della metafisica medievale alla critica dei sistemi idealistici" (2008-2010, responsabile Irene Kajon). Fece anche parte del gruppo di ricerca finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft attivo presso lo "Humanities Centre for Advanced Studies – Jewish Scepticism" (diretto da Giuseppe Veltri, Università di Amburgo).

Fu membro del Board della "Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale"; dell'Advisory Board della rivista «Aleph. Historical Studies in Science and Judaism» (Jerusalem), e dell'Editorial Board della rivista «European Journal of Jewish Studies».

L'ambito delle ricerche svolte da Mauro Zonta riguardò, come si può vedere dalla sua formazione e biografia accademica e scientifica, la storia e le produzioni letterarie della filosofia ebraica, araba e siriana, con particolare, ma non esclusiva, attenzione per il periodo medievale.

I suoi studi, svolti secondo criteri filologici rigorosi e condotti su testi manoscritti in massima parte inediti, hanno portato alla luce aspetti sempre nuovi delle affinità esistenti tra la cultura ebraica e quella araba e latina medievali, nonché le radici di queste ultime nella filosofia greca antica.

Nello sforzo di ricostruire il ruolo svolto dalla tradizione dei testi del pensiero antico e dei loro commenti nel Medioevo ebraico europeo (Spagna, Provenza, Italia), egli rivolse la sua attenzione, in modo particolare, all'eredità lasciata dai testi filosofici e scientifici greci, riuscendo ad individuare ignote traduzioni ebraiche di testi arabi e latini andati perduti, importanti per chiarire aspetti altrimenti oscuri del pensiero dei loro autori, nonché testi filosofici ebraici originali fino ad allora sconosciuti.

Gli studi siriaci di Mauro Zonta si rivelarono di particolare interesse per il recupero di scritti perduti a carattere scientifico e filosofico, e anche per il recupero della tradizione siriana di opere aristoteliche, quali l'*Etica Nicomachea* e il *De virtutibus et vitiis*.

Alcuni degli esiti più impressionanti degli studi comparati di Mauro Zonta emersero negli ultimi anni, quando egli ampliò ulteriormente le sue ricerche sia dal punto di vista dei numerosi altri ambiti linguistici considerati, sia dal punto di vista teorico. Nel contesto degli studi condotti dall'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR di Roma, con sede presso la Sapienza, egli si avvicinò infatti anche alla filosofia del linguaggio, mediante uno studio storico-comparativo di termini filosofici analoghi presenti nelle lingue del Vicino, Medio ed Estremo Oriente dal 500 al 1000, confrontati con le loro radici in greco e in latino.

Per gli studi sulla tradizione greco-araba, egli lavorava naturalmente sulle lingue semitiche: soprattutto sull'arabo, a causa della materia in esame, ma anche sul siriano (aveva molto appreso da Sebastian Paul Brock, l'unico che insegnasse siriano avanzato); ma talora anche sull'ebraico, che era utilizzato da alcune delle nostre fonti. Le lingue che leggeva più correntemente, oltre alle principali lingue moderne e classiche, erano in effetti ebraico, arabo, siriano, persiano, armeno e sanscrito.

Allargando questa già così vasta base, egli giunse a indagare quale ricchezza di contributi dalle lingue orientali e medio-orientali

stia dietro alla terminologia filosofica araba. Nel suo *Saggio di lessicografia araba medievale*, pubblicato a Brescia da Paideia nel 2014, giunse a identificarvi paralleli etimologicamente significativi sia in lingue semitiche classiche, quali etiope, siriano e mandeo, sia in lingue non semitiche: oltre alle lingue classiche quali greco, latino, armeno e sanscrito, quelle che costituiscono le varianti più antiche delle lingue georgiana, coptica, nubiana, persiana e medio-persiana, partica, corasmia, sogdiana, tocharia, turca, ugarica, ciagataica, turca kipciak, tibetana, mongola, e il cinese altomedievale.

Si pensi a termini come “esistenza”, “essenza”, “sostanza”, tutte derivazioni possibili del verbo “essere” in greco (e in particolare delle forme derivate dal suo participio ὄν, οὐσα, ὄν, cui si connettono nel volume citato le voci *existentia*, *essentia*, *substantia*). Il passaggio dal greco all’arabo non è mai meccanico: persino il sogdiano, ma soprattutto il persiano, sembra aver avuto un ruolo importante, come ricorda Zonta nelle sue conclusioni, intitolate in modo efficace “La terminologia filosofica araba medievale: un ponte tra Oriente e Occidente”.

Mauro Zonta presentò comunicazioni a non meno di 116 congressi. Pubblicò 13 volumi e 126 articoli.

Sapiente e semplice insieme, determinato e gentile, serio e umile, instancabile e calmo: il paradigma, se può esservene uno, dello studioso ideale.

Ringrazio Francesca Ziino Zonta per l’indispensabile cooperazione.

## Mauro Zonta and the Unity of Medieval Philosophy

JOHN MARENBNON<sup>\*</sup>

I never met Mauro Zonta. From his publications—not only their number, but their character: every page full of new information and new discoveries—I thought he must be an old man, and I pictured him with a white beard. I was right about the beard, but not the age. When he died in August 2017, Mauro Zonta was just short of 50: not just a sad loss to scholarship, and to his family and friends, but a tragically premature one<sup>\*\*</sup>.

I am writing, not from the position of a colleague of Zonta's in Jewish philosophy, or of an expert on medieval translation movements, but from the perspective of a generalist—as someone who has a wide interest in medieval philosophy in all its varieties and tries to make a wider public aware of this rich subject. And from my perspective Zonta's work looms especially large. Why?

To oversimplify (as a generalist is inclined to), if the most important innovation in studying medieval philosophy at the end of the twentieth century was the influence of contemporary analytic work, over the last two decades the most important development has been the move towards full recognition of philosophy written in Greek, Arabic and Hebrew as integral parts of medieval philosophy, along with the Latin sub-tradition rather than subordinated to it. Of course, there have been experts in Byzantine, Islamic and Jewish philosophy for centuries, but they have tended to see these sub-traditions only in terms of what they brought to Latin philoso-

<sup>\*</sup> Trinity College, Cambridge.

<sup>\*\*</sup> This text was first published in «Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge» 3 (2018), pp. 211-212.

phy, or else they have studied one of them in isolation. For the most part, this new development so far has consisted in bringing to the awareness of all who work on medieval philosophy the importance and intellectual value of specifically Islamic, Jewish and Byzantine features and texts, which never reached the Latin world—most strikingly the great philosophers in the broad Avicennian tradition. A problem, however, with this approach is that it highlights the separateness of the sub-traditions rather than their interrelations. Zonta, however, has shown—what might never have become clear without his scholarship and his particular angle of approach to reveal it—that medieval Jewish philosophy written in Hebrew in Christian Europe provides the best defence against the danger of untwining the multifaith and plurilinguistic thread of medieval philosophy. In the first of the two works of his most important to the more general reader, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico* (1996), Zonta looks at the philosophical translation movement into Hebrew from the thirteenth to the fifteenth century. In doing so, he considers a phenomenon which, although it is parallel to translation movements into Arabic, Greek and Latin, was specific to the Jewish world, and he treats it so as fully to explore its specificity, examining not merely the techniques of the translators, but their aims and how they justified their activity within their own communities. But Zonta also shows how this specifically Jewish phenomenon involves the other sub-traditions of medieval philosophy. The book's title is far narrower than its real scope, since Zonta considers not only translations of ancient Greek texts and commentaries, but translations of Arabic commentaries and compendia, and of Latin commentaries.

These translations, of Latin scholastic writing into Hebrew, are the thread that links this book to the one Zonta published ten years later, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*. Here Zonta identifies a group of fifteenth-century Jewish philosophers in Italy, Provence and the Iberian Peninsula who were familiar with Latin scholastic texts and used them as the basis for their own philosophizing in the same style. The book is a model of clear and informative presentation, offering both a history of this movement and translated summaries of some of the most important texts, making

available to any interested reader material previously hidden away in Hebrew manuscripts. Even more than *La filosofia antica*, it at once illuminates what is particular to Jewish philosophy and, at the same time, how the different sub-traditions, not just Islamic and Jewish, but Christian Latin too, reacted on one another. In their quiet way, these two books and much of Zonta's other work have contributed enormously to understanding, not just the richness and variety of medieval Jewish thought, but the multi-stranded unity of the whole medieval philosophical tradition.



## Ricordo di Mauro Zonta

PIERPAOLO GREZZI\*

Ho conosciuto Mauro Zonta da studente. Era il 2002 e quelli erano i suoi primi anni d'insegnamento all'Università di Roma "La Sapienza". Ho iniziato a seguire i suoi corsi di storia della filosofia ebraica e storia della filosofia araba e, sin dalle prime lezioni, ho percepito qualcosa che mi attraeva profondamente nel suo approccio. Chiunque l'abbia conosciuto sa bene che non era certo un affabulatore, non aveva il fascino dell'oratore, al contrario: il Prof. Zonta faceva lezione semplicemente seduto, immobile, con un inseparabile quadernino, scritto in modo fitto fitto, e quasi leggeva, con cadenza regolare. Faceva l'esatto opposto di quello che predicano tutti i guru della comunicazione e, ascoltandolo per la prima volta, si sarebbe addirittura potuto pensare che, in fondo, quel professore un po' rétro non avesse proprio nulla di speciale. Invece io, così come molti altri colleghi che hanno seguito le sue lezioni, ero attratto proprio da quel suo modo di fare così asciutto, senza fronzoli, senza colpi di scena, oserei dire senza l'auto-referenzialità talvolta tipica dei filosofi. In lui non c'era il benché minimo tratto istrionico, non c'era egocentrismo, il centro dell'attenzione non era mai il soggetto che proponeva il discorso, ma il discorso stesso.

Con il tempo, ho potuto capire che quello era il suo approccio in tutto, era proprio un suo modo di essere: Mauro Zonta era tanto uno studioso quanto una persona essenziale. Chiunque abbia letto o legga i suoi scritti si rende conto che sono densissimi e vanno dritti al cuore della questione. Si respira l'aria della ricerca pura.

\* Milano, Fondazione Generation Italy.

Dopo quelle prime lezioni, non ho più smesso di seguirlo. Ho sostenuto ben sei esami con lui, tre di storia della filosofia araba e tre di storia della filosofia ebraica. E, di colloquio in colloquio, di esame in esame, mi sono lasciato guidare in una discesa attraverso la lettura dei testi originali. Una discesa entusiasmante, ma complessa, durante la quale ho commesso un'infinità di errori, dovuti tanto all'ingenuità tipica dello studente, quanto all'ignoranza del contesto, delle lingue, delle fonti antiche, di cui invece Mauro Zonta, con la sua conoscenza quasi enciclopedica, era un punto di riferimento sicuro. Con la sua disponibilità all'ascolto e al chiarimento, ha sempre indicato la via sicura per interpretare e capire.

Nel 2006, è stato il relatore della mia tesi di laurea sul pensiero etico-politico del filosofo arabo-andaluso Avempace, e – subito dopo – ho iniziato la mia collaborazione con lui. Ho così avuto l'onore di coadiuvarlo nella sua attività presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza" sino all'agosto 2017, quando ci ha lasciati.

Sull'eredità accademica di Mauro Zonta, gli autorevoli studiosi che contribuiscono al presente volume sanno dire molto più e molto meglio di me.

Mi permetto, invece, di proporre una riflessione sull'insegnamento umano che ho tratto dagli anni d'esperienza accanto a lui.

Quello che mi ha attratto nelle prime lezioni si è rivelato poi proprio il suo maggiore insegnamento: la purezza. Mauro Zonta era un puro. Per lui, la ricerca era qualcosa di primario, che andava oltre ogni preoccupazione. Tutta la sua attenzione era rivolta esclusivamente alla ricerca nella sua forma più essenziale. Ricordo che, in tutti quegli anni di collaborazione, non abbiamo mai parlato di politica, di cibo, di teatro, di cose prosaiche (se non incidentalmente): le nostre chiacchierate sono sempre e solo state su questioni relative alla ricerca o al lavoro universitario. Forse può apparire singolare, ma in fondo non lo è, poiché lui era davvero così. Non c'era nulla che lo entusiasmasse di più della ricerca allo stato puro. Era la sua vita, il suo cruccio, la sua gioia.

L'altro elemento che mi ha sempre colpito era l'entusiasmo che metteva nel suo lavoro. Aveva un entusiasmo oserei dire quasi "infantile", nel senso più nobile e alto del termine. Quando mi

raccontava di una nuova ricerca o di un nuovo manoscritto ebraico o armeno che aveva trovato in qualche biblioteca, il suo volto s'illuminava come quello d'un bambino; aveva un entusiasmo pressoché disarmante e io, che non sapevo assolutamente nulla di quell'autore o di quell'argomento, avrei lasciato tutto per seguirlo in quell'oscura biblioteca, per imparare ogni cosa su quei temi. Il suo entusiasmo per i testi era trascinate.

C'era in lui un senso di dedizione assoluto verso la ricerca filologica, che aveva qualcosa di straordinario. Alcune volte l'ho visto star male, negli anni la sua salute ha iniziato a mostrare segni sempre più evidenti di cedimento. Eppure, la sua forza di volontà sembrava sovrumana, come se ci fosse stata una missione superiore da compiere. Sino agli ultimi mesi di vita, quando stava davvero male e faceva fatica persino a parlare, ci sentivamo telefonicamente con cadenza quasi settimanale e continuava a programmare i prossimi esami, le tesi da seguire, le nuove pubblicazioni. Era particolarmente entusiasta del suo più recente progetto, quello sulla terminologia filosofica tra Oriente e Occidente<sup>1</sup>.

Mi spiace che non abbia potuto avere tra le mani quel volume. Ci teneva moltissimo, poiché si trattava della direzione verso cui la sua ricerca si stava orientando negli ultimi anni, con uno sguardo aperto verso le linee di confine tra mondi culturali differenti. Era alla ricerca di ciò che potremmo definire i “significanti universali”, portatori dei grandi significati filosofici, che – nella sua visione – avrebbero attraversato i secoli e le frontiere. Aveva spinto la sua indagine filologica dal pensiero ebraico e arabo verso i testi filosofici del Medio Oriente antico, dell'Asia centrale e dell'India. Era convinto che, in quell'arco territoriale e storico, fosse possibile rintracciare una linea di continuità nella trasmissione dei principali concetti filosofici. Una ricerca che – seppur saldamente ancorata allo studio puntuale delle singole esperienze filosofiche e degli specifici contesti culturali – era espressione di una visione del pensiero filosofico come qualcosa di dinamico e in perenne cammino, vivo e in costante travaso da un luogo all'altro, da un tempo all'altro.

1. M. ZONTA, P. GREZZI (a cura di), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Atti della giornata di studi (Roma, 4 novembre 2015), Leo S. Olschki, Firenze 2018.

Sono certo che sarebbe stato molto felice nel vedere molti eminenti studiosi (alcuni dei quali già suoi colleghi) incontrarsi – in un lavoro come quello che vede oggi la luce – per ragionare sulla linea da lui tracciata e sugli argomenti che sono stati una delle sue ragioni di vita.

Mauro Zonta è stato uno studioso esemplare, un uomo semplice e limpido, un amico.

## Some Notes on Philo's Sceptical Strategies

GIUSEPPE VELTRI\*

The work of the Jewish philosopher Philo of Alexandria (25/10 BCE – after 40 CE) is an obvious starting point for every history of ancient scepticism\*\*. This time is also crucial for scholarship of the century of transition between BCE and CE because it was probably the point at which the term *skeptikos* was coined or, to put it more cautiously, in this century this term was used as an archetypal and philosophical denomination for a scholar, a student, or simply an intellectual using sceptical strategies. There is no evidence of the term *skeptikos* in the extant sources produced before the time of the neo-Pyrrhonian philosopher Aenesidemus (first century BCE). In the New Academy, there is no archetypal sceptical figure, only the typology of a philosopher «who always suspends his judgement» (*ho peri pantōn epechōn*) and its dialectical orientation. In the Neo-Pyrrhonian school, according to the relatively accurate rendition by Sextus Empiricus, a sceptic is someone who discerns the contradiction of appearances and phenomena, while *epochē* is the consequence<sup>1</sup>.

By no means of secondary importance is the fact that Philo was the first to transmit the strategical arsenal of ancient scepticism,

\* Maimonides Centre for Advanced Studies, Hamburg University.

\*\* This brief article on Philo's sceptical strategies is dedicated to the memory of Professor Mauro Zonta (1968–2017), a profound and learned scholar of Jewish philosophy in the medieval Arabic and Latin world. I am planning a more extensive study of Philo's sceptical strategies.

1. Here, I am following C. LÉVY, *La conversion du scepticism chez Philon d'Alexandrie*, in F. ALESSE (ed. by), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008, pp. 103-20.

the *tropoi*<sup>2</sup> or modes; though we will not deal with them here, it is nevertheless important to underline at the outset that he was not a sceptic<sup>3</sup> in the common sense of the term. He indeed considered the *tropoi* to be something like strategies, without dogmatically or sceptically committing himself to them. It is for this reason that scepticism is reflexively treated as dialectics, perhaps also as sophistic rhetoric tools and tactics, and not as a different level or field of research to systematic philosophy. Scepticism is thus an exaggeration of criticism, not a new philosophical stream. This was important in shaping ancient scepticism.

Philo's involvement with and adoption of sceptical ideas and dialectical strategies is hinted at by some concepts, notions, and allegorical figures that he uses in his works both explicitly and implicitly. However, this was more than a mere adoption and assumption of a Greek term from his Alexandrian environment; rather, it indicates a familiarity with a body of knowledge that he is considering as a source of possible philosophical strategies. Hence, it is the aim of the following pages to present first his direct and indirect confusion of sophistry and scepticism and then his acquaintance with wisdom literature as a sceptical strategy.

A most intriguing aspect accentuated by Carlo Lévy<sup>4</sup> in his analysis of Philo's works is that the verb *skeptomai* and the substantive *skepsis* have positive connotations, while *skeptikos* is negative, as if the "doctrine" could be constructively adopted despite the fact that the "sceptic" is to be considered a bad philosopher, or "wild in thought", as Philo called him<sup>5</sup>.

2. For a first look at the question of the tropes, see J. ANNAS, J. BARNES, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, repr. ed., Cambridge University Press, Cambridge 1991.

3. For Philo's refutation of the sceptics' ideas, see *Leg.* 3.206; *De Josepho* 125–470; *Op.* 170; *Somn.* 2.283 (list from B.W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 73, fn. 47). All quotations from Philo are taken from PHILO, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, trans. F.H. Colson and G.H. Whitaker, Heinemann, London; Harvard University Press, Cambridge 1929–1962.

4. LÉVY, *Conversion*, p. 104.

5. See below.

Nonetheless, the question of Philo's vision of scepticism is more complicated. In *De fuga* 129 and 209, the (negative) figure of Ishmael is allegorically described as a "sophist"<sup>6</sup>. A closer inspection reveals that Philo is not referring to the classical sophist, but to the *skeptikos*. Although there are some doubts regarding the technical meaning of the term "sophist", it is worth stressing that Philo defines the field of sceptical controversies as "all the sciences" (*pantas ballei tous apo tōn matēmatōn*), and this is to be predicated of the sceptical mind rather than of the strategic world of the sophists. In addition, there are other quotations in the Philonic oeuvre which substantiate the allegorisation of Ishmael<sup>7</sup> as the philosophical type of the *skeptikos*. In *Quaestiones et solutiones in Genesim* 3.33, he depicts some of Ishmael's most important and relevant aspects:

Now this picture clearly represents the *sophist*, whose mother is wide learning and wisdom<sup>8</sup>. But the *sophist is wild in thought*, while the wise man is civil and is suited to the state and to civilization; but the man of wild thought is from that very fact a *lover of contention*. Therefore (Scripture) adds, "his hands against all, and the hands of all against him", for, being trained in wide learning and much knowledge, he contradicts all men. (He is) like those who are now called *Academics* and *Sceptics*, who place no foundation under their opinions and doctrines and do not (prefer) one thing to another, for they admit those as philosophers who shoot at (the doctrines) of every school, and these it is customary to call "opinion-fighters". For first, they fight and become defenders and champions of their native school lest they be stopped by those who oppose them. For they are all kin and, in a certain sense, uterine brothers, offspring of the same mother, philosophy. Therefore (Scripture) says, "over against all his brothers he will dwell". For in truth the *Academics*

6. E. KOSKENNIEMI, *Philo and the Sophists*, in L. ROIG LANZILLOTTA, I. MUÑOZ GALLARTE (ed. by), *Greek, Jews, and Christians: Historical, Religious, and Philological Studies in Honor of Jesús Peláez del Rosal*, Ediciones el Amendro, Córdoba 2013, pp. 253-79.

7. See M. NIEHOFF, *Philo in Jewish Identity and Culture*, Möhr Siebeck, Tübingen 2001, pp. 24-27.

8. *Polymateia kai sofia*: WINTER, *Philo and Paul*, 71, erroneously renders this as "wise learning".

and the *Non-committals* take opposite stands in their doctrines, and oppose the various opinions which others hold<sup>9</sup>.

The Greek text of the *Quaestiones* has been only fragmentarily preserved. The old Armenian version used a term for “sceptic” which literarily means “investigator”, which is indeed a literal translation of *skeptikos*. However, the discussion remains open<sup>10</sup>, for at the beginning of the text, Philo uses “Academics and Sceptics”, where sceptics are “investigators”, whereas at the end of the text, he mentions the “Non-committals”, literally “Non-Sayers” in Armenian. Bruce Winter asks why Philo would use two different terms if he was referring to the same group<sup>11</sup>. The answer may be that he is describing the nature of the “modern” sophists, not defining it.

In *De congressu eruditionis gratia* 52, sceptics «spend themselves on petty quibbles and trifling disputes». Here, Philo uses the term *sophisma*. Valentin Nikiprowetzky<sup>12</sup> has suggested that Philo identifies the sophists as “Academics and Sceptics”; against him, Winter argues that the sophist is «merely *described* as possessing certain characteristics shared also by Academics and Sceptics»<sup>13</sup>. The best solution, in my humble opinion, is to follow the suggestion of Carlos Levy, who refers to Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* 2 254-55<sup>14</sup>:

[2.254] And whereas we set out without opinions from the observance of ordinary life and thus avoid deceptive arguments, the Dogmatists will not be able to distinguish sophisms from arguments which seem to be correctly propounded, given that they are obliged to decide dogmatically both that the form of the argument

9. My italics.

10. WINTER, *Philo and Paul*, pp. 71-74.

11. WINTER, *Philo and Paul*, p. 72. However, Winter notes: «Clearly Philo chose a word which encompassed the characteristics of both Sceptics and sophists».

12. V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Brill, Leiden 1977, p. 187.

13. WINTER, *Philo and Paul*, p. 72 (italics in original).

14. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, ed. J. Annas and J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 138.

is conclusive and that the assumptions are true (or that these things are not the case). [2.255] For we suggested earlier that they can neither apprehend conclusive arguments nor judge that anything is true, since they have neither an agreed standard nor a proof (as we suggested on the basis of what they themselves say). Thus, so far as those considerations go, the technical treatment of sophisms which the dialecticians talk so much about is redundant<sup>15</sup>.

There is no philological or historical certainty that Sextus had ever read a Jewish text, not even the earliest surviving source to include Aenesidemus's *tropoi*. If we consider Philo a dogmatist, we have to recognise that he was «able to distinguish sophisms from arguments which seem to be correctly propounded, given that they are obliged to decide dogmatically both that the form of the argument is conclusive and that the assumptions are true». Philo surely considered the *tropoi* to be strategies, refusing, of course, the conclusion of sophistry and scepticism. This is also evident from the consideration of the “wise woman”, *Skepsis*.

In his *De fuga et inventione* 54–55, Philo seems have a positive view of the sceptical rhetorical strategy:

Well knowing that he [i.e., the lawgiver] never puts in a superfluous word, so vast is his desire to speak plainly and clearly, I began debating with myself why he said that the intentional slayer is not to be put to death only but “by death to be put to death”. “In what other way”, I asked myself, “does a man who dies come to his end save by death (τίνι γάρ ἄλλω ὁ αποθνήσκων ἢ θανάτῳ τελευτά)?” So I attended the lectures of a wise woman, whose name is *Skepsis*<sup>16</sup>, and was rid of my questioning (τοῦ ζητεῖν ἀπηλλάγην).

15. [2.254] καὶ ἡμεῖς μὲν ἀδοξάστως ἀπὸ τῆς βιωτικῆς τηρήσεως ὀρμώμενοι τοὺς ἀπατηλοὺς οὕτως ἐκκλίνομεν λόγους, οἱ δογματικοὶ δὲ ἀδυνάτως ἔξουσι διακρίναι τὸ σόφισμα ἀπὸ τοῦ δεόντως δοκοῦντος ἐρωτᾶσθαι λόγου, εἴγε χρὴ δογματικῶς αὐτοὺς ἐπικρίναι, καὶ ὅτι συνακτικόν ἐστὶ τὸ σχῆμα τοῦ λόγου καὶ ὅτι τὰ λήμματά ἐστὶν ἀληθῆ ἢ οὐχ οὕτως ἔχει [2.255] ὑπεμνήσαμεν γὰρ ἔμπροσθεν, ὅτι οὔτε τοὺς συνακτικῶς λόγους δύνανται καταλαμβάνειν οὔτε ἀληθὲς εἶναι τι κρίνειν οἷοί τε εἶσι, μῆτε κριτήριον μῆτε ἀπόδειξιν ὁμολογουμένως ἔχοντες, ὡς ἐκ τῶν λεγομένων ὑπ’ αὐτῶν ἐκείνων ὑπεμνήσαμεν. παρέλκει οὖν ὅσον ἐπὶ τούτοις ἢ θρυλουμένη παρὰ τοῖς διαλεκτικοῖς περὶ τῶν σοφισμάτων τεχνολογία.

16. Instead of “consideration”, as is commonly suggested by translators.

The exegetical problem on which Philo focuses is the well-known expression *mot yamut*, rendered as θανάτω θανατούσθαι (“he shall surely die”) in the Greek of the Septuagint, in an attempt to resolve the query regarding the double repetition of the verb “to die”. According to Philo, and also the rabbinic exegetical tradition of Rabbi ‘Aqiva, every repetition necessarily implies an addition of meaning, especially in the use of an infinitive before a finite verb, as in our case<sup>17</sup>. Let us consider the elements of this passage: the wise woman called Skepsis, the inquiry, and the answer.

The expression γυναίκα σοφή (Hebrew: הַמְּצִיחַ הַשָּׂאָה) only occurs in the Bible in 2 Sam 14:2 (or LXX 2 Regum 14:2) with reference to the “wise woman” of Tekoah who spoke to the king in Joab’s place. There is no explicit clarification of the true reason why the woman is “wise”. Perhaps a possible explanation could be the function that the woman fulfils; that is, being the “mouth” of Joab, speaking representatively to someone in the same way as a theatrical performer. A very similar function is achieved by Aaron in Exod 4:16<sup>18</sup>, where he is called the “mouth” of Moses before the Pharaoh. If we see the task she has to fulfil, we can understand that the woman is not wise in our sense of the word, but rather *skilled* enough to perform her task. חָכָה means not only “to be wise”, but also “to be intelligent”, and in Prov 30:24 it is also used for animals: יִמְצִיחַ הַחֹמֶת יִמְצִיחַ הַחֹמֶת.

However, I do not think that Philo is referring to the story of the wise woman of Tekoa, nor is he referring to a wise woman (παρά γυναίκα σοφήν) called Skepsis (ἧ σκέψις ὄνομα) as a biographical element regarding a possible meeting with a female Alexandrian philosopher, as some authors have suggested<sup>19</sup>. The reason for this

17. But see also another well-known examples, like *hikkaret tikkaret* of Num 15:31, which the Babylonian Talmud, following the same principle, interprets as “He shall be cut off in this world and in the future world” (*b. Sanh.* 64b and 90b).

18. See G. VELTRI, *Eine Tora für den König Talmai: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, Mohr, Tübingen 1994, pp. 205-6.

19. J.E. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo’s “Therapeutae” Reconsidered*, reprint ed., Oxford University Press, Oxford 2006, p. 103. David T. Runia also seems to be in favour of the thesis of a biographical ex-

lies some lines before our text<sup>20</sup>: Philo is addressing the supposed philological contradiction of Bethuel the Aramean, father of Laban and Rebecca (Hebrew: בֵּית־אֵל), a name which according to our understanding means “house of God”, yet according to him means θυγάτηρ του Θεού, “daughter of God”. He continues: “He called Bethuel Rebecca’s father. How, pray, can Wisdom, the daughter of God, be rightly spoken of as a father? Is it because, while Wisdom’s name is feminine, her nature is manly?”<sup>21</sup>. He abandons this contradiction for another contradiction: “As indeed all the virtues have women’s titles, but powers and activities of consummate men” (καί γάρ αἱ ἀρεταὶ πάσαι προσήσεις μὲν εχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τέλειότατων). That is extremely tricky, because the feminine noun ἀρετή means “goodness, excellence, of any kind”, but it is particularly used, especially in Homer, for *masculine* qualities<sup>22</sup>. We have here a typical feminine noun for what it is *per definitionem* masculine. This is the first contradiction.

But what is the meaning of “I was rid of my questioning” (τοῦ ζητεῖν ἀπηλλάγην)? After consulting the wise woman and leaning skepsis from her did Philo understand the difficult matter of the double repetition of *mawet*? Of course not. However, it is better to make recourse to philology than to philosophical imagination, for it seeks to stress the contradiction of the first expression by suggesting another contradiction.

This is not purely a case of him using the expression τοῦ ζητεῖν ἀπηλλάγην, and it is clear that ζητεῖν is a typical sceptical term. Even Immanuel Kant describes ancient scepticism as “zetetisch” and “forschend”<sup>23</sup> and hence as synonymous with *skopao*. Howev-

planation: see D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model*, «Vigiliae Christianae» 53 (1999), pp. 117-47, here p. 139.

20. *De fuga*, p. 50.

21. *De fuga*, p. 51.

22. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1940, s.v. online <<https://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/Reference/lj.html>>.

23. I. KANT, *Nachrichten von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, Könemann, Köln 1765, p. 13: «Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend, und wird nur bei schon geübterer Vernunft

er, Sextus Empiricus had already stressed at the beginning of the *Outlines*:

The Sceptic School, then, is also called “Zetetic” from its activity in investigation and inquiry, and “Ephlectic” (Ἡ σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν) or Suspensive from the state of mind produced in the inquirer after his search (καὶ ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους), and “Aporetic” or Dubitative either from its habit of doubting and seeking, as some say, or from its indecision as regards assent and denial, and “Pyrrhonian” from the fact that Pyrrho appears to us to have applied himself to Scepticism more thoroughly and more conspicuously than his predecessors<sup>24</sup>.

The investigation is the main activity of the sceptics and therefore cannot be disposed of, as Philo’s translator understood. Interestingly, in the Loeb translation, ἀπηλλάγην is translated as “to be rid of”. This is of course not erroneous, but it is not precise either. We read in *De migratione* 34-35:

On some occasions, after making up my mind to follow the usual course of writing on philosophical tenets (κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων), and knowing definitely the substance of what I was to set down, I have found my understanding incapable of giving birth to a single idea and have given it up without accomplishing anything (καὶ στείραν εὐρων τὴν διάνοιαν ἀπρακτος), reviling my understanding for its self-conceit (ἀπηλλάγην τὴν μεν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος), and filled with amazement at the might of Him that is to Whom is due the opening and closing of the soul-wombs.

in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden». From I. KANT, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (projekt-gutenberg.org).

24. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines* 1.3 (7): Ἡ σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἴτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντός ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν, καὶ Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῆ σκέψει.

Here, Philo is describing the state of suspending the inquiry because he has reached a total equivalence of contradictory dogmata. His understanding is sterile; he is inactive, alleviating his contempt for his presumption. The situation is clearly the suspension of every judgement. According to Sextus, the sceptics will continue the investigation (ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί)<sup>25</sup>, the Academics “have asserted that it [the truth] cannot be apprehended” (οἱ δ’ ἀπεφίηναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι), and still others will continue inquiring<sup>26</sup>. To suspend the inquiry is to give up and abandon every other solution. Hence, the skilful woman called Skepsis did teach him a dogmatic solution to the double mention of death, which relieved his questioning, but she did not answer the question. The inquirer’s inability means there can be no solution, and therefore she made the questioning easier, but not the answer. This is a second contradiction.

And contradictions are also the core of philosophy e.g. for Aristotle, who addresses the principle of contradiction (ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως) in *Metaphysics* Gamma (Γ). Perhaps no other passage of Aristotelian philosophy has been as controversially debated as the fundamental binary incompatibility between true and false, commonly also called the principle or law of non-contradiction (PNC), although the negation “non” is not included in the Aristotelian definition, linguistically speaking. Aristotle’s different formulations, their origins, and their metaphysical logical consistency have been the object of many commentaries from antiquity to recent times<sup>27</sup>. However, that is not the task of these brief notes, and I will have to postpone it to further publications.

25. *Outlines* 2 (4).

26. *Outlines* 2.2 (1).

27. Cf. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Morcelliana, Brescia 2015.



## The Puzzling Hebrew Translations of Ibn Daud's *Exalted Faith*

WARREN ZEV HARVEY\*

Rabbi Abraham ibn Daud's *Exalted Faith* (*Al-'Aqīdah al-Raḥī'ah*) was written in Toledo around 1160, but the original Arabic is lost\*\*. The book was not rendered into Hebrew until the last third of the 14<sup>th</sup> century, when it was translated twice, both times apparently in the circle of Rabbi Hasdai Crescas<sup>1</sup>. Mauro Zonta explained that the appearance of the two Hebrew translations of the *Exalted Faith* more than two centuries after its composition was the result of a new interest at the time in Avicennian Aristotelianism, which was seen then by many Jews and Christians as a more pietistic alternative to the hardnosed Averroean variety of Aristotelianism which had reigned in Hebrew and Latin literature in the 13<sup>th</sup> and early 14<sup>th</sup> centuries<sup>2</sup>.

\* The Hebrew University of Jerusalem.

\*\* I thank Amira Eran, Resianne Fontaine, Elon Harvey, Steven Harvey, and Caterina Rigo for their helpful comments.

1. ABRAHAM IBN DAUD, *The Exalted Faith*, Hebrew translations by Rabbis Solomon ibn Labi and Samuel ibn Matut, edited, introduced, and annotated by A. Eran, Ben-Zvi Institute, Jerusalem 2019, pp. 15-18. The Arabic title is mentioned in Rabbi Isaac ben Joseph ISRAELI's *Yesod 'Olam* (1310); Rabbi JOSEPH IBN WAQĀR's *Treatise on the Reconciliation* (c. 1340); and IBN MATUT's *Megillat Setarim*, second recension (early 1370s). See IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 11 and 69. See also G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale*, Mouton, Paris 1962, p. 120, n. 5; and I.M. SANDMAN, *The Meshobeb Netibot of Samuel ibn Matut ('Motot'): Introductory Excursus, Critical Edition, and Annotated Translation*, doctoral dissertation, University of Chicago, Chicago 2006, p. 8. The citation in *Megillat Setarim* is discussed below.

2. M. ZONTA, *Avicenna in Medieval Jewish Philosophy*, in J. JANSSENS, D. DE SMET (ed. by), *Avicenna and his Heritage*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 267-268, 277-278. Cf. R. FONTAINE, *For the Dossier of Abraham ibn Daud*, «ZUTOT» 7 (2011), p. 35.

Ibn Daud's book, indebted extensively to Avicenna and written when Averroes was in his early thirties and had not yet begun to write his mature Aristotelian commentaries, did indeed offer a worthy version of the Avicennian Aristotle. Zonta's explanation as to the motivation for the book's translation in the late 14<sup>th</sup> century is surely correct. It must, however, be asked: why *two* translations, made roughly at the same time and in the same place? As Amira Eran put it, the relationship between the two translations is "puzzling"<sup>3</sup>.

Of the two translations, the better known one by far is that of Rabbi Solomon ben Abraham ibn Labi (alias: Don Solomon de la Caballería), titled *Ha-Emunah ha-Ramah*, which has survived in more than 16 manuscripts<sup>4</sup>. Ibn Labi hailed from a wealthy, scholarly, and powerful Aragonese Jewish family, and resided in Hajar (60 kilometers from Saragossa). In the 1360s and early 1370s, he performed financial services for the Crown together with his older brother Vidal (d. 1373), and continued this work after his brother's death. He was also a rabbinical judge, and during the 1370s addressed legal questions to Rabbis Isaac bar Sheshet (Ribash) and Hasdai Crescas<sup>5</sup>. In addition, he was an accomplished Hebrew poet<sup>6</sup>. His translation of the *Exalted Faith* reflects solid philosophical erudition and is composed in a lucid Tibbonite style. The translation was edited by Samson Weil in 1852 (with a German translation)<sup>7</sup>,

3. Introduction to IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 59. Eran has researched the subject in important studies; e.g., *The Philosophical Sources of Abraham ibn Daud's Al-'Aqīdah al-Rafī'ah* (in Hebrew), doctoral dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1990; *The Hebrew Translations of Abraham ibn Daud's Exalted Faith* (in Hebrew), «Tarbiz» 65 (1995), pp. 79-107; and *Me-Emunah Tammah le-Emunah Ramah*, Hakibbutz Hameuchad, Tel-Aviv 1998, pp. 22-25, 301-302.

4. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 68-85.

5. See RIBASH, *Responsa*, Soncino, Istanbul 1547, nos. 395 and 435. No. 395 was written in 1375. See A.M. HERSHMANN, *Rabbi Isaac ben Sheshet and his Times*, Jewish Theological Seminary, New York 1943, pp. 24-25, 169, 235.

6. See S.G. BERNSTEIN, *Two Poems of Rabbi Solomon ben Labi* (in Hebrew), «Horeb» 3.5-6 (1936), pp. 101-106; Y. SHIRMANN, *Ha-Shirah ha-'Ibrit bi-Sefarad u-bi-Provence*, Bialik Institute, Jerusalem 1956, vol. ii, pp. 555-557. Bernstein ranks Ibn Labi among "the excellent poets" in the last period of Hebrew poetry in Spain, but Schirmann judges his work "not original".

7. Typografische Anstalt, Frankfurt am Main 1852.

Norbert Samuelson and Gershon Weiss in 1986 (with an English translation)<sup>8</sup>, Yehuda Eisenberg in 1986 (partially)<sup>9</sup>, and Amira Eran in 2019<sup>10</sup>. Ibn Labi died in 1386 or shortly thereafter<sup>11</sup>.

The lesser known translation is by Rabbi Samuel ben Saadiah ibn Matut, which has survived in only one manuscript (ms. Mantua 81)<sup>12</sup>. Its title is *Ha-Emunah ha-Nisa'ah*. Ibn Matut, who lived in Guadalajara (250 kilometers from Saragossa), was about two decades younger than Ibn Labi. He was a Neo-Platonic mystic, author of *Megillat Setarim* (c. 1367), a supercommentary on Abraham ibn Ezra's commentary on the Pentateuch; *Meshobeb Netibot* (1370), a commentary on *Sefer Yeširah*; *Megalleh 'Amuqot* (early 1370s), a commentary on the Book of Exodus (probably originally on the entire Pentateuch); and *Tehillot Adonai* (c. 1400), a commentary on the prayer book<sup>13</sup>. In his *Meshobeb Netibot*, he translated selections from Al-Baṭalyawsi's *Imaginary Circles* from Arabic to Hebrew. His translation of the *Exalted Faith* rebels against the accepted Tibbonite style and engages in fascinating linguistic experiments, like trying to preserve in Hebrew the sounds of the Arabic original<sup>14</sup>. In some official documents he is referred to as "Don Samuel Matut", the honorific title "don" signaling that he had achieved some social status<sup>15</sup>. His translation of the *Exalted Faith* was edited by Ilai Alon in 1966 (partially)<sup>16</sup>, Eisenberg in 1986 (partially)<sup>17</sup>, and Eran in 1990<sup>18</sup> and 2019<sup>19</sup>. Ibn Matut died in the early 1400s.

8. Fairleigh Dickenson University Press, Cranbury 1986.

9. Haskel, Jerusalem 1986. The volume includes II, 5, until the end of the book.

10. See above, n. 1.

11. SCHIRMANN, *Ha-Shirah*, p. 555.

12. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 60-68.

13. SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 3-11.

14. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 60-61. Cf. SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 19-22.

15. SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 1-2, 10, 11.

16. I. ALON, *Emunah Nisa'ah by Rabbi Abraham ben David ha-Levi: A Chapter from Ms. Mantua 81* (in Hebrew), MA thesis, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1966. The chapter edited is I, 7.

17. See above, n. 9.

18. In ERAN, *The Philosophical Sources*.

19. See above, n. 1.

As Eran has observed, the translations of Ibn Labi and Ibn Matut share many phrases and sometimes even whole sentences in common, which indicates that one of the translators made use of the other's text. Since the common phrases and sentences seem in her judgment to be written in the style of Ibn Labi, Eran concluded that Ibn Labi's translation preceded Ibn Matut's and was used by him as a base, that is, as a sort of first draft<sup>20</sup>. She notes that Ibn Matut's translation of Al-Baṭalyawṣī's *Imaginary Circles* was in effect a creative revision of Rabbi Moses ibn Tibbon's earlier translation of the work, and his translation of Ibn Daud's *Exalted Faith* would similarly seem to be a creative revision of Ibn Labi's earlier translation<sup>21</sup>. Furthermore, she has questioned whether Ibn Matut had the linguistic prowess to translate such difficult philosophic works from scratch<sup>22</sup>. Some scholars, however, have expressed reservations concerning her conclusion<sup>23</sup>. It remains debatable whether the substrate common to the two translations was written by Ibn Labi or Ibn Matut. An examination of Ibn Matut's books shows that he is capable of writing in a conventional style, and only sometimes chooses to write eccentrically.

There is valuable information concerning the two translations preserved in some of the manuscripts.

(1) First, the unique manuscript containing Ibn Matut's translation (ms. Mantua 81) opens with the following words by the translator:

May He Who dwells in the heavens and is the Head of their array  
/ And the honor and dignity of their glory bless him, / The elder  
who has acquired wisdom [BT *Qiddushin* 32b] and sits in the Tal-  
mudic academy. / Fortify him with a generous spirit [cf. Psalms  
51:14]! / He is the lofty rabbi whose name is praised [Zephaniah  
3:20], a counsellor, skilled and wise [Isaiah 3:3], / Who finds favor

20. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 59. Cf. ERAN, *The Philosophic Sources*, pp. 97-98.

21. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 60-61.

22. *Ibidem*, p. 59. Cf. ERAN, *The Hebrew Translations*, p. 98.

23. See, SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 21-22; and Y. ESUDRI, *Rabbi Abraham ibn Daud and his Exalted Faith* (in Hebrew), in S. WYGODA, A. ACKERMAN, E. EISENMANN, A. RAVITSKY (ed. by), *Adam le-Adam*, Magnes, Jerusalem 2016, pp. 73-74.

with the Lord and with human beings [I Samuel 2:26]. / He is the chief who rules over all science with his intellect, / The master, Rabbi Isaac ben Sheshet ben Perfet, may he live long! / The Name of the Lord is in his heart [cf. Exodus 23:21], / The Law of his God within him [Jeremiah 31:32]. / He is the first among the important notables [cf. Amos 6:3], my benefactor and my captain. / A scholar is preferable to a prophet [BT *Baba Batra* 12a]. / He asked me to translate for him and his associates from the Hagarite language into the Hebrew language / The book of the scholar and philosopher, the pious man of the Law, / Rabbi Abraham ben Daud, the Levite, of blessed memory... / He called the book "The Exalted Faith" [*Ha-Emunah ha- ha-Nisa'ah*] / Which comes [*ba'ah*] to reconcile the Law and science<sup>24</sup>.

(2) Second, the same manuscript closes with the following colophon: «Completed in the month of Second Adar 5152 [= March-April 1392]. May the writer delight and the reader rejoice. Amen, amen»<sup>25</sup>.

(3) Third, at least three manuscripts of the Ibn Labi translation (mss. Montefiore 274; Jewish Theological Seminary 2239; and Moscow-Günzburg 270) conclude with the following translator's apology:

I Solomon ben Labi have translated [this book] from the Arabic language to the Hebrew language. It needs correcting since I had only one exemplar of the Arabic and it had errors. Some of them were obvious and I corrected them. In addition to such errors involving the translation, the text also has scribal errors, and whoever notes them should correct them. Since I sought to fulfil your wish [to submit the translation without delay], I sent it without correction<sup>26</sup>.

24. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 99; cf. p. 52. See Appendix I, below. The allusion to Exodus 23:21 offers possible support for Ibn Matut's authorship of these opening words. This verse figures significantly in the text from Ibn Matut's *Megillat Setarim* quoted (in abridged form) in Appendix II, below. See my essay *Ibn Daud, Ibn Matut, and the Secret of the Garment* (in Hebrew), «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 27 (2022), forthcoming. If we take the verse according to its explanation in *Megillat Setarim*, then the text here implies that Ribash has achieved an angelic state due to the wisdom of the Law within him.

25. *Ibidem*, p. 691.

26. *Ibidem*, p. 81; cf. p. 69.

From these three paratexts, it emerges that the translation of the *Exalted Faith* was commissioned by Ribash. It is likely that he did so on behalf of his friend, the philosopher Hasdai Crescas, who had a profound interest in Ibn Daud's Avicennian doctrine<sup>27</sup>.

Since the mention of Ribash's commission of the translation is found only in the Ibn Matut manuscript, it would seem that Ribash commissioned the translation from Ibn Matut. Ribash and Crescas may well have been impressed by the young theologian's two early works, *Megillat Setarim* and *Meshobeb Netivot*. It might be imagined, however, that when they received his translation they were dissatisfied with its offbeat renderings, and recruited the veteran Ibn Labi to retranslate the book using the standard Aristotelian vocabulary. Crescas, in his famed critique of Aristotelian physics, was committed to confronting the Stagyrte on his own terms, and was careful to use rigorous Aristotelian terminology<sup>28</sup>. Ibn Labi was close to Ribash and Crescas, and would have been a natural choice to retranslate the book. As mentioned above, Ibn Labi consulted Ribash and Crescas on questions of Jewish law during the 1370s. Ibn Labi and his son, Bienvenist (d. 1411), were instrumental in inviting Ribash in 1372 to assume the rabbinate of Saragossa<sup>29</sup>, where he remained until moving to Valencia in 1385. Ribash had great respect for Ibn Labi, and in his *Responsa* he refers to him as "the prince" (*ha-nasi*) and "my lord" (*adoni*)<sup>30</sup>. In Ibn Labi's translator's apology (addressed perhaps to Ribash or Crescas), one might detect the polite complaint of a senior scholar who took upon

27. *Ibidem*, p. 69. Cf. ERAN, *The Hebrew Translations*, pp. 101-102. That Ribash did not commission the translation for his own benefit alone emerges from the statement: "He asked me to translate for him and his associates [*la-holekhim shebilo*]". Crescas lists Ibn Daud among the significant Aristotelians in his *Light of the Lord*, trans. R. WEISS, Oxford University Press, Oxford 2018, I, preface, p. 30. Crescas' discussion of providence (nation, place, time) in II, 2, 6, pp. 160-165, is indebted to *Exalted Faith*, II, 5, 1, pp. 544-545; and his discussion of immortality in IIIa, 2, 2, p. 279, is indebted to *ibidem*, I, 7, pp. 332-335. See also H.A. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge 1929, p. 715, s.v. Abraham Ibn Daud.

28. See the philological notes in WOLFSON, *Crescas' Critique*.

29. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 68.

30. See above, n. 5.

himself a laborious task under hurried conditions in order to help out his friend.

However, if according to Eran's conjecture the original translation was that of Ibn Labi and Ibn Matut's translation was nothing but a reworking of it, it would appear that Ribash commissioned the translation from Ibn Labi, not Ibn Matut. Why then would the translator's reference to Ribash's commission be found only in the manuscript containing Ibn Matut's translation? A plausible solution to this difficulty was given by Eran already in her doctoral dissertation: the reference to Ribash's commission belongs to the underlying Ibn Labi substrate in Ibn Matut's translation, and simply was not deleted<sup>31</sup>. This conjecture, however, is faced with two problems. First, the reference to Ribash's commission is an integral part of an ornate introductory paratext found in the Ibn Matut manuscript. This introductory paratext presents in effect an alternative to the introductory paratext found in the Ibn Labi manuscripts, and would seem to have been written by someone other than Ibn Labi. Second, the introductory paratext found in the Ibn Matut manuscript explicitly uses Ibn Matut's title *Ha-Emunah ha-Nisa'ah* and not Ibn Labi's title *Ha-Emunah ha-Ramah*. This seems to confirm it was written by Ibn Matut, not Ibn Labi. Moreover, the word *ha-Nisa'ah* is part of a rhyme (with the verb *ba'ah*), while the word *ha-Ramah* disturbs the rhyme. This means that the title *Ha-Emunah ha-Ramah* could not have been facilely changed in the introductory paratext to *Ha-Emunah ha-Nisa'ah*, but the change would have required the rewriting of two lines. A comparison of the two introductory paratexts is found in Appendix I, below.

There is some slight literary evidence that the author of the translator's apology, namely, Ibn Labi, is the same person who wrote the introductory paratext in the Ibn Matut manuscript. Both the translator's apology and the introductory paratext in the Ibn Matut manuscript are addressed to the individual who requested the translation, and the two texts use roughly similar language: "I... have translated [this book] from the Arabic language to the Hebrew language" (*he'taqtiha mi-lashon 'arabi el lashon 'ibri*) and

31. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 69. See ERAN, *Philosophical Sources*, p. 221.

“He asked me to translate [the book]... from the Hagarite language unto the Hebrew language” (*le-ha'tiq...mi-lashon hagri le-lashon 'i-bri*). However, the phrase is not rare and could easily have been used independently by each translator.

In any case, Ibn Labi's translator's apology does prove that his translation was requested by someone – perhaps Ribash. It also gives some small support to the theory that his translation preceded Ibn Matut's: its explicit recommendation to edit the translation explains why Ibn Matut might have been hired (with Ibn Labi's approval) to revise it. If Ibn Matut was hired by Ribash to revise the translation, then it is conceivable that the reference to Ribash's commission refers not to the original translation but to the revision.

At least since Steinschneider (1893), it has generally been thought that the date of Second Adar 5152 (= March-April 1392) given in the colophon of the Ibn Matut manuscript refers to that of the translation<sup>32</sup>. However, there are strong reasons to conclude that it refers to the date the scribe completed copying the manuscript. In the first place, the formula found in the colophon, “May the writer delight and the reader rejoice” (*yagel ha-koteb ve-yismah ha-qore'*), was often used by medieval Spanish scribes, and the word “writer” typically referred to the scribe<sup>33</sup>. Secondly, Ribash was forcibly converted to Christianity in Valencia during the anti-Jewish riots of the summer of 1391, and was sequestered there under the Christian name of Maestro Jaume de Valencia until 1393, when he was able to flee to Algeria and resume his rabbinical activity<sup>34</sup>.

32. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 62. See CH.H. MANEKIN, Y.T. LANGERMANN, H.H. BIESTERFELD (ed. by), *Moritz Steinschneider: The Hebrew Translations of the Middle Ages*, Springer, Dordrecht 2013, p. 71.

33. See B. RICHLER, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Vatican, Biblioteca Apostolica, 2008, pp. 195, 227, 344. The references are to mss. Vat. ebr. 263 (c. 1300), p. 163a; Vat. ebr. 293 (c. 1443), p. 130a; and Vat. ebr. 397 (1394), p. 125b. Ms. Vienna ebr. 46 (c. 1410) was copied by Crescas' student Bonfos Abram, and contains *inter alia* Crescas' *Light of the Lord*; the expression “May the writer delight” is used on p. 202b.

34. J. RIERA I SANS, *El baptisme de Rabi Ishaq ben Šešet Perfet*, «Calls» 1 (1986), pp. 43-52. Cf. Hebrew version in *Sefunot* 2 (1983), pp. 11-20. Ribash was baptized on the Ninth of Ab 5151 (= 11 July 1391).

Thus, in late 1391 or early 1392 Ribash could not have commissioned the translation of a Jewish book and could not have been described as a rabbi who "sits in the Talmudic academy".

An important clue concerning the origin of the translations is found in Ibn Matut's paraphrastic quotation from the *Exalted Faith* in his *Megillat Setarim*. In the book's original recension (c. 1367), the quotation is absent<sup>35</sup>, but in its second recension (early 1370s) there appears the following interpolation *ad* Genesis 32:33:

Rabbi Abraham ibn Daud wrote in his book titled *Al-'Aqidah al-Rafi'ah* that the separate intellects that move the celestial spheres exercise providence [*hashgahah*] over the particulars of human events... They moreover appear [*nir'im*] to some human beings [*anashim*] in corporeal forms created for the moment [*le-sha'atam*], although they do not truly have [such forms]. The created form may appear in this way to the supremely pious ones in order to rescue them, just as Nebuchadnezzar saw them and said: 'Lo, I see four men loose, walking in the midst of the fire' [Daniel 3:25], etc. They also may appear as if they were eating, as occurred with Abraham [Genesis 18:8] and Lot [ibid., 19:3]. Of this species too was the angel of Jacob, as it is said: 'And there wrestled a man with him until the breaking of the day' [Genesis 32:25]. He came in order to accustom him to might and victory [*nišsuah*], and to give him courage<sup>36</sup>.

The interpolated quotation is from *Exalted Faith*, Treatise II, Principle 4, Chapter 3<sup>37</sup>. The citation of the book by its Arabic name

35. Bragadin, Venice 1554, *parashat va-yishlah*, p. 15a. On the date of the original recension, see SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 5-6.

36. Ms. Cambridge Add. 1015.2 (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, F15886), *parashat va-yishlah*, p. 22b. The manuscript was copied in the late 14<sup>th</sup> or early 15<sup>th</sup> century. According to a note on the first page, it once belonged to Rabbi Yom Tob Bienvenist, who may have been a member of the Ibn Labi family. On the date of the second recension, see SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 3-4, 7: the second recension – but not the first – cites *Meshobeb Netivot* (1370) and *Megalleh 'Amuqot* (early 1370s).

37. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 510-513. This passage from *Megillat Setarim* is quoted in Rabbi Samuel IBN SARSA (alias SENEH), *Meqor Hayyim* (1367-1368?) and Rabbi Ephraim ben Israel AL-NAQUA, *Sha'ar Kevod Adonai* (1420). See ESUDRI, *Rabbi Abraham ibn Daud*, pp. 59-65, 73-75; and IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 64-67. Accord-

suggests it had not yet been translated into Hebrew. The quotation proves that the Arabic text of the *Exalted Faith* was known to Ibn Matut in the early 1370s, but probably had not been known to him when he composed the first recension of *Megillat Setarim*<sup>38</sup>. Although the paraphrastic translation adumbrates both of the book's two translations, it shows more affinity to Ibn Matut's *Emunah Nisa'ah*, a fact that favors the view that Ibn Matut's translation preceded Ibn Labi's<sup>39</sup>. Be that as it may, it is reasonable to suspect that Ibn Matut may have begun work on his translation around this time since his quotation reflects a serious engagement with the book. In addition, whether or not his translation preceded that of Ibn Labi, it would not be surprising if it were executed during this period of his life, i.e., the early 1370s, when he was engaged in translating philosophic texts, like Al-Baṭalyawsi's *Imaginary Circles*, from Arabic to Hebrew<sup>40</sup>.

As for Ibn Labi, there are also reasons to date his translation to the 1370s. Since the Ibn Labi family lived in Saragossa and its environs, it is likely that Ribash commissioned the translation during the years he served as rabbi in Saragossa, namely, 1372-1385. Ibn Labi was an elderly man in the 1380s, and so it is more probable that it was in the 1370s that he was given the assignment to translate or retranslate the book. This was also the period in which

ing to its colophon (Mantua, Sofer & Kohen, 1559, 130, col. b), IBN SARSA's *Meqor Ḥayyim* was completed in 5128 (= 1367-1368). If so, then Ibn Matut discovered Ibn Daud's *Exalted Faith* and achieved the second recension of *Megillat Setarim* by 1368. It is plausible, however, that the 5128 date refers to the book's original recension and the quotation from Ibn Daud was added in the early 1370s.

38. SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 5-9.

39. See Appendix II, below.

40. SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 19-22. It may be observed that Ibn Matut's translation in *Megillat Setarim* is written in conventional Hebrew, whereas his translation of the same text in *Emunah Nisa'ah* has at least two unusual renderings (*hashqafot* for *hashgahah* and *'eyne basar* for *anashim*). This may serve as evidence that Ibn Matut was capable of writing the substrate common to both translations. However, the word *hashqafot* might be a scribal error. As for *'eyne basar* (Job 4:10), it is borrowed from Nahmanides Commentary on Genesis 18:1, which is quoted by Ibn Matut in *Megillat Setarim* together with the text from *Exalted Faith*. See Appendix II, below.

he was in contact with Ribash and Crescas regarding questions of Jewish law.

Given all these considerations, one might guess with a tad of confidence that the two translations were made in 1372 or not many years afterwards.

An early date also makes sense in the light of Crescas' significant use of the *Exalted Faith* throughout his *Light of the Lord*. The *Light* was completed in 1410 but was written over a period of at least 15 years. According to one view, the earliest strata of the book derive from Crescas' lectures in Barcelona in the 1370s and early 1380s, before he moved to Saragossa to replace Ribash in the rabbinate there in 1385<sup>41</sup>. There is thus some reason to believe that Crescas, who did not read Arabic, had a copy of the *Exalted Faith* already in the 1370s.

That Ibn Labi's translation survived in more than 16 exemplars and Ibn Matut's in only one is not an accident. It is Ibn Labi's diligent peripatetic translation that would have naturally been preferred by Crescas and his students, as well by later philosophic readers. If Ibn Matut's translation was indeed a revision of Ibn Labi's translation, it may perhaps be seen as an experimental version, not intended for a wide audience. It could have been the result of a translation workshop he taught to a few students interested in avant-garde approaches to Arabic-to-Hebrew translation<sup>42</sup>. Alternatively, Ibn Labi or Ibn Matut could have been recruited by Ribash to correct the other's translation: Ibn Labi's translation may have required correction, since, as he admitted, it was prepared under

41. See N. OPHIR (OFFENBACHER), *Rabbi Hasdai Crescas as Philosophic Exegete of Rabbinic Sources* (in Hebrew), doctoral dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1993. Cf. WOLFSON, *Crescas' Critique*, pp. 17-18.

42. A modern gloss added in ms. Montefiore 274 of Ibn Labi's translation (1477), p. 69a, reads: "Two translations were made of this book into the holy tongue. One is the work of Rabbi Samuel Matut, commissioned by Ribash, and titled *Emunah Nisa'ah*. The other is that of Rabbi Solomon ben Labi, and it is the one found in this tome; it is titled *Emunah Ramah* and its language is more lucid and precise than the former". See IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 81. The glossator, writing apparently in the late 19<sup>th</sup> century, could not have had direct knowledge of the circumstances of the composition of the two translations.

hurried conditions; Ibn Matut's may have required correction because of its eccentricities. Furthermore, there is no reason to rule out the possibility that the original translator and the reviser consulted with each other, and made some changes in their own work based on the other's advice.

One more caveat. The manuscript we have called the "Ibn Matut manuscript" is not an autograph, but was copied probably about two decades after the two translations were completed. Since Ibn Matut was accustomed to make revisions in his books<sup>43</sup>, it is not unlikely that he made different recensions of his translation of the *Exalted Faith*, and thus some passages in it may correct Ibn Labi's translation and others may be corrected by it. Moreover, it is not inconceivable that the manuscript is not truly an "Ibn Matut manuscript" but a hybrid version made by a scribe who used both the Ibn Matut and the Ibn Labi translations, correcting one on the basis of the other.

In struggling to understand the chain of events leading up to the two translations, I can hardly do better than repeat the apt word used by Eran: "puzzling". Perhaps a computer analysis of the manuscripts will be able to determine if the common substrate of the two translations belongs to Ibn Matut or Ibn Labi.

Let us now examine some texts of the two translations in order to appreciate their different approaches and maybe throw some light on their relationship.

## 1. Opinion, Belief, Trust

In *Exalted Faith*, Introduction, Ibn Daud mentions previous books of Jewish philosophy:

There has not come down to us... a book that has in it a discourse that could awaken contemplative people among our nation to any of the sciences... such that they might arrive at a verification of their faith [Ibn Labi and Ibn Matut: *emunatam*; Arabic: 'aqīdah?],

43. Reference has already been made to the two recensions of Ibn Matut's *Megillat Setarim*. Regarding the two recensions of his *Meshobet Netivot*, see SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 14-19.

except for that of Rabbi Saadiah Gaon of blessed memory, which he called *Kitāb al-Amānāt wal-I'tiqādāt* [Ibn Labi: *Ha-Emunot ve-ha-De'ot*; Ibn Matut: *Ha-Biṭḥonot ve-ha-Emunot*]. With this book he wrought a great beneficence... However, when we examined it, we did not find it sufficient for our needs<sup>44</sup>.

In this passage, Ibn Daud refers to Saadiah's systematic work, *Al-Amānāt wal-I'tiqādāt*. Ibn Labi translates the title using the name given it by its Hebrew translator, Rabbi Judah ibn Tibbon: *Ha-Emunot ve-ha-De'ot*, that is, "Beliefs and Opinions". However, Ibn Matut translates: *Ha-Biṭḥonot ve-ha-Emunot*, that is, "Trusts and Beliefs". Although he is often inclined to translate Arabic words by Hebrew cognates, he insists that the Arabic *amānah* (pl. *amānāt*) means primarily "trust", not "belief". He translates *i'tiqād* (pl. *i'tiqādāt*) as *emunah* ("belief"). Saadiah's book is cited also in *Exalted Faith*, Treatise II, Principle 6, Chapter 2, and Ibn Matut refers to it again there as *Ha-Biṭḥonot ve-ha-Emunot*; but Ibn Labi refers to it there as *Ha-Emunot ve-ha-Sebarot*<sup>45</sup>. *Sebarah* (pl. *sebarot*) is Ibn Labi's preferred translation for *i'tiqād*<sup>46</sup>. In translating the title of Ibn Daud's book, both translators render 'aqīdah (pl. 'aqā'id) as *emunah* (in the sense of "faith" or "creed"). Ibn Matut's decision to part from Ibn Tibbon and to translate *amānah* as "trust" (not "belief") reflects a thoughtful knowledge of Arabic, and can be defended.

Another relevant text is found in *Exalted Faith*, Treatise I, Chapter 6: "[the faculty of the imagination] produces false opinions [Ibn Labi: *ha-sebarot*; Ibn Matut: *ha-de'ot*; Arabic: *i'tiqādāt?*], wrong beliefs [Ibn Labi: *ha-de'ot*; Ibn Matut: *ha-emunot*; Arabic: *i'tiqādāt?*], and incorrect trusts [Ibn Labi: *ha-ta'avot*; Ibn Matut: *ha-habṭaḥot*]"<sup>47</sup>. Ibn Labi's choice of *ta'avot* (= desires, lusts) makes no sense and is clearly a gaffe. Ibn Matut translates correctly. The underlying Arabic is presumably *amānāt*, and Ibn Labi evidently had read erroneously *amāniyy* or *amānin* (sing. *umniyyah*) (= desires, wishes).

44. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 104-105.

45. *Ibidem*, pp. 658-659.

46. ERAN, *The Hebrew Translations*, p. 103.

47. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 272-273.

## 2. Causing the Nation to Err

The most famous example of a misreading by Ibn Labi and a correct reading by Ibn Matut is the one discussed by Shlomo Pines concerning Rabbi Solomon ibn Gabirol<sup>48</sup>. In his Introduction to the *Exalted Faith*, after treating of Saadiah's book, Ibn Daud mentions Ibn Gabirol's *Fountain of Life*. Whereas he had rated Saadiah's book beneficial but inadequate, he slams Ibn Gabirol's book as loosely argued and prolix. He then makes the following statement, which reads respectively in the translations of Ibn Labi and Ibn Matut: «I would not have criticized his words, were it not that he greatly maligned the nation [*dibber sarah gedolah 'al ha-ummah*], as anyone who has perused his book knows» (Ibn Labi); "I would not have made him a target for my arrows, were it not that he caused the nation to err greatly [*hit'ah et ha-ummah ha'ata'ah gedolah*], as anyone who has perused his book knows" (Ibn Matut). Since Ibn Daud's book was known primarily through Ibn Labi's translation, a large number of readers wondered what Ibn Daud could have possibly meant here. Ibn Gabirol, author of the devout *Royal Crown*, is arguably the greatest of all synagogal poets. How could our revered bard be accused of defaming the Jewish nation? Ibn Daud is unequivocal in both translations: «anyone who has perused his book knows». But where in the *Fountain of Life* can anyone find even a tiny hint of calumny against the Jewish nation? The solution to this conundrum was provided by Pines. Ibn Labi misread the text and Ibn Matut translated accurately. Ibn Daud had written *aghlaṭa* ("caused to err") or another form of the word, but Ibn Labi read *aghlaṣa* ("maligned") or another form of the word. The only graphic difference between the two readings is a little dot (whether in Arabic letters or in Hebrew letters), but the difference in meaning is enormous. Ibn Labi's incorrect reading levels a moral attack on Ibn Gabirol, while Ibn Matut's correct reading merely censures him for writing a convoluted Neo-Platonic book. The Jewish nation, Ibn Daud was con-

48. See S. PINES, *Did Ibn Gabirol Speak Ill of the Nation?* (in Hebrew), in S. PINES, *Beyn Maḥashebet Yisra'el le-Maḥashebet ha-'Ammim*, Bialik Institute, Jerusalem 1977, pp. 61-67. The essay appeared originally in 1965.

vinced, urgently needed a rigorous Aristotelian explication of its religion, such as he himself was to provide in his *Exalted Faith* and such as Maimonides was to provide a generation later in his *Guide of the Perplexed*. As any card-carrying Aristotelian who reads Ibn Gabirol's *Fountain of Life* will tell you, it not only fails to provide the sort of philosophical book then sorely needed by the Jewish nation, but it causes the nation to err by giving them a wrongheaded book.

In his translator's apology, Ibn Labi complained that his Arabic manuscript was corrupt and also that he did not have time to edit his translation. One has no way of knowing whether Ibn Labi's misreadings (e.g., *amāniyy* or *amānin* for *amānāt* and *aqhlaḏa* for *aqhlata*) derived from errors in his manuscript or from his hurried reading, and whether Ibn Matut's correct readings derived from his using a better manuscript or from his more attentive reading. It is also uncertain if Ibn Matut's correct readings represent his alert emendations of Ibn Labi's errors, or whether Ibn Labi erred even though he had Ibn Matut's correct renderings before him. Sandman notes that Ibn Matut made some good corrections in Moses ibn Tibbon's translation of the *Imaginary Circles*<sup>49</sup>.

### 3. Think Wrongly

In another text in the Introduction to the *Exalted Faith*, Ibn Daud asserts: "[M]any of our contemporaries thought [Ibn Labi: *yahshebu*; Ibn Matut: *yazmu*] that the study of these sciences is harmful to faith"<sup>50</sup>. While Ibn Labi uses the most common Hebrew verb for "to think", Ibn Matut borrows a *hapax legomenon* from the Tower of Babel story. God is quoted there as saying: "Behold, they are one people and have one language... and now nothing will be withholden from them which they have thought [*yazmu*] to do" (Genesis 11:6). The meaning of the verb *yazmu* (root *yzm*? cf. *zmm*) is uncertain, and is alternatively translated as "conceived", "imagined",

49. SANDMAN, *The Meshobeb*, p. 20.

50. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 104-105. Cf. ERAN, *The Hebrew Translations*, p.

“purposed”, “planned”, or “plotted”<sup>51</sup>. It evidently refers to thinking in a bad, wrong, or incorrect way. Ibn Matut deftly recruits the word here to denote the misguided thinking of those who presume the study of the sciences is harmful to faith<sup>52</sup>.

#### 4. Express Clearly

One of the more interesting innovations of Ibn Matut’s is his redefinition of the Hebrew verb *paṣaḥ* (“to break forth”, especially into song; e.g., Isaiah 14:7)<sup>53</sup>. He uses this word to mean “to express clearly”, evidently translating the Arabic *aḫṣaḥa* (or another form of the verb), which derives from the same root (*ḫṣḥ* = *pṣḥ*). He writes, for example, in *Exalted Faith*, Treatise I, Chapter 2: “[Scripture] does not express clearly [Ibn Labi: *lo’ yitba’er bahem be-ferush*; Ibn Matut: *eino poṣeah*; Arabic: *la’ yuḫṣihu?*] what has been apprehended in true philosophy”, for it does not wish to unsettle the multitude, but it teaches esoteric truths to the single one<sup>54</sup>. Ibn Matut uses the verb *paṣaḥ* at least seven other times in the *Exalted Faith*, and each time it presumably translates the Arabic *aḫṣaḥa* (or another form of the verb)<sup>55</sup>. Ibn Matut’s translation thus preserves the root and the sound of the Arabic original, and also resourcefully expands the meaning of the old

51. In modern Hebrew, the verb means “to initiate”.

52. But cf. Rabbi SOLOMON IBN GABIROL’s use of the word in his poem *Shokhen ad me’az Nisgab*: “[God] thought [*yazam*] to reveal the set of ten *sefirot*”.

53. In Rabbinic Hebrew, the verb sometimes meant “to brighten” (e.g., BT *‘Abodah Zarah* 28b). Early medieval poets were fond of it; e.g., Eleazar HA-QALIR, *Addire Ayummah*: “*peḥude fil’ekha yiḫṣehu be-qol*” (those in awe of your wonders break forth in prayer). The intensive form *piṣṣeah* is used in modern Hebrew for “to crack open a nut” or, metaphorically, “to solve a difficult problem”.

54. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 168-169.

55. *Ibidem*, I, 5, pp. 216-217 (Ibn Labi: *ha-‘inyanim ha-mebo’arim*; Ibn Matut: *ha-‘inyanim she-yiḫṣehu*); I, 7, pp. 334-335 (Ibn Labi: *yeba’er bigmul ve-‘onesh*; Ibn Matut: *yefṣaḥ bigmul ve-‘onesh*); I, 8, pp. 356-357 (Ibn Labi: *diqduqim lo’ neba’arem anaḥnu*; Ibn Matut: *sodot lo’ niḫṣaḥ anu bahem*); II, 3, pp. 432-437 (Ibn Labi: *be’er ha-katub... zekharo Mosheh... ha-pasuq ha-medabber bo*; Ibn Matut: *paṣaḥ ha-katub... paṣaḥ bo Mosheh... ha-parashah she-paṣaḥ bo*); II, 6, I, pp. 614-615 (*kebar be’er oto*; Ibn Matut: *kebar paṣaḥ bo*).

Hebrew verb. He may have felt the need in Hebrew for a verb that would denote not merely "expressing" but "expressing clearly", and to satisfy this need he simply Hebraized the Arabic verb.

## 5. In the Sense of

Ibn Daud writes in *Exalted Faith*, Treatise I, Chapter 6: "It is impossible...that the soul is a substance in the sense of [Ibn Labi: *be-'inyan*; Ibn Matut: *be-ma'aneh*; Arabic: *bi-ma'nā*] matter... [I]t is a substance in the sense of form"<sup>56</sup>. Since Ibn Daud's discussion here is based on Avicenna's arguments in his *Al-Shifā'*, it can be determined with certainty that the Arabic term underlying *be-'inyan* and *be-ma'aneh* is *bi-ma'nā*<sup>57</sup>. Now, the Arabic noun *ma'nā* (root: 'ny) and its Hebrew cognate 'inyan (root: 'ny) are both bushel basket words: the former means "meaning", "sense", "notion", or "concept"; the latter means "subject", "thing", "affair", or "concern". In addition to translating the Arabic *ma'nā*, the Hebrew 'inyan was used by medievals to render the Arabic *amr* ("thing", "order", "decree"), *shay'* ("thing"), *ḥāl* ("situation", "condition"), and other words. The Hebrew *ma'aneh* (root: 'ny), meaning "response" or "answer" (see Job 32:5), was not normally used to translate the Arabic *ma'nā*. Ibn Matut, like Ibn Labi, employs 'inyan scores of times in the *Exalted Faith* to translate divers Arabic words, but he boldly appropriates the Hebrew *ma'aneh* to translate *ma'nā* in the sense of "sense" or "meaning"<sup>58</sup>.

## 6. Goodness or Strength?

Ibn Matut was inclined to translate Arabic words by Hebrew words that sounded similar or had similar roots, even if they were not

56. *Ibidem*, pp. 238-239. Cf. ERAN, *The Hebrew Translations*, pp. 82-83.

57. See T.A.M. [= R.] FONTAINE, *In Defense of Judaism: Abraham ibn Daud*, Van Gorcum, Assen 1990, p. 283, n. 42.

58. See also IBN DAUD, *Exalted Faith*, I, 2, pp. 156-157; I, 6, pp. 240-241; II, 2, 2, pp. 396-397;

usually considered to be synonymous. His translation of *afṣāḥa* by *paṣaḥ* and *ma'nā* by *ma'aneh* are two examples of this. Another example is his use of the Hebrew *ḥosen* (“strength”, “abundance”) to translate the Arabic *ḥusn* (“goodness”)<sup>59</sup>. Thus, in *Exalted Faith*, Treatise III, Chapter 1, he writes: “‘What doth the Lord require of thee, only to do justly?’ [Micah 6:8]. This virtue [namely, justice] is a prerequisite for the goodness of the intellect [Ibn Labi: *tub ha-sekkel*; Ibn Matut: *ḥosen ha-sekkel*; Arabic: *ḥusn al-'aql*?], the preservation of a suitable [social] order, the contemplation of God, and the maintenance of the order of His world”<sup>60</sup>. Why did Ibn Matut translate “the goodness of the intellect” as *ḥosen ha-sekkel*? Did he want to achieve the connotation of “a strong mind”? Did he think that the Arabic *ḥusn* and the Hebrew *ḥosen* are closer in meaning than commonly thought? Did he intend to redefine the Hebrew word *ḥosen*?

## 7. Separate from

In his discussion of the soul in *Exalted Faith*, Treatise I, Chapter 6, Ibn Daud states that the intelligible forms are “wholly separate from matter” (Ibn Labi: *mufshaṭot min ha-ḥomer legamre*; Ibn Matut: *bariyyot min ha-ḥomer legamre*; Arabic: *barī'ah min*)<sup>61</sup>. The Arabic *barī'* (root: *br'*) means “pure”, “innocent”, much like the Hebrew *bar* (root: *brr*; e.g., Psalms 19:9; 24:4). Closer to the Arabic *barī' min* (“separate from”) is the Aramaic *bar min* (root: *brr*), meaning “other than”, “external to”, or “separate from”. The Hebrew *barī'* means “healthy” or “sound”. The vocalization of the novel term employed here by Ibn Matut is uncertain. I vocalized it as *bariyyot*

59. ERAN, *The Hebrew Translations*, p. 84.

60. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 668-669. Cf. I, 7, pp. 240-241 (Ibn Labi: *tub ha-ḥokhmah ve-tub ha-ma'aseh*; Ibn Matut: *ḥosen ha-ḥokhmah ve-ḥosen ha-ma'aseh*); pp. 332-333 (Ibn Labi: *tub yi'udam*; Ibn Matut: *ḥosen tagmulam*); II, 5, 2, pp. 556-557 (Ibn Labi: *tub meḥṣatam*; Ibn Matut: *ḥosen mahzoram*); II, 6, 1, pp. 628-629 (Ibn Labi: *tub ha-ḥokhmah ve-ha-ma'aseh*; Ibn Matut: *ḥosen ha-da'at ve-ha-ma'aseh*).

61. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 306-307. See ALON, *Emunah Nisa'ah: A Chapter*, p. 128.

in order to preserve the similarity with the underlying Arabic. *Bariyyot* (or *beriyot* or *beri'ot*) is the feminine plural of *bari'* (or *bari* or *beriyah*). Compare the Aramaic term *baraita* ("teaching external to the Mishnah") and the Aramaic phrase *baryut gufa* ("bodily health") found in the *Yequm Purqan* prayer. In translating the Arabic *bari'ah min* by the Hebrew *bariyyot min*, Ibn Matut demonstrates his inventiveness and unconventionality. He preserves the sound and root of the Arabic, alludes to more than one Hebrew root, and gives a new definition to the Hebrew *bari'*. In his *Meshobeb Netivot*, Part III, Chapter 1, he affirms that the Infinite God (*Ein Sof*) or Necessary Existence is *bari' mi-kol hisaron* ("free of any defect")<sup>62</sup>.

## 8. Basic Principles

The *Exalted Faith* is divided into three treatises: (1) physics and metaphysics, (2) the principles of religion, and (3) the healing of the soul<sup>63</sup>. In the book's table of contents, the term "principles" is translated by Ibn Labi as *hathalot* and by Ibn Matut as *'iqqarim*; but in the body of the book it is translated by Ibn Labi as *'iqqarim* and by Ibn Matut as *mekhonot*<sup>64</sup>.

There are three common Arabic terms for "principle": *mabda'* (pl. *mabādi'*), meaning *arché* (see medieval Arabic translations of Aristotle, *Metaphysics*, V, 1, 1012b, et al.), and usually translated into Hebrew as *hathalah* or *re'shit*; *aṣl* (pl. *uṣūl*), meaning "root" (see Quran 14:24), and usually translated into Hebrew as *shoresh* or *'iqqar*; and *qā'idah* (pl. *qawā'id*), meaning "foundation" (see Quran 16:26), and usually translated into Hebrew as *yesod*. Ibn Labi's use of *hathalot* in the table of contents suggests an underlying Arabic *mabādi'*. Ibn Labi's use of *'iqqarim* in the body of the book and Ibn Matut's use of it in the table of contents suggest an underlying Arabic *uṣūl*. However, Ibn Matut's use of the unusual term *mekhonot* in the body of the book suggests that the underlying Arabic is *qawā'id*.

62. SANDMAN, *The Meshobeb*, p. 720.

63. See SAMUELSON, WEISS, *Emunah Ramah* (above, n. 8), p. 7.

64. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 98-99, 360-659.

The Hebrew *mekhonah* (pl. *mekhonot*) appears 20 times in the Prophets and Hagiographa, usually meaning “base”, e.g., the brazen bases of the lavers in the Jerusalem Temple (I Kings 7:27-43)<sup>65</sup>. Rabbi Abraham ibn Ezra used the word for the base of a geometric figure<sup>66</sup>, a concept usually designated in Arabic by *qā'idah*. The word was used by Rabbi Judah ibn Tibbon to translate Saadiah's use of *qā'idah* in the phrase “the foundation [*qā'idah*] of the world”<sup>67</sup>.

The Arabic *qā'idah* refers to the foundation of a building, the base of a triangle, or by extension the basic principles of a theologian. Less than a decade after Ibn Daud wrote his *Exalted Faith*, Maimonides completed his *Commentary on the Mishnah* (1168). This work contained Maimonides' celebrated 13 Principles of Faith, which he called in Arabic *qawā'id*. In Rabbi Solomon ben Joseph ibn Ayyub's 13<sup>th</sup> century Hebrew translation, they are called *yesodot* (sing. *yesod*)<sup>68</sup>.

Ibn Matut extended the meaning of *mekhonah* from “base” or “foundation” to “basic principle”, just as Arabic authors had done with *qā'idah*. As far as I know, Ibn Matut's redefinition of *mekhonah* as “basic principle” was not adopted by any later author. However, Hasdai Crescas, in developing his own system of dogmas, defined his six *pinnot* (cornerstones, fundaments, basic principles) as follows: “foundations and columns upon which the house of God is founded [*nakhon*]”. The verb *nakhon* is derived from the same root (*kvn*) as the noun *mekhonah*<sup>69</sup>.

65. In modern Hebrew, the word means “machine”; cf. Mishnah *Kelim* 18:2; BT *Hullin* 15b.

66. E.g., Abraham IBN EZRA, *Sefer ha-Ehad*, ed. S. Pinsker and M.A. Goldhardt, Sederboim, Odessa 1867, p. 12. Cf. G.B. SARFATTI, *Munnahe ha-Matematiqah ba-Sifrut ha-Madda'it ha-'Ibrit shel Yeme ha-Benayim*, Magnes, Jerusalem 1968, pp. 139, 148, 181.

67. SAADIAH GAON, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. S. ROSENBLATT, Yale University Press, New Haven 1948, IV, 1, p. 182. Arabic text and new Hebrew translation: *Emunot ve-De'ot*, ed. and trans. Joseph Qafih, Sura, Jerusalem 1970, p. 152. IBN TIBBON Hebrew translation: *Emunot ve-De'ot*, ed. J. Ben-Yemini (= Ben-Zeev), Jüdische Freischule, Berlin 1789, p. 50a. Cf. Saadiah's citation there of Proverbs 10:25: *yesod 'olam* (“the foundation of the world”).

68. MOSES MAIMONIDES, *Mabo' le-Fereq Heleq*, Arabic text and Ibn Ayyub's Hebrew translation, ed. J. Holzer, Poppelauer, Berlin 1901, pp. 20-29.

69. CRESCAS, *Light of the Lord*, II, preface, p. 120. Hebrew text: *Or Ha-Shem*, ed. Shlomo Fisher, Ramot, Jerusalem 1990, p. 123.

## 9. Doubt?

There are two little puzzles in the *Exalted Faith* concerning the Arabic word *rayb* ("doubt").

The first puzzle appears in the Introduction. Ibn Daud bemoans that most of his co-religionists have not studied the sciences, and thus are unable to analyze problems like that of choice vs. determinism. He continues: "When they rush to speak about such subjects, [Ibn Labi: the causes appear to them doubtful (*nistappequ alehem sibbotehem*); Ibn Matut: the causes are unknown to them (*ne 'elmot mehem sibbotehem*)]"<sup>70</sup>. Whose reading is preferable, that of Ibn Labi or that of Ibn Matut? Eran has astutely explained that Ibn Labi seems to have read in his text the Arabic word *rayb* ("doubt"), while Ibn Matut seems to have read in his text the Arabic verb *ghāba* ("to be absent")<sup>71</sup>. However, we must still ask which of the two translations is to be preferred? Is Ibn Daud saying that his co-religionists have dubious answers or that they have no answers at all? This appears to be another case of Ibn Labi misreading the text and Ibn Matut getting it correct, but perchance the opposite is the case<sup>72</sup>. The existence of texts misconstrued by Ibn Labi but read accurately by Ibn Matut affords some measure of corroboration to the theory that Ibn Labi's translation preceded Ibn Matut's translation, and the latter was a revision of the former.

The second puzzle appears in *Exalted Faith*, Treatise II, Principle 5, Chapter 1. Ibn Daud writes there: "Disagreement...about statements based on tradition does not mean they...deserve doubt [Ibn Labi and Ibn Matut: *safeq*]... Usually doubt [Ibn Labi and Ibn Matut: *safeq*] arises if the tradition has only one source, but not if it is based on the testimony of the multitude of the nation... Then there remains no doubt [Ibn Labi: *safeq*; Ibn Matut: *rayb? rib?*]"<sup>73</sup>. In this passage, the word "doubt" appears thrice. In all three instances, Ibn Labi uses the Hebrew word *safeq*. Ibn Matut, however, uses

70. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 104-105.

71. ERAN, *The Hebrew Translations*, p. 87.

72. This latter possibility is endorsed by Eran. See *ibidem*.

73. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 522-523.

*safeq* in the first two instances but *rayb* or *rib* in the third. Why does he translate the third “doubt” in this curious way? *Rayb* is evidently the underlying Arabic term in the third instance. Ibn Matut renders it by an unvocalized three-letter word: *ryb*. It is not entirely clear if we are expected to read this word as the Arabic *rayb* or its Hebrew false cognate, *rib*. It may be conjectured that in the first two instances Ibn Daud had used the Arabic word *shakk* (“doubt”), but in the third instance he used its close synonym *rayb*. In order to indicate this difference, Ibn Matut rendered the third “doubt” with either the Arabic word itself (*rayb*) or – more probably – with its Hebrew false cognate (*rib*). *Rib* (“quarrel”, “dispute”) does not normally mean “doubt”, but this is apparently another intriguing example of Ibn Matut’s expanding the denotation of a Hebrew term in order to make it conform in meaning to the underlying Arabic term as in the cases of *paṣaḥ*, *ma’aneh*, *ḥosen*, *bari’*, and *mekhonah*.

### 10. A Dual Form

A special case of Ibn Matut’s expanding the denotation of a Hebrew word in order to make it conform in meaning to the underlying Arabic word concerns the dual form. In *Exalted Faith*, Treatise I, Chapter 7, Ibn Daud quotes two Euclidean propositions: “If two things equal the same thing, they [Ibn Labi: *hem*; Ibn Matut: *hemmah*] are equal” (*Elements*, Book I, Common Notions, 1). “If two straight lines fall on one straight line and make interior angles less than two right angles, they [Ibn Labi: *hem*; Ibn Matut: *hemmah*] will meet [if extended infinitely]” (*ibidem*, Book I, Postulate 5)<sup>74</sup>. Addressing himself to Ibn Matut’s use of the Hebrew long form *hemmah* (“they”) instead of the regular form *hem* (“they”), Ilai Alon asks: “Is there not here an attempt to express the Arabic dual form *humā* by means of the Hebrew *hemmah*? In other places in the text [where the dual is not implied], this form [= *hemmah*] is not found”<sup>75</sup>. In using *hemmah* as a synonym of *humā*, Ibn Matut,

74. *Ibidem*, pp. 302-303.

75. ALON, *Emunah Nisa’ah: A Chapter*, p. 125.

it seems, does not only expand the meaning of an existing Hebrew term, as he did with *paṣaḥ*, *ma'aneh*, *ḥosen*, *bari'*, *mekhonah*, and *rib*, but he creates a new Hebrew dual form.

It may be noted that Ibn Labi's rendering of *Elements*, Book I, Postulate 5, is clearer than Ibn Matut's, and perhaps may be seen as revising it.

## Conclusion

Rabbis Samuel ibn Matut and Solomon ibn Labi each translated Rabbi Abraham ibn Daud's *Exalted Faith* from Arabic to Hebrew probably in the early 1370s. The relation between the two translations is puzzling. Since the translations share common phrases and sentences, it is evident that one translator made use of the work of the other; and it is plausible that there are corrections in the first translation made on the basis of the second. Ibn Labi's translation, known as *Ha-Emunah ha-Ramah*, is written in a proficient Aristotelian style and survived in more than 16 manuscripts. Ibn Matut's translation, known as *Ha-Emunah ha-Nisa'ah*, is written in an unconventional style and survived in a unique manuscript. Rabbi Isaac bar Sheshet (Ribash) commissioned the translation, presumably in conjunction with his colleague, the philosopher Rabbi Hasdai Crescas. Given that the reference to Ribash's commission is found only in the manuscript containing the Ibn Matut translation, it is presumptive that the translation was commissioned from Ibn Matut, but this is not certain. Ibn Matut's translation contains many resourceful but controversial linguistic innovations; e.g., he expanded the meaning of Hebrew words by using them to translate Arabic terms which had not previously been considered synonymous.

Appendix I, below, compares the introductory paratext in the Ibn Labi manuscripts with that in the Ibn Matut manuscript. Appendix II, below, presents Ibn Matut's paraphrastic quotation from the *Exalted Faith* in the second recension of his *Megillat Setarim* (early 1370s).

## Appendix I

### *The Two Introductory Paratexts in Ibn Daud's Exalted Faith*

#### 1. The Introductory Paratext Found in the Ibn Labi Manuscripts<sup>76</sup>.

הוֹרְנִי יי' דְּרָכֶיךָ אֱהִלֶךָ בְּאֲמֶתֶךָ, יַחַד לְכָבִי לִיְרָאָה שְׁמֶךָ [תהלים פו:יא].  
 [1] ספר האמונה הרמה  
 [2] המביאה הסכמה בין הפילוסופיה והדת.  
 [3] חיברו הפילוסוף הגדול החסיד הנכבד ר' אברהם הלוי בן דאוד נ"ע  
 [4] לחבר היה לו, שאל אליו אם האדם מוכרח במעשיו או לו בחירה עליהם.  
 ושם אותו כלל אחד ושלושה מאמרים.  
**הכלל:** בזכר הסיבה המביאה אל חיבור זה הספר, והדרך אשר ילך בו,  
 וזכר נושאו ותועלתו, ומי יקבל בו תועלת ויצטרך אליו ממדרגות בני אדם,  
 ומי לא יצטרך אליו.  
**המאמר הראשון:** בהקדמות מחכמת הטבע ומה שאחריה,  
 והם היותר מעט ממה שיצטרך אליהם מי שירצה לדעת האמונה הישראלית אחר ההסת-  
 לק ממדרגות ההמון.  
**המאמר השני:** בהתחלות הדת.  
**המאמר השלישי:** ברפואה הנפשית.

#### 2. The Introductory Paratext Found in the Ibn Matut Manuscript<sup>77</sup>.

יברכהו<sup>78</sup> שוכן מעונים וראש מערכתם  
 ויקר והדר תפארתם.  
 זקן שקנה חכמה [בבלי קידושין לב ע"ב] ויושב בישיבה,  
 תסמכהו רוח נדיבה [לפי תהלים נא:יד].  
 הרב הנעלה לשם ולתהילה [צפניה ג:כ], יועץ וחכם חרשים [ישעיה ג:ג],  
 טוב עם יי' ועם אנשים [שמואל א ב:כו].  
 הוא השר אשר בשכלו בכל מדע שולט,  
 ה"ר יצחק בן ששת נ"ע<sup>79</sup> בן ברפת!  
 ושם יי' בלבבו [לפי שמות כג:כא]<sup>80</sup>;

76. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 98. On the 16 manuscripts containing Ibn Labi's translation, see *ibidem*, pp. 68-85.

77. *Ibidem*, p. 99. On the unique manuscript containing Ibn Matut's translation, see *ibidem*, pp. 60-68.

78. Emended by conjecture. Ms. and ERAN: יברכם.

79. Emended by conjecture. Ms. and ERAN: נ"ר.

80. See the use of this verse in the text from *Megillat Setarim* quoted in Appendix II, below.

תורת אלוהיו בקרבו [ירמיה לא:לב].  
 ראשית חשובי נקובים [השוו עמוס ו:א]<sup>81</sup>, נדיבי נציבי<sup>82</sup>,  
 חכם עדיף מנביא [בבלי בבא בתרא יב ע"א].  
 שאלני להעתיק לו ולהולכים שבילו מלשון הגרי [דברי הימים א ה:] ללשון עברי  
 [3] ספר החכם הפילוסוף החסיד התורני ר' אברהם בן דאוד ז"ל הלוי<sup>83</sup>.  
 [4] שעשאו לאיש חברתו השואל אותו בעניין מעשי בני אדם,  
 אם מוכרחים עליהם ואם הבחירה בידם<sup>84</sup>.  
 [1] וקראו ספר האמונה הנשפאה,  
 [2] אשר להסכים בין התורה והמחקר בָּאָה.  
 ונדרשתי לשאלתו  
 ונמצאתי לבקשתו.  
 והחכם המחבר שם את הספר כלל אחד ושלושה מאמרות.  
**הכלל:** הוא בזכרון הסיבה המביאה לחיבור זה הספר, והדרך אשר ינהג בו,  
 וזכרון נושאו<sup>85</sup>, ותועלתו, ולמי זה יועיל ויצטרך לו ממדרגות בני אדם,  
 ומי מהם אשר לא יצטרך אליו.  
**המאמר הראשון:** בהקדמות מחכמת הטבע ומה שאחריו. והם המעט מהצריך למי שרוי-  
 צה לידע האמונה הישראלית אחר ההסתלק ממדרגות ההמון.  
**המאמר השני:** בעיקרי הדת<sup>86</sup>.  
**המאמר השלישי:** ברפואת הנפש.

The short introductory paratext found in the Ibn Labi manuscripts opens with a biblical verse omitted in the Ibn Matut manuscript. It then presents a synopsis of the book. It mentions (1) its title, (2) its subject matter, (3) its author, and (4) the cause that led to its composition; and it describes the treatises of the book and their contents<sup>87</sup>. Given its locution and context, it was not composed by the translator but by an early editor of the Arabic text.

The longer introductory paratext found in the Ibn Matut manuscript, however, was composed by the translator. It begins with

81. Emended by conjecture. Ms.: חשובי נקובי. ERAN: חשובים נקובים.

82. Emended by conjecture. Ms.: נדיבי יציבי. ERAN: נדיבים יציבים.

83. Emended by conjecture. Ms. and ERAN: בן דאוד הלוי ז"ל.

84. Emended by conjecture. Ms. and ERAN: בידיהם.

85. Emended by conjecture. Ms. and ERAN: הנושא אותו.

86. The subject of Treatise II, viz., "the basic principles", is subsequently translated by Ibn Labi as *'iqqarim* and by Ibn Matut as *mekhonot*. Unexpectedly, Ibn Labi translates here *hathalot* and Ibn Matut translates here *'iqqarim*. See above: "8. Basic Principles".

87. IBN DAUD, *Exalted Faith*, p. 98.

two elements absent in the introductory paratext found in the Ibn Labi manuscripts: the benediction for Ribash and the report of Ribash's commission of the translation. It next notes the four bibliographic items mentioned in the introductory paratext found in the Ibn Labi manuscripts, but in a different order: (3) the book's author, (4) the cause of its composition, (1) its title, and (2) its subject matter; and it describes the treatises of the book and their contents in language close to that of the introductory paratext found in the Ibn Labi manuscripts but with some variants. Its first part, until the description of the treatises and their contents (i.e., beginning with the words *ve-he-ḥakham ha-meḥabber*), is rhymed but not metered<sup>88</sup>.

## Appendix II

### *The Interpolated Paraphrastic Translation from the Exalted Faith in Ibn Matut's Megillat Setarim*

#### 1. Ibn Matut, *Megillat Setarim*, first recension, parashat *va-yishlah*<sup>89</sup>

[פי נגע (האיש) בכף ירף יעקב] בגיד הנשה" [בראשית לב:ג.] ... [פירש ראב"ע:]  
 "ודעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף תתבאר לך אם השם יפקח עיני לבבך בפסוק  
 'פי שמי בקרב' [שמות כג:כא]...  
 '[ויאמר יעקב] אל נא" [בראשית לג:י.] [פירש ראב"ע:] "וכבר הודעתוך דקדוק [ר'  
 שמואל] הנגיד" בפרשת וירא אליו במילת "אל נא אדני" [בראשית יט:יח].

#### 2. *Ibidem*, second recension, *loc. cit.*<sup>90</sup>

88. *Ibidem*, p. 99. One might argue that this rhymed text must have been written by Ibn Matut, since Ibn Labi's poetry is of a higher literary quality. See above, n. 6. Cf. Ibn Matut's introductory poems in his *Megillat Setarim*, Venice: Bragadin, 1554, p. 1b; *Meshobeb Netivot*, in SANDMAN, *The Meshobeb*, pp. 512-516; and *Tehillot Ha-Shem*, *ibidem*, pp. 841-845.

89. Venice ed., p. 15a.

90. Ms. Cambridge Add. 1015.2 (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, F15886), p. 22b. The manuscript was copied in the late 14<sup>th</sup> century or early 15<sup>th</sup> century. According to a note on the first page, it once belonged to Rabbi Yom Tob Bienvenist, who may have been a member of the Ibn Labi family.

[כ׳ נִגַע (האיש) בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב] בְּגִיד הַנְּשָׂה“ [בראשית לב:ג]. ... [פירש ראב״ע:ע׳]”  
 “ודעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף תתבאר לך אם השם יפקח עיני לבבך בפסוק  
 ‘כִּי שָׁמַי קָרָבֹו’ [שמות כג:כא]...  
 ור’ אברהם ן’ דאוד כתב בספר קראו אלעקידה אלרפיעה שהשכלים הנפרדים המניעים  
 את הגלגלים  
 [1] יש להם השגחה על פרטי העניינים האנושיים ועל שאר כל אשר בעולם הזה ועל  
 איש איש מבני אדם.  
 [2] ושיהיו נראים לקצת אנשים בצורות גשמיות שמתחדשות להם לשעתם, לא שיהיו  
 להם [צורות גשמיות] אמתיות,  
 [3] שהצורה המתחדשת הנראית כן לחסידי עליון יהיה למלטם,  
 [4] כמו שראה אותם נבוכדנאצר באומריו: “הָא אַנָּא חֲזִי גְבָרִין אַרְבַּעָה שְׂרִין מְהֻלְכִין בְּגֹו  
 נִרְאָא” וגו’ [דניאל ג:כה]<sup>91</sup>.  
 [5] וגם נראים יהיו כאוכלים, כמו שאירע כן לאברהם [בראשית יח:ח] ולוט [שם, יט:ג].  
 [6] וממין זה אמר [ר] שהיה מלאכו של יעקב שנאמר “וַיֵּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר”  
 [בראשית לב:כה], שבא כדי להרגילו בגבורת הניצוח ולחזק את לבו. עכ״ל.  
 והרמב״ן [פירוש לבראשית יח:א] כתב בביאור בפרשת וירא אליו כי “בכל מקום שיזכיר  
 המלאכים בשם אנשים [כ]עניין הפרשה הזאת [שם, יח:ב], ופרשת לוט [שם, יט:ה, י], וכן  
 “ויאבק אישׁ” [בראשית לב:כה], “וימצאהו אישׁ” [שם, לז:טו], על דעת רבותינו הוא כבוד  
 נבוא במלאכים, ויקרא אצל היודעים “מלבוש”, יושג לעיני בשר בזכי הנפשות כחסידיים  
 ובני הנביאים, ולא אוכל לפרש”<sup>92</sup>.  
 “[ויאמר יַעֲקֹב] אֵל נָא” [בראשית לג:י]. [פירש ראב״ע:ע׳] “וכבר הודעתוך דקדוק [ר’]  
 שמואל [הנגיד] בפרשת וירא אליו במילת “אֵל נָא אֲדַנְי” [בראשית יט:יח].

3. Ibn Daud, *Exalted Faith*, Treatise II, Principle 4, Chapter 3, trans. Ibn Matut<sup>93</sup>

[1] ולמקצת אלה העצמים גם כן, השקפות<sup>94</sup> ברצון האל ית' וית' לכל איש ואיש...  
 [2] וכבר נראים לקצת עיני בשר [איוב ד:י] בצורות גשמיות נבראות לשעתן, לא אמתיות...  
 [3] ויהיה זה להיות מראים לקצת גדולי האל הנסתר, ויהיה זה להצילם ממות,  
 [4] כמו שראה נבוכדנצר באומריו: “הָא אַנָּא חֲזִי גְבָרִין אַרְבַּעָה שְׂרִין מְהֻלְכִין בְּגֹו נִרְאָא”  
 [דניאל ג:כה]<sup>95</sup>.  
 [5] ויהיה... שייראו לו כאילו אוכלים עמו, מבלי שיהיו לפי האמת עושיין כן, [א] כמו  
 שנראה לאברהם [בראשית יח:ח] [ב] ולוט [שם, יט:ג].

91. This verse is cited here according to its spelling in BT *Sanhedrin* 93a.

92. Moses NAHMANIDES, *Perush 'al ha-Torah*, ed. C.B. CHAVEL, Mosad Ha-Rav Kook, Jerusalem 1962, Genesis, *parashat va-yera'*, pp. 105-106.

93. IBN DAUD, *Exalted Faith*, pp. 509, 511, 513.

94. This may be a scribal error, but see ESUDRI, *Rabbi Abraham ibn Daud*, pp. 60-61, n. 76.

95. This verse is cited here according to its spelling in BT *Sanhedrin* 93a.

[6] וכבר מראים לעיני בשר ענין הניצוח לו לזרזו לכך ולאמצו ולחזק את לבו, [ג] כמו שבא בספור יעקב "וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ... וַיֵּרָא [יעקב] כִּי לֹא יָכַל לוֹ [המלאך]" [בראשית לב:כה].

4. Ibn Daud, *Exalted Faith*, loc. cit., trans. Ibn Labi<sup>96</sup>

[1] ולקצת אלה העצמים גם כן השגחות ברצון האל ית' על איש איש...  
 [2] וכבר ייראו לקצת אנשים בצורות גשמיות נבראות לפי השעה היא, לא אמתיות...  
 [3] וכבר יהיה זה נראה להעמיד קצת הקרובים לאל ית' בנסתרות, וכבר יהיה להצילם מן המוות.  
 [4] כמו שכבר ראה זה נבוכדנצר באומרו: "הא אנא חזי גְּבְרִין אַרְבָּעָה שְׁרִין מְהֻלְקִין בְּגוֹ נִרְאָה" [דניאל ג:כה]<sup>97</sup>.  
 [5] וכבר יהיה... שייראו לו כאילו הם אוכלים מבלתי שיעשו כן באמת, [א] כמו שנראה לאברהם [בראשית יח:ח] [ב] ולוט [שם, יט:ג].  
 [6] וכבר ייראו לאנשים שהם מנוצחים מהם כדי לאמץ אותם וחזק את לבם, [ג] כמו שבא בספור יעקב: וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ... וַיֵּרָא [יעקב] כִּי לֹא יָכַל לוֹ [המלאך]" [בראשית לב:כה].

Ibn Matut's interpolation from the *Exalted Faith* in the second re-  
 cension of his *Megillat Setarim* is followed immediately by an interpo-  
 lation from Nahmanides' *Commentary on Genesis* 18:1 concerning the  
 Kabbalistic mystery of the Garment<sup>98</sup>. By juxtaposing the two texts,  
 Ibn Matut calls attention to the fact that Nahmanides cites the same  
 three biblical passages as Ibn Daud (Genesis 18:8; 19:3; and 32:25). In  
 his *Emunah Nisa'ah*, he further connects the two texts by twice using  
 Nahmanides' term 'eyne basar (Job 4:10) instead of the word *anashim*  
 (which he had used in his earlier paraphrastic translation in his *Megil-  
 lat Setarim* and which is used by Ibn Labi).

The two translations of the *Exalted Faith* clearly share here a  
 common substrate. However, Ibn Matut's translation is closer to  
 his earlier paraphrastic translation in his *Megillat Setarim* (cf. the  
 words *nir'im*, *le-sha'atan*, *niṣṣuah*, and *u-le-ḥazzeq et libbo*); and some  
 of the divergences in Ibn Labi's translation appear to be stylistic  
 corrections. These considerations lend support to the supposition  
 that Ibn Matut's translation preceded Ibn Labi's.

96. *Ibidem*, pp. 508, 510, 512.

97. This verse is cited here according to its spelling in BT *Sanhedrin* 93a.

98. See my *Ibn Daud, Ibn Matut, and the Secret of the Garment*.

## «Agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori della natura»

Una nota su Averroè e la lingua araba,  
tra universalismo e particolarismo

FRANCESCA GORGONI\*

1. Fra i campi di ricerca privilegiati da Mauro Zonta (1968-2017), la storia e la formazione del lessico filosofico medievale arabo ed ebraico costituisce senza dubbio quello più brillantemente esplorato. Erede di una lunga tradizione comune a diverse eminenti figure dell'orientalistica italiana, Mauro Zonta coniugava nel suo metodo di ricerca la profonda conoscenza delle maggiori lingue di cultura del Mediterraneo, ovvero il siriano, l'arabo e l'ebraico, nonché del greco e del latino, con la ricostruzione della produzione filosofica forgiata dalle élite intellettuali del mondo tardo antico e medievale. Questo era il metodo seguito da diversi orientalisti italiani, come ad esempio Giuseppe Furlani (1885-1962), la cui conoscenza approfondita delle lingue accadica, siriana, araba classica ed ebraica, lo portava a tradurre in italiano i testi prodotti all'interno di queste tradizioni linguistico-culturali, rendendo difficile collocarlo "solamente" come archeologo o filologo o come esperto del vicino oriente antico. O ancora si potrebbe citare Alessandro Bausani (1921-1998), che, come Furlani e Zonta, si muoveva con agilità fra diverse lingue islamiche, coprendo un arco geografico e storico corrispondente all'estensione dell'Impero Islamico ma che andava oltre i confini del proprio settore disciplinare, muovendo verso un orizzonte umanistico dove il fatto linguistico non era che il riflesso particolare (la grafia) di una storia plurale comune alla cultura dei popoli del vicino oriente.

\* INALCO, Parigi.

Un simile atteggiamento caratterizzava il progetto scientifico di Mauro Zonta, uno dei primi in Italia, e non solo, a concepire la storia della filosofia araba ed ebraica medievale all'interno di un continuum culturale. A questa idea corrispondeva la realizzazione pratica del suo insegnamento. Il piano di viaggio prevedeva due semestri lungo i quali Zonta accompagnava lo studente in un percorso che partiva dal mondo greco-siro tardo antico e cedeva nel periodo formativo dell'Islam, fondando una lingua di cultura, l'arabo classico, e una biblioteca filosofica alimentata per secoli dagli intellettuali di lingua araba appartenenti alle diverse comunità religiose del mondo islamico. Dalla mezza luna fertile si proseguiva verso il nord Africa, in Andalusia, e con l'ausilio di testi filosofici redatti in siriano, arabo, ebraico, giudeo-arabo che, come delle guide, ci orientavano in un mondo culturale che aveva come punto di arrivo l'Europa medievale, la Provenza e immancabilmente l'Italia, dalla Sicilia normanna agli albori del Rinascimento. Il *trait-d'union* tra queste aree geografiche e gli eventi legati al farsi della filosofia medievale era rappresentato dai movimenti di traduzione dei testi filosofici e scientifici della tradizione ellenistica e tardo antica. Essi costituivano per Zonta il luogo nel quale osservare la storia del pensiero custodito nel vasto materiale manoscritto arabo ed ebraico prodotto dagli intellettuali del mondo cristiano orientale, musulmano e ebraico, e poi giunto in occidente grazie a quel clima intellettuale che caratterizzava la cultura mediterranea dei secoli X-XVI. A questo campo di ricerca Zonta ha dedicato fin da subito le sue energie, pubblicando, appena ventiquattrenne, il suo primo lavoro sul *Sefer De'ot ha-Filosofim* ("Il libro sull'opinione dei filosofi") di Shem Tob Falaquera (c.a. 1225-1295) con il quale dava inizio al suo progetto di ricostruzione del lessico filosofico ebraico medievale analizzato nella sua imprescindibile relazione con l'arabo e con il latino medievale<sup>1</sup>. A questo saggio seguirono numerose pubblicazioni tra articoli e saggi specialistici che ponevano al centro la lingua, sia nello spirito della ricostruzione semantica dei lessici (cosa per altro fondamentale nel

1. M. ZONTA, *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al «Sefer De'ot ha-Filosofim» di Shem Tob Falaquera*, Zamorani, Torino 1992 (Quaderni di Henoch).

caso della filosofia ebraica medievale), che all'interno di una ricerca di linguistica comparata e quindi di filosofie comparate. La trasmissione della filosofia greca al mondo arabo ed ebraico si mostrava un laboratorio di straordinaria ricchezza dal quale poter seguire e tracciare le dinamiche storiche e sociali che favorirono la circolazione di nozioni, concetti e idee lungo la storia condivisa del mondo orientale e occidentale. La tesi dell'esistenza di un lessico filosofico-ponte tra pensiero orientale e pensiero occidentale è stato il tema dell'ultimo convegno organizzato da Zonta all'Università "La Sapienza" di Roma il 4 novembre 2015<sup>2</sup>. Proprio con questa giornata di studi, Zonta intendeva dare seguito alle ipotesi di lavoro delineate nel suo ultimo saggio sulla lessicografia filosofica araba<sup>3</sup>. La giornata inoltre aveva il fine di inaugurare una serie di incontri sui lessici filosofici comparati che avrebbero dovuto tenersi negli anni successivi. Tale progetto è stato interrotto dalla prematura scomparsa di Zonta nel 2017, ma il *Saggio* e il volume degli atti della giornata di studi costituiscono un prezioso lascito il cui intento è di proporre alcuni primi spunti sulla circolazione di concetti filosofici guardati per la prima volta in un quadro di insieme.

La linea teorica proposta da Zonta ha fondato per certi aspetti un metodo e una disciplina precedendo di molti anni l'impostazione che solo oggi è in via di affermazione in diverse università occidentali. Tale impostazione prevedeva l'insegnamento e lo studio della storia della filosofia araba ed ebraica medievale in una continuità cementata dalla storia delle traduzioni dei testi filosofici del patrimonio greco in lingua araba, giudeo-araba ed ebraica e riflessa nella genesi del pensiero di ogni singolo filosofo preso in esame. Da studentessa di Mauro Zonta negli anni 2004-2005, e negli anni del dottorato di ricerca, dedico a lui questo breve studio che molto deve, almeno nelle sue premesse teoriche e nelle sue intenzioni, all'insegnamento trasmesso da Zonta nelle aule dell'Università "La Sapienza" di Roma.

2. M. ZONTA, P. GREZZI (a cura di), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2018 (Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee n. 126).

3. M. ZONTA, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014.

2. Nel sesto capitolo del suo commento medio alla *Poetica*<sup>4</sup> Averroè prende in esame i capitoli venti-ventisei del *Peri Poietikēs* di Aristotele dedicati a quelle parti del discorso poetico la cui trattazione era stata annunciata nel *De Interpretatione*<sup>5</sup>. A differenza degli altri commenti filosofici alla *Poetica*<sup>6</sup>, il commento medio dedica l'intero sesto capitolo del trattato all'analisi delle parti del discorso poetico. In questa sezione conclusiva del commento, Averroè sostituisce i paradigmi linguistici analizzati da Aristotele in riferimento alla lingua greca, con la disamina delle parti del discorso inerenti alla lingua araba. La terminologia impiegata è quella maturata all'interno della tradizione linguistica araba classica<sup>7</sup> e accompagnata da ricchi esempi tratti dalla poesia araba preislamica, classica e dal Corano<sup>8</sup>. Le pagine finali del capitolo sesto affrontano la differenza posta da Aristotele tra favola (gr. μῦθος, in arabo: *quṣṣāṣ al-ši'rī*)<sup>9</sup> e storia (gr. φηβερών, in arabo: *ḥurāfa'*)<sup>10</sup>, commentando il testo come segue:

Disse: E ciò che abbiamo detto sull'arte dell'encomio e sulle cose comuni ai [vari] tipi di poesie dal [punto di vista] della somiglianza e così via, è sufficiente. E il procedimento delle poesie narrative [riguardo alle] parti che sono il principio, il mezzo e la fine [è] lo stesso delle parti dell'arte dell'encomio,

Per quanto concerne l'imitazione narrativa e in metro, è chiaro che bisogna che le favole siano strutturate drammaticamente come le tragedie, e che [vertendo] attorno a un'unica azione completa e compiuta, abbiano un principio, un messo e una fine [...] e che le composizioni non debbano es-

4. AVERROÈ, *Talḥiṣ Kitāb al-ši'r*. *Commentarium medium in Aristotelis De arte Poetica liber*, textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit, Ch. Butterworth, A.A. Haridi (edd.), The General Egyptian Book Organisation, Cairo 1986.

5. ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 17a.

6. ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBĪ, *Risālat fi qawānīn al-ši'r*, ed. A.J. Arberry, «RSO» 17 (1937), pp. 266-278.

7. S. DEIBLER, A. BENMAKHLouF (edd.), *Commentaire Moyen d'Averroès sur le "De Interpretatione"*, Vrin, Paris 2000, pp. 84, 87-88.

8. Per la lista completa degli autori citati da Averroè, si veda la traduzione italiana del *Talḥiṣ Kitāb al-ši'r* ("Il commento medio al Libro della Poesia") edita da C. Baffioni: AVERROÈ, *Commento al Peri Poietikēs*, Coliseum, Roma 1990, pp. 135-148.

9. C. Baffioni, in AVERROÈ, *Commento al Peri Poietikēs*, p. 245.

10. *Ibidem*, p. 241.

e così [è] nella rappresentazione: solo che in esse la rappresentazione non è degli atti, ma dei tempi in cui si verificano quegli atti, e ciò perché in queste si ha la rappresentazione delle situazioni di ciò che viene prima rispetto a ciò che viene poi, e [di] come si formano gli stati, i regni e i giorni. E la rappresentazione di questa specie si trova poco nella lingua degli Arabi, ed è frequente nei Libri Rivelati<sup>11</sup>.

sere simili alle storie, in cui è necessario che non si esponga un'azione sola, ma tutto quanto è accaduto in un unico tempo a uno o più [persone], e ciascuno di questi [fatti], rispetto all'altro è casuale [...]. (*Poetica*, 1459a 17-24).

Il commento a questo passaggio include la riflessione sull'analogia tra l'arte dell'encomio (gr. τραγωδία, in arabo: *madīh*)<sup>12</sup> e le poesie narrative, che Averroè individua nel modo di impiegare la tecnica del rivolgimento (gr. περιπέτεια, in arabo: *idāra*)<sup>13</sup> e del riconoscimento (gr. ἀναγνώρισις, in arabo: *istidlāl*)<sup>14</sup>. In entrambe le due specie, il rivolgimento e il riconoscimento hanno il fine di evocare la passione (gr. παθητική, ar. *infi'āl*)<sup>15</sup> nell'animo dell'ascoltatore attraverso la combinazione di parola, melodia e canto. A questo punto del commento Averroè interrompe il procedimento impiegato fino ad allora basato sull'adattamento dei paradigmi greci a quelli della lingua poetica araba, e introduce una nota di giudizio al testo aristotelico. Ciò che segue è una analisi delle differenze fra l'arte dell'encomio e le altre arti poetiche che, secondo Averroè, non troverebbe paralleli nella cultura letteraria araba. La ragione della mancanza di un parallelo preciso nella produzione letteraria araba sarebbe da individuarsi in due cause:

11. Per la citazione del testo di Averroè utilizzo in questa sede la traduzione italiana di Baffioni, *ibidem*, p. 118.

12. *Ibidem*, p. 246.

13. *Ibidem*, p. 241.

14. *Ibidem*, p. 241.

15. *Ibidem*, p. 245.

Di queste loro peculiarità non ci sono esempi presso di noi, sia perché quel che [Aristotele] menzionò non è comune alla maggior parte dei popoli, sia perché *agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (amr) al di fuori della natura* e questa è [la spiegazione] più chiara<sup>16</sup>.

A questo punto del testo, in linea con l'incipit dell'introduzione, viene affermato che le regole universali necessarie alla costruzione del discorso poetico riguardano solo in parte gli arabi e la loro lingua:

Scopo di questa trattazione è il commento a quel che [è contenuto] nel libro di Aristotele *Sulla poesia*, relativamente alle *leggi universali comuni a tutti o alla maggior parte dei popoli*; infatti, molto di ciò che vi [è scritto] concerne le leggi proprie alle loro poesie e al loro modo di farle, *sia che esista un legame [di quanto esposto in quel libro] col parlare degli Arabi, sia che esista [un legame] con altre lingue*<sup>17</sup>.

La discussione delle leggi universali «comuni a tutti, o alla maggior parte dei popoli» ci pone davanti a un ossimoro, reso ancora più evidente dal riferimento di Averroè a quel fenomeno occorso al popolo arabo che sfugge alle leggi della natura. In questa direzione ci porta la seconda tradizione manoscritta del *Talhīṣ*, che sarà poi quella dominante nella trasmissione ebraica del testo<sup>18</sup>, la quale riporta una versione ancora più esplicita dove si sancisce in maniera netta la frattura tra gli usi linguistici e poetici della lingua araba e le leggi universali che regolano la poesia:

Scopo di questa trattazione è il commento a quel che [è contenuto] nel libro di Aristotele *Sulla poesia*, relativamente alle leggi universali comuni a tutti o alla maggior parte dei popoli; *infatti, la maggior parte di queste regole non concernono in particolare le poesie degli arabi né le loro usanze*<sup>19</sup>.

16. *Ibidem*, p. 119, corsivo mio.

17. *Ibidem*, p. 47.

18. F. GORGONI, *La Traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote : étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français*, Dottorato di Ricerca, INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), Paris 2017, pp. 95-99.

19. AVERROÈ, *Talhīṣ Kitāb al-ṣi'r*, Ms Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or 2073, f. 218v.

La causa di ciò, tornando al secondo passo citato, viene individuata nel fatto che «agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (amr) al di fuori della natura». La riflessione sull'universalità delle regole che guidano il linguaggio poetico incontra il piano della scienza divina. Se lo studio degli astri o del corpo animale secondo la scienza aristotelica e galenica non sollevava interrogativi sulla natura particolare di un certo corpo minerale, vegetale o animale, la Logica incontrava invece il piano della teologia imponendo il confronto diretto tra l'universalità del fenomeno linguistico e il particolarismo della rivelazione attraverso l'elezione di una lingua. Questa riflessione sembra essere il fondo teorico della nota di Carmela Baffioni alla traduzione italiana del *Talhīṣ* che ha rilevato l'importanza di questa frase mettendo in evidenza, fra parentesi nella traduzione italiana, il termine arabo «amr» corrispondente a ciò che nel testo viene tradotto con l'italiano «cosa»<sup>20</sup>. Il risalto dato da Baffioni al termine «amr» ha origine nella tradizione teologica e neo-platonica araba nella quale, oltre a significare generalmente «cosa, accadimento», «amr» indica anche «accidente» e «comando» con particolare riferimento al «comando divino» (*amr Ilāhī*), l'atto di Dio, creativo per eccellenza e responsabile sia della creazione della materia che dell'apparire della stessa lingua araba<sup>21</sup>. Dal punto di vista linguistico la frase «agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (amr) al di fuori della natura (*ṭabi'a*)» contiene due termini chiave del lessico filosofico e religioso arabo: *amr* e *ṭabi'a*. La base verbale *amr* indica «comandare, ordinare»; la forma nominale viene comunemente

20. Baffioni, in AVERROÈ, *Commento al Peri Poietikēs*, p. 118.

21. Sul tema dell'*amr* e in particolare dell'irraggiamento della nozione di *amr ilāhī* nel pensiero filosofico arabo e giudeo-arabo, rimangono fondamentali gli articoli di I. GOLDZIEHER, *Mélanges Judéo-Arabs XXI: le Amr Ilāhī (ha-'inyān ha-elōhī) chez Judah ha-Levi*, «REJ» 50 (1905), pp. 32-41, S. PINES, *Shiite Terms and Conceptions in Juda Halevi's Kuzari*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 2 (1980), pp. 165-251, e ancora S. PINES, «Amr», in *Encyclopedia of Islam*, seconda edizione online <[https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/amr-SIM\\_0630?lang=fr](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/amr-SIM_0630?lang=fr)>. Per gli studi più recenti, si veda M. EBSTEIN, *Mysticism and Philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn Al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Brill, Leiden 2013, pp. 33-76: 60-61, e lo studio di Ehud Krinis con relativa discussione delle fonti primarie e secondarie, in E. KRINIS, *God's Chosen People. Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Brepols, Turnhout 2014.

tradotta come «cosa, affare, questione» o con il significato tecnico molto usato nei testi medievali di «ordine, comando» e più precisamente «il comando divino», *amr llāhī*, termine comune alla tradizione neoplatonica araba, musulmana, cristiana e giudeo-araba con il quale si indica la parola divina, la parola creatrice di Dio e la Legge. Il termine *ṭabiʿa*, invece, a partire dall'analisi fatta da Zonta nella sua ultima pubblicazione, deriverebbe dal verbo *ṭabaʿa* «imprimere, sigillare», presente già nelle Sure tarde del Corano ma indicato da Arthur Jeffery fra i termini stranieri confluiti nell'arabo coranico<sup>22</sup>. Accanto a *ṭabiʿa* infatti, l'arabo classico dispone del termine *fiṭra*, concetto chiave della teologia musulmana, con cui si indica la «natura» intesa come «concezione originale dell'uomo», «disposizione naturale innata», come forma immutabile, propria a ciascun individuo e che «condiziona tutta la sua esistenza»<sup>23</sup>. Una testimonianza interessante del modo in cui *ṭabiʿa* ricorre in corrispondenza del termine greco *physis* e assume con chiarezza il significato di «natura» deriva proprio dal contesto delle traduzioni arabe dei testi filosofici greci. Da al-Kindī (IX secolo), il grande primo filosofo degli arabi, deriva infatti una prima definizione tecnica del termine: «Ṭabiʿa è il principio di un movimento e allontanamento da un movimento. Essa è infatti la prima delle potenze dell'anima»<sup>24</sup>.

Una breve, e non esaustiva, disamina dei commentari di Averroè ha permesso di individuare l'utilizzo di questa stessa frase in due punti di un altro commentario di Averroè, ovvero il *Proemio* al commento lungo al libro della *Fisica*. Steven Harvey, nella sua edizione ebraica del commento lungo al libro della *Fisica*, ha notato la difficoltà di questa espressione<sup>25</sup>. Nel *Proemio* la frase è usata in un passaggio nel quale Averroè loda il carattere degli antichi sapienti e

22. M. ZONTA, *Saggio di lessicografia*, pp. 195-200; A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Baroda, Vadodara 1938, pp. 204-205.

23. G. GOBILLOT, *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 2000.

24. «ṭabiʿatu: ibtidāʿu ḥarakatin wa-sukūnun ʿan ḥarakatin wa-hiya awwalu quwa li-nafsi», in ABU RĪDA, *Rasāʿil al-Kindī al-falsafiya*, v. 6, p. 113.

25. S. HARVEY, *Averroes on the Principles of Nature: the Middle Commentary on Aristotle's Physics, I-II*, PhD thesis, Harvard University, Cambridge Ma 1977.

la loro inclinazione a lasciarsi plasmare dallo studio delle scienze al fine di acquisire eccellenti abitudini e seguire le leggi divine. Segue alla lode il confronto con i suoi contemporanei di cui Averroè sottolinea invece il fare arrogante dei dotti ai quali «è accaduto al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori dalla natura». Torneremo sullo studio di Harvey nel paragrafo successivo. Qui basti notare che oltre Baffioni e Harvey, anche Shlomo Pines, proprio riprendendo la nota di Harvey, ha analizzato questa espressione riconducendola al commento di Averroè alla *Metafisica*<sup>26</sup>. Ne vedremo più avanti gli argomenti.

La forte connotazione teologica e filosofica dei termini presenti nell'espressione «agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori della natura» solleva un problema interpretativo che suggerisce almeno due piani di ricerca. La presenza di questa frase nelle due fonti citate, il commento medio alla *Poetica* e il *Proemio* del commento lungo alla *Fisica*, sembra indicare un piano che definiremo politico, e un piano più etico-religioso. Il piano politico riguarda la relazione tra lo studio delle scienze naturali e l'inclinazione dell'uomo all'acquisizione e all'esercizio delle virtù etiche. Lo studio delle scienze teoretiche per Averroè conduce all'acquisizione di quelle virtù pratiche imprescindibili per la vita dell'uomo nella società. Questa prospettiva comprende la messa in discussione del rapporto tra la legge naturale (antecedente all'Islam) e la legge religiosa islamica. Il piano più etico-religioso riguarda invece il rapporto tra il comando divino *amr*, ovvero la parola coranica e la disposizione naturale interna degli individui a perseguire il bene, il bello etico. Se la conoscenza razionale e tradizionale delle scritture è il principio di base per il perfezionamento individuale, il rapporto tra *amr* (comando divino-legge sharaitica) e conoscenza razionale diventa imprescindibile per la crescita individuale e collettiva della società.

26. S. PINES, *The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides*, in I. TWERSKY (ed. by), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge Ma 1979. Riedito poi in W.Z. HARVEY, M. IDEL (ed. by), *The Collected Works of Shlomo Pines: Studies in the history of Arabic philosophy*, Volume V, Magnes Press. The Hebrew University, Jerusalem 1997, pp. 404-431. In questo articolo i riferimenti di pagina si riferiscono all'edizione del 1997.

3. Per quel che riguarda la lettura più prettamente politica di questa frase, è il *Proemio* stesso a suggerire questo nesso. Lo studio di Harvey ha preso in esame la versione ebraica del trattato che, assieme a quella latina e pochi frammenti in lingua araba, rappresentano i soli testimoni ad oggi conosciuti del commento lungo<sup>27</sup>. In una sezione centrale del *Proemio*, Averroè discute l'importanza che per i filosofi antichi aveva lo studio delle scienze naturali al fine di acquisire le virtù etiche. Le scienze teoretiche conducono a una incorporazione delle virtù etiche che permette loro sia di restare ancorati alle leggi religiose (*torot ha-elohiyyot*) che di seguire le leggi naturali (*nimusiyyim ha-ṭiv'iyim*):

È dunque chiaro che coloro che posseggono questa scienza devono essere retti e temperati. Retti <perché> una volta conosciuta la natura della giustizia che si trova nella sostanza degli esseri, saranno portati a imitare quella natura e ad acquisire quella stessa forma. Temperati <perché> una volta conosciuta l'imperfezione degli appetiti, quanto essi siano estranei a quelle cose che conducono necessariamente l'uomo all'immortalità e a raggiungere la propria perfezione, <e una volta compreso che> queste cose li riguardano in quanto sono una necessità della natura della materia (*hyle*), essi li allontaneranno da se stessi (sc. gli appetiti) come delle cose detestabili. Diverranno così temperati, detentori delle leggi divine (*torot ha-elohiyyot*) e osservanti dei nomoi naturali (*nimusiyyim ha-ṭiv'iyim*). È chiaro inoltre che essi saranno migliori e più generosi di altri nel disprezzare l'accumulo e nel conoscere l'imperfezione di questo genere di esistenza verso cui esorta un certo tipo di appetiti *al di fuori della natura* (*ha-yoṣot mi-ha-ṭev'a*). Allo stesso modo, è chiaro che maggiore sarà la loro grandezza d'animo, saranno amanti della giustizia e della verità realizzata per mezzo delle loro parole e delle loro azioni e di tutte quelle cose importanti e delle virtù umane che sono, per natura, necessarie<sup>28</sup>.

A questo punto, Averroè contrappone al carattere degli antichi nel passaggio appena citato, la tendenza di certi contemporanei a

27. S. HARVEY, *The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to His "Long Commentary on Aristotle's Physics"*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 52 (1985), pp. 56-60.

28. *Ibidem*, pp. 66-67.

farsi vanto della loro conoscenza e del loro agire anziché umilmente perseguire la scienza e coltivare la virtù. Il termine ebraico impiegato per tradurre l'arabo *amr* è *'inyan* «questione, affare», traduzione medievale, questa, comune ai testi tradotti all'interno della tradizione tibbonide<sup>29</sup>:

Ora, si potrebbe sostenere che la realtà non prova la verità di tale tesi [di Alessandro sul fatto che la conoscenza delle scienze teoretiche porta all'acquisizione di un carattere virtuoso] perché ci sembra che per la maggior parte dei nostri contemporanei che si gloriano in queste scienze è vero il contrario; devi sapere che essi sono divenuti tali a causa di una disposizione innaturale che li ha condotti a questa inclinazione. Questa disposizione è palese presso chiunque abbia studiato senza avere molta consuetudine né con le scienze pratiche né con il loro esame approfondito. Ciò ti dovrebbe far capire che è occorsa loro una cosa al di fuori della natura (*qarah lahem 'inyan huš mi-ha-ṭev'a*). E oggi, questi sono la maggior parte di quelli che si avvicinano alla logica nella maniera in cui si inclina al desiderio; per questo è occorsa loro una cosa totalmente al di fuori della natura (*qarah lahem 'inyan me'od huš mi-ha-ṭev'a*), tanto che non è opportuno che prendano parte alla vita della città, perché da loro non può venire nessuna azione politica né alcun amore per il prossimo né attenzione al bene comune. Invece ai loro occhi ogni loro atto è importante e degno di essere emulato, ed è per questo che la scienza oggi è divenuta una disgrazia per chi la possiede e una grande vergogna per chiunque la persegua<sup>30</sup>.

Il grande interesse delle tematiche evocate da Averroè in questo passaggio, ha portato Steven Harvey a vedervi una densa sintesi della grande tradizione filosofica riguardo la critica politica e dei costumi in rapporto alle condizioni ideali al raggiungimento della felicità intellettuale presente in molti testi tradizionali della falsafa araba, da al-Fārābī a Maimonide<sup>31</sup>. Inoltre, questo stesso passo del *Proemio* sarebbe stata una reazione indiretta di Averroè alle idee esposte da Ibn Bajja (XI/XII secolo), nel trattato *Tadbīr*

29. GOLDZIER, *Mélanges Judéo-Arabes*, p. 33.

30. *Ibidem*, pp. 67-68.

31. *Ibidem*, p. 77, n. 13.

*al-Mutawaḥhid* («Il regime del solitario»), tesi questa sostenuta da Harvey nel suo lavoro di dottorato e successivamente accolta anche da Pines<sup>32</sup>. Inserendosi in una lunga tradizione filosofica sul tema, una delle riflessioni centrali del *Tadbīr* concerne il ruolo dei filosofi nella città. Differentemente dalla tradizione araba rappresentata per esempio da *Arā' ahl al-madīna al fāḍila* (“La Città Ideale”) di al-Fārābī, Ibn Bajja sostiene il necessario allontanamento del filosofo dalla città e dalla società civile. La solitudine del filosofo per Ibn Bajja è una delle condizioni necessarie alla sua principale attività individuata nella ricerca e nella contemplazione della verità e che vede nella congiunzione (*ittiṣāl*) con l’intelletto agente il fine supremo della vita intellettuale. Averroè tuttavia, seppur seguendo in molti punti il suo maestro, sul tema della solitudine diverge da Ibn Bajja sostenendo, al contrario, l’importanza dell’integrazione dei filosofi all’interno della società<sup>33</sup>. Operando all’interno della comunità, il filosofo può finalmente porsi come parte attiva nella vita civile contribuendo all’educazione del popolo e delle classi dirigenti. Questo punto diventerà uno dei temi più importanti del pensiero di Averroè tanto da costituire uno degli aspetti fondamentali di diverse pagine del *Faṣl al-maqāl* (“Il trattato decisivo”) e del *Kitāb al-Kaṣf* (“L’esposizione dei tipi di prove nelle dottrine della religione”).

Nel suo articolo del 1979, Shlomo Pines adotta come punto di partenza la lettura di Harvey e in particolare il raffronto tra la versione ebraica del *Proemio* e la traduzione latina che risulta essere più chiara in molti punti del commento<sup>34</sup>. A partire dalla lettura incrociata tra queste due versioni, Pines nota come la versione latina del *Proemio*, corrispondente al passaggio nel quale Averroè critica la corruzione morale dei suoi contemporanei, contiene una frase che molto chiaramente ne indica la causa: *non accidit ex lege, sed ex corrumpentibus eam*, fra i mali del suo tempo spicca la tendenza di «certi sapienti andalusi a seguire l’opinione di coloro che non seguono

32. HARVEY, *Averroes on the Principles of Nature*, p. 470; S. PINES, *The Limitations of Human Knowledge*, p. 422.

33. S. STROUMSA, *Andalus and Sefarad. On Philosophy and its History in Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton 2019, pp. 94-96.

34. HARVEY, *Averroes on the Principles of Nature*, p. 470, n. 8.

la legge, ma che la corrompono». Questa espressione così chiara nel testo latino, non trova paralleli nel testo ebraico. Secondo Pines quindi, l'obiettivo di Averroè comprende una critica delle teorie di Ibn Bajja, ma rappresenta più in generale una riflessione comune anche ad altri pensatori andalusi, come Maimonide, sulla imperfezione morale di certi suoi contemporanei che non perseguono lo studio delle scienze al fine di perfezionarsi e di acquisire quelle virtù pratiche necessarie a un filosofo per contribuire attivamente al benessere della comunità, ma per mera vanità<sup>35</sup>. A sostegno di questa tesi Pines cita un interessante passaggio del commento lungo al secondo libro della *Metafisica* dove Averroè individua questo problema nel raffronto tra la ricerca della verità intrapresa a partire dalla ricerca filosofica e quella intrapresa a partire dallo studio delle scienze religiose e del diritto islamico:

Il suo obiettivo [di Aristotele] in questo passaggio è di richiamare l'attenzione sulle cose che trattengono dal raggiungere la verità (*al-ḥaq*) nelle scienze umane. Il più forte di questi [impedimenti] deriva dall'essere cresciuti fin dall'infanzia secondo l'opinione (*ra'a*). Questa è la causa principale che porta persone dotate di una intelligenza innata, a rifuggire la conoscenza della realtà delle cose, soprattutto quelle che riguardano questa scienza [la *Metafisica*]. Questo avviene perché la maggior parte delle opinioni relative a questa scienza riguardano nomoi (*nāmūsiyya*) elaborati per il bene degli individui affinché questi potessero ricercare la virtù (*al-faḍīla*) e non per far conoscere loro la verità. La ragione di ciò risiede nel fatto che l'esistenza dell'uomo può perfezionarsi solo all'interno della società. E la società non può sussistere se non nella virtù. L'acquisizione della virtù è dunque una questione necessaria a tutti. Tuttavia le cose stanno diversamente per quanto riguarda l'acquisizione della conoscenza della realtà delle cose, alla quale non tutti hanno accesso. Questo fenomeno lo vediamo accadere in molti giovani, e soprattutto fra quelli avviati prima [delle altre scienze] allo studio di ciò che è chiamata presso di noi la scienza del *kalām* (*'ilm al-kalām*)<sup>36</sup>.

35. S. PINES, *The Limitations of Human Knowledge*, pp. 425-426.

36. AVERROÈ, *Tafṣīr ma ba'd at-ṭabī'at*, ed. M. Bouyges, vol. I (Beyrouth, 1938), pp. 42-44; trad. inglese in S. PINES, *The Limitations of Human Knowledge*, pp. 424-425.

La precedenza dello studio delle scienze religiose sulle altre scienze, sarebbe per Averroè la causa dell'impossibilità di acquisire la conoscenza della verità. Se esse rappresentano discipline necessarie alla formazione del carattere dell'individuo inteso come cittadino, tuttavia rappresentano anche un pericolo per l'educazione di coloro che fin da giovani sono avviati *prima di ogni altra scienza*, alla scienza del *kalām*, ovvero alla teologia speculativa islamica, basata sull'interpretazione filosofico-razionale delle Scritture, spesso impiegata con intento prevalentemente apologetico e che si basa sui principi dell'esegesi coranica classica. Questo passo della *Metafisica* non è che uno dei vari luoghi in cui Averroè critica i *mutakallimūn*, e la ragione è proprio la tendenza del *kalām* di far congelare il diritto islamico e fissare la legge nel rispetto dei dogmi della *šari'a* anche là dove la Legge stessa permetterebbe aperture maggiori e aggiornamenti dell'applicazione del diritto<sup>37</sup>. Questo tema, su cui torneremo nelle conclusioni, sembra essere uno dei temi fondamentali di una parte del pensiero di Averroè come filosofo e giurista e si riflette anche in buona parte del primo libro del commento medio alla *Retorica*<sup>38</sup> e nel commento medio alla *Poetica* che rappresenta la nostra seconda fonte.

4. Redatto probabilmente prima del *Proemio*<sup>39</sup>, il commento medio alla *Poetica* di Aristotele rappresenta un testo assai eccentrico nel corpus dei commentari averroisti all'opera di Aristotele. Esso si iscrive all'interno della tradizione dei commentari arabi alla *Poetica* composti dai maggiori filosofi dell'Islam, ma se ne distanzia note-

37. G.F. HOURANI, *Averroes on Good and Evil*, «Studia Islamica» 16 (1962), pp. 13-40; K. TALIAFERRO, *Ibn Rushd and Natural Law: Mediating Human and Divine Law*, «Journal of Islamic Studies» 28/1 (2017), pp. 1-27.

38. TALIAFERRO, *Ibn Rushd and Natural Law* e il più recente contributo di F. BOUHAFI, *Rhetoric in the Court: Averroes on Testimonial Witnessing and Oaths*, in F. WOERTHER (ed. by), *Commenting on Aristotle's Rhetoric, from Antiquity to the Present. Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'Antiquité à la période contemporaine*, Brill, Leiden 2018, pp. 64-88.

39. M. ALONSO, *La cronología en las obras de Averroes*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1943.

volmente per la forma e il contenuto. Nel commentario di Averroè filosofia, poesia araba e critica coranica si incontrano, proponendo una interpretazione etico-morale dell'arte poetica aristotelica in un contesto culturale del tutto islamico<sup>40</sup>. Come è stato notato dagli studiosi, una delle difficoltà e l'interesse del commento di Averroè alla *Poetica* è l'unione del piano più puramente filosofico con la tradizione interpretativa nei confronti della poesia e della musica radicata nella critica letteraria araba precedente e contemporanea ad Averroè. Inoltre, il commento medio affianca al piano filosofico il confronto tra poesia araba ed eloquenza coranica ricollegandosi in questo alla lunga tradizione critica nei confronti della poesia che già nel Corano trovava luogo. La celebre condanna della poesia nella Sura dei Poeti (Sura 26) diede origine infatti all'elaborazione del dogma teologico dell' 'ijāz, ovvero dell'inimitabilità stilistica e letteraria del Corano, con il quale il *Talhīs* indirettamente si misura<sup>41</sup>.

Il passo di cui ci occupiamo si trova nell'ultimo capitolo del commento medio dove Averroè tratta dei capitoli 20-26 del *Peri Poietikēs* riguardanti la *lexis*, ovvero le parti del discorso che formano l'enunciato poetico. Come annunciato nel paragrafo 17a del *De Interpretatione*, Aristotele continua nel libro sulla *Poetica* la disamina delle parti del discorso non apofantico, ovvero di quei tipi di discorsi che non hanno come fine la dimostrazione certa<sup>42</sup>. Carmela Baffioni non propone una vera e propria interpretazione di questo passo ma ne mette in evidenza l'importanza segnalando i termini chiave nella traduzione italiana. Averroè, a differenza di al-Fārābī e Avicenna, non tenta una spiegazione dei generi letterari greci. Si spinge molto più avanti tentando una riscrittura del testo aristotelico in chiave islamica, sostituendo e in parte adattando i generi proposti da Aristotele, agli stili e agli esempi poetici e letterari sviluppatasi all'interno della tradizione araba. Accanto ai numerosi esempi di poesia preislamica, di poesia classica e di poesia andalusa, Averroè utilizza come esempio stilistico letterario sia il Corano citato in più punti del testo (come esempio di invenzione letteraria riuscita) sia

40. C. Baffioni, in AVERROÈ, *Commento al Peri Poietikēs*, pp. 34-43.

41. *Ibidem*, p. 39.

42. ARISTOTELE, *Organon*, G. Colli (ed. by), Adelphi, Milano 2003, p. 60.

più genericamente i Libri Religiosi (*al-kutub al-šar'iyya*). Questi infatti sarebbero una risorsa stilistica indispensabile per Averroè che rappresenta un esempio di cosa sia la buona poesia. Compito del poeta infatti per Averroè è soprattutto quello di esortare gli individui all'esercizio della virtù e all'allontanamento dal vizio. L'arte poetica in chiave averroista infatti crea un legame interno tra Logica e Etica, tra la scienza del discorso e la filosofica pratica. Non solo l'arte poetica è una tecnica discorsiva da cui si deriva una forma di conoscenza, ma è anche una scienza produttiva che ha una ricaduta concreta nelle azioni degli individui e dunque nell'ordine sociale della società islamica.

L'interpretazione della frase «agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori della natura (*tabī'a*)» può essere ulteriormente supportata dalla discussione esplicita che Averroè conduce nel primo libro del commento alla *Retorica* e in diffusi passi del *Trattato Decisivo*, sull'importanza in ambito giuridico di mediare tra le leggi naturali degli antichi, ovvero le leggi precedenti alla nascita dell'Islam, e la *šar'ia*, al fine di costruire una realtà politica non rigidamente dogmatica orientata sull'imposizione della legge islamica ma impegnata a realizzare gli ideali di giustizia, temperanza e armonia sociale che solo una mediazione tra tradizione particolare e universale possono garantire. Il filosofo, così come il poeta e l'interprete della legge, è il canale attraverso cui la costruzione di una società islamica eccellente tesa alla realizzazione del bene sociale si rende possibile. D'altronde questo tema si trova anche nel *Trattato decisivo* dove Averroè torna più volte sulla necessità di seguire la sapienza concepita come una stratigrafia di tradizioni non unicamente islamiche:

È necessario seguire le leggi stabilite da coloro che non sono affiliati alla nostra milla (*ğayr al-mušārik*), sia che essi seguano la nostra religione o che non la seguano. Per *non affiliati* (*ğayr al-mušārik*) intendo coloro che hanno riflettuto su queste cose prima dell'Islam<sup>43</sup>.

43. AVERROÈ, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, trad. ing. Ch. Butterworth, Brigham Young University, Chicago 2002, pp. 3-4.

Il termine arabo *milla* riguarda prettamente la comunità musulmana mentre l'espressione *ḡayr al-muṣārik* si riferisce sia agli antichi sapienti<sup>44</sup>, sia alle altre comunità religiose presenti nel mondo islamico e le cui tradizioni teologiche e giuridiche precedono la rivelazione muhammadiana<sup>45</sup>.

5. Con la breve nota qui proposta si è voluto indicare come nella frase «agli arabi è occorsa al riguardo una cosa (*amr*) al di fuori della natura» si annidi un tema certamente al centro del pensiero politico di Averroè, ovvero il rapporto tra universalismo e particolarismo<sup>46</sup>. Uno studio più ampio e dettagliato su tutto il corpus averroista potrebbe mettere in luce altre ricorrenze e rafforzare tali indirizzi interpretativi o aggiungerne altri. Allo stato attuale, l'analisi filologica dei termini e delle fonti permette di avanzare l'ipotesi che la cosa (*amr*) occorsa al popolo arabo sia la rivelazione, la profezia, emanata, o meglio “discesa” in lingua araba e intimamente legata alle dottrine teologiche sviluppate in seno all'Islam. Dunque l'*amr* non è un termine casuale nel testo di Averroè, ma è ben radicato nel solco della tradizione filosofica araba e giudeo-araba dell'*amr ilāhī*, costituendo tuttavia una critica e non un'adesione fideistica al modo di un altro grande andaluso, Jehudah Ha-Levy.

Il commento critico di Averroè sembra essere diretto ad alcuni dei teologi del *kalām*, dei poeti e dei giuristi del suo tempo chiusi in una ricezione acritica della cultura islamica e dell'applicazione del diritto musulmano, senza includere nella propria formazione teorica e pratica lo studio dell'antica sapienza fondamentale alla formazione del carattere e la pratica delle virtù necessarie alla trasmissione del sapere e la sua attuazione. Nelle parole di Averroè, ciò che sembra essere in pericolo è il rapporto con gli antichi e con

44. *Ibidem*, p. 4.

45. IZZI DIEN, MAWIL Y., *Sharika*, in P. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICH (ed. by), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Consultata online il 19 gennaio 2022 <[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_6847](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6847)>.

46. E.I.J. ROSENTHAL, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 15 (1953), pp. 246-278.

la scienza del passato intesa come un sapere necessario al presente. L'oltranzismo religioso della dinastia dei *muwahhidūn*, gli Almohadi dei latini, e i conflitti da questa generati fra le élite del mondo arabo andaluso del dodicesimo secolo, sembra rinforzare questa tesi<sup>47</sup>. Averroè, che scrisse i commenti proprio alla corte Almohade, sembra lanciare una critica al clima politico e giuridico del suo tempo che probabilmente non passò inosservata, visto l'oblio a cui venne condannato il suo autore. Che l'*amr* al di fuori della natura sia il rigido dogmatismo a cui la società islamica del suo tempo si stava esponendo<sup>48</sup>? Che fuori dalla natura sia una visione integralista della rivelazione che si oppone alla sapienza non permettendo di integrare conoscenza razionale e legge divina? O per dirla con al-Kindī, «di trovare bello il vero e di farlo nostro da qualunque parte esso venga»<sup>49</sup>?

Questa è la mia proposta di lettura che attende di essere ampliata da ulteriori ricerche.

47. Per il dibattito storiografico sulla partecipazione dei filosofi andalusi alla politica di XI e XII secolo in Andalusia, e relativa bibliografia, rimando ai capitoli 3 e 5 del recente volume di STROUMSA, *Andalus and Sefarad*, pp. 94-101 e 124-146.

48. Si veda su questo i fondamentali contributi di M. FIERRO, *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidāyat al-mujtahid*, «Journal of Islamic Studies» 10 (1999), pp. 226-248 e della stessa autrice *Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and His Relations with the Almohads*, in ABDELKADER AL-GHOUS (ed. by), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Bonn University Press, Bonn 2018, pp. 73-118. Preziose pagine su questo argomento si trovano inoltre in STROUMSA, *Andalus and Sefarad*, pp. 128-134.

49. Dal trattato *Sulla Filosofia Prima* tradotto da C. D'ANCONA (a cura di), *Al-Kindī e la sua eredità*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 338-341, 340.

## Ps. Avicenna, *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* on: Why does the Sun Heat?

(With a Text Edition and Translation of Chapter 12)

GAD FREUDENTHAL\*

I vividly recollect that day in 1992. Mauro Zonta and I had been in loose epistolary touch for a few months, when one morning I found in the mail his first book: *La classificazione delle scienze di Al-Farabi nella tradizione ebraica*, ed. critica e trad. annotata della versione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir (Turin, 1992). I recall having said to myself that the unknown author must be a mature scholar whose age is around 40 years. Two weeks later, the mail brought Mauro's *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo* (Turin, 1992). This time, the back cover carried a short bio: "Nato a Pavia nel 1968...". I made a quick mental calculation which yielded that the author must be aged 24. Incredulous, I checked with a calculator (twice), which confirmed the former result. I had to revise my conclusions: a mature scholar, yes; but a very very young one. This is how my acquaintance with Mauro, and with it my admiration for him, started. Our subsequent friendship, and occasional collaboration, was to last for twenty-five years.

One of Mauro's specialties was the edition of Hebrew texts, particularly of works or passages translated from Arabic or Latin, which he compared to the eventual sources. The following pages carry a very modest contribution of this genre: an edition and English translation of a Hebrew text, adapted from Latin, on whose still mysterious origins Mauro could certainly have shed much light.

\* CNRS, Paris.

### 1. The *De celo et mundo* and *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*: A short Presentation

The Hebrew text in question is *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* (= The book of the heaven and the world), which is closely related to the treatise *De celo et mundo* (preserved in Latin but probably deriving from a lost Arabic source). Not many studies that have been devoted to this pair of texts, but a ground-breaking study was published in 1996 by Ruth Glasner<sup>1</sup>. The Latin text of *De celo et mundo* has been edited and translated into English by Oliver Gutman<sup>2</sup>.

Following Glasner's study, I will summarize a few facts which now seems well established:

- i) Manuscripts of *De celo et mundo* and its Hebrew homonym are unanimous in attributing both to Ibn Sīnā. Research has shown this claim to be false. In recent scholarly literature, the two treatises are therefore attributed to "Ps.-Avicenna".
- ii) A number of manuscripts of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* state that it was "translated" by Shlomo ben Moshe me-Laguiri<sup>3</sup>. Since he is known to have translated two Latin works (in addition to having authored an independent theologico-philosophical treatise), it was assumed that he translated *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*, too, from Latin<sup>4</sup>. Glasner proposed to date the Hebrew work to around the

1. R. GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo Attributed to Ibn Sīnā*, «Arabic Sciences and Philosophy» 6 (1996), pp. 89–112.

2. O. GUTMAN, *Pseudo-Avicenna, Liber Celi et Mundi: A Critical Edition*, Brill, Leiden 2003.

3. On the different spellings of 'Laguiri' see GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo*, p. 94, n. 31. I follow Glasner's choice of spelling.

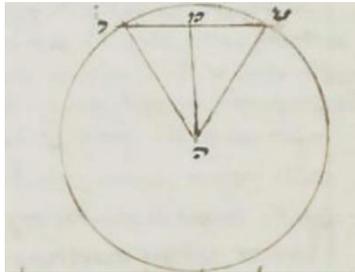
4. HÜ §152, 153 (pp. 283-284), §512 (p. 822).

בית אלהים (שני חלקים: א. שערי צדק; ב. בית מדות).

Vatican Library, Vatican City, Vatican City State Ms. ebr. 248 (F 300); Royal Library of the Monastery of El Escorial, San Lorenzo del Escorial, Spain Ms. G-II-1 (F 7361), part I only. See E. RENAN, A. NEUBAUER, *Les Rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Paris 1877 (Histoire littéraire de la France, vol. XXVII), pp. 575-580.

middle or the second half of the thirteen century and Zonta tentatively suggested to zoom down to 1250-1270<sup>5</sup>.

- iii) The Latin and Hebrew texts are both divided into 16 chapters, with identical or similar headings (see a detailed comparison below). This fact led early scholars to accept at its face value the statement in the manuscripts that *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* was a translation. A close comparison of the two texts has belied this expectation: in point of fact, although the Hebrew redactor's point of departure was the Latin text, he deleted from it entire discussions, while interpolating others, "massively chang[ing]" and enriching his Vorlage<sup>6</sup>. Glasner convincingly argued that these discrepancies are to be ascribed to Shlomo ben Moshe, who deliberately produced "a semi-independent treatise". That Shlomo ben Moshe indeed regarded *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* as his own is illustrated by the fact that he inserted in the text a sort of acrostic: he marked four points in a geometric diagram with the letters ,ן,ז,ל,ש (see diagram 1)<sup>7</sup>.



**Diagram 1.** The creator of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* used a geometrical figure to create an acrostic: four geometrical points are labeled ן, ז, ל, ש to make the name 'Shlomo'. Paris, Bibliothèque nationale de France, MS héb. 1050 (Institute of Micro-filmed Manuscripts, Jerusalem, film 14646), f. 65b. Published with kind permission.

5. GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo*, p. 95; M. ZONTA, *Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table*, in G. FREUDENTHAL (ed. by), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 31, item 130.

6. GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo*, pp. 91, 96, 101, 107.

7. GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo*, p. 100.

- iv) One of Glasner's remarkable findings is that among the numerous passages that Shlomo ben Moshe interpolated in *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* several are drawn from two or three well-known Hebrew works: Samuel Ibn Tibbon's *Ma'amar Yiqqawu ha-mayim*, Abraham bar Hiyya's *Sefer Şurat ha-Areş* and (apparently) also Ibn Gabirol's *Keter Malkhut*<sup>8</sup>.

In what follows I offer a scientific edition of the introduction to the Hebrew text and compare it with its counterpart in the Latin text; I also offer a scientific edition of Chapter Twelve of the Hebrew text, which describes an original solution to a long-standing problem that beset Aristotelian physics—why the sun heats?

## 2. The Introductions to *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* and to *De celo et mundo* (with a Critical Edition of the Hebrew Text)

In this section I offer a scientific edition of the Hebrew colophon of the treatise, followed by a sort of introduction that enumerates the sixteen headings of the chapters and occasionally adds some brief remarks on the content. This text I juxtapose to the table of contents of the Latin text, making a comparison easy. In the Hebrew text I have underlined the words or phrases that have no parallel in the Latin text and presumably have been added by Moshe ben Shlomo in the process of producing his book from his Latin Vorlage. Subsequently I offer an English translation of the Hebrew text. The edition of the Hebrew text is my own (see the Appendix for details); the Latin text is borrowed from O. Gutman's edition.

*De celo et mundo*<sup>9</sup>

ספר השמים והעולם

[1] בשם אלהי עולם.

[2] אמר שלמה בן משה מלגירי המער-  
תיק.

8. GLASNER, *The Hebrew Version of De Celo et Mundo*, pp. 97-101.

9. GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, pp. 2-5.

[3] אלה השערים הם שערי נוסח אבן ציני בספר השמים והעולם.

[4] ובוה החל כן.

[5] אמר בן ציני:

[6] בשם אל עולם.

Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis de mundo qui dicitur liber celi et mundi; expositiones iste in sexdecim continentur capitulis.

Primum capitulum est quod corpus perfectius est omni quantitate, et quod mundus perfectior est omni corpore.

Secundum quod natura celi est preter quattuor naturas, et quod est corpus simplex.

Tertium quod corpus celi non capit augmentum.

Quartum quod celum non recipit generationem et corruptionem in natura sua.

Quintum quod celum finitum est.

Sextum quod mundus unus tantum est.

[7] נחבר ספר אחד נקבץ בו מהמאמרים הנפזרים מן הפילוסופים הראשונים ודבר רי ארסטוטליס בעניני השמים והעולם. ונביא היוצא מכלל דבריהם והמובן מאורך ספריהם בששה עשר שערים.

[8] השער הראשון. נאמת בו שכל דבר גשמי הוא יותר שלם מזולתו, ר"ל מן הקו ומן השטח, שהם בעלי שיעור ואינם נקראים 'גוף'. ונבאר בו ג"כ שגשם השמים הוא יותר שלם ונאות מכל גשם אחר.

[9] השער השני. נבאר בו שגשם השמים הוא מיסוד פשוט שאין חמרן וטבעו כחבר מר וכטבע אחד מן הארבעה יסודות, ולא כטבע המורכב מקצתם או מכלם.

[10] השער השלישי. נביא בו מופתים שהשמים אין בהם נפש צומחת ולא כח המגדל.

[11] השער הרביעי. יבחן בו שחומר השמים או צורתם לא יקבל הויה והפסד.

[12] השער החמישי. יתבאר בו שגשם השמים הוא בעל תכלית.

[13] השער השישי. נאמת בו שלא נברא כי אם עולם אחד.

Septimum quod motus circuli <u>stellarum fixarum</u> ab oriente in occidentem non potest esse a corpore.	[14] השער השביעי. <u>נראה בו ראיות שתנועת השמים הסבובית ממזרח למערב אינה בסבת דבר גשמי שיניע אותם.</u>
Octavum quod figura celi spherica est.	[15] השער השמיני. <u>נבאר בו שתבנית גשם השמים היא בצורה כדורית.</u>
Nonum quod figura <u>totius mundi</u> spherica est.	[16] השער התשיעי. <u>יבחן בו שהעולם ג"כ בתבנית צורה עגולה כדורית.</u>
Decimum quod figura terre spherica est.	[17] השער העשירי. <u>נביא בו מופתים אמ"תיים שתבנית גשם הארץ בתבנית הכדור.</u>
Undecimum quod motus celi est motus equalis.	[18] השער האחד עשר. <u>יתבאר בו שהשמים מתנועעים בכל מקום תנועה שווה.</u>
Duodecimum quod <u>opus fuit diversitate motuum celi et eorum multitudine.</u>	[19] השער השנים עשר. <u>נאמר בו שדבר מוכרח ומחוייב היה לו להיות הרבה רקיעים.</u>
Tertiumdecimum de natura planetarum.	[20] השער השלושה עשר. <u>נדבר בו מחומר השבעה כוכבים ומטבעם.</u>
Quartumdecimum cur celum non calefacit nos et sol et ceteri planete calefactores hoc agant.	[21] השער הארבעה עשר. <u>נבאר בו שהאוויר לא יתחמם מתנועת השמים, רק מניצוצי הכוכבים.</u>
Quintumdecimum quod celum movetur eo motu quem <u>nos videmus</u> , non stelle.	[22] השער החמשה עשר. <u>נבאר בו מופ"תים שהשמים מתנועעים תנועה סבובית, לא הכוכבים. ויתאמת בו מאמר "מזל קבוע וגלגל חוזר".</u>
Sextumdecimum de generatione elementorum et quod opus fuit eis.	[23] השער הששה עשר. <u>יבחן בו שהחומר מר שהיה תחת גלגל הירח קבל ארבע צורות חלוקות בסבת תנועת השמים בארבע עת חלקיו, שהחלקים ההם נקראים ארבעה יסודות אחרי קבלתם הצורות ההם העצמיות, והם האש והאוויר והמים והעפר.</u>

*English translation of the Hebrew text:*

<Shlomo ben Moshe's colophon>

[1] In the name of God, the Eternal.

[2] Shlomo ben Moshe of Laguiri, the translator, said:

[3] The [following] chapters are the chapters of Ibn Sīnā's version of the *Book of the Heaven and the World*.

[4] Herewith, he began thusly.

<Ibn Sīnā's colophon>

[5] Ibn Sīnā said:

[6] In the name of God, the Eternal.

<Table of Contents>

[7] We'll compose a book wherein we'll collect [some] of the sundry statements of the early philosophers and of Aristotle on the topic of the heaven and the world. We'll expose that which is entailed by the totality of their statements and that which is implied by their lengthy books, in 16 chapters.

[8] Chapter One. We'll establish therein that a body [lit. bodily thing] is more perfect than any other entity, that is: than the line and the surface, which are a quantity but are not called 'body'<sup>10</sup>. In addition, we'll show that the body of the heaven is perfect and ideal, more so than any other body<sup>11</sup>.

10. This phrase is possibly a late interpolation. See the Appendix.

11. Compare the Latin Vorlage: quod mundus perfectior est omni corpore (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 2, 4).

[9] Chapter Two. We'll show therein that the body of the heaven consists of a simple element, whose matter and nature are unlike the matter and nature of any of the four elements, nor is it of the nature of a compound of all or of some of them.

[10] Chapter Three. We'll adduce therein proofs that the heaven lacks a vegetative soul and an augmentative power.

[11] Chapter Four. We'll examine therein [the claim] that neither the matter of the heaven nor its form admits of generation and corruption.

[12] Chapter Five. It will be shown therein that the body of the heaven is finite.

[13] Chapter Six. We'll establish therein that only single world was created<sup>12</sup>.

[14] Chapter Seven. We'll see therein evidence that the circular diurnal motion of the heaven from east to west is not caused by a corporeal thing moving it<sup>13</sup>.

[15] Chapter Eight. We'll show therein that the shape of the body of the heaven is of a spherical form.

[16] Chapter Nine. We'll examine therein [the claim] that the shape of world, too, is of a circular, spherical form.

[17] Chapter Ten. We'll adduce therein true proofs that the shape of the body of the earth is a spherical shape.

12. The author advisedly (as it appears) uses the verb נברא (= created), which is heavily theory-laden. One scribe/user thoughtfully replaced it by נתהווה (= came to be), which is found in several mss. The Latin text avoids the issue: *quod celum finitum est* (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 2, 8).

13. Compare: *Septimum quod motus circuli stellarum fixarum ab oriente in occidentem non potest esse a corpore* (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 2, 9-10).

[18] Chapter Eleven. We'll show therein that that the heaven moves in an equable [= constant] motion at every spot<sup>14</sup>.

[19] Chapter Twelve. We'll establish therein that it is necessary and obligatory that there be many spheres<sup>15</sup>.

[20] Chapter Thirteen. We'll discuss therein the matter of the seven stars<sup>16</sup> and their nature.

[21] Chapter Fourteen. We'll show therein that the air is not heated by the motion of the heaven, but solely by the rays of the stars.

[22] Chapter Fifteen. We'll expound therein proofs [of the claim] that the heaven moves in a revolving motion, but not the stars. Thereby is verified the maxim: "The celestial sphere [galgal] stands firm, whereas the planets [or: constellations; mazzalot] revolve"<sup>17</sup>.

[23] Chapter Sixteen. We'll examine therein [the claim] that [i] the matter which had been under the sphere of the Moon acquired four

14. Compare: quod motus celi est motus equalis (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 2, 13).

15. Until here, the Shlomo ben Moshe used the term שמים, which I translated as 'heaven', referring to the totality of the supra-earthly realm, consisting of the fifth element. It corresponds to the term *celum* used in the Latin *Vorlage*. At this spot he introduces the additional term רקיע, which is usually an equivalent of שמים (see Gen. 1:8) and is not commonly used as a technical term in cosmology or astronomy. As the discussion in Chapter 12 makes clear, it in fact refers to the heavenly spheres. In the Latin *Vorlage* this terminological issue does not arise: quod opus fuit diversitate motuum celi et eorum multitudine (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, pp. 2, line 13-4, line 1).

16. כוכב in most texts refers to the fixed stars. But *Sefer ha-Shamayim we-ha-Olam* does not distinguish between planets and stars, and I have followed R. GLASNER, *Gersonides. A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 88, n. 34, in translating כוכב as 'star'.

17. bT, Pesahim 94b. Here is the sentence in context: "The learned of Israel say, 'The celestial sphere stands firm, whereas the planets [or: constellations] revolve'; the learned of the Nations say, 'The sphere moves, and the planets stand firm'". The Hebrew text here is quite removed from its *Vorlage*: quod celum moveatur eo motu quem nos videmus, non stelle.

different forms in its four parts, caused by the motion of the heaven; [ii] that after these parts received these essential forms they are named 'the four elements'; [iii] viz., the fire, the air, the water, and the earth.

The detailed comparison of the tables of contents confirms that the Shlomo ben Moshe had the Latin text for Vorlage, but composed an independent treatise. Tentatively, until the entire Hebrew text is compared to the Latin in detail, it may be said that he was moved by a two converging concerns. First, he tried to present a synthetic physical world-picture in a short treatise for the layman, a sort of "cosmology for the dummies". To Ps.-Avicenna's statement of purpose: "We'll compose a book wherein we'll collect [some] of the sundry statements of the early philosophers and of Aristotle on the topic of the heaven and the world", he adds: "We'll expose that which is entailed by the totality of their statements and that which is implied by their lengthy books" (§7)<sup>18</sup>. *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* thus has to be counted among the résumés of, or introductions

18. In the Preface to his בית אלהים (= The House of the Lord; see n. 4 above) Shlomo ben Moshe explains why books exposing in brief books of former thinkers are most useful, especially because some authors write in an esoteric style. He writes (Vatican Library, Ms. ebr. 248, f. 1a):

פרק ראשון, בתועלת המחברים בגללה ובנסתר, ובמעלת יחס הספרים שענינם קצור או אריכות עם הספרים שכבר חוברו.

כל חכם לב ישמח בראותו טוב סדר ענייני חבור חדש בהתייחס הדברים אל דברי הספרים שיש להם ערך ויחס עמהם מספרי הקדמונים. ואם הקודמים העמיקו עמק רב יהיו ענייני ביאור הספר האחרון מדרגה לעלות בסולם הבנת הראשונים; או איפשר יהיו האחרונים כקצור דברי הרב ז"ל מספרי גאלינוס וכקיצור אבן רושד מספרי אריסטו, ואז יהיו הקודמים מדרגה להבנת האחרונים שהם יותר קצרים מהם ודבריהם סתומים.

Chapter One, concerning the value of authors on exoteric and esoteric topics, and on the relative value of books offering an abridgement or a lengthy development of existing books.

Any wise-hearted will rejoice when he sees a well-structured new book that bears on discussions in books of the Ancients. In case the Ancients have deepened [their inquiries] then the recent book will be like a step on the ladder leading up to understanding the Ancients. Or [alternatively] the recent books may be on a par with the epitomes of Galen's books composed by the Rabbi [= Maimonides], or like Averroes's epitomes of the books of Aristotle, in which case the older books will be a ladder to the understanding of the later books, which are briefer and their discussions are obscure.

to science and philosophy that were written in Hebrew or translated into it in the thirteenth century, subsequent upon diffusion of the Hebrew translation of *Guide of the Perplexed*<sup>19</sup>. Their shared aim was to acquaint Maimonides's Hebrew readers with the rationalist body of knowledge necessary to follow the arguments in the *Guide*.

Second, Shlomo ben Moshe sought to present the cosmology of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* as scientific, i.e. as demonstrated truths according to the Aristotelian canon. Witness the expressions נאמת בו; נבאר בו; נביא בו מופתים; יבחן בו; נראה בו ראיות etc., none of which is used in the Latin. Possibly, Shlomo ben Moshe (writing ca. 1250) was aware of importance Maimonides attributed to veritable demonstrations of philosophical theses, in contradistinction to dialectical proofs.

### 3. Chapter Twelve of *De celo et mundo* and *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*: A Comparison

One of the “anomalies” in Aristotle’s physical system, which passed to the various versions of Aristotelian cosmology, was the following: Aristotle demonstrated, to his own satisfaction and to that of almost all natural philosophers during the following two millennia, that the matter of the supralunar realm consisted of a “fifth element” (*aither*) that was devoid of any qualities and not subject to generation and corruption. While this postulate nicely accounted for the eternity and unchangeability of the heaven, it failed to explain how the sun warms, i.e. how a body that is not itself hot in actuality can heat other bodies. Aristotle was, of course, keenly aware of the problem and he offered two ad hoc explanations to “save the phenomena”, but they remained problematic and the question how the sun heats the sublunar world remained an “anomaly” in the framework of Aristotelian natural philosophy<sup>20</sup>.

19. Notably: *Ruah Hen*, *Midrash ha-Hokhmah*, *Sha'ar ha-Shamayim*, and *De'ot ha-pilosofim*.

20. I have described this problématique in detail and provided bibliographical references in the following publications: G. FREUDENTHAL, *Providence, Astrology, and Celestial Influences on the Sublunar World in Shem-Tov ibn Falaquera's Deot*

Here is, for example, how Averroes struggled to account for the warming effect of the sun:

The light qua light, when its luminosity is reflected, warms the bodies down here by virtue of a *divine force*. This holds a fortiori when the rays fall on the heated body in a right angle, for then the reflection is greater, as is the case when the sun is over our heads [at the zenith]. In fact, when the reflection is stronger, the heating is stronger, as we can see in the cases of the burning mirrors and the glass flasks which burn wool<sup>21</sup>.

The empirical fact that rays of sunlight are associated with heat and that the heat produced by sunlight varies with the angles of incidence and reflection of the light was known since Antiquity. But in Aristotelian physics there is no connection between light and heat, so that this paramount causal relationship remained unaccounted for<sup>22</sup>. The blind spot of the theory is signaled by the introduction of the notion of a *divine force*, to which is ascribed the fact that light generates heat<sup>23</sup>.

This is where *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* enters the picture. Chapter Twelve sketches an innovative (as far as I am aware) ac-

ha-Filosofim, in S. HARVEY (ed. by), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 2000, pp. 335-370; ID., *Cosmology: The Heavenly Bodies*, in S. NADLER, T. RUDAVSKY (ed. by), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 302-361; ID., *The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes*, in A.C. BOWEN, C. WILDBERG (ed. by), *A Companion to Aristotle's Cosmology: Collected Papers on De Caelo*, Brill, Leiden 2009, pp. 239-281.

21. AVERROES, *Epitome of De Caelo*, in *Rasail Ibn Rushd*, Hyderabad, 1947, on p. 49, 2-8. Quoted after FREUDENTHAL, *Cosmology: The Heavenly Bodies*, p. 322.

22. Gersonides presents the problématique with his customary incisiveness. See *Milhamot ha-Shem*, 5.2.6, and my presentation in *The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption*, «Aleph» 19 (1) (2019), pp. 59-130, on pp. 75-83; GLASNER, *Gersonides*, pp. 6-7.

23. For a discussion of the history of the notion of "divine force" and bibliographical references see: FREUDENTHAL, *Cosmology: The Heavenly Bodies*; *The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology*; GLASNER, *Gersonides*, p. 96; C. CERAMI, *Génération et Substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Walter de Gruyter, Boston 2015.

count of the connection between sunlight and heat. (Note that the claim is not general; it refers to light issuing from the sun only.) In what follows I present a scientific edition of the Hebrew version of this chapter, followed by an English translation.

*Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam, Chapter Twelve – Hebrew Text*<sup>24</sup>

השער השנים עשר

[1] נאמר בו שדבר מוכרח ומחוייב היה להיות הרבה רקיעים, ושהצורך תניב להיות הרבה רקיעים יתבאר כן:

[2] אחר שהתפרסם שקיום המציאות הוא שהחום לבדו לא יהא מתמיד על פני כל הארץ בכל עת, שהנבראים יצטרכו לעת הקור ולעת החום, לעת הקיץ ולעת החורף; מפני זה הוצרך גשם השמים להיות בעל תנועה.

ותנועתו לא תאות להיות תנועה ישרה כתנועת היסודות. לפי שהתנועה הישרה יש לה הפסק והעדר באפס מקום. ואם תנועת השמים תהיה לה הפסק, צורך הבעלי חיים יפסק ויעדר בהפסק התנועה, שהיא סבת עֲנֵי הקור והחום והקיץ והחורף, והם ישבותו אם תשבות התנועה. והתמדת העתים האלה, הצריכים לקיום מיני הנבראים ואישיהם, והיותם בלי העדר והפסקה – ראייה ומופת שהשמים מתנועעים תנועה סבובית.

[3] אמנם תנועת הניצוץ המכה בארץ, אשר היא סבת כל העיתים הצריכים, היא ישרה בהכותה על הארץ. ואע"פ שתנועת הניצוץ המחמם את האויר או מקרר (כפי התקרבו והתרחקו מן האקלים) היא ישרה, לתנועה ההיא לא יהיה הפסק ולא והעדר כל עוד טוב [!] הגלגל שהיא סבתה.

[4] פי' [= פירושו]<sup>25</sup>: שזה הצטרפות – עלה והעלול בדברים הקודמים זה מזה, כסבה לבד, שלא ייעדר זה מזה. והמופת: השמש ואור היום – שהשמש סבת האור, ואינו קודם ליום רק קדימת סבה לבד; ולא יפסק זה מבלתי זה, כהפסק האדם בלתי הפסק בעלי חיים. שהקדימה ההיא קודמת בטבע. שזה נוקג קודם בטבע: בהסתלק הראשון, הקודם, יסתלק השני, אבל בהסתלק השני לא יסתלק הראשון. והעד: האחד והשנים. ע"כ [= עד כאן]

24. The Latin and Hebrew versions cannot be presented in parallel columns because the differences between them are too great: there are very few Hebrew sentences that have an exact counterpart in the Latin text.

25. The following lines are a comment by a later reader (see p. 95). It interrupts the argument in § 3.

[3 המשך] השכל מחייב והעיון מכריח שיהיה בגלגל דבר שיתנועע ממנו תנועה ישירה ויכה על הארץ לקיים המציאות בקור וחום הצריכים לבעלי חיים.

[5] והגשם המתנועע תנועה סבובית הוא גשם הגלגל; והדבר הטבעי המתנועע תנועה ישירה הוא הניצוץ המתנוצץ מן הכוכב הקבוע בגלגל ומכה על פני הארץ. וקראתי הניצוץ 'דבר' ולא קראתי 'גשם' מפני שכל דבר שאינו ממעט את האויר לא יקרא 'גשם', כמו אור הנר והניצוץ.

[6] ודע כי ממקום אחד מן הגלגל יוצא הניצוץ ומתפוצץ ובא וזורח על הארץ. והבן זה ודעהו: [א] שיסוד האש הוא כדורי, וממנו יתמלטו ניצוצים וכדורים יתהלכו. [ב] וניצוץ השמש בעברו דרך עליהם<sup>26</sup> ללכת אל הארץ אשר הוא שואף וזורח שם ומתערב בניצוצי האש.

[7] [א] וניצוץ האש הוא חם בטבעו; ואיננו בהיר בערך אל ניצוץ השמש, כדי שהוא עצמו, אם ימשך לבא על הארץ, שיוכל להאיר עליה. [ב] וניצוץ השמש הוא מיסוד חמישי הנקרא 'יסוד פשוט', שאיננו לא חם ולא קר בטבע אחד מ-ד' יסודות. והוא בהיר מאד, וזך, ומזהיר.

ובהתערב אלה השני ניצוצים, כל אחד מהם מקבל מחבירו מה שאין לו מעצמו. ר"ל: [א] שניצוץ האש יקח מניצוץ השמש תוספת מן הבהירות והזפיות והאור; [ב] וניצוץ השמש יקח מניצוץ האש תוספת חום. ומוריד עמו לארץ ניצוץ האש, ומחמם חלק האויר הקרוב לארץ, שהיה ראוי שיהיה יותר קר מן החלקים העליונים אשר עליו.

[8] ואין הענין<sup>27</sup> כן מפני ניצוץ השמש המכה על הארץ בכח ושב ומתהפך לאחור מפני עובי הארץ וקשייה ומחמם האויר והארץ. כמו שתראה מן הכדור: אם יזרקוהו ויכה על דבר מקשיי בכח – מן הכח ההוא ישוב לאחור. וכן עלת הניצוץ המחמם האויר בהתהפכותו שובו לאחור אחר הכותו על הארץ. ומחמם האויר, והארץ גם כן, בחלקי ניצוצי האש הנמשכים עמו.

[9] וזה סבת קיום המציאות – צמחים ובעלי חיים והתילדות המתכות. שתנועות הגלגלים וניצוצי הכוכבים הם שומרים המציאות – לבלתי הכסות כל חלקי הארץ תחת המים,<sup>28</sup> ופועלים בחלקי הארץ בהתערבות היסודות המצא מוצא המתכות.<sup>29</sup> והם מחממים האויר ובסבתם ישתנו עתי הקור והחום והקיץ והחורף הצריכים לכל צומח ולכל מרגיש.

26. "דרך עליהם" במשמעות "לעבור דרך".

27. "הענין": מתייחס לחימום האויר על-ידי השמש.

28. This is a paraphrase of a sentence from Samuel Ibn Tibbon's המים *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*, ed. M.L. Bisliches, Pressburg, 1837, p. 7, 1-3:

ואשר זכרוהו הפילוסופים בשמירת המקום הנוכח הוא אמרם שתנועות הגלגלים ומערכת הכוכבים הם השומרים אותה, אף על פי שמטבע הארץ להיותה בכל חלקיה תחת המים.

29. The reference to metals (or minerals) is absent in most MSS. Probably it is an interpolation by a late copyist. The theory that metals "grow" in the earth under the influence of the heavenly bodies was controversial.

[10] וְאֵלוּ לֹא הִיָּה כִּי אִם גִּלְגַּל אֶחָד לְבַד וּמְחֻלָּק מִמֶּנּוּ יֵצֵא נִיצוּץ אוּ נִיצוּצִים וַיְבוֹאוּ עַל הָאָרֶץ לַפְעוּל הַפְעוּלוֹת הַנִּמְשָׁכוֹת לְשִׁמְרֵת הַמְצִיאוֹת, לֹא יִמְצָאוּ לְכָל הַנְּבֵרָאִים עֵתִים חֲלוּקִים וְזִמְנִים שׁוֹנִים כְּפִי צוּרְכָם לְקוֹר וּלְחֹם וּלְדוּמִיָּה. עַל כֵּן נִבְרָאוּ הָרַבָּה גִּלְגָּלִים וּבֵהֶם הָרַבָּה כּוֹכְבִים כְּדִי שִׁיְהִי לָהֶם הָרַבָּה תְּנוּעוֹת שׁוֹנוֹת לְעֵתִים מְזוּמָנִים, וְנִיצוּצִים רַבִּים יֵצְאוּ מֵהֶם לַפְעוּל פְּעוּלוֹת רַבּוֹת בְּאָרֶץ. עַד אֲשֶׁר מְרֹב הַפְּעוּלוֹת יוֹשְׁבֵי הַמְּדִינּוֹת הַשׁוֹנוֹת וְהָאֵיִים וְהַלְשׁוֹנוֹת וְשׁוֹכְנֵי הַחֲלֻקִים הַחֲלוּקִים מִן הָאֲקָלִימִים יִמְצָאוּ מֵה שִׁיְהִיָּה לָהֶם דִּי בּוּ מִן הַקּוֹר וּמִן הַחֹם וּמִיֵּתֵר הָעֵנִינִים הַצְּרִיכִים לְכָל חַי וְלְכָל צוּמַח מִן הָאוֹיֵר בְּכַח אוּ בְּפֶעַל. וְזֶה הִיָּה הַהִכְרַח לְהִיּוֹת הָרַבָּה גִּלְגָּלִים.

Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam, *Chapter Twelve – English Translation of the Hebrew Text*<sup>30</sup>

[1] We'll state therein that it is necessary and inescapable that there be numerous spheres<sup>31</sup>; and the necessity that there be numerous spheres is established thusly:

[2] It is well-known that [a condition for] the persistence of the existence is that heat not prevail alone permanently over the entire surface of the earth, for the creatures [lit. created beings] are in need of a period of cold and a period of heat, of summertime and of wintertime. Therefore, the body of the heaven must necessarily be in motion.

Now, it would not be fitting that its motion be rectilinear, as is the motion of the elements. For rectilinear motion is interrupted and extinguished [lit. becomes inexistent] when the place [for the continuation of the rectilinear motion] runs out. But if the motion of the heaven were interrupted, then the provisions needed by the animals would cease and be extinguished, on account of

30. Substantial parts of this chapter were previously translated in into English: GLASNER, *Gersonides*, pp. 86-87; FREUDENTHAL, *The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology*, pp. 80-81. The three translations understand the Hebrew text in the same way, but use different English formulations to express this common understanding.

31. In *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* רָקִיעַ and גִּלְגַּל are used interchangeably, either because Shlomo ben Moshe wavered or because of copyists' interventions (cf. for example in this chapter §§ 1 and 10). In consideration of the context, I translate both as "sphere".

the interruption of the movement, the latter being the cause of the periods of cold and of heat, of the summer and the winter: if the motion were to cease, they [the animals] would cease to exist [as well].

The persistence of these periods, which are a prerequisite for the existence of the species and individuals of the creatures, and [the fact] that the existence of the latter is not stopped or interrupted – this is a proof and a demonstration that the heaven moves in a circular motion.

[3] The motion of the ray hitting the earth, which is the cause of all the needed seasons, is rectilinear when it hits the earth. Nonetheless, although the motion of the ray is rectilinear – depending on its proximity or distance from a given clime, it warms or cools the air – it is not interrupted nor does it cease as long as lasts the rotation of the sphere<sup>32</sup>, which is its cause.

[4] Comment<sup>33</sup>: This relationship is [of the sort] of cause and effect in things that are prior to one another, [unlike], for example, a cause [that would] exist alone [i.e. without its effect]: one cannot possibly exist without the other. The illustration [lit. proof]: the sun and daylight – the sun is the cause of the light, but is prior to the day causally only – the one does not cease unless the other ceases too, [unlike] the cessation of man without the cessation of animals: that priority is a priority by nature. Such is the case in nature: when the first, the prior, ceases then the second ceases [as well]; but when the second ceases the first does not cease. The witness: the One and the Two. Until here [= here ends the gloss].

32. In this sentence the author has in mind the sphere of the sun, which is the cause of the seasons. But, as will be seen in the Conclusion, this argument is general bears on all stars, not on the sun alone. Here and in the sequel, “the sphere” should therefore be understood in the sense of “the sphere X”, or “any sphere”.

33. The letters ‘פ’ at the beginning of the passage indicate that it is a commentary on the matter just discussed. This comment is transmitted in only a few MSS (e.g. קק, א) and it seems likely that it was interpolated by a later reader / user and not added by Shlomo ben Moshe. In MS י the comment is absent, but in the spot where it should have been a sign over the line פ directs the reader to the margin, where however it was never copied.

[3 continued] Reason necessitates and rational inquiry makes it inescapable that there be in the sphere *something* [lit. a thing] issuing from it, moving away in a rectilinear motion, and hitting the earth, maintaining existence [through] the heat and the cold needed by living beings.

[5] Now the body moving in a circular motion is the body of the sphere; and the natural 'something' moving in a rectilinear motion is the ray that shines forth from the star affixed to the sphere and hitting the surface of the earth. I referred to the ray as 'something', rather than as a 'body', for anything that is subtler than air is not called 'body', such as the light of the candle and the ray.

[6] You should know that it is out of a single spot in the sphere that the ray issues forth, and bursts, and reaches the earth and illuminates it. Understand this and know it: (i) The element of fire is globular; rays escape from it and globules get in motion. (ii) The ray of the sun, on its way to the earth, where it seeks to go and on which it shines, passes through them [the fire globules] and mingles with the rays of fire<sup>34</sup>.

[7] (i) The ray of the fire is hot by its nature. [However,] compared to the ray of the sun, it is not luminous, making it incapable to illuminate the earth should it be drawn to it. (ii) The ray of the sun [for its part] is of a fifth element, called "simple element", which is neither hot nor cold, and not of the nature of any of the four elements; it is very bright, pure, and luminous.

When these two rays mix, each of them receives from the other what it lacks. Namely: (i) The ray of fire takes from the ray of the sun additional brightness and purity and light. (ii) The ray of the sun [for its part] takes from the ray of the fire additional heat. It [thus] moves the ray of the fire downward conjointly with itself,

34. This theory is not in the Latin Ps.-Avicenna's *De celo et mundo*, which nowhere alludes to the notion that "the element of fire is globular". Also the analogy between the ray from above (a combination of the rays of sunlight and of fire) hitting the earth and a ball bouncing back from a wall (§ 8) does not appear in it. In Chapter 14, the author of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* revisits the topic but does not allude to that notion either (possibly because here he followed his Vorlage more closely).

heating the part of the air close to the earth, which should have been colder than the upper parts above it.

[8] This [viz. the heating of the air] is *not* due to the ray of the sun hitting the earth hard and being reflected backwards owing to the earth's coarseness and hardness and [thereby causing] the heating of the air and the earth<sup>35</sup>. Take a ball as an example: if it is thrown and forcefully hits something rigid – that force causes it to bounce back. The same holds of the cause of the ray heating the air when it is reflected backward after it hits the earth [i.e. the bouncing back does not generate heat]. Rather, it heats the air, and the earth too, by virtue of the particles of the rays of fire that it carries with it.

[9] This is the cause of the existence, [viz.] of plants and animals<sup>36</sup>. The motions of the spheres and the rays of the stars preserve the existence, [namely] by preventing that the entire surface of the earth be submerged under water<sup>37</sup>. Also, they [i.e. the rays of the stars] heat the air and cause the change of the seasons of cold and heat, of the summer and the winter, that are needed by every plant and every sentient being [= animal].

[10] Now, if only a single sphere existed, a part of which would emit a ray or rays which would reach the earth and bring about the operations requisite for the preservation of existence, then the different seasons and times would be insufficient to provide for all creatures their [manifold] needs for cold and heat and the like. This is why numerous spheres were created, with numerous stars in them, so as to have many different motions at appointed times and emit a

35. With this statement the author rejects Averroes' opinion.

36. Later gloss: and of the generation of metals.

37. Later gloss: and they act on the particles of the earth by mixing the elements and producing mines of metals. This is a paraphrase of a sentence from Samuel IBN TIBBON'S *Ma'amar Yiqawwu ha-mayim*:

ואשר זכרוהו הפילוסופים בשמירת המקום הנוכר הוא אמרם שתנועות הגלגלים ומערכת הכוכבים השומרים אותה, אף על פי שמטבע הארץ להיותה בכל חלקיה תחת המים.

מאמר יקוו המים, p. 7, 1-3. In her *The Hebrew Version of De Celo et Mundo Attributed to Ibn Sīnā*, Ruth Glasner has identified several other long interpolations from this work by Samuel Ibn Tibbon.

variety of rays producing a variety of effects on earth. Consequently, as a result of the multitude of the effects, the inhabitants of the different countries and islands and the speakers of different tongues and the dwellers of the different parts of the climes will be afforded with sufficient cold and heat and the other conditions relating – potentially or actually – to the air requisite for any animal and any plant. This [accounts for] the necessity that there be a multitude of spheres.

#### 4. Why does the Sun Heat?

The problem of the causal connection between light and heat is not at the center of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* (nor, for that matter, of *De celo et mundo*) and is mentioned only *en passant* (§§ 7-8). The aim of Ps.-Avicenna (in both the Latin and the Hebrew versions) is to establish that the persistence of life on earth cannot be due only to the circular motion of any single sphere—a single motion would not produce the multitude of observable facts, wherefore these effects must be due to numerous revolving of spheres. Here rises the problem: how does a revolving heavenly sphere produce heat on the earth? The answer must be that this is brought about by a “something” that travels rectilinearly from the revolving celestial sphere to the earth. This is the *ray* of light (ניצוץ; corresponding to the Latin *radius*). Now the persistence of life on earth is due to the alteration of periods of heat and of cold. It follows that the regular change of seasons must be due to a combination of the effects of rotating spheres (their motions account for the regularity of the seasons) transmitted by rays issuing from them (or rather from a certain zone in them; §5). This is where the problématique sketched above comes in: what enables a ray of *light* to produce *heat*? Ps.-Avicenna’s answer is described in §§ 6-7: “it is out of a single spot in the sphere [viz., the sun<sup>38</sup>] that the ray issues forth, and bursts, and reaches the earth and illuminates it”. On their way to the earth the sun’s rays of light pass through the shell of fire, the

38. The import of the specification “one spot” becomes clear in Chapter 14; see the Conclusion.

uppermost element, where they “mix” with rays of fire. This is the crux of the story (§7):

When these two rays mix, each of them receives from the other what it lacks. Namely: (i) The ray of fire takes from the ray of the sun additional brightness and purity and light. (ii) The ray of the sun [for its part] takes from the ray of the fire additional heat. It [thus] moves the ray of the fire downward conjointly with itself, heating the part of the air close to the earth.

*Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* has thus provided a simple rational account for the fact that rays of sunlight produce a warming effect in the sublunar world.

One question remains open, however: what is the meaning of the statement that the two kinds of rays (of fire and of light) *mix*? *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* offers the following answer (§ 7):

(i) The element of fire is globular; rays escape from it and globules get in motion. (ii) The ray of the sun, on its way to the earth, where it seeks to go and on which it shines, passes through them [the fire globules] and mingles with the rays of fire.

The text is not as clear as one might wish, but it seems that the theory is as follows. (i) The shell of fire, the highest sublunar element, which itself is spherical, consists of “globules” (כדורים); some of these globules are continuously set in motion – likely these are the “rays of fire” mentioned here. (ii) The sun, for its part, which consists of the fifth element, emits rays of light which illuminate the earth. The sun being located in the supralunar realm, its rays necessarily pass through the shell of fire on their way down, drawing with them some fire globules (the two kinds of rays “mingle”). This accounts for the fact that the incidence of rays of light is followed by heating<sup>39</sup>.

39. Cf. Glasner’s concise summary in *Gersonides*, p. 86. The latin *De celi et mundo* accounts for the “mixing” of the rays of sunlight and fire differently: “Quicquid est autem coniungitur suo generi, ideo continuatus est radius celi cum radio ignis et iunctus cum illo” (GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 214, 8-10).

Shlomo ben Moshe pauses to point out that “I referred to the ray as ‘something’, rather than as a ‘body’, for anything that is subtler than air is not called ‘body’, as the light of the candle and the ray” (§ 5)<sup>40</sup>. Does this statement concern both kinds of rays? Was it not implied that at least the fire rays consist of “globules”, which presumably are material? This question is not addressed explicitly and it is left unanswered.

The gist of the matter is concisely stated by Glasner: “This theory has several notable advantages: heat is caused by an actually hot body – fire – and the association between light and heat – which neither Aristotle nor Averroes could explain – is satisfactorily accounted for”<sup>41</sup>.

The theory has one limitation. It focuses on the co-extensionality of *sunlight* and heating: the account hinges on the assumption that the rays of sunlight travel down through the shell of fire, where they are “charged” with globules of heat. *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* does not pause to ask whether and why light from other sublunar or supralunar light sources warms as well – the topic is outside its purpose to produce a cosmology.

Gersonides, the fourteenth-century philosopher-scientist (1288–1344), for one, was very worried about the problem. He read *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* closely and submitted the observable connection between light and heat to experimental tests. He found that the light of a candle concentrated by a burning mirror heats. By contrast, moonlight does not heat, even if similarly concentrated. Although Gersonides does not say so, the first experiment may be taken to confirm the theory of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*: a flame – and hence the rays it emits – may be supposed to consist of fire globules. The second experiment clearly disproves *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*, because *ex hypothesi* the rays of moonlight also traverse the shell of fire, but they do not heat. Gersonides proposed an alternative general theory accounting for the distinctive association of sunlight and heating. Re-appropriating the notion of “divine force”, he posited that rays of the sun (and of certain other lu-

40. Cf. GLASNER, *Gersonides*, p. 87, n. 33.

41. Cf. GLASNER, *Gersonides*, p. 87.

minous sources, e.g. a candle) possess a unique affinity – a singular “divine force” – with heat, by virtue of which they heat sublunar substances. Generalizing, he posited that the rays of the various stars have specific affinities with sublunar elements and composed bodies, whereby they cause distinctive effects in the sublunar world (e.g. the “divine force” of the rays of the moon have a unique faculty to act on the element water). This was one postulate on which he erected his astrology<sup>42</sup>. Gersonides presumably was the most notable reader of *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* and one of the few on whose work it has left a mark.

## 5. Conclusion

*Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam*, we have repeatedly seen, is not a translation of *De celo et mundo*. Rather, it is an independent treatise, which follows the structure of its Latin predecessor and incorporates bits and pieces of it, but also integrates in the new work elements gleaned here and there. Ruth Glasner has identified two (or three) Hebrew sources on which Shlomo ben Moshe drew, but it seems that more wait to be identified. This may be a difficult task because Shlomo ben Moshe could access literature in both Hebrew and Latin. At present, it seems doubtful, but not excluded, that he knew Arabic as well.

In this context, the incipit of *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* is intriguing. The fullest extant version reads (*supra*, pp. 82, 84):

[1] In the name of God, the Eternal.

[2] Shlomo ben Moshe of Laguir, the translator, said:

[3] The [following] chapters are the chapters of Ibn Sīnā’s version in the *Book of the Heaven and the World*.

[4] Herewith, he began thusly:

[5] Ibn Sīnā said:

42. See GLASNER, *Gersonides*, pp. 91-94; see also the literature mentioned note 23.

[6] In the name of God, the Eternal.

This is a two-tier incipit. §§ 1-4 are Shlomo ben Moshe's incipit of his *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*. At § 5 starts the text presenting itself as a translation of Ibn Sīnā, and it begins with a second – allegedly translated – incipit (§5-6). It is the latter that will interest us. No counterpart of this incipit, and in particular of the formula “In the name of God, the Eternal” in § 6, is found in any of the extant manuscripts of *De celo et mundo*<sup>43</sup>. There are three possibilities to explain this situation. (i) One is that this version of the incipit was in the original Latin translation and subsequently was transmitted in a family of manuscripts (but not in others) and that Shlomo ben Moshe used one such copy. (ii) A second possible explanation is that the incipit in §§ 5-6 was written and interpolated into the text by Shlomo ben Moshe. (iii) Third and last, Shlomo ben Moshe may have controlled his Latin translation against an Arabic text. Explanation (i) seems unlikely in view of the fact that (as Charles Burnett has kindly advised me) “the Latin basmala is always a variant of ‘in nomine domini/dei misericordis et pii’”, without the adjective “eternal”<sup>44</sup>. Furthermore, “Several Arabic-Latin translators of the twelfth century regularly reproduce the basmala – John of Seville and Plato of Tivoli especially – but Dominicus Gundissalinus, the alleged translator of *De celo et mundo*, apparently avoids doing so”<sup>45</sup>. Consider now explanations (ii) and (iii). Hypothesis (ii) is consistent with the fact Shlomo ben Moshe considered the book as his own. But why should he put in the mouth of Avicenna the Islamic (and Jewish) formula: “In the name of God, the Eternal”? This is strange: in his personal incipit, which claims his authorship of the text (§§ 1-4), he already included the basmala (§ 1) – why introduce it a second time in the text? This directs our attention to hypothesis (iii). In view of the fact that many doctrinal points in *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* have no hitherto identified source, may

43. GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 2, 1 and the list of variants; private email from Prof. Charles Burnett dated November 12, 2020.

44. Email of November 12, 2020.

45. *Ibidem*.

we not prudently countenance the possibility that Shlomo ben Moshe consulted also the (hypothetical) Arabic Vorlage of *De celo et mundo*, in addition to its Latin version? Further research is needed to answer this question.

In the previous pages we have looked into Chapter 12 of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*, which addressed head-on a critical problem of Aristotelian cosmology: why does the sun heat? We have seen that the Hebrew writer hints – but not more – at what might be labeled a “corpuscular [or: material] theory of rays”<sup>46</sup> of light *cum* heat: the light rays of the sun, he suggests, passing through the shell of the uppermost sublunar element, carry with them “globules” of fire on their downward motion. We have noted that this theory is not in *De celo et mundo*, and it stands to reason that it was introduced into the text by Shlomo ben Moshe (who may have gleaned it elsewhere). It must be remembered however that the chapter in which the skeleton of this theory is hinted at is devoted to establishing that there are “numerous spheres” (Introduction, §19; Chapter 12, §1) and the theory of corpuscular rays of light and fire is mentioned *en passant* only, in the margins of the argument; it receives no dedicated discussion. It is difficult to know what value Shlomo ben Moshe ascribed to it. However, despite the absence of a fully-blown theory it played a major role in subsequent history of science: as has been shown by Glasner, “the account of the mixing of rays [in *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*] provided the physical basis” for Gersonides’ “science of stellar influences”, a major building block of his cosmology<sup>47</sup>.

Some further aspects of the views in *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* deserve attention. In Chapter 12, §6, the author emphasizes (by means of the formula “you should know”) that “it is out of a *single spot* in the sphere that the ray issues forth”. In Chapter 12 the meaning and the rationale of this remark remains unclear. Chapter 14 supplies the necessary enlightenment. It emphasizes that the light is not emitted by the spheres, but by the stars fixed unto them: he describes the purpose of the chapter as follows: “We’ll show [...]

46. GLASNER, *Gersonides*, p. 87.

47. GLASNER, *Gersonides*, pp. 85-97.

that the air is not warmed by the motion of the heaven [= spheres], but solely by the rays of the heavenly *stars*". The stars only, not the spheres, are luminous:

ודע כי מן הכוכבים שואף וזורה אור מבהיק ומזריח ניצוץ מאיר. והאור והניצוץ היוצא  
מן הכוכבים מאיר ומזריח כל המקומות אשר יעבור בהם עד הגיעו ליסוד האויר ומאיר  
גם כן את האויר ומבהיק ומשפיעו זיוו.

(see list of sigla on pp. 107-108; 7-4 :א176 :פ; 23-19 :17 מ)

You should know that out of the stars a bright light issues, and it radiates a luminous ray. The light, [i.e.] the ray, issuing from the stars illuminates and shines on all the spots that it traverses, until it reaches the element of air; it illuminates also the air, which it brightens and on which it emanates its luminescence.

Of the seven planets, Chapter 12 alluded only to the sun, but Chapter 14 generalizes the argument to bear on all stars. Indeed, the author of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* argues that a star is a local "densification" of parts of the matter of the sphere, and this is why it is the stars, not the sphere, that shine:

הכוכבים הם עצמם מאירים ומזהירים בתכלית הבהירות והזכות ויש להם זיו בשפע. וזה  
כי כשנברא הגלגל, אשר הוא בעצמו זך וספירי, היו בו חלקים הרבה מאירים יותר ממה  
שהיה הוא מאיר זולתם אם לא היו בו. והיו החלקים ההם מפוזרים בהרבה מקומות בו.  
[...] ומהחלקים ההם המאירים התקבצו שנים או שלשה גרגרים [ישע' יז ו] והתדבקו  
ושבו עצם אחד, וחלק אחד מגוף הגלגל. ונקרא העצם ההוא כוכב, והיה קבוע קביעות  
גמורה בגלגל, מאין פירוד ופירוק.

(מ: א16 :א16 :ב; 4 :פ; 32-25 :ב175)

The stars themselves are luminous, and radiate with utmost brightness and purity, and they have abundant brilliance. This is so because when the sphere was created, which in itself is pure and transparent, there were in it many parts that were brighter than the sphere would have been without them. These parts were scattered throughout it in numerous places. [...] And of these luminous parts, two or three pieces coalesced into a single substance, becoming a part of the body of the sphere. This substance is called 'star' and it is fastened to the sphere permanently, not susceptible to separation or disintegration.

The statement “it is out of a *single spot* in the sphere that the ray issues forth”, we realize, is not a haphazard claim: it is a coherent part of a definite cosmology, and perhaps cosmogony, of *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam*. This entire discussion does not appear in *De celo et mundo* and was incorporated into *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* by Shlomo ben Moshe.<sup>48</sup>

What does this view imply for the question of the effects of rays of celestial bodies on sublunaries (such as the warming effect of sunlight)? *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam* answers:

וזה המעשה מן הניצוץ היוצא מן הכוכב המאיר את האויר בכל מקום שעובר בו ומשתנה  
כפי תנועת הגלגל בו יתאמת מן השמש.  
(מ: ב17: א16-17; פ: א176: א18-19)

What happens to a ray issuing from a star, viz. that it illuminates the air wherever it passes and changes according to the motion of [its] sphere, [this] is verified by the sun.

After a short remark on the dependence of the sun’s zenith on the constellation, the author continues:

וזה יבחן מגלגל ברזל מתנועע: אם חלק אחד ממנו כאש לוהט באמת, יתחמם האויר  
מחום החלק ההוא בעברו בו, ובעבור החלקים האחרים שהם בלתי לוהטים לא יתחמם  
האויר כלל. ואחר שהתבאר בראיות נכונות וברורות שזוהר הרקיע ובהירותו אינו מאיר  
על הארץ, ומניצוץ הכוכב ההוא הנראה עליה כפי תנועת הכוכב בגלגל נכת חלק  
אחד מן הארץ, נאמר שהתנועה ההיא והאור ההוא וניצוצו פועלים באויר ומחממים  
אותו. ועל פי הדברים האלה, נודע אצלנו שהאור והחום השומר[ים] המציאות הם מן  
הכוכב ולא מן הגלגל.  
(מ: ב17: א18-18; פ: א176: א27-22)

This is attested by a revolving iron wheel: if one part of it is truly glowingly hot, then, when it passes through the air, the air is heated by that part [only], but it is not heated at all by the other parts that are not glowing. Since it has been established by true and clear demonstrations that it is not the luminescence and brilliance of

48. The argument about “densification” is not in *De celo et mundo* (see GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, p. 246). On the theoretical questions concerning the celestial matter cf. R. GLASNER, *The Question of Celestial Matter in the Hebrew Encyclopedias*, in S. HARVEY (ed. by), *The Medieval Hebrew Encyclopedias*, pp. 313-334.

the heaven [= sphere] that illuminate the earth; and since the light visible on the earth, due to a ray of a [given] star, varies according the motion of that star [in] the sphere relatively to a certain region of the earth, we conclude that this motion and this light and its ray act on the air and heat it. Accordingly, we know that the light and the heat that preserve the existence originate from the star, not from the sphere.

The author committed a non sequitur: the argument which bore on the rays of light emitted by a star was imperceptibly extended to bear also on heat (“we conclude that this motion and this *light* and its ray act on the air and *heat* it). Also, the analogy of the revolving wheel with “one part of it [being] truly glowingly hot” (the analogon is the sun affixed unto the sphere) is taken to establish “What happens to a ray issuing from a star and illuminat[ing] the air wherever it passes”. At the center of the previous discussion was the celestial light, but its conclusions are now taken to be valid for heat as well. Whence the (surprising) conclusion that “the light *and the heat*”, which preserve existence, both emanate from the stars. Forgotten is the postulate that no heat can possibly emanate from the stars because they consist of the fifth element, which “is neither hot nor cold”, but merely “very bright, pure, and luminous” (Chapter 12: §7). More explicitly still, Chapter 13 argues that

שׂאִין הַכּוֹכְבִּים מִחַמְמִים הָאֵיִר מִפְּנֵי הַיּוֹתֵם חַמִּים בְּטַבַּע. אִמָּנֵם הַסְּבָה הִיא תְנוּעַת הַגִּלְגַּל,  
כְּמוֹ שֶׁגִּלְוֵי וּמְפוֹרְסֵם שֶׁהַתְנוּעָה מִחַמְמַת. כִּאֲשֶׁר תִּרְאֶה מִן הַחֵץ הִירוֹי אִם יֵשׁ בּוֹ עוֹפֶרֶת,  
שֶׁמְרוּב וּמְרוּצַת תְּנוּעָתוֹ יִתְחַמֵּם הָעוֹפֶרֶת וְיִתְדָךְ. וְכֵן מִשְׁפֵּט הַכּוֹכְבִּים כֹּל הַיָּמִים לְהַתְחַמֵּם  
בְּסִבַּת תְּנוּעַת הַגִּלְגַּל וּבִנְיֻצוֹם מִחַמְמִים הָאֵיִר. הִנֵּה הַתְּבָאֵר שׂאִין חַמִּימוֹת הַכּוֹכְבִּים אֵיכֹת  
טַבַּעִם. וְנוֹדַע אֲצִלְנוּ בְּרֵאוֹת חֻזְקוֹת שֶׁהֵם מִחַמְמִים הַלְקֵי הָאָרֶץ בְּסִבַּת תְּנוּעַת הַגִּלְגַּל.  
(מ: 14: 19-15: 4; 5: 175: 27-32)

The stars do not heat the air because they are warm by nature. The cause is rather the motion of the sphere, for it is universally known and obvious that motion heats: witness thereof is that if an arrow containing lead is shot, the lead is heated and melted as a result of the arrow's swift motion. So also the stars are always heated by the motion of the sphere and by means of their rays they heat the air.

It has thus been established that the heat is not the natural quality of the stars. [Rather,] it has been established by strong arguments that they heat the regions of the earth on account of the motion of the sphere.

The original theory according to which the luminous rays of the stars heat sublunaries by means of heat they carry down here from the shell of fire is again left unmentioned. The fact that luminous rays produce heat in the sublunar world is explained by the traditional postulate that they convey to the earth the heat stars acquire through their motion. We are back to the time-honored account propounded by Aristotle and the Aristotelian tradition<sup>49</sup>.

Perhaps the reason for these inconsistencies is that Shlomo ben Moshe imported the distinctive “corpuscular theory of heat” into Chapter 12 of *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam*’s from some other source (it may be his own idea, or he may have learned of it in a work which still has to be identified), whereas his Hebrew redaction of the arguments in Chapters 13 and 14 follows, although not closely, the text in *De celo et mundo*<sup>50</sup>. Why Shlomo ben Moshe put up with these inconsistencies and what they tell us of the manner he constructed his book and with what aim – these are among the open questions that call for further study. Mauro Zonta’s contribution to this research program will be sorrowfully missed.

*Acknowledgements:* I am very grateful to Prof. Ruth Glasner for having provided me with copies of a few MSS and a preliminary typescript of the entire text of *Sefer ha-Shamayim we-ha-‘Olam*, which made my work much easier; she also offered her good advice on draft of this paper. To Prof. Charles Burnett I owe thanks for his learned assistance on questions related to the incipit of the Hebrew version and its relationship to the Latin.

49. *De caelo* 2, 7, 289a23-25; *Meteorology* 13, 341a18-19.

50. GUTMAN, *Pseudo-Avicenna*, pp. 230-231, 246-253.

## Appendix A – A note on the choice of the principal manuscripts and list of significant varia

This brief article consists of text editions of the Introduction and Chapter 12 of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam*, their English translations, and observations on their content. My aim was not to produce critical editions of the two texts: for reasons to be explained below, this was not feasible. More modestly, my purpose was to offer usable and reliable texts that transmit faithfully Shlomo ben Moshe's thought and to draw on them for an analysis of a few doctrinal points.

Presently eighteen manuscripts of *Sefer ha-Shamayim we-ha-'Olam* are known. I distinguish:

*Group I:* Generally correct MSS, used for the present edition:

1. א Oxford, Bodleian Library, Poc. 280 A (Neubauer 1270), (F 22084), ff. 17a-29a.
2. טו Vatican Library, MS ebr. 458 (F 523), ff. 212a-235a.
3. מ Moscow, State Library, MS Günzburg 382 (F 47672), ff. 1a-20b (of vol. 1 of the three composing this MS and numbered independently, but share all the same shelf number).
4. פ Paris, BNF, MS héb. 700 (F 11578), ff. 171a-177a.
5. ק Cambridge (UK), University Library, MS Add. 1197 (F 17062), ff. 3a-14b.
6. ר Rome, Biblioteca Casanatense, MS 202 (F 72), ff. 77a-104b
7. ש Berlin, Staatsbibliothek, 112 (MS Or. Fol. 1057) (F 1835), ff. 7b-12a.

*Group II:* Very faulty MSS and not usually consulted for the present edition:

1. י Vienna, Nationalbibliothek, MS Hebr. 183 (F 1337), ff. 1a-15b of sixth numbering (= 176-190 of scan); considerable lacuna toward the end of Ch. 12.

2. י New York, Jewish Theological Seminary, MS Mic. 2323 (Hi 109) (F 28576), ff. 1a-17b.
3. פא Parma, Biblioteca Palatina, MS 100 (2110) (F 13329), ff. 1a-24b.
4. פפ Parma, Biblioteca Palatina, MS 424 (2630) (F 13546), ff. 41b-50b.
5. פפ Paris, BNF, MS héb. 1050 (F 14646), ff. 60a-73b.
6. קק Cambridge, Mass., Harvard University, MS Heb. 38 (F 34447), ff. 89a-97a.

*Group III: Unusable mss:*

1. מ Munich, Bayerische Staatsbibliothek MS 107 (F 1189), ff. 100a-100b (only chapters list and the beginning of the first chapter).
2. ננ New York, Jewish Theological Seminary, MS Mic 2349 (F 228602), ff. 12a-24a (mostly unreadable due to water damage).
3. ט Vatican Library, MS ebr. 386 (F 468), ff. 207a-225b (Ch. 12 missing).

*Group IV: Mss not available to me at the time of writing the article:*

1. Milano, Biblioteca Ambrosiana, MS L45 sup. (F 31080), ff. 101a-125a
2. Oxford, Bodleian Library, Regio 11 (Neubauer 1306), (F 22120), ff. 87a-97a.

All the MSS, even of Groupe I, are beset by errors: they omit many words or sentences (clearly identifiable by a comparison with other MSS) and abound with copyists' errors. I therefore decided to consider the seven MSS of Group I as equally faithful – their comparison allowed me to fill in lacunae and correct errors; occasionally, variants gleaned in other MSS allowed a further improvement of the text edition. I believe the text that resulted from this admittedly eclectic procedure to faithfully reflect the author's

thought. It was impracticable to note each and every variant (a few hundreds), and I contented myself to selectively note only a few significant variations.

Unfortunately, the Latin text was not helpful in establishing the text. While editing a translation, very often the original text allows one to decide between alternative versions in the translated text. This is not the case here, for, as we saw, Shlomo ben Moshe did not translate his Vorlage, but used it a raw material from which he created a new Hebrew text. Consequently, the Latin text does not allow to systematically check the Hebrew text against it.

## Variants

### Introduction

- 1-5 ק: ספר השמים והעולם. אמר שלמה בן משה מלגוייה. אלה הם שערי נסח בן סינא.  
 א: ספר השמים והעולם. אמר שלמה בן משה מלגויירי. אלה הם שערי נסח ן' סיני.  
 13 נברא] נתהווה מג א פפא וטט וי מג פ  
 19 שדבר מוכרח ומחוייב הוא] שהצורך חייב להיות פפא וטט וי  
 32 שהחומר] שהחומר ההיולי וט ר מג פ

### Chapter Twelve

- 1 רקיעים] גלגלים ק (twice)  
 בהאפס] באפס ק ב פאא  
 2 בהכותה] בתנועה א  
 3 המחמם האויר] + או הארץ ק א  
 פי [...] האחד והשנים] ליתא ב ר פפב  
 4 כסבה לבד שלא ייעדר זה מזה] ליתא ב  
 5 מחייב] מקיים ק  
 לקיים המציאות] להעמיד המציאות ב. ר carries לקיים: and notes  
 in the margin, נ"א: להעמיד  
 הניצוץ המתנוצץ מן הכוכב הקבוע בגלגל ומכה] היוצא מן הגלגל ומכה פפב פ  
 יתלהבו] יתלהכו ר (and other mss)  
 וניצוץ השמש בעברו דרך עליהם] ויחממו השמש בעברו דרך עליהם. ב  
 בניצוץ האש] בניצוץ השמש פ  
 6 ניצוץ האש הנמשכים עמו] "esh" notes above the line, referring to  
 ס"א השמש ר

8 לפעול פעולות הנמשכות] לעשות מעשים הנמשכים פפב ק א  
הרבה] כמה (twice) א (and other mss)  
וזה היה ההכרח] וזה היה בחיוב ובצורך ההכרחי להיות הרבה גלגלים א  
(and other mss)

## La presenza nella filosofia ebraica del XIII e XIV sec. (Falaquera e Gersonide) dei tre *Opuscoli* di ibn Rushd e figlio sulla felicità mentale

ROBERTO GATTI\*

Une telle félicité ne peut s'atteindre que dans cette vie ;  
l'homme parfait trouve ici-bas sa récompense dans sa perfection ;  
tout ce qu'on dit être au-delà n'est que fable.

E. RENAN, *Doctrines d'Averroès*, in ID., *Averroès et l'Averroïsme*

Tra la fine del secolo scorso e il nuovo Mauro Zonta dedica tre importanti lavori a temi di noetica rushdiana\*\*. Il primo riprende il *dossier storico-filologico della traduzione ebraica del Commento grande al De anima del pensatore arabo*<sup>1</sup>. Il secondo lavoro contiene l'edizione del testo in giudeo-arabo del *Commento di Averroè al De intellectu di Alessandro*<sup>2</sup>. Il terzo lavoro, il più importante, scritto in collabo-

\* Liceo classico Asti.

\*\* *le-Mauro we-le-Bruno Chiesa (moreh yaqar shel Mauro), zikronam li-vrakhah* – I manoscritti citati sono stati consultati grazie alla loro digitalizzazione (*Ktiv Project*) a cura dello *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* (d'ora in poi, IMHM) della *Jewish National Library of Jerusalem* (<[www.web.nli.org.il](http://www.web.nli.org.il)>); la datazione indicata è quella riportata su questo sito.

1. *Osservazioni sulla tradizione ebraica del Commento grande di Averroè al De anima di Aristotele*, «Annali di Ca' Foscari», Serie Orientale 33/3 (1994), pp. 15-28. Si tratta di uno studio condotto su un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli, contenente la versione ebraica dell'opera rushdiana di Barukh ben Yitzhaq ibn Ya'ish, redatta prima del 1475 sulla base della traduzione latina di Michele Scoto.

2. *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De intellectu di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè*, «Annali di Ca' Foscari», Serie Orientale 40/3 (2001), pp. 17-35. Questo studio integra l'edizione del testo della traduzione ebraica dell'opera, a cura di Herbert Davidson (*Averroes' Commentary on the De intellectu attributed to Alexander*, «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 7 [1988], pp. 205-217).

razione con Charles Burnett, presenta l'edizione critica del testo originale arabo (insieme a quella delle sue traduzioni in ebraico e latino medievale) di un opuscolo del figlio di Averroè, il medico Abu Muhammad 'Abdallah, sul tema della possibilità dell'unione dell'Intelletto Agente con quello materiale dell'uomo, mentre quest'ultimo è ancora in vita<sup>3</sup>.

L'opuscolo del figlio di Averroè è l'ultimo di una serie composta da altri due opuscoli scritti dal padre<sup>4</sup>. Questi tre *Opuscoli* (ebr. *iggerot*) possono essere complessivamente indicati con il nome generico in ebr. di *sheloshah ma'amarim 'al ha-sekhel* («Tre trattati sull'essenza dell'Intelletto [materiale]»)<sup>5</sup>. Un altro titolo possibile,

3. ABU MUHAMMAD 'ABDALLAH IBN RUSHD (AVERROES JUNIOR), *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect Whilst it is Clothed with the Body. A Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, together with an English Translation*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 67 (2000), pp. 295-335.

4. D'ora in poi questi *Opuscoli* verranno indicati con le abbreviazioni *Op1*, *Op2* e *Op3*, impiegate nella traduzione francese commentata dei primi due (M. GEOFROY, C. STEEL [éd. par], *Averroès. La béatitude de l'âme*, Vrin, Paris 2001). Il volume contiene anche l'edizione di due centoni rinascimentali di *Op1* e *Op2*, conosciuti con il titolo di *Tractatus Averrois de perfectione naturali secundum mentem Philosophi* e con quello di *Averrois de animae beatitudine*. Quest'ultimo compariva già nell'edizione Giunta 1562 (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. viii, ff. 148-155). Il nome "opuscolo" è la resa del termine ebraico *iggeret* (traduzione a sua volta dell'arabo *risala*). Su questo genere letterario cfr. CH.H. MANEKIN, *The Philosophical Epistle as a Genre of Medieval Jewish Philosophy*, in A.W. HUGHES, J.T. ROBINSON (ed. by), *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, Indiana University Press, Bloomington 2019, pp. 264-287.

5. Il sito del *Digital Averroes Research Environment dell'Università di Colonia* (<[www.dare.uni-koeln.de](http://www.dare.uni-koeln.de)>) fornisce, nella sezione *Works*, un elenco delle opere rushdiane di psicologia, con l'indicazione dei manoscritti arabi, ebraici e latini esistenti. *Op1* viene indicato come *Treatise on the Conjunction of the Separate Intellect with Man*; *Op2* come *Treatise on the Conjunction of Intellect with Man* e *Op3*, come *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body*. In relazione al frammento dell'opera ulteriore indicata su questo sito come *Treatise on the Intellect*, viene rilevata la presenza di due soli manoscritti ebraici. Con l'indicazione dei fogli del primo di essi (ms. Kaufmann A 285 di Budapest), si viene rimandati in realtà al testo del *Supercommentario* di Gersonide all'*Epitome* rushdiana del *De anima*. Invece, l'altro manoscritto segnalato, della Biblioteca Laurenziana di Firenze (Plut. 88.25), contiene la traduzione (ad opera di Todros Todrosi) di un'interessante osservazione di Averroè sullo stile esoterico

che rispecchia più da vicino il loro contenuto e impiega il lemma introdotto da Maria Corti nei suoi studi sull'averroismo radicale latino, è quello di «Tre Opuscoli sulla felicità mentale». La tradizione ebraica trasmette in maniera congiunta questi tre lavori, per quanto contengano significative variazioni di posizione sullo statuto dell'intelletto materiale dell'uomo<sup>6</sup>. La trasmissione di questi

della filosofia, così come questo stile emerge nell'ambito delle dottrine di psicologia filosofica. Oltre alle tre tipologie dei *Commenti* al *De anima* aristotelico, i testi rushdiani significativi di noetica comprendono anche: un *Opuscolo sulla possibilità dell'unione* (*iggeret efsharut ha-devequt*) edito da Kalman Bland (*The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1982) e il breve *Commento al De intellectu* di Alessandro (segnalato sopra nella n. 2). Si tenga infine presente che di *Op1* esiste una traduzione latina rinascimentale di Calonymos ben David (Calus Calonymus) con il titolo di *Libellus seu Epistola Averrois de connexione intellectus abstracti cum nomine* (poi compresa nel vol. ix dell'edizione Giunta cit., ff. 155v-158r).

6. *Op2* e *Op3* esprimono al riguardo una posizione analoga a quella del *Commento medio*. Ciò viene riconosciuto unanimemente dagli studiosi contemporanei di Averroè (ad es. Davidson, Alfred Ivry e Geoffroy). Anche Gersonide, autore del *Commento agli Opuscoli* che verrà discusso in queste pagine, identifica le posizioni di questi due *Opuscoli* con quella 'concordista' o «intermedia» (*memutza*) tra Alessandro di Afrodisia e Temistio, tipica del *Commento medio*. Tra gli studiosi il punto di divergenza è invece relativo a *Op1*; infatti, Davidson (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992, pp. 258-295) ritiene che esso esprima una posizione analoga a quella della *Epitome* (il sostrato dell'intelletto materiale è costituito dalle forme immaginative, al cui interno gli intelligibili sono presenti in uno stato di latenza). Invece, Geoffroy pensa che *Op1* presenti una posizione già vicina a quella del *Commento grande* sull'unicità e separatezza dell'intelletto materiale. La posizione di Gersonide sembra confermare l'interpretazione di Geoffroy. Infatti, nel corso del suo *Commento*, il filosofo ebreo ritiene che *Op1* presenti una linea molto vicina alla posizione di Temistio. Questa interpretazione gersonidea emerge anche dal passo delle *Guerre del Signore*, il suo capolavoro filosofico, dove viene citato proprio *Op1* (*Guerre I,10*): cfr. GERSONIDE (LEWI BEN GERSHOM), *Le guerre del Signore (Milhamot ha-Shem)*, R. Gatti (a cura di), Pagina, Bari 2011, vol. I, pp. 117-118. Sia il passo del *Commento a Op1* dove sembra emergere una posizione rushdiana sull'intelletto materiale affine alla tesi del *Commento grande*, sia la ripresa di questo testo nelle *Guerre* cit. vengono forniti nell'*Appendice II* di questo lavoro. Il testo integrale del *Commento* gersonideo agli *Opuscoli* è ora disponibile in R. GATTI, *Come l'uom si eterna*, Paideia, Torino 2021.

*Opuscoli* nel mondo ebraico, che ha inizio con la loro traduzione ad opera di Shemu'el ibn Tibbon e l'inserimento nel *Commento all'Ecclesiaste* di natura allegorico-filosofica di quest'ultimo, costituisce un interessante capitolo, di natura filologica e tematica, di storia della ricezione delle diverse posizioni della noetica di Averroè, così come risultano esposte nelle tre tipologie dei suoi commenti al *De anima* aristotelico (l'*Epitome*, il *Commento medio* e quello *Grande*)<sup>7</sup>.

7. Sul *Commento all'Ecclesiaste* tibboniano cfr. l'edizione critica del testo ebraico SHEMU'EL IBN TIBBON, *Perush qohelet*, J.T. ROBINSON (ed. by), The Union World for Jewish Studies, Jerusalem 2016 e la sua traduzione in inglese: J.T. ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, Mohr Siebeck, Tubingen 2007. L'edizione critica di Robinson è di natura eclettica ed è basata su dieci manoscritti (*ibidem*, p. 62). Particolarmente utile è l'*Appendice I* del lavoro (pp. 394-397), che registra le diverse versioni, presenti nella tradizione manoscritta, della fine dell'*Introduzione* (*petihah*) premessa da ibn Tibbon al suo *Commento*. In alcuni manoscritti il testo dei tre *Opuscoli* è inserito alla fine di questa *Introduzione* (come nel caso del ms. Parma ebr. 2182), in altri alla fine dell'intero *Commento*, in altri ancora è assente. L'edizione non comprende però il testo dei tre *Opuscoli*. Robinson dedica loro un breve paragrafo della sua *Introduzione* (pp. 12-13), in cui mostra come la particolare interpretazione dell'*Ecclesiaste* proposta da ibn Tibbon (in quanto libro rivolto a confutare le tesi di quanti negano la possibilità dell'unione dell'uomo con l'Intelletto Agente) sia stata ispirata dall'analoga polemica, svolta da Averroè proprio nei suoi *Opuscoli*, contro la tesi 'negazionistica' del cosiddetto ultimo al-Farabi (quello cioè del commento perduto all'*Etica Nicomachea*). Robinson propone in via ipotetica la possibilità che ibn Tibbon abbia avuto accesso diretto a questa opera farabiana. Il fatto che questo lavoro non comprenda l'edizione critica degli *Opuscoli* (e che dunque a tutt'oggi la loro incompleta *editio princeps* curata nel 1869 sia l'unica disponibile) è comprensibile alla luce della particolare modalità della loro trasmissione in ebraico. In estrema sintesi e seguendo la ricostruzione proposta da Geoffroy e Steel in *Averroès. La béatitude de l'âme*, le fasi di questa trasmissione (attraverso le quali gli *Opuscoli* non vengono più esplicitamente ascritti alla cerchia rushdiana) possono essere così riassunte: a) uno stadio originario (quello dell'archetipo), in cui compaiono tradotti all'interno del *Commento* di ibn Tibbon all'*Ecclesiaste*. In questa fase il filosofo ebreo riconosce la loro paternità rushdiana ed esplicita il motivo per cui inserisce la loro traduzione nel suo *Commento*. Si tratta del fatto che entrambe le opere (e cioè sia il libro biblico sia gli *Opuscoli*) avrebbero come oggetto «il tema dell'unione dell'intelletto separato con l'uomo». Questa osservazione appare inserita all'interno di un piccolo *excursus* di metafisica tibboniana, in cui viene presentata, sulla falsariga del *ma'aseh merkavah* nel *Mishneh Torah* maimonideo (*Sefer ha-madda'* II,3), una suddivisione dell'universo in tre distinti piani metafisici (il mondo sublunare, quello delle sfere celesti

Si può anzi sostenere che, proprio attraverso *Op1*, il mondo ebraico ha potuto persino avere un qualche sentore della posizione del *Commento grande* sull'unicità e separatezza dell'intelletto materiale e questo, prima ancora della traduzione in ebraico di questo *Commento*, risalente alle ultime decadi del XV sec.<sup>8</sup>

L'intento di queste pagine è quello di studiare le tracce lasciate da questi *Opuscoli* nelle opere di due filosofi ebrei del XIII e XIV sec., pur diversi tra loro per statura e impostazione di pensiero. Il primo è il sefardita Shem Tov ibn Falaquera (seconda metà del XIII sec.), nel-

e quello delle loro Intelligenze). b) Una fase intermedia di parziale estrapolazione dal *Commento* tibboniano, così come risulta documentata in alcuni manoscritti (ad es., nel ms. Parma ebr. 2349 [IMHM 13222; XIV sec.], f. 51r). Si tratta della fase in cui al testo degli *Opuscoli* viene premessa soltanto la parte con cui ibn Tibbon giustifica la loro inserzione all'interno del suo *Commento* (e cioè la parte rappresentata dall'accostamento *Ecclesiaste* – *Opuscoli* + il breve *excursus* metafisico), senza però che si possa più riconoscere che il rimando fatto dall'esegeta-traduttore è al libro biblico. In questa fase la paternità rushdiana degli *Opuscoli* non è più esplicitata. c) Una fase finale, in cui appaiono sia estrapolati dal *Commento* tibboniano (come già in b) sia privati del testo che giustificava la loro traduzione in ebraico, ancora presente in b). È in quest'ultima fase che si colloca il *Commento agli Opuscoli* di Gersonide, che infatti si apre con la dichiarazione di aver riscoperto la paternità rushdiana delle tre operette. Questa 'riscoperta' gersonidea è da intendersi però in senso relativo, in quanto la loro paternità risulta nota anche ad altri autori del XIII sec. del mondo provenzale (come nel caso dell'enciclopedia filosofica *Sha'ar ha-shamayim* di Gershom ben Shelomoh di Arles) e di quello spagnolo (nell'enciclopedia di Falaquera che verrà discussa in queste pagine). Il merito di Gersonide sta semmai nell'aver 'ripulito' il testo degli *Opuscoli* dalle risonanze avicenniane che esso presentava in questi altri autori, a causa del suo accostamento con altre opere di noetica di Avicenna (cfr. sotto l'individuazione delle diverse citazioni presenti nella sezione dell'enciclopedia falaqueriana in cui gli *Opuscoli* sono inseriti).

8. Viene qui ripresa la tesi avanzata da C. SIRAT e M. GEOFFROY nel loro *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition* (Vrin, Paris 2005). Questa tesi si basa sulla possibilità, documentata dai due studiosi in relazione al mondo ebraico spagnolo, che il *Commento grande* abbia conosciuto, per mano dello stesso Averroè, una o più redazioni diverse da quella attestata dalla traduzione latina di Michele Scoto. Si veda ora l'edizione integrale delle glosse in giudeo-arabo sulle parti del *Commento medio* sulla facoltà razionale, contenute nel manoscritto α. J. 6. 23 della Biblioteca Estense di Modena (glosse rushdiane che appunto documentano l'esistenza di una redazione diversa da quella attestata dalla traduzione latina) in C. SIRAT, M. GEOFFROY, *De la faculté rationnelle: l'original arabe du Grand Commentaire (Sharh) d'Averroès au De anima d'Aristote*, Aracne, Roma 2021.

la sezione dedicata alla noetica della sua enciclopedia filosofica *sefer de'ot ha-filosofim*<sup>9</sup>. Come è noto, Falaquera (specie nella sua enciclopedia) è stato uno degli autori più amati e frequentati da Zonta, che gli ha dedicato una serie di significativi lavori<sup>10</sup>. Il secondo filosofo di cui mi occuperò è Lewi ben Gershom (1288-1344), il più importante esponente dell'aristotelismo ebraico dopo Maimonide, autore, oltreché di importanti *Supercommentari* alle opere di Averroè, anche di un *Commento agli Opuscoli*, conservato in tre manoscritti.

Nella prima sezione di questo lavoro individuerò le citazioni degli *Opuscoli* presenti nell'enciclopedia falaqueriana, attraverso una tabella collocata per ragioni tipografiche nell'*Appendice I* di queste pagine. Nella seconda sezione proporrò degli specimina in cui verranno messi a confronto, da una parte, il testo di *Op1* e *Op3* del *Commento* gersonideo e, dall'altra, l'*editio princeps* degli *Opuscoli*<sup>11</sup> e l'edizione Burnett e Zonta di *Op3* (segnalata sopra nella n. 3). Non si tratta di una vera e propria edizione critica di passi significativi

9. Quest'opera è conservata in due manoscritti; utilizzerò il ms. Parma ebr. 3156 (IMHM 13897; datato 1416). Zonta ipotizza che questa enciclopedia sia stata redatta verso il 1270.

10. Ricorderò almeno lo studio rivolto all'individuazione delle fonti impiegate nelle parti più propriamente scientifiche dell'enciclopedia falaqueriana (*Mineralogy, Botany and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopedias*, «Arabic Science and Philosophy» 6 [1996], pp. 263-315) e le due importanti edizioni di testi tratti dal corpus falaqueriano, risalenti agli inizi della carriera scientifica dello studioso: *Un dizionario filosofico ebraico del XIII sec. L'introduzione al «Sefer de'ot ha-Filosofim» di Shem Tob ibn Falaquera* (Zamorani, Torino 1992) e *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera* (Zamorani, Torino 1995).

11. *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)*, J. HERCZ (hrsg. von), Druck von H.S. Hermann, Berlin 1869. Questa edizione (che contiene anche una traduzione tedesca) si basa solo su due manoscritti della Biblioteca di Monaco. Il riferimento a questa *editio princeps* (che pure è difettosa e incompleta, in quanto non tiene conto di tutti i manoscritti esistenti e cioè anche di quelli in cui il testo degli *Opuscoli* è presente all'interno del *Commento* tibboniano) è dovuto al fatto che essa permette di identificare a quale famiglia di manoscritti appartenesse il testo rushdiano commentato da Gersonide. Negli *specimina* proposti, come esempio della trasmissione del testo degli *Opuscoli* all'interno del *Commento* tibboniano, verrà citato il ms. Parma ebr. 2182.

degli *Opuscoli*, dal momento che il testo viene presentato nella traduzione italiana e non nell'originale ebraico. Ciò consente in ogni caso di cogliere la portata delle diverse *lectiones* che verranno o tradotte o traslitterate.

L'importanza del *Commento* di Gersonide per la ricostruzione del testo è dovuta alla sua particolarità stilistica rispetto alle altre opere con cui il filosofo ebreo commenta i *Commenti* di Averroè alle opere aristoteliche<sup>12</sup>. Questi *Supercommentari* iniziano infatti a citare porzioni più o meno brevi del testo rushdiano, spesso interrotte dalle parole *we-kulleh* («et cetera»), a cui fa seguito una perifrasi o una spiegazione di Gersonide (a volte introdotte dalle parole *rot-zeh lomar*, «con il che [ibn Rushd] intende dire»). Seguono poi note critiche dello stesso commentatore, vere e proprie digressioni sovente (ma non sempre) introdotte dalla formula *amar Lewi* («scrive Lewi»). La fine di queste digressioni è normalmente indicata dalla formula *we-nashuv al mah she-hayyenu bo me-ha-be'ur* («ritorniamo al punto del commento in cui eravamo»). Nel complesso, si può dire che lo stile letterario cui Gersonide si rifà per la stesura di questi *Supercommentari* è quello rappresentato dal trattamento del testo aristotelico di riferimento, presente nei *Commenti medi* di Averroè.

Nel caso del *Commento* agli *Opuscoli*, Gersonide sceglie invece di citare nella quasi integralità il testo di riferimento, inserendo di volta in volta brevi espansioni parafrastiche del testo, che hanno il compito di delucidare i punti che sta commentando. In altre parole, quest'opera segue in misura minima l'intento, che invece caratterizza la stesura degli altri *Supercommentari*, di procedere a un commento redatto secondo il criterio direttivo del *lefi qitzurenu* (espressione traducibile con: «secondo il nostro modo di procedere in maniera sintetica»). Questa caratteristica formale risulta tanto più degna di nota, in quanto anche in questo caso Gersonide dichiara, all'inizio del *Commento*, di volere omettere quanto di ridondante («di ripetizione») è presente nel testo di riferimento. La citazione del testo pressoché integrale degli *Opuscoli* viene poi interrotta da note personali, più o meno estese,

12. Su Gersonide come autore dei *Supercommentari* rushdiani si è concentrata la critica più recente, grazie soprattutto ai lavori di Sara Klein-Braslavy e Ruth Glasner.

introdotte dalla formula *amar Lewi* o, alternativamente, da quella *lefi mah she-ehshov* («secondo la mia personale interpretazione»)<sup>13</sup>.

Negli *specimina* proposti, le lezioni gersonidee del testo saranno anche messe a confronto con quelle del ms. Parma ebr. 2182 che contiene sia il *Commento* tibboniano all'*Ecclesiaste* sia i tre *Opuscoli*<sup>14</sup>.

### Le citazioni degli *Opuscoli* nel *sefer de'ot ha-filosofim* di Falaquera

Come si è visto, la composizione di quest'opera viene collocata da Zonta intorno al 1270. All'interno della sezione dedicata alla facoltà razionale teoretica, Falaquera trascrive diverse fonti secondo le seguenti tre diverse modalità: a) senza menzionare i nomi dei loro autori (come avviene proprio nel caso degli *Opuscoli*); b) menzionando solo gli autori, ma non le opere da cui sono tratte le citazioni (come nel caso di Avicenna e dell'impiego dei commenti di Averroè al *De anima*); c) rinviando, nel caso di Averroè, a un *perush* al *De anima* aristotelico composto dal filosofo arabo. Tutte queste fonti sono state già sommariamente individuate da Sirat; per quel che riguarda gli *Opuscoli*, la studiosa trascura però di evidenziare i prestiti tratti anche da *Op3*<sup>15</sup>.

Nella tabella posta nell'*Appendice I* (relativa alla parte finale del capitolo sulla facoltà teoretica e cioè quella in cui viene affrontato il tema della felicità mentale attraverso l'unione tra l'intelletto materiale dell'uomo e quello Agente), sono state individuate tutte le

13. Questo *Commento* è databile tra il 1324 e il 1325. Infatti, viene a chiudere la serie dei *Supercommentari* dedicati alle opere di fisica e psicologia rushdiane (questa serie ha inizio nel 1323, con il *Supercommentario all'Epitome del De phys.*). Questo *Commento* si colloca poi a ridosso dell'elaborazione del *Libro primo* delle *Guerre* (dedicato alla felicità mentale e datato intorno al 1325), così come mostrano proprio le riflessioni sul tema del carattere non estensivo degli intelligibili dell'intelletto acquisito, che costituiranno l'oggetto dei due *specimina* proposti più avanti.

14. IMHM 13354 (XV sec.).

15. Cfr. C. SIRAT, *Les Citations du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote dans les Croyances des philosophes de Shem-Tov Ibn Falaquera*, in J.-B. BRENET (éd. par), *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 249-256.

citazioni del testo degli *Opuscoli* presenti nell'enciclopedia falaqueriana. Queste citazioni sono inframmezzate da quelle relative sia al *Commento medio* al *De anima* sia a un'altra fonte rushdiana, identificata con il termine di *be-ferusho le-sefer ha-nefesh* («nel suo *Commento* al *De anima*»). Secondo Sirat e Geoffroy, questo impiego del termine *perush* apre la possibilità che Falaquera lavori su un testo del *Commento grande* diverso da quello trasmesso nella tradizione latina di Michele Scoto, dal momento che queste citazioni falaqueriane non sono rintracciabili nell'edizione latina<sup>16</sup>. Inoltre, il confronto tra le varianti della traduzione falaqueriana e quella tibboniana degli *Opuscoli* permette di stabilire come Falaquera abbia ritradotto autonomamente il testo rushdiano.

### **Specimina di un confronto tra le lezioni di *Op1* e *Op3* dell'edizione Hercz e quelle del testo impiegato dal *Commento gersonideo***

*Sigle impiegate per i manoscritti del *Commento gersonideo**

- 1) ms. A [O]: Ms. Oxford Bodl. Oppenheim Add. Qu.38 (IMHM 22397; 1422), ff. 255r-266v (contiene il testo commentato dei tre *Opuscoli*).
- 2) ms. B [O]: ms. Oxford Bodl. Or. 600 (IMHM 16369; XV sec.), ff. 135v-141r (contiene solo il testo commentato di *Op1* e *Op2*).
- 3) ms. C [NY]: ms. New York, The Jewish Theological Seminary of America 2457 (IMHM 28710; XV sec.), ff. 135r-150v (contiene il testo commentato dei tre *Opuscoli*).

*Sigle impiegate per l'edizione Hercz*

- 1) H: *editio princeps* degli *Opuscoli*, a cura di Y. Hercz, cit. sopra nella n. 11, seguita dall'indicazione sia del numero delle pagine (che rappresenta il testo ricostruito dallo studioso) sia delle note poste a piè di pagina, nelle quali lo studioso se-

16. Cfr. i lavori citati sopra nelle note n. 8 e 15.

gnala le varianti tra i manoscritti impiegati. Questi manoscritti sono soltanto due e cioè:

- 2) ms. A [H]: ms. Monaco, Biblioteca Statale Bavarese, ebr. 387 (IMHM 1230; 1464);
- 3) ms. B [H]: ms. della stessa Biblioteca del n. 1, ebr. 125 (IMHM 1619; sec. XV).

#### *Altre abbreviazioni impiegate*

- 1) Burnett-Zonta: edizione critica della traduzione ebraica di *Op<sub>3</sub>* in Ch. Burnett, M. Zonta, *On Whether the Active Intellect*. Nelle note a pie' di pagina verranno indicati in ordine: la pagina, il numero del paragrafo e quello della riga corrispondente.
- 2) Ms. Parma: ms. Parma ebr. 2182 (IMHM 13354; XV sec.) del *Commento all'Ecclesiaste* di Shemu'el ibn Tibbon che contiene ai ff. 13v-22r i tre *Opuscoli* (seguita dall'indicazione del numero del foglio e delle righe corrispondenti).

Si tenga presente che i fogli citati del *Commento* gersonideo fanno sempre riferimento alla numerazione del ms. A [O]. Le inserzioni parafrastiche di Gersonide sono segnalate in corpo corsivo; le parti in corpo normale sono quelle del testo rushdiano originale. Le porzioni del testo comprese tra parentesi uncinata sono quelle cui si riferiscono le varianti segnalate nelle note. In esse verranno indicate sia lezioni dei due manoscritti di Monaco sia la ricostruzione del testo da parte di Hercz. Le parentesi quadre presenti nel testo sono inserzioni di natura esplicativa a cura di chi scrive. Le note in grassetto che si riferiscono a porzioni del testo comprese tra parentesi graffe, segnalano le varianti esistenti tra i tre mss. del *Commento*.

#### *Da Op<sub>1</sub> (f. 260r)*

La prova di ciò [e cioè dell'esistenza di un intelletto umano che si genera o intelletto *in habitu*, che risulta intermedio tra lo stadio iniziale della conoscenza o intelletto materiale e quello finale rappresentato dall'intelletto acquisito] consiste nel fatto che gli intelligibili dell'intelletto *in habitu* costituiscono delle conoscenze in potenza, in quan-

to sono delle conoscenze che si riferiscono a degli enti<sup>17</sup> *che esistono in maniera potenzialmente infinita. In altre parole, essi [= gli intelligibili dell'intelletto in habitu] non costituiscono delle conoscenze che si riferiscono solo agli enti che esistono ora ('attah) nella realtà extra-mentale, ma costituiscono delle conoscenze che si riferiscono sia a quanto di quegli enti esiste ora, sia a ciò che esisterà all'infinito.* Per questo motivo, <l'intelligibile universale rappresenta l'infinito – si tratta di un punto che Aristotele ha già spiegato><sup>18</sup> nella sua opera *Metaph.*

Da Op3 (f. 265r): esposizione del «secondo metodo»<sup>19</sup>

Risulta [poi] evidente che, quando l'uomo conosce (*yaskil*) tutti gli intelligibili che costituiscono l'intelletto *in habitu* e quando, *tra questi stessi intelligibili*, non gliene resta più [nessuno] in potenza <da rendere><sup>20</sup> intelligibile in atto, *ecco che* in quello stesso momento non si sfuggirà (*lo' yimmalet*) a una delle [seguenti] due condizioni: o che allora l'intelletto *materiale*<sup>21</sup> non eserciti più nessuna azione e continui a restare unito a noi [*we-hu medubaq banu*, ossia con la

17. H (p. 9) et ms. Parma (f. 16r, r. 16) addunt: «che sono in potenza»

18. H (p. 9): «esso [= l'intelletto] comprende (*kolel*) l'infinito, ma ciò che è infinito costituisce un'assurdità – Aristotele ha già spiegato questo punto...» / Ms. B [H]: «e per questo motivo, [viene enunciato] il principio generale [secondo cui] l'infinito è assurdo» (*ibidem*, n. 1) / Ms. A [H] (*ibidem*, n. 2): «e per questo motivo, l'universale è l'infinito – un punto, questo, che Aristotele ha spiegato... (*davar* [da correggersi in *kevar*] *bi'er zeh*)» / Ms. Parma (f. 16r, rr. 16-17): stessa lezione di ms. A [H]. Alla r. 16 questo ms. ha *kevar bi'er zeh*. Sulla base di queste lezioni si vede che il commento gersonideo lavora su un testo rushdiano analogo a quello trasmesso dal ms. A [H].

19. Questo «secondo metodo» (*ha-derekh ha-sheni*) è relativo all'esposizione delle tre specie di intelletti e cioè quello materiale, *in habitu* e l'Intelletto Agente.

20. Mss. A [O] e C [NY]; H (p. 16); ms. Parma (f. 19v, r. 19) e Burnett-Zonta (p. 312, 16, r. 2): *she-yashiv-hu* // Ms. A [H]: *she-yishvu-hu* (*ibidem*, n. 21).

21. H (p. 16): «Agente» // ms. A [H] (*ibidem*, n. 23) e Burnett-Zonta (*ibidem*, r. 3): *la-sekheh* / Ms. Parma (*ibidem*, r. 21): *la-sekheh ha-homri*. Nella trad. inglese Burnett e Zonta interpretano però questo «intelletto» come riferito a quello Agente, così come segnalano nella n. 17 a p. 303: «I.e., the intellect does not have its 'first activity', as described in the previous paragraph», là dove si parlava delle due attività appunto dell'Intelletto Agente. Il confronto con il ms. Parma mostra però la correttezza del testo gersonideo, che invece riferisce questo termine all'intelletto materiale.

stessa modalità di esistenza di prima]<sup>22</sup>; oppure che presenti [proprio] *allora* la sua <seconda><sup>23</sup> azione <che costituisce, nei suoi [= dell'intelletto materiale] confronti, la causa finale (*asher hi lo be-maqom ha-takhlit*)><sup>24</sup> e cioè il suo conoscere l'Intelletto Agente [...]<sup>25</sup>

{Appartenendo [l'intelletto materiale] al genere dell'Intelletto}<sup>26</sup>, <esso deve essere fatto passare all'atto><sup>27</sup> da parte di un ente che costituisce un Intelletto in atto [e] che necessariamente viene prima di quello (*qodem 'alaw be-hekhreah*) sia per il [Suo] grado [di eccellenza] sia per la [modalità di] esistenza – si tratta [cioè] dell'Intelletto Agente.

<La prima><sup>28</sup> azione <di questo intelletto><sup>29</sup> (costituita <dalle scienze speculative><sup>30</sup>) è in vista <(be-'avur)><sup>31</sup> della sua <seconda><sup>32</sup>

22. Trad. inglese Burnett-Zonta (p. 303): «since it is united with us».

23. H (p. 16); mss. A [O] e C [NY]; ms. Parma (*ibidem*, rr. 20-21) Burnett-Zonta (p. 312, 16, r. 4) // Ms. B [H]: «prima» (*ibidem*, n. 24).

24. H (p. 16): «e la prima (ms. A [H]: «la seconda», *ibidem*, n. 25) occupa, nei suoi [= dell'intelletto materiale] confronti, il posto della causa finale» // Burnett-Zonta (p. 312, 17, r. 1) e ms. Parma (f. 19v, r. 22): *we-ha-shenit hi lo be-maqom ha-takhlit*. Il testo ebraico differisce sensibilmente da quello arabo (cfr. nota seguente).

25. Burnett-Zonta (p. 303) traducono secondo la lezione del testo arabo la pericope che nel testo gersonideo inizia con «oppure che presenti» e termina con «e cioè il suo conoscere l'Intelletto Agente» e lo rendono in questo modo: «or it [= l'Intelletto Agente] has its second activity. It is impossible that is united with us and yet has no activity. So the only remaining possibility is that it has its second activity, which is its thinking of its own essence. Necessarily, what was its first activity existed for the sake of its second activity, since the second flows from it, being, as it were, its aim».

26. H (p. 17); Ms. Parma (f. 19v, r. 26) e Burnett-Zonta (p. 312, 17, r. 5): *we-li-heyot mi-sug ha-sekkel* // Ms. A [O] (f. 263r) e C [NY] (f. 148v): *we-li-heyot mi-sug ha-sekkel*.

27. Mss. A [O] e C [NY]; H (*ibidem*); Burnett-Zonta (*ibidem*, 17, r. 5) e ms. Parma (*ibidem*, r. 27): verbo allo *hiphil* sing. // Ms. A [H] (p. 17, n. 1): verbo allo *hiphil* pl.

28. Ms. Parma (*ibidem*, r. 28) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 2) // H (p. 17): «La seconda» (la stessa lezione del testo gersonideo si trova però nel ms. A [H]: cfr. p. 17, n. 2).

29. Ms. Parma (*ibidem*, r. 28); H e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 2): «di questo Intelletto Agente». Gersonide invece interpreta il termine «questo intelletto» come riferito a quello materiale.

30. Al sing. solo in H (p. 17).

31. H; ms. Parma (f. 19v, r. 29) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 2): *bi-gelal*.

32. Ms. Parma (*ibidem*) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 3) // H (p. 17): «prima». La stessa lezione del testo gersonideo si trova però nel ms. A [H] (*ibidem*, n. 3).

azione, rappresentata dalla sua conoscenza della sua essenza (*hassigo 'atzmo*), così che la condizione di questo intelletto risulti come quella relativa agli altri Intelletti separati, <in modo [cioè] ('al she-yihiyeh)><sup>33</sup> che la loro essenza costituisca la loro stessa causa finale.

Per quanto <questo intelletto abbia><sup>34</sup> un'altra azione (*costituita cioè dalle scienze speculative*), essa rappresenta allora un tramite perché pervenga questa essenza che ne costituisce l'azione peculiare – così come accade, secondo quel che si è visto in precedenza, con molti enti naturali [che] pervengono alla loro causa finale attraverso un intermediario (sia poi quest'ultimo uno solo o più di uno)<sup>35</sup>.

Se le cose <non><sup>36</sup> stessero così e se l'intento di quest'azione che proviene dall'Intelletto Agente ([intento] che è costituito dall'intelletto *in habitu*) fosse rappresentato [soltanto] da questa stessa azione, <senza><sup>37</sup> che [quest'ultima] costituisse un tramite <per una seconda azione><sup>38</sup> più (f. 265v) nobile ([e questo], nel modo che abbiamo stabilito), da ciò sarebbe [allora] derivata una conseguenza assurda e cioè che l'ente nobile (ossia l'Intelletto Agente)<sup>39</sup> dovrebbe essere in vista (*be-'avur*) di quello infimo (ossia dell'intelletto *in habitu*, che costituisce un intelletto [che è] in potenza nei confronti di enti che esistono in potenza, così come si è detto in precedenza).

33. H (p. 17); ms. Parma (f. 20r, r. 1) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 4): «e cioè».

34. H (p. 17); ms. Parma (*ibidem*) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 18, r. 4): «questi Intelletti [separati] abbiano...». Gersonide invece interpreta il termine come riferito all'intelletto materiale.

35. L'esempio tratto dal mondo naturale a cui Gersonide fa riferimento è quello tratto dall'alimentazione: il nutrimento diventa sostanza del corpo vivente solo attraverso la sua trasformazione preliminare in sangue. Allo stesso modo, l'intelletto materiale diventa quello Agente per il tramite della sua trasformazione preliminare in intelletto *in habitu*.

36. H (p. 17), ms. Parma (*ibidem*, r. 2) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 19, r. 1) // Mss. A [H] et B [H] *omittunt* (p. 17, n. 4).

37. H (*ibidem*) e Burnett-Zonta (*ibidem* 19, r. 3) // Questa negazione viene omessa nel ms. A [H] (*ibidem*, n. 5) e nel ms. Parma (*ibidem*, r. 4).

38. H (p. 17); ms. Parma (*ibidem*, r. 4) e Burnett-Zonta (*ibidem* 19, r. 3): «per un altro processo (*davar aher*) ...».

39. H (p. 17); ms. C [NY] (f. 148v); ms. Parma (*ibidem*, r. 5) e Burnett-Zonta (*ibidem*, r. 4): «ossia» (*we-hu*) // Ms. A [O] (f. 265v): *hu*. Il ms. A [H] presenta a questo punto la seguente lezione: «ossia l'Intelletto, che sarebbe a causa di (*bi-gelal*) quello infimo» (*ibidem*, nn. 6-7).

Da *Op3* (f. 265v-266r): esposizione del «terzo metodo»<sup>40</sup>

In ogni caso, per quanto sia [ancora] un intelletto in potenza, in maniera assoluta l'intelletto risulta più nobile rispetto al senso, *dal momento che esso* [= l'intelletto *in habitu*] è in grado di comprendere l'infinito (*maqquf be-mah she-en lo takhlit*).

La motivazione di questo punto (e cioè del fatto che abbiamo detto che l'intelletto *in habitu* costituisce [ancora] un intelletto in potenza, mentre quando il senso esperisce, quest'ultimo rappresenta un senso in atto) è costituita dal fatto che l'intelletto (f. 266r) è di natura universale e l'universale esiste nella realtà extra-mentale in potenza, mentre <l'oggetto sensibile><sup>41</sup> è un ente individuale (*perati*) e l'ente individuale [esiste] in atto.

Quando la facoltà sensibile esperisce un determinato oggetto di percezione sensibile, le sopravviene un aspetto (*'inyan*) di questa realtà individualmente determinata [che esiste] in atto (*'inyan ha-perati ha-hu ha-nir-maz elaw be-po'al*) e [ciò], <non appena la percepisce><sup>42</sup>. <Invece><sup>43</sup>, quando all'intelletto materiale si unisce uno degli intelligibili (<e cioè><sup>44</sup> un aspetto universale [*'inyan kelali*]— ad es., la forma del triangolo considerato in quanto tale), <in questa situazione><sup>45</sup> [l'intelletto] risulterà conoscere

40. Questo «terzo metodo» (*ha-derekh ha-shelishi*) si basa sulle nozioni di potenza e atto e sul rimando inevitabile, da parte di ciò che è in potenza (in questo caso, l'intelletto materiale), a una dimensione di realtà completamente attuata (e cioè l'Intelletto Agente).

41. H (p. 18) e Burnett-Zonta (p. 313, 27, r. 2): «il senso». La stessa lezione del testo gersonideo nei suoi due mss. è però presente nel ms. A [H] (*ibidem*, n. 1) e nel ms. Parma (f. 20r, r. 26).

42. Ms. A [O] (f. 266r): *u-keshe-yassig-hu* (poi corretto a margine in *u-keshe-tassig-hu*) / Ms. C [NY] (f. 149v): *we-tassig-hu* / H (p. 18): *we-yassig-hu* («e lo si percepisce») / ms. A [H]: *we-tassig-hu* (*ibidem*, n. 2) // Ms. Parma (*ibidem*, r. 27): *we-ke-she-ha-hush* // Burnett-Zonta (*ibidem*, 27, r. 2): *we-keshe-tahush*.

43. H (p. 18); mss. A [O] e C [NY]; ms. Parma (*ibidem*, r. 28) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 28, r. 1): *akh* // Ms. A [H] (*ibidem*, n. 3): 'az.

44. Ms. A [H] (*ibidem*, n. 4); ms. Parma (*ibidem*, r. 28) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 28, r. 2): *we-hu* // H (p. 18): «esso (*hu*) rappresenta».

45. Mss. A [O] e C [NY] e ms. Parma (*ibidem*, r. 30): *yihiyeh be-zeh ha-'inyan massig* // H (p. 18): *yihiyeh ha-'inyan massig*. La stessa lezione del testo gersonideo è presente nel ms. A [H] (*ibidem*, n. 6) che però ha *hayyah* (come Burnett-Zonta, *ibidem*, 28, r. 2) al posto di *yihiyeh*.

<e afferrare><sup>46</sup> {delle forme}<sup>47</sup> potenzialmente infinite. Pertanto, questa [forma] costituisce una conoscenza in potenza, <poiché si riferisce a un oggetto conosciuto in potenza><sup>48</sup>. Dal momento poi che il [termine di] «conoscenza» viene detto in correlazione con <l'oggetto di conoscenza><sup>49</sup>, ne deriva [allora] che, quando quest'ultimo è in potenza, [anche] la [relativa] conoscenza risulti tale.

Pertanto, l'uomo sa ad es. che gli angoli di ogni triangolo <sono uguali a><sup>50</sup> due angoli retti, <senza [ancora] conoscere se questo triangolo individuale (tracciato su di una lavagna [e] che noi non scorgiamo) presenti questa proprietà><sup>51</sup>. Ne risulta allora che [l'uomo] conosce [effettivamente solo] in potenza questo [determinato] oggetto {(hu yad'e-hu be-koah)}<sup>52</sup>, <e lo comprende in atto (we-yaskil-hu be-po'al)><sup>53</sup>, così come si ricorda negli Analitici Posteriori<sup>54</sup>.

46. H (p. 18); mss. A [O] e C [NY]; ms. Parma (*ibidem*, r. 30) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 28, rr. 2-3) // Ms. A [H] (cfr. *ibidem*, n. 7) omissit.

47. Al sing. nei mss. A [O] (f. 266r) e C [NY] (f. 149v), che però hanno subito dopo *takhlit la-hem be-koah*. Invece, il termine è al pl. in H (p. 18), nel ms. Parma (*ibidem*, r. 30) e in Burnett-Zonta (*ibidem*, r. 3), mentre viene omissa nel ms. A [H] (cfr. *ibidem*, n. 8).

48. H (p. 18) omissit // Mss. A [O] e C [NY]: *mipne she-hi* / Ms. A [H] (*ibidem*, n. 9); ms. Parma (f. 21v, r. 1) e Burnett-Zonta (*ibidem*, r. 3): *mipne she-hu*.

49. Mss. A [O] (f. 266r) e C [NY] (f. 150v): *'al ha-yedi'ah* (da correggersi in *'al ha-yadu'a*).

50. Mss. A [O] e C [NY]; H (p. 18); ms. Parma (*ibidem*, r. 2) e Burnett-Zonta (*ibidem*, 28, r. 4): *showwot* // Ms. A [H] (*ibidem*, n. 11): *shawot* («si riportano a»).

51. H (p. 18): «senza che (*we-lo*) con ciò [Hercz legge infatti – al posto di *'im zeh* (come invece fa il testo gersonideo) – *'im zeh*; ms. Parma (*ibidem*, rr. 2-3) e Burnett-Zonta (*ibidem*, r. 5): *'im zeh*] conosca, ad es., questo triangolo individuale che è stato disegnato su di una lavagna [e] che noi non scorgiamo».

52. Ms. A [O] (f. 266r) // Ms. C [NY] (149v): *yad'e-hu [mkhwsh (?)*; forse *mi-koah hush*].

53. H: «e <lo> (ms. A [H] (*ibidem*, n. 13) omissit) ignora in atto, dal momento che egli conosce il triangolo considerato in quanto tale [e] <non> (ms. A [H] (*ibidem*, n. 14) omissit) in atto, così come accade [invece] con il senso». Subito dopo queste parole, il ms. B [H] (*ibidem*, n. 15) sembra presentare questa lezione: «non un triangolo considerato in quanto in atto» (si noti però che l'edizione Hercz omette di collocare correttamente nel testo questa n. 15; infatti, la porzione del testo rushdiano contrassegnata con il numero 15 va collegata alla nota 15a dell'apparato) // Ms. Parma (*ibidem*, r. 4): *we-yaskil-hu be-po'al she-hu yada' ha-meshullash be-asher hu meshullash lo' mepullash me-'ayin be-po'al* // Burnett-Zonta (*ibidem*, 28, r. 6) *ha: we-yaskil-hu be-po'al she-hu yada' ha-meshullash be-asher hu meshullash lo' meshullash me'uyyan be-po'al*. Gersonide mette in opera una torsione interpretativa, sulla base di una lezione errata, dovuta allo scambio della lettera *s* al posto di *sin*.

54. Per interpretare la lezione del testo rushdiano Gersonide si richiama alla dottrina aristotelica secondo cui non vi è conoscenza dell'ente individuale in quanto tale (cfr. *An. post.* I, 8, 31.33).

### Alcune osservazioni conclusive

Da un punto di vista filologico, gli *specimina* hanno mostrato l'importanza del testo rushdiano contenuto nel *Commento* per una riedizione degli *Opuscoli*. Rispetto all'edizione Hercz il testo presente nell'opera gersonidea ha sicuramente lezioni migliori (così come evidenziano le note 18, 21, 24, 32, 41, 44, 45 e 48 degli *specimina*). Si deve però anche osservare come Gersonide abbia avuto a che fare con delle lezioni errate del testo; è possibile ipotizzare che il manoscritto del suo testo rushdiano sia appartenuto alla stessa famiglia di ms. A [H]. Ciò ha comportato, da parte del commentatore, alcune torsioni interpretative rispetto al testo originario (queste torsioni appaiono restituite nelle note 28, 29, 34 e 53). Nel *Supercommentario all'Epitome del De anima* (che è l'opera cronologicamente anteriore alla stesura del *Commento*, che infatti la richiama nella sua breve *Introduzione*), la possibilità di confrontarsi con lezioni errate suggerisce talvolta a Gersonide la pratica di offrire due interpretazioni alternative rispetto al suo testo di riferimento. Di queste interpretazioni, una è definita come meglio rispondente al dettato letterale del testo (*we-zeh ha-be'ur hu yoter maskim 'al ha-lashon*); l'altra viene invece detta come la più appropriata alla cosa in sé (*hu yoter nakhon mi-tzad 'atzmo we-'im eyno na'ot al ha-lashon*)<sup>55</sup>.

Dal punto di vista tematico invece, gli *specimina* vertono tutti sulla differenza tra lo statuto degli intelligibili speculativi dell'intelletto *in habitu* e quello che assumono una volta riconsiderati all'interno dello stadio supremo del processo conoscitivo dell'uomo, quello stadio rappresentato cioè dall'intelletto acquisito (*ha-sekhel ha-niqneh*). Nel primo caso infatti, secondo Averroè e il suo commentatore ebreo, questi intelligibili sono considerati in una connotazione estensiva e cioè in riferimento ai casi infiniti della loro individuazione attraverso le concrete realtà del mondo sensibile extra-mentale. A questo stadio gli intelligibili risultano degli universali correlati ai loro casi individuali sensibili e si presentano come

55. Questo esempio si trova a p. 133 dell'edizione parziale di questo *Supercommentario*: J.S. MASHBAUM, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De anima: The Internal Senses*, Ph.D., Brandeis University 1981.

delle conoscenze ancora in potenza, dal momento che riflettono la condizione della potenzialità ontologica infinita tipica dei loro referenti extra-mentali. In altre parole, l'universale «cane» appare correlato alle sue istanze di individuazione e cioè in relazione alla serie infinita di *Bobi* o *Fufi* che sono apparsi, appaiono e appariranno nel mondo sensibile. Per questa sua caratterizzazione di universalità estensiva, l'intelligibile in quanto universale si presenta in una sua condizione di incompletezza e imperfezione, sottolineata dal fatto che l'opera dell'intelletto *in habitu* è considerata come una sorta di *work in progress*. Invece, nello stadio dell'intelletto acquisito (quello in cui si produce in qualche modo una identificazione o prossimità tra l'intelletto materiale dell'uomo e quello Agente), questi stessi intelligibili vengono considerati a uno stato puro e nella loro condizione di completa attualità, così come sono presenti nella mente dell'Intelletto Agente. Infatti, come scrivono Averroè e il suo commentatore (attraverso una sua inserzione parafrastica), «l'Intelletto Agente non fa che conoscere in atto un ente spogliato d[*i* ogni riferimento estensivo a]ll' universalità (*davar mufshat min ha-kelalut*) [*e*] che costituisce un intelligibile in atto» (f. 266r). Per questo motivo, quando l'uomo ha raggiunto lo stadio dell'intelletto acquisito, sa già in anticipo che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti, prima ancora di scorgere nel mondo sensibile un'istanza individuale di triangolo<sup>56</sup>.

Per il tramite proprio degli *Opuscoli* Gersonide incontra questo tema rushdiano degli intelligibili in atto e modifica la sua concezione estensivista degli intelligibili come universali, ancora presente sia nel *Supercommentario all'Epitome al De anima* sia nel *Commento al Cantico dei Cantici*<sup>57</sup>. Questo tema dell'intelligibile in atto costi-

56. Si è però visto sopra che quest'ultimo punto è il risultato di una torsione interpretativa che Gersonide adotta nei confronti di una lezione errata (cfr. n. 53).

57. Nel *Supercommentario* gli intelligibili propri dell'intelletto acquisito dell'uomo vengono ancora considerati in una loro dimensione estensivista e proprio in essa si ravvisa il segno dell'immortalità noetica acquistata. Infatti, questa dimensione li accomuna a quella che hanno all'interno della mente dell'Intelletto Agente. Cfr. i testi più significativi nell'edizione parziale del *Supercommentario* citata sopra nella n. 52: pp. 159, r. 8-160, r. 3; p. 160, rr. 6-7. Si tratta della sezione in cui Gersonide, affrontando il tema dell'intelletto acquisito, conclude la parte dedicata

tuisce poi il nocciolo centrale di *Guerre* I,10, con tutta probabilità composto proprio a ridosso del completamento della stesura del *Commento agli Opuscoli*. È significativo che questa stessa linea di ragionamento relativa allo statuto degli intelligibili puri, che avrebbe indotto, secondo Gersonide, il pensatore arabo a sostenere in *Op1* la tesi dell'unicità dell'intelletto materiale, sia stata indicata da alcuni studiosi contemporanei di Averroè proprio come la base della posizione, espressa nel *Commento grande*, sull'unicità e separatezza dell'intelletto materiale<sup>58</sup>.

## Appendici

### 1. Le citazioni falaqueriane degli Opuscoli

Sigle impiegate:

- Ms. Parma: ms. Parma ebr. 3156 (IMHM 13897; 1416): è uno dei due testimoni dell'enciclopedia falaqueriana.
- Crawford: Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, F.S. Crawford (ed. by), The Medieval Academy of America, Cambridge [Mass.] 1953.

alla facoltà razionale teoretica. In questa parte è però assente il tema del limite e della natura di questa unione tra l'intelletto materiale e quello Agente (che verrà invece precisato in *Guerre* I,12). Cfr. infatti *ibidem*, rr. 8-10: «quando gli arriveranno tutti gli intelligibili presenti nella mente dell'Intelletto Agente, si otterrà allora il vertice della felicità e il vertice del piacere [intellettuale] e della gioia» (il corsivo è mio). Per la posizione espressa nel *Commento al Cantico dei Cantici* cfr. LEWIS BEN GERSHOM, *Perush 'al shir ha-shirim*, M. KELLNER (ed. by), Bar Ilan University Press, Ramat-Gan 2001, p. 57. Questo testo fa riferimento a *ha-tzurah be-'atzmah ha-kolelet* («la forma che in sé è universale»), precisando immediatamente dopo che si tratta della «natura universale che è comune a enti individuali infiniti che appartengono a quella specie» (*ha-teva' ha-kolel ha-meshuttaf le-ishe ha-min ha-hu le-'en takhlit*) e dunque esplicitando in tal modo la sua connotazione estensivista.

58. Cfr. R.C. TAYLOR, *Intelligibles in Act in Averroes*, in *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, pp. 111-140 e D. WIRMER, *Averroes on Knowing Essences*, in P. ADAMSON, M. DI GIOVANNI (ed. by), *Interpreting Averroes*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 116-137.

- Ivry: Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, A. Ivry (ed. by), Brigham Young University Press, Provo (Utah) 2002.
- Sirat: *Les Citations du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote*, cit.

Ms. Parma, ff. 184v, r. 17 –  
185r, r. 26  
(da *Op1*)

H (pp. 7, r. 5 – 8, r. 11)

*u-mipne zeh hiskimu kol ha-filosofim [ahare 'aristo] ki hatzlahat ha-'adam ha-qitzuyit hi tziyyur ha-sekhalim ha-nivdalim fino a we-hashav [al-Farabi] lo she-hu [= l'Intelletto Agente] sibbah po'elet bilvad kemo she-hu ha-'inyan ba-many'im ha-homaryim*

*we-ha-anashim kullam be-'avur zeh maskimim she-takhlit hatzlahat ha-adam hu tziyyur ha-sekhalim ha-nifradim fino a we-zeh gam ken ehad min ha-devarim she-hit'ah abunašr be-ħošvo she-hu [= l'Intelletto Agente] sibbah lo po'elet levad ke-'inyan ba-many'im ha-homaryim*

Citazioni, tratte da *Op1*, di Alessandro e Temistio (insieme a una *ratio in oppositum*, costituita dall'argomento del pipistrello<sup>59</sup>). Nuova citazione di Alessandro tratta dal *De intellectu*: il paragone stabilito da Aristotele tra l'intelletto e il senso, sulla base dei tre aspetti presenti nel secondo<sup>60</sup>. Nei confronti dell'intelletto materiale, quello Agente non costituisce solo un motore, ma anche una forma e una causa finale, a differenza di ciò che riteneva l'ultimo al-Farabi<sup>61</sup>.

59. Questo argomento è il seguente: anche se la luce del sole, in quanto causa agente della visione, dovrebbe risultare maggiormente visibile rispetto agli oggetti illuminati (che vengono resi tali proprio a causa dell'azione del sole), resta comunque vero che gli occhi del pipistrello non sono in grado di scorgere questa luce. La stessa cosa dovrebbe valere anche nei confronti dell'incapacità di percepire gli enti ontologicamente separati esibita dall'intelletto materiale.

60. Questi tre aspetti sono costituiti dalla presenza, nel senso, del ricevente («e cioè colui che esperisce» – *we-hu ha-ħash*; H: *we-hu ha-margish*), di ciò che viene ricevuto («e cioè la sensazione» – *we-hu ha-ħush*; H: *we-hu ha-hergesh*) e di un motore e cioè «l'oggetto sensibile in atto posto nella realtà extramentale».

61. Con questa espressione si intende il pensiero del filosofo arabo così come emergerebbe dal suo *Commento all'Etica Nicomachea* (conosciuto soltanto indirettamente). In quest'opera al-Farabi avrebbe infranto il consenso degli interpreti di

Varianti terminologiche significative di Falaquera rispetto alla resa tibboniana: *ha-sekkel ha-ne'etzal* (anziché *ha-sekkel ha-niqneh* di ibn Tibbon); *ha-ḥash* (anziché *ha-margish*); *ha-muqdamah* (anziché *ha-haqdamah*); *nif'al* (anziché *mitpa'el*), usato per l'intelletto; *ha-sekkel eyno davar aḥer zulat nefesh ha-qibbul* (Hercz: *ha-sekkel levad eyno davar nimtza zulat ha-meqqubal*).

F. 185r, r. 26  
(da *Op1*)

H (p. 9, rr. 23-24)

*we-'al ken [al-Farabi] hishtabesh  
be-zo ha-she'elah*

*we-abunasr kemo she-ra'ytaḥ billbel  
divraw be-zo't ha-she'elah*

Questa frase serve da elemento di trapasso per la citazione da *Op2* che segue immediatamente dopo.

Ff. 185r, r. 26 – 185v, r. 3  
(da *Op2*)

H (p. 13, rr. 7-11)

*we-amar [al-Farabi] ki ha-sekkel  
she-be-koah hu davar mah fino a  
hayyah ha-howweh shav nitzḥi*

*we-hu she-ha-sekkel asher be-koah  
hu davar eḥad fino a hayyah shav  
ha-howweh nitzḥi*

Si noti che questa citazione da *Op2* non viene segnalata da Sirat.

La citazione di al-Farabi è tratta dal *Commento all'Etica Nicomachea*. Questa fonte non viene però esplicitata da Falaquera, a differenza di ciò che avviene in *Op 2*.

Variazioni terminologiche: nella prima occorrenza, *chadash* (anziché *howweh*).

Aristotele (rappresentati da Teofrasto e Temistio) in merito alla possibilità che si realizzi l'unione dell'uomo con l'Intelletto Agente, dichiarando che questa unione (*devequt*) sarebbe «come i discorsi vani di donne insensate» (*ke-divre havle-tefelot*). In relazione a questa formula denigratoria con cui verrebbe qualificato il 'sogno' della metafisica rappresentato dall'unione con l'Intelletto Agente, accanto alla forma citata essa si presenta anche nell'altra, che si trova in *Op1*, che la ascrive ai «discorsi vani delle vecchie» (*havle ha-zeqanot*). Nel testo degli *Opuscoli* del *sefer de'ot* di Falaquera, invece, la formula impiegata è quella di *kizve ha-zeqanot* («falsità delle vecchie»).

F. 185v, rr. 3-5  
(da Op<sub>1</sub>)

*u-mipne she-ḥashav be-nafsho be-  
aḥarit yamaw ha-shelemut fino a  
hu me-kizve ha-zeqanot*

H (p. 9, r. 24-10, r. 1)

*we-ka'asher ḥashav be-'atzmo  
be-sof yamaw ha-shelemut fino a  
she-hu havle ha-zeqanot*

Al-Farabi sostiene che l'impossibilità (*bittulo*) dell'unione con l'Intelletto Agente rientra «tra le cose note per sé» e che «il loro discorso secondo cui noi da ultimo ci costituiamo in sostanza grazie a un intelletto separato rientra tra le menzogne delle donne vecchie» (*omram she-anu nit'atzem be-sekhel nifrad be-aḥaronah hu me-kizve ha-zeqanot*: la frase in grassetto manca nel testo rushdiano).

F. 185v, rr. 5-11  
(citazione dal *Commento grande*  
al *De anima*)

*we-katav be-fērusho le sefer ha-  
nefesh fino a 'ad ka'n*

*Commento grande*, c. 36  
(Crawford, pp. 479-502;  
soprattutto, p. 489)

«Très courtes, [les citations] pourraient être résumées du texte que nous avons du commentaire 36 ou bien être tirées d'une recension. Il est clair, en tous cas, que Falaquera a bien vu que l'épître [e cioè Op<sub>1</sub>] était une sorte de premier jet de ce qui fut les très long commentaire latin 36, et que là, dans ce texte appelé *Commentaire sur le Livre de l'âme*, Averroès multiplie les objections aux interprétations d'Alexandre et de Thémistius afin de mettre en place son opinion propre» (Sirat, p. 6).

Esposizione di due dubbi relativi alla posizione di Alessandro: a) il termine *tziyyur* risulta veramente univoco (quando applicato alla conoscenza degli Intelletti separati e a quella degli enti materiali) così come è il caso nei confronti del termine «camminata» (quando

applicato nel caso di una camminata imperfetta e di quella ormai perfetta)? Si ricordi che è stato appunto Alessandro ad aver introdotto l'analogia tra l'intellezione e la camminata. b) Come si specifica la relazione tra l'Intelletto Agente (che consiste nella «generazione degli intelligibili») e quello umano che si genera ed è sottoposto alla generazione e corruzione («e cioè quello *in habitu*»)?

F. 185v, r. 11-22  
(da Op<sub>1</sub>)

H (p. 8, r. 11-23)

*amar u-mofet temist'ios ha-nizkar  
le-ma'lah hu amitî fino a hayytah  
le-riq we-le-battelah (detto della  
ha-hakhanah she-ba-sekhel ha-  
nivdal she-yihiyeh muskhal)*

*u-mofet temistios ha-qodem ha-  
amit fino a hayyah batelah we-  
hava'i*

La pericope contiene la risposta all'obiezione del pipistrello ricordata sopra.

F. 185v, r. 22 – 26  
(citazione dal *Commento grande  
al De anima*)

*Commento grande*, c. 36  
(Crawford, pp. 487, r. 235 –  
488, r. 262)

*we-katav be-ferusho le-sefer ha-  
nefesh fino la-tet sibat zeh*

Quomodo non continuatur nobiscum in principio, scilicet statim quando intellectus materialis continuatur nobiscum? Si igitur posuerimus quod in postremo continuatur nobiscum, non in primo, debemus reddere causam.

Esposizione di un dubbio relativo alla posizione di Temistio: l'unione con l'Intelletto Agente si raggiunge solo alla fine della vita dell'uomo o è presente fin dall'inizio? La citazione è letterale, rispetto al testo latino.

Ff. 185v, r. 26 – 186v, r. 21  
(da Op<sub>1</sub>)

H (pp. 8, r. 23 – 9, r. 12)

*amar we-yira'eh she-zo ha-hakhanah she-bah yeqqabel ha-'adam ha-devarim ha-nivdalim fino a ha-hatzdaqah be-mah she-yimmatze lo be-zeman ahar she-lo' higgs'a 'elaw 'adayn (viene omesso H, p. 9, rr. 12-19)*

*we-ha-nire'h she-zo't ha-hakhanah asher bah yeqabbel ha-adam ha-devarim ha-nifradim fino a le-ha'amin she-yimmatze lo be-shanim zulatam she-lo' higgs'a 'aleyhem 'adayn*

Variazioni terminologiche: 'o *she-yelekh le-'eyn tikhlah* (Hercz: 'im *she-yelekh al lo' takhlit*).

Variazioni testuali significative: *we-'al ken hayyah ha-kelali maqqif mah she-'en lo tikhlah kelomar she-tahtaw devarim 'en tikhlah la-hem*. Rispetto al testo di Hercz, la lezione di Falaquera è quella corretta (vedi la lez. del ms. A [H] e anche il testo di Gersonide).

Inoltre, Falaquera aggiunge l'esplicazione segnalata in grassetto.

F. 186r, rr. 15-19  
(da Op<sub>1</sub>)

H (p. 9, rr. 20-23)

*we-metzi'ut zeh ha-shelemut la-mityahed qasheh me'od fino a ki zeh ha-shelemut hefekh ha-shelemut ha-gufani*

*we-metzi'ut zo't ha-shelemut hu la-mityahed rahoq fino a mipne she-zeh ha-shelemut hu hefekh ha-shelemut ha-gufani*

Falaquera aggiunge le seguenti parole (rr. 19-21) che servono per introdurre il testo successivo di Op<sub>3</sub>: *we-yithayyev she-yihiyeh ha-'iyyun le-zeh ha-sekkel le-miqtzat bene adam be-hekhreaḥ we-hem ha-shelamin ba-ḥokhmot ha-'iyyuniot we-efshar she-lo' yihiyeh zeh le-kullam 'ella le-miqtzetam*.

Ff. 186r, r. 21 – 186v, r. 8  
(da Op<sub>3</sub>)

H (pp. 18, r. 19 – 19, r. 5)

*we-zeh ha-sekkel she-be-po'al she-yassig-hu ha-adam be-sof yamaw we-hu ha-niqra' ha-ne'etzal fino we-qarav 'elaw be-zo ha-qorvah*

*we-zeh ha-sekkel asher be-po'al asher yassig-hu ha-adam we-hu ašer yiqre'u-hu ha-sekkel ha-niqneh ha-ne'etzal fino a hitqarev le-ha-shem yit' be-zeh ha-qervut*

Questa citazione non viene rilevata da Sirat.

F. 186v, rr. 8-12

Passaggio di transizione, subito dopo le parole 'ad ka'n divraw. Si giustificano la lunghezza e le digressioni a motivo sia delle divergenze dei commentatori su questo tema sia dell'importanza dell'argomento (*mipne she-hu' hatzlahato* [i.e. dell'uomo] *ha-'amittyit*).

F. 186, r. 12 – 187, r. 11  
(da *Commento medio*)

Ivry (pp. 122, r. 9 – 123, r. 12)

## 2. La posizione di Op<sub>1</sub> sull'intelletto materiale

Per documentare la possibilità che questa posizione anticipi la tesi espressa nel *Commento grande* sull'unicità e separatezza di questo intelletto, nello schema seguente vengono forniti sia il testo relativo del *Commento a Op<sub>1</sub>* di Gersonide (nella colonna di sinistra) sia il richiamo a questa stessa tesi presente in *Guerre I,3* (nella colonna di destra)<sup>62</sup>.

Aristotele non si è affatto espresso su questo punto [e cioè quello relativo all'essenza dell'intelletto materiale, *nota mia*] e la lettera delle sue analisi sopporta anzi simultaneamente le due interpretazioni (*shene ha-'inyanim*). Infatti, egli ha detto, a proposito di questo intelletto materiale, che esso è impassibile e separato<sup>63</sup>. Quando dice che esso è separato, è possibile che [Aristotele] intenda che non si tratti di una facoltà del corpo che si dividerebbe secondo la divisione di quest'ulti-

In ogni caso, ciò che è possibile che convalidi in qualche modo la tesi di ibn Rushd [espressa nell'*Epitome*] ([e cioè] per la conseguenza assurda che deriverebbe necessariamente dal fatto di porre l'esistenza di una predisposizione priva di materia) costituisce un'autentica confutazione della posizione di Temistio – così come abbiamo dimostrato quando abbiamo ricordato [nei capitoli precedenti di *Guerre I*] questa stessa argomentazione [rushdiana].  
**A questo proposito, qualcuno**

62. Nella colonna di sinistra gli ampliamenti parafrastici di Gersonide vengono sempre trascritti in corsivi.

63. Cfr. *De anim.* III, 4, 429a 15-19.

mo, per quanto poi [l'intelletto materiale] abbia, attraverso la mediazione dell'anima, una dipendenza inevitabile rispetto al corpo (*hittalut hekhrehi ba-guf*). Ed è [anche] possibile che egli intenda, nei suoi [= dell'intelletto materiale] confronti, che sia assolutamente separato (*nifrad le-gamre*).

In verità, ho detto così (e cioè che è possibile che non si tratti di una facoltà corporea che si divide secondo la divisione del corpo e che non [per questo] sarebbe [assolutamente] separato, ma che avrebbe, attraverso la mediazione dell'anima, una dipendenza inevitabile rispetto al corpo), dal momento che ciò non risulta affatto evidente in sé [e cioè] che un ente con questa proprietà sia [del tutto] separato. In effetti, in relazione alla potenza prima [assolutamente] separata (*ha-koah ha-ri'shon ha-nifrad*), è già emerso nel Libro VIII del *De phys.* che [anch']essa non si divide secondo la divisione del corpo e che [invece] non è frammista [in alcun modo] alla materia [...]

Allo stesso modo, *ibn Rushd* scrive che non è assurdo che questa facoltà sia separata, per quanto si tratti di una pura e semplice predisposizione (*hakhanah levad*). In effetti, a partire dai fondamenti che erano in possesso di *Aristotele*, è derivata la necessaria conseguenza secondo cui vi sarebbero delle forme che non appartengono alla natura di ciò

potrebbe osservare che, così come non risulta impossibile assumere [l'esistenza di] forme separate all'interno dei corpi celesti, non risulta assurda l'idea dell'esistenza di un sostrato ontologicamente separato. In effetti, è vero che la [nozione di] «forma» appartiene alla categoria del «correlativo» (*hu mi-ma'amar ha-mitzta'ref*) e cioè essa risulta correlata alla nozione di «materia» – così come la nozione di «predisposizione» risulta correlativa a un sostrato materiale. Nel caso però in cui vi fossero delle forme che non rientrano nella categoria degli «enti correlativi» [come nel caso appunto dei corpi celesti], non sarebbe [allora] impossibile [l'esistenza di] una predisposizione che non risulta correlativa al sostrato materiale – così come del resto lo stesso *ibn Rushd* scrive in alcuni suoi *Opuscoli* per allontanare, nei confronti di *Temistio*, questa difficoltà [e cioè quella che consiste nella nozione della «predisposizione» che è sempre correlativa a un sostrato]. [A questa possibile *ratio* in favore di *Temistio*], noi risponderemo che, quando usiamo il termine «separate» nei confronti di queste forme [e cioè quelle dei corpi celesti], non vogliamo allontanare in maniera assoluta la natura di

che è correlato – *si tratta cioè delle forme separate che appartengono ai corpi celesti.*

*Stando così le cose, che cosa potrebbe impedire che, secondo lui [= Aristotele], si diano delle predisposizioni aventi questa proprietà (e cioè di essere separate e di non appartenere alla natura di ciò che è correlato)? [E questo], tanto più [se ciò si considera] unitamente a quanto è emerso in relazione a questa predisposizione [e cioè] che essa è, in maniera essenziale, numericamente unica per [tutti] gli uomini [ed] è molteplice in maniera accidentale (*asher hi aḥat be-mispar be-bene-adam be-'etzem, harbah be-miqreh*)<sup>64</sup>.*

correlazione esistente tra la forma e il sostrato di queste stesse forme [celesti] [...]. Semmai, le abbiamo chiamate «separate», dal momento che non esercitano l'azione che è loro propria (e cioè la conoscenza intellettuale) per il tramite di un organo corporeo. Invece, nel caso in cui assumessimo [l'esistenza di] una predisposizione separata da un sostrato materiale, finiremmo per ciò stesso con l'allontanare in maniera assoluta la nozione di «correlazione» esistente tra la predisposizione e l'ente predisposto a riceverla. Inoltre, la necessità di assumere, [nel caso dei corpi celesti], l'esistenza di forme ontologicamente separate è già stata dimostrata, mentre in questo caso non si vede alcuna necessità che ci spinga a porre come separata [l'esistenza di] questa predisposizione<sup>65</sup>.

Al testo citato del *Commento a Op1* segue un *excursus* personale di Gersonide (ff. 257v-258r), introdotto dalla formula *yirtzeh lefi mah she-eḥshov* [«(con ciò, Averroè) intende dire, secondo la mia personale interpretazione»]. In esso il commentatore esplicita le ragioni che avrebbero spinto Averroè a porre come separata la predisposizione conoscitiva dell'intelletto materiale. Si tratta del ragionamento per cui, dovendo «la predisposizione essere collega-

64. Ff. 257v.

65. GERSONIDE (LEWI BEN GERSHOM), *Le guerre del Signore*, vol. I, pp. 117-118 (il grassetto del testo è mio e intende mettere in rilievo come Gersonide abbia percepito la presenza, all'interno di *Op1*, di una linea argomentativa rushdiana, diversa da quelle sia dell'*Epitome* sia del *Commento medio*).

ta necessariamente a quanto essa riceve (e cioè agli intelligibili) e dal momento che quest'ultimi non si moltiplicano, allora questa predisposizione non si moltiplicherebbe». A questo ragionamento Gersonide oppone una *ratio in contrarium* basata su di una sorta di esperimento mentale sulla caduta dei gravi:

Quando due pietre sono sospese nell'aria, hanno [sì] una predisposizione nei confronti di una stessa perfezione (e cioè verso il loro trovarsi al centro); da questo, [però], non deriva la conseguenza secondo cui queste predisposizioni presenti nelle pietre dovrebbero essere numericamente una sola cosa<sup>66</sup>.

Un ragionamento analogo si applica anche nel caso della noetica: il fatto che l'intelletto di Re'uven e quello di Shim'on siano predisposti ad accogliere un intelligibile che risulta numericamente unico in quanto colto allo stato puro (e cioè non in una sua connotazione estensiva) e indipendentemente dal processo di astrazione operato sui dati sensibili, non implica (*contra Averroem*) l'unicità dell'intelletto materiale dei due soggetti conoscitivi umani.

66. F. 258r.



## La tradizione ebraica dell'opuscolo di Averroè sulla scienza divina

SILVIA DI DONATO\*

In memoria del prof. Mauro Zonta (1968-2017)

Fra i numerosi scritti brevi che Averroè ha dedicato a questioni di fisica, di metafisica o di logica, è possibile annoverare il breve opuscolo noto con il titolo arabo di *Damīma* (*Appendice*), dedicato al problema teologico e filosofico della scienza divina, esteso alla discussione sulla possibilità della conoscenza da parte di Dio delle cose particolari. L'attenzione riservata a questo breve scritto, spesso considerato sommariamente come una digressione del *Faṣl al-maḳāl mā bayn al-šarī'a wa al-ḥikma min 'Ittiṣāl* (*Trattato decisivo sull'accordo della religione e della filosofia*), è stata alquanto marginale. Tuttavia, lo studio della sua tradizione testuale ebraica si rivela intrigante: getta nuova luce sulla storia del testo e aggiunge elementi di conoscenza sull'attività di Ṭodros Ṭodrosi, traduttore e pensatore, sulla scena della filosofia ebraica medievale. Il presente contributo si conclude con tre appendici: le edizioni annotate delle due traduzioni ebraiche medievali e un glossario comparativo arabo-ebraico di termini usati dai due traduttori<sup>1</sup>.

All'inizio del testo, Averroè si rivolge a un destinatario specifico, che con ogni probabilità deve essere individuato nel sovrano almohade Abū Ya'aqūb Yūsuf (1135-1184), dando all'opuscolo una forma epistolare e motivandone la stesura con le osservazioni e gli

\* Paris, CNRS-SPHERE, UMR 7219.

1. Questo articolo vuole essere un omaggio alla dottrina e alla virtù scientifica del prof. Mauro Zonta che come pochi altri ha contribuito alla ricerca sulla filologia e la filosofia ebraiche medievali. Esso si inserisce in due filoni del suo vasto orizzonte di ricerca, che è stato stimolo e modello per i miei propri interessi: lo studio delle fonti manoscritte e l'ecdotica delle traduzioni ebraiche, e lo studio della terminologia filosofica in ebraico.

interrogativi sollevati dal suo interlocutore nel corso di una loro discussione. Così si apre il trattato:

Dio prolunghi la Vostra signoria, continui a benedirVi e allontani da Voi le sventure. Poiché avete superato, per l'eccellenza della Vostra mente e la nobiltà della Vostra natura, molti di coloro che si sono impegnati in queste scienze, e la Vostra pertinente riflessione vi ha condotto fino a porvi il dubbio riguardo alla scienza dell'Eterno – che sia glorificato –, per il fatto di essere legata alle cose che da essa sono prodotte, è necessario che noi – per [stabilire] la verità e per eliminare in Voi questa incertezza – risolviamo questo dubbio, dopo averlo determinato; giacché chi non conosce il nodo non può scioglierlo. Il dubbio è necessariamente così: se tutte queste cose sono nella scienza di Dio – che sia glorificato – prima di venir ad essere, nel momento del loro venir ad essere esse sono nella Sua conoscenza come lo sono nel momento prima del loro venir ad essere? oppure, nel momento della loro esistenza, esse sono nella Sua conoscenza diversamente da come sono nella Sua conoscenza prima di esistere??

Nella letteratura scientifica, la *Damīma* è convenzionalmente legata agli scritti di Averroè qualificati come teologico-legali<sup>3</sup> che nell'intenzione del filosofo possono essere considerati il fondamento di un progetto teologico univoco, una sorta di teologia filosofica<sup>4</sup>. In effetti, l'argomento dell'opuscolo è affrontato anche nel *Faṣl al-maqāl* (*Trattato decisivo*, 1179), nel *Kitāb al-kašf 'an manāhiġ al-adilla*

2. Per facilità di accesso, si rimanda al testo arabo riprodotto in AVERROES, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, a cura di Ch.E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo 2008, p. 38 (d'ora in avanti: Butterworth), che riprende l'edizione a cura di G.F. Hourani, AVERROES, *Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Damīma) and An extract from kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-Adilla*, Brill, Leiden 1959.

3. Così nella prima edizione di J. MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, München 1859, seguita da AVERROES, *Kitāb faṣl al-maqāl*, nella traduzione di M. Alonso, *Teologia de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada 1947, nella recente pubblicazione di Butterworth, *Decisive Treatise*.

4. AVERROÈS, *L'Islam et la raison. Anthologie*, A. De Libera, M. Geoffroy (éd. par.), GF-Flammarion, Paris 2000; M. GEOFFROY, *Ibn Rušd et la Théologie almohadiste. Une version inconnue du Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-'adilla dans deux manuscrits d'Istanbul*, «Medioevo» 26 (2001), pp. 327-355.

(*Libro dei metodi di prova riguardo ai principi della religione*, 1180) e nel *Tahāfut al-tahāfut* (*Incoerenza dell'incoerenza*, 1180-1185). Nel *Trattato decisivo*, in particolare, dopo aver esposto il cuore della sua soluzione alla questione della conoscenza divina, contro al-Ghazālī, al fine di destabilizzare l'accusa di miscredenza che costui aveva rivolto ai filosofi, Averroè rimanda esplicitamente al suo precedente scritto in cui è discusso questo tema.

Oltre a tutto ciò, si può ritenere che Abū Hāmid [Al-Ghazālī] sia caduto in errore riguardo ai filosofi peripatetici, attribuendo loro la tesi per cui Dio – che sia santificato ed esaltato – non conosce affatto i particolari. Al contrario, la loro opinione è che Egli – che sia esaltato – li conosce con una scienza che non è assimilabile alla scienza che ne abbiamo noi. E questo perché la scienza che ne abbiamo noi è causata dalla cosa conosciuta, è prodotta con essa e muta con essa. Ma la scienza che Dio – che sia lodato – ha dell'esistenza è all'opposto di ciò, perché essa è causa della cosa conosciuta, che è l'esistente. E chiunque compari queste due scienze l'una all'altra assimila cose contrarie per la loro essenza e le loro proprietà, e questo è il colmo dell'ignoranza. Il nome "scienza" è detto della scienza generata e di quella preeterna per omonimia, come molti nomi si attribuiscono a cose contrarie. [...] Abbiamo già dedicato a tale questione uno scritto che un nostro amico ci ha invitato a comporre. Come è possibile immaginare che i Peripatetici dicano che Egli – che sia lodato – non conosca, con la scienza preeterna, i particolari? [...] Essi stimano che Egli non conosca nel modo in cui noi li conosciamo non soltanto i particolari, ma nemmeno gli universali, giacché anche gli universali che noi conosciamo sono causati, secondo la natura dell'esistente. E nel caso di quella scienza, la cosa è al contrario. Per questo, la dimostrazione è giunta ad attestare che questa scienza trascende il fatto di essere qualificata come universale o particolare<sup>5</sup>.

5. Butterworth, pp. 13-14. La traduzione italiana è a cura di F. Lucchetta, AVERROÈ, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Marietti, Genova 1994; la traduzione francese è a cura di M. Geoffroy, AVERROÈS, *Discours décisif*, Flammarion, Paris 1996. Cf. N. GOLB, *The Hebrew translation of Averroes' 'Faṣl al-maqāl'*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 25 (1956), pp. 91-113; 26 (1957), pp. 41-64.

Gli elementi chiave di questa argomentazione si trovano anche nella tredicesima discussione del *Tahāfut al-tahāfut*, dedicata alla questione della conoscenza divina delle cose particolari vincolate al tempo<sup>6</sup>. Averroè vi scredita *d'emblée* la posizione di Al-Ghazālī come priva di pertinenza e di valore: le sue sono opposizioni sofistiche, semplicemente false, perché basate sull'errore cruciale di assimilare e confrontare la conoscenza divina con quella umana, rispetto a ciò che esiste. Egli liquida in poche righe la prima obiezione di al-Ghazālī contro i filosofi – nella fattispecie Avicenna<sup>7</sup> – volta a sostenere che la conoscenza (anche divina) possa essere considerata come una pura e semplice relazione tra due oggetti (come il fatto di essere a sinistra e poi a destra di una cosa), senza che il cambiamento dell'uno induca il cambiamento (essenziale) dell'altro. La natura della conoscenza umana impedisce questo ragionamento e Averroè può limitarsi a descriverla, dicendo che nell'uomo le cose percepite, individuali e universali, sono causa della percezione sensibile e intellettuale, e il cambiamento e la pluralità delle

6. AVERROÈS, *Tahāfut al-Tahāfut*, a cura di M. Bouyges, Dar el-Machreq, Beyrouth 1992: pp. 458-464. La tradizione ebraica del *Tahāfut al-tahāfut* è intricata e meriterebbe un approfondimento chiarificatore (a cui intendo dedicare una prossima pubblicazione). Essa comprende due traduzioni inedite: quella di Calonymos ben David ben Ṭodros, compiuta tra il 1318 e il 1328, di cui si conservano almeno dieci testimoni, e una traduzione anonima parzialmente conservata in almeno tre manoscritti ebraici (Paris, Bnf, hébreu 910; Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 4753; Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 4744). Alcuni manoscritti (fra cui il Vat. ebr. 458) conservano poi la traduzione anonima di un estratto dell'opera. Cf. <[https://dare.uni-koeln.de/app/works?&work\\_id=221&load\\_results=true](https://dare.uni-koeln.de/app/works?&work_id=221&load_results=true)>: questa lista deve essere completata e corretta, e va consultata con riserva. Calonymos ben Calonymos ben Meir è l'autore di una traduzione arabo-latina, incompleta, terminata nel 1328 per il re di Napoli Roberto d'Angiò (secondo il manoscritto Vat. Lat. 2434). A Calonymos ben David, detto Calo Calonimo, si deve infine una traduzione ebraico-latina rinascimentale (1527); si veda l'edizione in *Averroes Destructionum philosophiae Algazelis, in the Latin Version of Calo Calonymos*, a cura di B.H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee 1961.

7. Si rimanda in particolare alle sezioni sulla metafisica nel *Dānesh-nāmeḥ* (Il libro di scienza) e nel *Kitāb al-'isharāt wal-tanbihāt* (Libro delle direttive e annotazioni) di Avicenna. AVICENNE, *Livre de science*, trad. M. Agha e H. Massé, Les Belles Lettres, Paris 1986<sup>2</sup>, pp. 196 e ss.; AVICENNE, *Livre des Directives et Remarques*, trad. A.-M. Goichon, Vrin, Paris 2000.

prime induce il cambiamento e la pluralità della seconda<sup>8</sup>. Anche i punti che costituiscono la seconda obiezione di al-Ghazālī, contro l'opinione dei filosofi secondo la quale Dio debba conoscere le cose in un modo universale, sono sofismi. Non si può sostenere che, ammettendo una pluralità di generi e specie nella scienza universale, si debba anche concedere una pluralità di individui e di condizioni del medesimo individuo, la cui occorrenza causa cambiamento e pluralità. E nemmeno si può sostenere che, data la pluralità causata dalla conoscenza degli universali, di specie e di generi, si possa ammettere anche un'unica conoscenza che comprenda individui differenti e condizioni differenti di uno stesso individuo. Averroè ribadisce anche in questo caso che il discorso è senza fondamento: i concetti di universale e particolare non servono a descrivere la scienza preeterna e il termine "conoscenza" è predicato in maniera equivoca della conoscenza divina e di quella umana. Senza risparmiare una stoccata ad Avicenna, egli afferma che infatti i "filosofi più competenti" (*al-muḥaqqiqūn min al-falāsifa*) non dicono affatto che la conoscenza divina degli esseri sia universale né particolare, giacché una scienza che implichi i concetti di universale e di particolare è un'intelligenza passiva, un effetto, mentre l'intelletto primo è atto puro e causa, e la conoscenza divina non può essere comparata alla conoscenza umana.

Questo sofismo si fonda sull'assimilazione della conoscenza divina a quella umana e sulla comparazione dell'una e l'altra conoscenza, poiché l'uomo percepisce i particolari attraverso i sensi e gli esseri universali attraverso l'intelletto, e la causa della percezione è la cosa percepita stessa, e non c'è dubbio che con il cambiamento nelle cose percepite cambi la percezione e che la loro pluralità induca la sua pluralità.

Quanto alla sua risposta, che possa esserci una conoscenza per cui la relazione con le cose conosciute è una relazione di correlazione che non tocca l'essenza delle cose correlate, come la destra e la

8. Si veda la recente analisi dell'argomentazione di Averroè, di J.-B. BRETET, *Relation as Key to God's Knowledge of Particulars in the Tahāfut al-tahāfut and the Damīna: A Cross-Talk between Averroes, al-Ghazālī and Avicenna*, «Arabic Sciences and Philosophy» 30 (2020), pp. 1-26.

sinistra in ciò che ha una destra e una sinistra, è qualcosa che non è concepibile a partire dalla natura della scienza umana, e questa obiezione è sofistica.

Quanto alla sua seconda obiezione, che i filosofi che dicono che egli conosce gli universali devono ammettere – ammettendo una pluralità di specie nella Sua scienza – una pluralità di individui e una pluralità di stati dello stesso individuo, è un’obiezione sofistica. Perché la conoscenza degli individui è sensazione o immaginazione, mentre la conoscenza degli universali è intelletto, e la nuova comparsa di individui o di stati degli individui determina due cose: il cambiamento e la pluralità della percezione, mentre la conoscenza delle specie e dei generi non determina cambiamento. [...] Il termine “scienza” è detto in maniera equivoca della conoscenza umana e divina degli universali e degli individui. [...] Per questo, i filosofi competenti non qualificano la Sua scienza – che sia glorificato – delle cose esistenti né come universale né come particolare, perché la conoscenza che implica tali concetti è un intelletto passivo e un effetto, mentre l’intelletto Primo è atto puro e causa, e la Sua conoscenza non è comparabile alla conoscenza umana. [...] Per i filosofi, è assurdo che la Sua conoscenza sia analoga alla nostra, perché la nostra conoscenza è effetto delle cose esistenti, mentre la Sua conoscenza ne è causa, e non è vero che la conoscenza preetera è come la conoscenza prodotta. Chi crede questo fa di Dio un uomo eterno e dell’uomo un dio generabile e corruttibile. In somma, è già stato mostrato precedentemente che la questione, riguardo alla scienza di Dio, è all’opposto di quella umana, perché la Sua scienza produce le cose esistenti e non sono le cose esistenti che producono la Sua conoscenza<sup>9</sup>.

Il discorso di al-Ghazālī nel *Tahāfut al-falāsifa* è citato da Averroè nella *Damīma* come un tentativo inconcludente e non persuasivo di risolvere la questione della scienza preetera. In particolare, è soltanto l’argomento riguardante la nozione di “relazione” ad essere menzionato nell’opuscolo e la discussione di Averroè si struttura attorno all’unica soluzione possibile del dubbio che insorge su tale questione, che poggia sulla distinzione fondamentale tra la conoscenza umana “causata dall’esistente” e quindi generata, e la conoscenza preetera. L’esistente è causa e ragione della nostra co-

9. AVERROÈS, *Tahāfut al-Tahāfut*, pp. 460-462, 468.

noscenza, che è un'intelligenza passiva, un effetto, mentre la conoscenza preeterna è, al contrario, causa di ciò che esiste.

Egli ha affermato che la conoscenza e la cosa conosciuta esprimono una relazione, e così come è possibile che uno dei due termini della relazione cambi senza che cambi in se stesso l'altro termine, similmente immagina che accada per le cose nella scienza di Dio – che sia glorificato –, ossia che esse cambino in se stesse e che non cambi la conoscenza che Dio – che sia glorificato – ha di esse<sup>10</sup>.

Nel *Kitāb al-kašf*, la questione della conoscenza divina è affrontata nel discorso sugli attributi divini, la terza delle cinque sezioni che compongono il trattato. Il *Faṣl al-maqāl* e la *Damīma* costituiscono il presupposto testuale e argomentativo, riconoscibile in filigrana, di quanto Averroè riassume qui, mostrando che i teologi si avventurano in discussioni non rigorose e che contraddicono i fondamenti della religione, sviando le masse.

[...] Questo attributo è un attributo preeterno, poiché non è ammissibile che Dio – che sia esaltato – ne sia qualificato per un determinato periodo di tempo soltanto. Ma non ci si deve attardare su questo e dire ciò che hanno detto i Mutakallimūn, che Egli cioè conosce ciò che è creato nel momento della sua creazione con una conoscenza preeterna. Perché ne seguirebbe che la [Sua] conoscenza della cosa creata, nel momento della sua inesistenza e in quello della sua esistenza, sia la medesima conoscenza. Ma questo è inconcepibile, perché la conoscenza è necessariamente conseguente all'esistenza. Dato che ciò che esiste talvolta esiste in atto e talvolta esiste in potenza, la scienza dei due modi di esistenza è necessariamente differente, giacché essa è differente nel momento della sua esistenza in potenza e nel momento della sua esistenza in atto. [...] Allora, è necessario accettare questo principio così com'è e non dire che Egli conosce l'origine delle cose avventizie e la corruzione delle cose corruttibili con una scienza creata o con una scienza preeterna. Questa è un'innovazione nell'Islam<sup>11</sup>.

10. Cf. Butteworth, p. 40, ll. 8-11.

11. M. Qāsim (a cura di), IBN RUŠD, *Manāhiġ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, Maktabat al-anġlū al-misriyya, Il Cairo 1959, (1964<sup>2</sup>), pp. 160-161; M. 'A. al-Ġābirī (a cura di), IBN RUŠD, *Al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, Markaz dirāsāt al-wahda al-arabiyya, Beyrouth 1998, pp. 45-46.

La vicinanza tematica qui rapidamente esposta e il riferimento ad Al-Ghazālī, preceduto dall'accenno alla difficoltà che questo problema rappresenta per i teologi, non è sufficiente a descrivere la relazione tra gli scritti presi in conto, che merita uno sforzo di approfondimento e di interpretazione. Il titolo comunemente attribuito alla dissertazione sulla scienza preetera (*Damīma; Appendice*) è, come noto, una congettura del suo primo editore Marcus Joseph Müller (1859), motivata dalla posizione che l'opera occupa nell'unico manoscritto arabo su cui si basa l'edizione (ms. Escorial 362, datato 1324)<sup>12</sup>, dove essa segue immediatamente il *Faṣl* e precede il *Kitāb al-kaṣf*. La scelta dell'editore di pubblicare l'opuscolo come ultimo testo, in appendice gli altri due, potrebbe altresì spiegare ulteriormente la congettura del titolo. Questa circostanza ha anche motivato una scarsa considerazione per questo breve scritto, non ritenuto cruciale rispetto ai commenti o ad altri trattati di Averroè. Certamente, questa scelta editoriale ha influenzato le traduzioni e le analisi filologiche e filosofiche successive che – come ricordato – vi hanno fondato l'interpretazione della storia del testo, guardando a questi tre scritti come a un insieme unitario, a una trilogia. L'ordine attestato nel manoscritto dell'Escorial, dove la dissertazione è introdotta con il titolo – dello scriba – di *Questione menzionata dallo Shaykh Abū l-Walīd nel "Trattato decisivo"*, ricorre anche negli altri testimoni arabi oggi noti<sup>13</sup>. Tuttavia, l'opuscolo sulla scienza preetera non può in nessun modo essere un'appendice del *Faṣl*, perché certamente lo precede nella redazione; il riferimento testuale esplicito contenuto in quest'ultimo, a prescindere dal titolo fuorviante dato dallo scriba del manoscritto spagnolo, ne è prova evidente e sufficiente. D'altra parte, certamente l'opuscolo non può essere nemmeno considerato un'introduzione dedicatoria agli altri due scritti. Il *Faṣl* e il *Kitāb al-kaṣf* formano un insieme coerente nell'ambito

12. H. DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, E. Leroux, Paris 1884, vol. I, pp. 437-440.

13. Si rimanda a <[https://dare.uni-koeln.de/app/works?&work\\_id=210&load\\_results=true](https://dare.uni-koeln.de/app/works?&work_id=210&load_results=true)>. I manoscritti noti sono dunque: 1) Madrid, Biblioteca Real de San Lorenzo de El Escorial, ms. 632; 2) Istanbul, Süleymaniye, ms. *Laleli* 2490; 3) Il Cairo, Dâr al-Kutub, Taimûriyya, ms. 129 *ḥikma* e 4) Il Cairo, Dâr al-Kutub, Taimûriyya, ms. 133 *ḥikma*.

del progetto teologico-filosofico-politico di Averroè, tuttavia non ci sono elementi materiali né testuali che permettano di ricondurli giustificatamente a un'introduzione dedicatoria comune. D'altra parte, sebbene la tradizione testuale araba confermi la trasmissione della dissertazione sulla scienza preetera insieme agli altri due trattati, lo stesso Averroè, come si è visto, si riferisce chiaramente a questo breve testo come a uno scritto a se stante.

La tradizione ebraica può aggiungere alcuni elementi utili a risolvere la questione dell'ipotetico titolo della dissertazione. Essa fa parte, insieme ai Commenti medi di Averroè alla *Retorica* e alla *Poetica*, e alle due *Questioni* fisiche e metafisiche contro Avicenna, del gruppo delle ultime traduzioni di Ṭodros Ṭodrosi (Ṭodros ben Meshullam ben David ben Ṭodros, Arles 1314-?)<sup>14</sup>. La sua traduzione è conservata col titolo מאמר במדע הקדום לאבן רשד (*Discorso sulla scienza preetera di Averroè*; o la variante מאמר לאבן רשד בדעת הקדום *Discorso di Averroè sulla scienza dell'Eterno*) in tre manoscritti (British Library Add. 27559, BnF Hébr. 1023, BnF Hébr. 989). Nel ms. Hébr. 989, il *colophon* (f. 30v) alla fine delle versioni di Ṭodros Ṭodrosi indica che la traduzione è stata completata nel mese di Adar dell'anno 1100/febbraio 1340<sup>15</sup>.

Una seconda versione, compiuta anch'essa probabilmente nel corso del XIV secolo, è anonima ed è conservata in un unico mano-

14. E. RENAN, *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*, Imprimerie nationale, Paris 1893. Il corpus delle traduzioni di Ṭodros Ṭodrosi è stato recentemente tagliato nella sua tesi di dottorato da Francesca GORGONI, *La traduction hébraïque du Commentaire Moyen d'Averroès à la Poétique d'Aristote: étude, édition du texte hébreu et traduction française avec glossaire hébreu-arabe-français*, Université Sorbonne Paris Cité, 2017. Si veda M. ZONTA, *Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table*, in G. FREUDENTHAL (a cura di), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011, pp. 17-73; ID., *La filosofia antica nel medioevo ebraico*, Paideia, Brescia 2002; G. BERZIN, *Avicenna in Medieval Hebrew Translation: Ṭodros Ṭodrosi's Translation of Kitāb Al-Najāt, on Psychology and Metaphysics*, Brill, Leiden and Boston 2014. La lista delle versioni di Ṭodros Ṭodrosi, compresi gli estratti citati nella sua enciclopedia filosofica, mette in luce il suo interesse per la logica e per la noetica, e mette in luce la sua intenzione di studiare i testi dei discepoli di Aristotele e di confrontarli con i commenti di Averroè.

15. Negli altri due manoscritti, la dissertazione non è datata, a differenza dei due scritti (o dello scritto) che la precedono (cf. *infra*).

scritto (Paris, Bnf Hébr. 910) con il titolo: אגרת השופט השלם הדיין החשוב המושל המיוחד אבו אלוליד מוחמד בן רשד בענין הספק הקורה בידיעת הקדמון ית' שלה אל קצת אחיו (Epistola del giudice perfetto, il giudice, lo stimato, l'esemplare, lo speciale Abū al-Walīd Muhammad ben Rushd sul dubbio detto 'Sulla scienza dell'Eterno' – che sia esaltato –, che inviò a un suo amico). Questa seconda traduzione è stata segnalata da Georges Vajda<sup>16</sup>, il quale ha segnalato la distanza di vocabolario tra le due versioni. I testimoni ebraici, al netto delle differenze, convergono attorno al titolo comune che potrebbe essere indicato come: *Discorso sulla scienza divina* oppure *Epistola sulla scienza divina*. In particolare, la traduzione anonima sottolinea il carattere epistolare dello scritto e la sua destinazione a un amico. Il titolo con il quale la dissertazione di Averroè è nota al mondo latino conforta la tradizione ebraica. Il frate domenicano Ramon Martí, nel 1278, cita l'opera per intero nel trattato di controversia *Pugio fidei*<sup>17</sup>. Il capitolo XXV, sulla questione della conoscenza dei particolari da parte di Dio, si apre proprio con la citazione dell'*Epistola*: «Nunc denique, ut per philosophum melius retundamus philosophos, id quod Aben Rost ad amicum suum in quadam epistola scribit de ista quaestione interpretaturus sum. [...] Hucusque Aben Rost in epistola ad amicum». L'unico manoscritto latino noto che conserva una copia dell'*Epistola* estrapolata dal testo del *Pugio fidei* e indipendente dalla tradizione di quest'ultimo conferma il titolo: *Epistola ad amicum quae intitulatur qualiter possit Deus singula scire*<sup>18</sup>.

16. G. VAJDA, *Les deux versions hébraïques de la dissertation d'Averroès sur la science divine*, «REJ» 113 (1954), pp. 63-66.

17. RAYMON MARTIN, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, ed. Jo. Benedictus Carpozovus, Lipsiae et Francofurti 1687, pp. 250-252.

18. Ms. Oxford, Bodl., Digby 236, ff. 184v-158r. Il manoscritto è segnalato in M. GEOFFROY, C. STEEL, *Averroès. La béatitude de l'âme*, Vrin, Paris 2001, p. 89. Cf. M. ASÍN PALACIOS, *Las fuentes árabicas del Pugio Fidei de Ramón Martín*, Anuario de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1908, pp. 325-331. La controversia ebraico-cristiana è il contesto che fornisce un'ulteriore testimonianza latina dell'*Epistola*. Il converso Alfonso de Valladolid (*alias* Abner di Burgos, c. 1260-1347) infatti, cita quest'opera con il titolo di *Libro del Saber Eterno*. Cf. ALFONSO DE VALLADOLID (ABNER AUS BURGOS), *Ofrenda de Zelos (Minhat Kena'ot) y Libro de la Ley*, a cura di W. Mettmann, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, cap. 3, 4d-5a, pp. 21-22: «Trossi escrivio el ssabio Abubalib ben Rrost en el 'Libro del Saber Eterno' que todos los

Il legame con gli scritti teologici di Averroè non appare per nulla, nella tradizione ebraica dell'*Epistola*, almeno secondo la traduzione di ʿTodros ʿTodorosi. Essa è chiaramente stata trasmessa come uno scritto indipendente ed è conservata nei codici contenenti le traduzioni di ʿTodros ʿTodorosi, accanto ad opere di Avicenna o del circolo avicenniano. Il nucleo minimo di testi con i quali l'*Epistola* è tradita – gli unici scritti di Averroè che compaiono nei manoscritti – sono due dissertazioni che fanno parte del gruppo di scritti noto come *Questioni sulla fisica*<sup>19</sup>. Ora, anche questi opuscoli indicano un nesso con Avicenna. Così, nel ms. di Parigi, BnF, Hébr. 989, un manoscritto del XV secolo in scrittura sefardita<sup>20</sup>, una mano italiana del XV secolo ha copiato, con una grafia e un'impaginazione molto dense, su carte rimaste probabilmente bianche, tre dissertazioni di Averroè: la *Critica della classificazione degli esseri di Avicenna* (ff. 28v-29r), l'*Accordo con Avicenna riguardo a ciò su cui porta la critica precedente* (ff. 29r-29v), fra le *Questioni sulla fisica* e il *Trattato sulla scienza divina* (ff. 29v-30r)<sup>21</sup>. Due di questi scritti si trovano anche nel ms. parigino, BnF, Hébr. 1023, un manoscritto sefardita della seconda metà del XV secolo<sup>22</sup>. Il gruppo di traduzioni di ʿTodros ʿTodorosi vi costituisce un'unità codicologica che contiene: *Hazalat ha-Nefesh*, la traduzione della seconda e della terza sezione del *Kitāb an-Naġāt* (*Libro della salvezza*) d'Avicenna (ff. 87r-159r); la *Critica della classificazione degli*

filosofos que sson de la conpanna de Aristotiles tienen que Dios ssabe las particularidades e los individuos de todas las cosas nuevas con ssaber eterno, que non es de nuevo corno ellas [...]».

19. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (= Graz 1956), pp. 178-189; S. ROSENBERG, *Ha-tirgumim ha-'ivriyyim la-derushim ha-tiv'iyim shel Ibn Rushd u-pherusho shel R. Mosheh Narboni*, «Kiryat Sefer» 57 (1982), pp. 715-724; H.T. GOLDSTEIN, *Averroes' Questions in Physics, from the unpublished 'Sefer ha-derushim ha-tib'im'*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1991.

20. M. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Imprimerie impériale, Paris 1866, pp. 176-177.

21. Il manoscritto contiene il commento acefalo di Yehudah Romano a *Genesi* (ff. 1r-28r); estratti del Commento grande di Averroè alla *Metafisica*, aggiunti su carte rimaste bianche (ff. 30v-31r); il Commento medio di Averroè alla *Metafisica* (ff. 32v-212r); il trattato incompleto di Al-Farābī sull'intenzione della *Metafisica* (ff. 212v-216v).

22. M. ZOTENBERG, *Catalogues*, pp. 184-185.

esseri di Avicenna (ff. 159v-161r), di Averroè; il *Trattato sulla scienza divina* di Averroè (ff. 162r-163v); il *Sefer 'eyn Mishpat ha-Drushim*, la traduzione del 'Uyūn al-Masā'il (*Le fonti delle questioni*) dello pseudo-Fārābī<sup>23</sup> (ff. 163v-170v)<sup>24</sup>. Il manoscritto Add. 27 559 della British Library<sup>25</sup>, in grafia sefardita del XV secolo, è costituito da un'unica unità codicologica, con le opere di Ṭodros Ṭodrosi. Esso contiene: la sua antologia filosofica sulla Logica (ff. 1r-207r), composta nel 1334; *Hazalat ha-Nefesh* (ff. 208r-301v), la traduzione del *Kitāb an-Najāṭ* (*Libro della salvezza*) di Avicenna; un estratto sul movimento, nell'aria e nell'acqua, aggiunto su fogli rimasti bianchi da una mano sefardita corsiva più tarda, nel quale sono citati Avempace e Averroè (ff. 302v-303v); la *Critica della classificazione degli esseri di Avicenna* (ff. 304v-306v), di Averroè; l'*Accordo con Avicenna riguardo a ciò su cui porta la critica precedente* (ff. 307r-309v), di Averroè; il *Trattato sulla scienza divina* di Averroè (ff. 309v-311v); il *Sefer 'eyn Mishpat ha-Drushim* (ff. 312r-320r), dello pseudo-Fārābī; un altro estratto sul movimento, in grafia sefardita corsiva tarda, aggiunto anch'esso su fogli rimasti bianchi, che menziona Avempace e Averroè (ff. 320v-321r).

Tutti e tre i manoscritti appartengono alla stessa famiglia e contengono copie molto simili; le varianti sono rare. Solo il ms. BnF Hébreu 989 conserva alcune lezioni indipendenti (prima fra tutte la formula-

23. Dimitri Gutas ha ricondotto questo scritto pseudo-epigrafo con ogni probabilità a circoli avicenniani, rimarcando tratti distintivi della filosofia di Avicenna. Si veda D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Brill, Leiden-Boston 2014<sup>2</sup>, p. 430.

24. Per il resto, il manoscritto contiene opere di argomento astronomico, nella prima parte: estratti di argomento astronomico, di diverse mani corsive sefardite (ff. 1r-2r); un nucleo principale, in grafia sefardita semi-corsiva, con un commento e un riassunto dell'opera di Al-Fargānī (ff. 2v-60v; ff. 61r-69r); estratti di astronomia, aggiunti da almeno due mani corsive sefardite (f. 69v); *mêlanges* di astronomia e matematica in varie grafie corsive sefardite (ff. 70r-85r). L'ultima parte del codice contiene un commento al *Canone* di Avicenna, in una grafia sefardita corsiva del XVI secolo (ff. 173r-201v).

25. Su questo manoscritto e sul suo contenuto, si veda il recente pregevole studio di S. HARVEY, O. HOREZKY, *Averroes ex Averroë: Uncovering Ṭodros Ṭodrosi's Method of Commenting on the Commentator*, «Aleph» 21.1 (2021), pp. 7-78. Cf. G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, British Museum, London 1899-1935, vol. 3, pp. 186-190.

zione del titolo), mai preferibili salvo in un solo caso, mentre il ms. BnF Hébreu 1023 è probabilmente un apografo, forse non diretto, del ms. British Library, Add. 27 559<sup>26</sup>.

La tradizione sin qui descritta indica in primo luogo che la ricezione dell'*Epistola* è strettamente legata all'opera di traduzione di Todros Todrosi e ai suoi interessi filosofici che guardano ai commentatori neo-platonici di Aristotele e ad Avicenna. Essa è da ricondurre quindi a una corrente del pensiero ebraico provenzale e spagnolo della prima metà XIV secolo, che nel solco del confronto tra la filosofia razionalista e la religione, si orienta verso autori e fonti alternativi rispetto alla corrente più nettamente averroista, nell'intento di sanare il contrasto della controversia e conciliare la difesa della religione ebraica e la filosofia<sup>27</sup>. In secondo luogo, l'opera è stata conosciuta senza alcun nesso con gli scritti teologici di Averroè e anche le due dissertazioni di quest'ultimo che nei manoscritti accompagnano l'*Epistola* rimandano alla metafisica e all'ontologia di Avicenna, di cui sono una critica. Questi aspetti materiali, uniti all'orientamento dell'attività traduttoria di Todros Todrosi, suggeriscono anche un indirizzo interpretativo del testo dell'*Epistola*, incentrato sull'argomento generale delle modalità dell'esistenza e della conoscenza preetera, del quale la questione teologica spe-

26. Questa analisi conferma l'osservazione di Gabriella Berzih secondo cui, sulla base del suo studio della *Hazalat ha-Nefesh*, il ms. Hébreu 1023 dipenderebbe dal ms. Add. 27 559. Cf. G. BERZIN, *Avicenna*. Cf. *infra* Appendice 1. A titolo di esempio materiale, si segnalano alcune preposizioni curiosamente sottolineate, nella seconda parte del testo, esattamente come nel manoscritto londinese. L'edizione non presenta difficoltà particolari; dato il numero limitato di testimoni, l'apparato critico dà conto anche delle lezioni del manoscritto BnF 1023.

27. Si veda in particolare M. ZONTA, *Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale*, «AION» 57 (1997), pp. 101-144, 450-483; ripreso in ID., *The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in the 14th-Century Jewish Debate Around Philosophy and Religion*, «Oriente moderno» 19 (2000), pp. 647-660; ID., *La filosofia ebraica medievale*, Laterza, Brescia 2002: pp. 202 ss.; G. FREUDENTHAL, M. ZONTA, *Avicenna Among Medieval Jews: The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West, East and West*, «Arabic Sciences and Philosophy» 22 (2012), pp. 217-287; ID., *The Reception of Avicenna in Jewish cultures, East and West*, in P. ADAMSON (a cura di), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 214-241.

cifica della conoscenza divina è come un punto – pur cruciale – di discussione. Lo scopo primario dell'*Epistola* non sarebbe quindi da ricercare nel progetto teologico di Averroè, nei suoi avversari e nei suoi fini, e la dissertazione non avrebbe alcun legame particolare con gli scritti teologici, se non per il fatto di arricchirne l'interpretazione<sup>28</sup>. E la questione teologica della conoscenza dei particolari da parte di Dio, vincolata a quella degli attributi divini, sarebbe un'implicazione di un discorso che trova posto nella riflessione metafisica sull'esistente.

L'unico testimone della traduzione anonima apparentemente modifica questo quadro e suggerisce, come la tradizione araba, una relazione tra la traduzione dell'*Epistola* e gli scritti di Averroè, in particolare il *Faṣl al-maqāl* e il *Tahāfut al-tahāfut*. Il manoscritto parigino, BnF, Hébr. 910<sup>29</sup>, è un codice databile al XV secolo copiato da mani diverse, ma in grafie sefardite molto simili e con un'impaginazione costante, ordinata e regolare (su due colonne). Il foglio contenente l'*Epistola* (f. 65 r-v) è oggi staccato ed era parte di un fascicolo (ff. 59-65) di cui le ultime carte sono state strappate. Il manoscritto contiene: il *Tahāfut al-falāsifa* di Al-Ghazālī nella traduzione ebraica compiuta all'inizio del XV secolo da Zerahya ben Isaac ha-Levi Saladin (m. 1411) (ff. 11-58v; la prefazione del traduttore è stata aggiunta da tale Ya'aqov ben Itshaq Roman che ha anche scritto la nota di possesso al f. 11, nel 1619); il breve scritto di Al-Ghazālī *Kavvanat ha-kavvanot*, nella traduzione di Isaac ben Nathan di Cordova<sup>30</sup> (XIV secolo);

28. D'altra parte, questo è il caso di altri scritti brevi di Averroè, le cui tematiche e argomentazioni incrociano, a volte precisano, e sostengono quelle di altri trattati, anche dei trattati teologici. Si veda, ad esempio, il caso dell'opuscolo *Sul modo dell'esistenza del mondo: a proposito dell'eternità e della creazione*, in cui l'argomentazione ricorda da vicino quella di Averroè nel *Kitāb al-Kaṣf*. B.S. KOGAN, *Eternity and Origination, Averroes' Discourse on the Manner of World Existence*, in M.E. MAMURA (a cura di), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of Geroge F. Hourani*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 203-235.

29. M. ZOTENBERG, *Catalogues*, p. 158. M. STEINSCHNEIDER, *HÜ*, pp. 338-340.

30. Quest'opera segue talvolta, come in questo manoscritto, il *Tahāfut* di Al-Ghazālī e contiene le risposte di quest'ultimo su questioni di fisica e metafisica. Essa è anche nota con il titolo *Ma'amar bi-teshuvot she'elot nish'al me-hem*. L'edizione è stata pubblicata da H. MALTER, *Die Abhandlungen des Abu Hamid al-Gazzali Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*, J. Kaufmann, Frankfurt a. M. 1897;

il *Trattato sulla scienza divina*, di Averroè (f. 65 r-v); il *Tahāfut al-tahāfut* di Averroè, nella traduzione ebraica anonima<sup>31</sup> (ff. 66r-176v; al termine di quest'opera si trova il *colophon* del copista, in gran parte illeggibile, del quale si distingue solo il nome: Baruch Cardinal e parte del nome del destinatario: Yehudah mi-Mantua?); la traduzione anonima del *Faṣl al-maqāl*<sup>32</sup> di Averroè (ff. 177r-182v); la traduzione anonima degli *Economici* pseudoaristotelici (ff. 183r-185v).

Le due traduzioni ebraiche attestano il medesimo stato redazionale dell'originale arabo, che talvolta permettono di emendare o completare<sup>33</sup>; esse si distinguono per abitudini stilistiche e sintattiche alternative (ad esempio nella scelta delle forme verbali, nell'uso delle congiunzioni e delle preposizioni, e nella scelta sistematica di precise corrispondenze di particelle) e per la terminologia differente, tanto da escludere – salvo nuove evidenze – che una sia la revisione dell'altra, da parte dello stesso traduttore. Certamente, entrambe derivano direttamente dall'arabo. Lo dimostrano le varianti di traduzione indipendenti, come i significativi casi di fraintendimento, a carico di entrambi i traduttori, che non sono giustificabili se non con una lettura diretta dell'arabo<sup>34</sup>. A titolo esemplificativo, si noti il caso interessante dell'ara-

TZVI LANGERMANN, *The "Hebrew Ajwiba" Ascribed to al-Ghazālī: Corpus, Conspectus, and Context*, «The Muslim world» 101 (2011), pp. 680-697.

31. HÜ, pp. 332-334; cfr. *supra*.

32. GOLB, *The Hebrew translation*.

33. Cf. Appendice II, p. 1:11, p. 3:15, p. 4:4, p. 3 nota 22. L'osservazione vale limitatamente al testo arabo pubblicato, in mancanza di un'edizione critica.

34. I casi sono numerosi e si rimanda alle Appendici I e II. Per esempio: per quanto riguarda i fraintendimenti, all'inizio del trattato, il verbo arabo *yata'ātā* (يتعاطى, essere impegnato, occuparsi) è stato adeguatamente reso dall'Anonimo con יפנה (rivolgeri a, dedicarsi a), mentre Ṭodros Ṭodrosi probabilmente fraintende e legge *yata'āzamu* (يتعاطم\*, essere importante), traducendo quindi יתפאר (essere orgoglioso). O ancora, sempre Ṭodros Ṭodrosi legge probabilmente *al-ashyā' al-ma'lūma* (الأشياء المعروفة\*, le cose conosciute; הדברים הידועים), invece di *al-ashyā' al-ma'dūma* (الأشياء المعلومَة\*, le cose non-esistenti) che è correttamente tradotto nella versione anonima con הדברים הנעדרים. Nello stesso paragrafo, il traduttore anonimo ha frainteso l'arabo *taqdir al-wūjūd* (تقدير الوجود; la supposizione dell'esistenza), che ha letto come تقديم الوجود\* e quindi tradotto קדימת המציאות (la precedenza dell'esistenza); il passaggio è correttamente tradotto da Ṭodros Ṭodrosi con השערת המציאות (la supposizione dell'esistenza).

bo *at-tanzīh* (التنزيه) la “trascendenza”, concepita come “l’eliminazione, l’allontanamento” da Dio di ogni difetto, e quindi di ogni elemento antropomorfo. La versione anonima attesta *ha‘abarah* (העברה), il “rimuovere”, mentre Ṭodros Ṭodrosi, evidentemente disorientato, traslittera semplicemente l’arabo senza tradurre. Le lezioni attestate nei manoscritti: אל תתריה (B, C) e אל תתהיה (D) sono chiaramente corruzioni del calco di אל תנויה (*al-tanzīh*), che è la probabile lezione originale della traduzione. Nonostante gli indizi di indipendenza, ricorrenti passaggi quasi perfettamente sovrapponibili<sup>35</sup> sono il suggerimento più evidente di una relazione tra le due versioni: presumibilmente, uno dei due traduttori ha avuto accesso a una traduzione precedente, di cui si è servito insieme all’originale arabo. In particolare, si ipotizza che la traduzione anonima sia debitrice di quella, precedente, di Ṭodros Ṭodrosi, sulla base di soluzioni testuali che si giustificano a partire dalla traduzione di quest’ultimo, ma non possono essere spiegate come frutto di una traduzione diretta dell’arabo o di una corruzione della traduzione anonima stessa, o ancora lezioni problematiche che rivelano un antecedente conforme alla versione di Ṭodros Ṭodrosi<sup>36</sup>. Il termine *post quem* della traduzione anonima è allora il 1340. Senza azzardare una sovrainterpretazione della tradizione manoscritta estremamente esigua, si osserva che anche nel caso del codice unico BnF, Hébreu 910, le opere di Averroè sono copiate accanto agli scritti di Al-Ghazālī e la traduzione anonima pare riconducibile al contesto culturale e dottrinale che ha prodotto quella di Ṭodros Ṭodrosi<sup>37</sup>.

Le differenze tra le due versioni, per quanto riguarda la terminologia, sono sistematiche (cf. *infra*, Appendice 3), anche se non al punto di considerare la traduzione anonima come estranea al lessico

35. Cf. f. 65rb, ll. 3-6; f. 65va, ll. 19-22.

36. Cf. Appendice II, in particolare: nota, 11, nota 12, nota 19, nota 22, nota 23, nota 25 e nota 30.

37. Sulla ricezione e l’influenza di Al-Ghazālī, e in particolare sulla traduzione delle *Maqāṣid al-falāsifa*, di Yehudah ben Shlomo Nathan, si veda ad esempio S. HARVEY, *Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali’s Account of Natural Science?*, «The Jewish Quarterly Review» 91 (2001), pp. 359-376; CH.H. MANEKIN, *Logic in Medieval Jewish Culture*, in G. FREUDENTHAL (a cura di), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 113-136.

tibbonico. In generale, Ṭodros Ṭodrosi si conferma un traduttore che riproduce letteralmente il testo di partenza, salvo rarissime eccezioni filologicamente motivabili<sup>38</sup> e salvo l'omissione della citazione coranica alla fine del testo (tradotta invece dall'Anonimo, anch'egli molto fedele al suo modello). Il confronto sistemantico non può essere commentato in questa sede; a titolo di esempio, il termine cruciale 'ilm (علم; scienza), in tutti i suoi valori semantici, si presenta come un'interessante occasione di analisi. Ṭodros Ṭodrosi lo traduce regolarmente come *madda'* (מדע; conoscenza), ma in alcuni casi, apparentemente quando ritiene che il testo non si riferisca alla *scienza* intesa come la qualità generale che contiene l'insieme delle cose conosciute e come attributo divino, ma indichi l'oggetto della conoscenza, proprio l'atto di conoscere, di comprendere un oggetto, la capacità di conoscere qualcosa insieme all'effetto che questo implica, ossia la presenza di un oggetto concepito, egli sceglie *yedi'ah* (ידיעה; conoscenza, cognizione)<sup>39</sup>. Un esempio ne è la traduzione dell'inizio dell'*Epistola*:

«La vera conoscenza (ידיעה, علم) non è forse la cognizione (*ma'arifa*, معرفة, הכרה) di ciò che esiste, per quello che è?» Se egli dice: «Sì», si deve dire: «È quindi necessario che quando qualcosa cambia in se stesso, la conoscenza di esso cambi (ידיעה, علم); altrimenti sarebbe conosciuto in modo diverso da ciò che è». Quindi, delle due l'una è d'obbligo: o la scienza (מדע, علم) preeterna cambia in se stessa, oppure le cose generate non le sono conosciute. Ma entrambe le cose sono assurde, rispetto a Lui – che sia glorificato<sup>40</sup>.

Una simile distinzione tra i due termini, nell'uso traduttorio in ebraico, si nota nella versione del *Kuzari* di Yehuda ha-Levi (ca. 1075-1141)<sup>41</sup> compiuta da Yehuda ibn Tibbon (1167): «Il limite ul-

38. Cf. Appendice II, nota 21.

39. Cf. I. EFROS, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, Columbia University Press, New York 1924, pp. 56 e 68.

40. Cf. BUTTERWORTH, p. 39, ll. 5-11.

41. JUDAH HA-LEVI, *Kitāb al-Radd wa-l-dalīl fi l-dīn al-dhalīl*, a cura di D.H. Baneth e H. Ben-Shammai, Magness, Jérusalem 1977, a partire dall'unico manoscritto arabo (Oxford, Bodleian, Pock. 284). La prima edizione dell'originale arabo e della traduzione ebraica è a cura di H. Hirschfeld, *Das Buch Alchazari des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi*, Otto Schulze, Leipzig 1887.

timo della felicità umana non è altro che la scienza speculativa (*al-'ilm an-nazarī*, العلم النظري; *ha-madda' ha-'iyyuni*, המדע העיוני (IV, 19)»; «Quando l'uomo conosce questo limite ultimo ricercato della conoscenza (המדע, العلم), non si preoccupa di ciò che fa (IV, 19)»; «La Sua scienza preetera (*علمه القديم*, מדעו הקדמון) è la causa di ogni cosa prodotta (V, 18)». Una sorta di definizione, in questo senso, del termine *madda'* (מדע), che descrive la scienza, tutto ciò che è conosciuto, e per estensione anche la facoltà<sup>42</sup>, può essere individuata nell'introduzione generale di Maimonide al *Mishneh Torah*, dove egli spiega la suddivisione dell'opera in quattordici parti, alludendo al contenuto di ognuna di esse. Riguardo al primo libro, il *Libro della conoscenza*, Maimonide scrive:

Ho inteso suddividere questo trattato in quattordici libri: il primo libro comprende tutti i precetti che sono il fondamento della Legge di Mosè nostro Maestro – che la pace sia su di lui – e che l'uomo deve conoscere prima di tutto: come l'unicità di Dio e la proibizione dell'idolatria. E ho intitolato questo libro “Libro della conoscenza” (מדע)<sup>43</sup>.

Anche nel capitolo III, 20 della *Guida dei perplessi*, dove l'argomentazione di Maimonide sulla conoscenza divina fa eco a quella di Averroè nell'*Epistola* e nel *Tahāfut at-Tahāfut*, la traduzione ebraica di Shmuel Ibn Tibbon attesta questo stesso orientamento interpretativo e terminologico.

Una cosa su cui c'è un consenso generale è che non è vero che una nuova conoscenza (דיעה) Gli perviene – che sia esaltato –, di modo

42. Sull'uso del termine דעה e דעת in Maimonide e nella terminologia filosofica ebraica, si vedano G. FREUDENTHAL, *Ketav ha-da'at or Sefer ha-Sekhel we-ha-muskalot: The Medieval Hebrew Translations of al-Fārābī's Risālah fī l-'aql. A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*, «Jewish Quarterly Review» 93 (2003), pp. 29-115 e Y. HALPER, «For the Earth Shall be Filled with de'ah»: Terminological Ambiguity and the Connection between Knowledge and Action in Maimonides' Commentary on the Mishnah and Mishneh Torah, in R. LEICHT, G. VELTRI, D. DAVIES, F. DUNKLAU, M. ENGEL (a cura di), *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 76-103.

43. MOSÈ MAIMONIDE, *Mishneh Torah. Haqdamat ha-Rambam*.

che Egli sappia ciò che non sapeva prima. [...] Noi, comunità di coloro che seguono la Legge, diciamo che Egli conosce con una sola conoscenza (ידיעה) le cose molteplici e numerose. Giacché, per quanto Lo riguarda – che sia esaltato –, le conoscenze non si differenziano in ragione della differenza della cosa conosciuta, come è per quanto riguarda noi (בחוקיניו). [...] Per questa ragione, nessuna nuova scienza (מדע) gli perviene, in nessun modo. [...] Io dico che la causa di tutte queste difficoltà a cui tutti loro sono sottoposti sta nel fatto di aver stabilito una relazione tra la nostra conoscenza e la Sua – che sia esaltato. [...] Perché essi (i.e. i filosofi) sono coloro che hanno dimostrato che non c'è molteplicità nella Sua essenza – che sia esaltato –, e che Egli non ha alcun attributo al di fuori della sua essenza; ma, al contrario, la Sua scienza (מדע) è la Sua essenza e la Sua essenza è la sua scienza (מדע)<sup>44</sup>.

Tornando all'*Epistola*, il traduttore anonimo impiega unicamente il termine *yedi'ah* (ידיעה), senza alcuna modulazione della scelta lessicale che segua l'interpretazione del testo. Questo vale anche nel caso di *ma'arifa* (معرفة; conoscenza – nel senso della percezione di una cosa attraverso la riflessione mentale –; cognizione)<sup>45</sup>, mentre Ṭodros Ṭodrosi osa l'opzione *havarah* (הברה), che pur significa “pronuncia” e designa il suono delle parole dette<sup>46</sup>. Inoltre,

44. S. MUNK, *Dalālat Al-Hāyarīn*, A. Franck, Paris 1856-1866; riedizione a cura di I. Yoël, Gerusalemme 1929. Per la traduzione ebraica: RABBI MOSES BEN MAIMUN, *Doctor perplexorum*, a cura di Y. Ibn Shmuel, Mossad Harav Kook, Jerusalem 2000. Per la traduzione italiana: MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2013<sup>2</sup>. Riguardo alla scelta terminologica, occorre segnalare che, nonostante l'uso rilevato in questo passaggio, l'impressione generale è che Shmuel ibn Tibbon consideri i due termini ebraici come quasi perfettamente sinonimi e, ad esempio, nel capitolo successivo (*Guida*, III, 21) il traduttore tralascia ogni eventuale sfumatura semantica e usa soltanto il termine *yedi'ah*.

45. Questa corrispondenza è rilevata anche nella traduzione anonima del *Kitāb al-kashf*.

46. La traduzione meccanica di *'ilm* (علم) può essere osservata anche nella traduzione anonima del *Fasl al-maqāl* (cf. Golb, 1956, pp. 112-113; 1967, p. 41), in quella del *Kitāb al-kashf* e nella traduzione anonima del *Tahāfut al-tahāfut* (cf. 13° discussione), dove il termine *madda'* (מדע) non viene mai impiegato. Si noti che nella versione del *Tahāfut al-tahāfut*, di Qalonymos ben David ben Ṭodros, invece, i due termini sono usati alternativamente, a seconda del contesto, come osservato sopra. Guardando alla terza parte delle *Guerre del Signore* (1329) di Gersonide

il traduttore anonimo, curiosamente, rende quasi costantemente *al-'ilm al-qadīm* (العلم القديم, la scienza preeterna) con uno stato costruito *yedi'yat ha-qadum* (ידיעת הקדום, la scienza dell'Eterno; invece di *ha-yedi'ya ha-qeduma*; e anche ידיעת הקדמון). Questo sembra corrispondere a una scelta interpretativa deliberata del traduttore<sup>47</sup>. La traduzione è singolare dal punto di vista filologico: non trova nessuna giustificazione grammaticale nell'arabo, per nulla ambiguo, di cui sembra un'interpretazione che comunque non modifica significativamente il senso, visto che l'unica scienza preeterna è la scienza di Dio<sup>48</sup>. Una parziale spiegazione è possibile se si considera il testo dell'altra versione ebraica. Infatti, la costruzione *ba-madda' ha-qadum* (מדע הקדום), come nella traduzione di Ṭodros Ṭodrosi<sup>49</sup>; avrebbe potuto indurre l'anonimo traduttore, spinto dal contesto, a intendere legittimamente uno stato costruito. Questo sarebbe un ulteriore indizio della dipendenza della versione anonima da quella di Ṭodros Ṭodrosi.

L'abitudine traduttorica sopra rapidamente descritta e contestualizzata, riguardo all'uso di *madda'*, sembrerebbe quindi distinguere il gruppo di traduttori e autori della cerchia di Qalonymos ben David ben Ṭodros, Ṭodros Ṭodrosi e Yehudah ben Shlomo Nathan (traduttore delle *Maqāsid al-falāsifa* di Al-Ghazālī)<sup>50</sup>, nella prima metà del Quattrocento, mostrando l'influenza della terminologia impiegata nel *Mishneh Torah* di Maimonide e delle traduzioni di Yehuda e Shmuel Ibn Tibbon, mentre la tendenza generale degli autori e dei traduttori contemporanei manifesta ormai la preferenza per l'unico termine *yedi'ah*.

(1288-1344), dedicata alla scienza divina (ידיעת ה'), come un possibile terreno di confronto terminologico, si constata questo stesso uso: l'autore non usa mai il termine *madda'* (מדע), ma soltanto *yedi'ah* (ידיעה). Cf. *Sefer Milhamot Ha-Shem*, Riva di Trento, 1560; Leipzig, 1866; Berlin, 1923. Lo stesso vale per il contemporaneo Yeda'ayah ben Abraham di Bézières, ha-Penini (nato nel 1285 ca.), che nella sua traduzione parafrasata dell'*Epistola sull'intelletto* (*Risāla fi l-'aql*) di Al-Farābī, impiega unicamente il termine *yedi'ah*.

47. Cf. Appendice II, nota 30.

48. Cf. Appendice II, nota 30.

49. Cf. Appendice I, p. 159: 2; p. 160: 15.

50. Cf. *supra*.

## Appendice I

### Todros Todrosi

"B". Ms. London, British Library, Add. 27 559, ff. 309r-311v.

"C". Ms. Paris, BnF, Hébreu 1203, ff. 162r-163v.

"D". Ms. Paris, BnF, Hébreu 989, ff. 29v-30v.

[B f. 309v; C f. 162r; D f. 29v] מאמר במדע הקדמון לאבן רשד.

5 יתמיד האל כבודכם וישאיר גדולתכם ויסיר התלאות מעליכם. למה שהשקפתם טובה בחינתכם וחשיבות טבעכם הרבה ממי שיתפאר באלו החכמות והגיע עיונכם הנשגב אל אשר עמדתם על הספק הקורה במדע הקדמון עם היותו נתלה בדברים המתחדשים, חויב עלינו בגלל האמת ובגלל הסרת זאת המבוכה מעליכם שנתיר זה הספק אחר שנבאר התישבו כי מי שלא יכיר הקשר לא יהיה לו יכלת על ההתרה.

10 [B f. 310r] והספק יחייב כן. אם היו הדברים כלם במדע האל קודם שיהיו האם הם בידיעתו בעת היותם כמו שהיו בה קודם היותם או הם בידיעתו בעת מציאותם על זולת מה שהיו עליו קודם המצאם חוייב שיהיה המדע הקדום משתנה ושיהיה כאשר יצאו מן ההעדר אל המציאות כבר נתחדש שם מדע נוסף. וזה שקר על המדע הקדום.

15 ואם אמרנו שהידיעה בה אחת בשני העתים נאמר האם הם בנפשם ארצה הנמצאות המתחדשות קודם שימצאו כמו שהם כאשר נמצאו. וחוייב שיאמר אינם בנפשם קודם המצאם כמו שהם כאשר נמצאו שאם לא היה הנעדר והנמצא אחד. וכאשר קבל הבעל ריב זה נאמר לו האין הידיעה האמיתית היא הכרת הנמצא כפי מה שהוא עליו. וכאשר השיב כן יחוייב כפי זה כאשר יתחלף הדבר בנפשו שתהיה הידיעה בו מתחלפת שאם לא כבר ידע על זולת מה שהוא עליו. הנה אם כן יחוייב אחד משני ענינים אם שיתחלף המדע הקדום בנפשו או יהיו המתחדשים בלתי ידועים אצלו. ושני הענינים בטלים בחקו.

20 יתחזק זה הספק ממה שיראה מענין האדם ארצה מהתלות [C f. 162v] ידיעתו בדברים הידועים [sic] כפי השערת המציאות והתלות ידיעתו בהם כאשר נמצאו כי מן הממבאר בנפשו ששתי הידיעות משתנות שאם לא היה סכל במציאותם בעת אשר נמצאו בו.

25 ולא יציל מזה הספק מה שנתפשט בו מנהג המדברים בתשובה עליו בשהוא ית' ידע הדברים קודם היותם כפי מה שיהיו עליו [B f. 310v] בעת היותם מזמן ומקום וזולת זה מן התאר המיוחד בנמצא נמצא. כי כבר יאמר להם וכשאר נמצאו האם נתחדש שם שני או לא נתחדש והוא יציאת הדבר מן ההעדר אל המציאות. ואם אמרו לא נתחדש כבר התגברו. ואם אמרו נתחדש שם שני

[יחייב 9 המחדשים] המתחדשים 6 D לאבן רשד מדעת הקדום [רשד... במדע | B corr. s.l. ב B] במדע 2  
 فأن قلنا B C D homeot. [המצאם 11 Ar في علمه add. [עליו | Ar om. בה... כמו | D בעת [כמו 10 C יתחייב  
 الوجود] [הנמצא 16 D האם [האין 15 Ar إليها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد  
 [הידועים 20 Ar سبحانه add. [בחקו 19 D om. [אצלו | Ar العلم B C הדבר D [המדע 18 Ar قال [השיב | Ar  
 expun. et corr. in marg. קודם [בעת 24 Ar om. [הספק 23 D על add. fort. כפי 21 Ar المعدومة \*المعلومة  
 Ar كانوا D התגברו corr. in marg. [התגברו 26 D לו [לא 25 Ar الصفات المختصة] [התאר המיוחד | C בעת

נאמר להם האם חודש זה השנוי ידוע אל המדע הקדום אם לא. ויתחייב הספק הקדום. ובכלל הנה הוא קשה שיצויר שהידיעה בדבר קודם המצאו והידיעה בו אחרי המצאו ידיעה אחת בעיניה.

[D f. 30r] הנה זה הוא התישבות זה הספק ביותר רחב שאפשר לישבו כפי מה שספרנו והעמדנו אתכם בו.

- 5 והתרת הספק תצטרך לאריכות אלא שאנחנו בכאן נכוין אל הרמז אשר בו יותר אם ירצה האל. וכבר השתדל אבוהמד בהתרת זה הספק בספרו הנקרא הפלה הפלוסופים בדבר אין בו הספקה. וזה שהוא אמר מאמר ענינו זה והוא שהוא חשב שהידיעה והידוע מן המצטקף וכמו שכבר ישתנה אחד המצטרפים ולא ישתנה ידיעתו ישתבח במ. ומשל זה המצטרף שכבר תהיה האצטונה האחת שישתנו בעצמם ולא ישתנה ידיעתו ישתבח במ. ומשל זה המצטרף שכבר תהיה האצטונה האחת לימין ראובן אחרי כן תשוב לשמאלו וראובן לא ישתנה בעצמו. וזה איננו צודק כי ההצטרפות כבר נשתנה בעצמו וזה שההצטרפות אשר היה ימין [B f. 311r] ראובן כבר שב שמאלו. ואמנם אשר לא ישתנה נושא ההצטרפות ארצה ראובן. וכאשר היה זה [C f. 163r] כן והיה המדע הוא גוף ההצטרפות הנה כבר יחייב שישתנה אצל השתנות הידוע כמו שישתנה הצטרפות האצטונא לראובן אצל השתנותה בעצמה וזה כאשר שבה שמאל אחרי היותה ימין.
- 15 ואשר יותר בו זה הספק הוא שידוע שהענין במדע הקדום עם הנמצאות בחלוף הענין במדע המחודש עם הנמצאות וזה שמציאות הנמצאות הוא עלה וסבה לידיעתנו והידיעה הקדומה היא עלה וסבה לנמצא. ואלו היה שכאשר נמצא הנמצא אחר שלא נמצא כבר נתחדש במדע הקדום מדע נוסף כמו שיתחדש זה במדע המחודש חייב שיהיה המדע הקדום עלול לנמצא לא עלה לו. הנה אם כן יחויב שלא יתחדש שם שנוי כמו שיתחדש במדע המחודש.
- 20 ואמנם בא זה הטעות מהקשת המדע הקדום אל המדע המחודש והוא הקשת הנעלם על הנגלה. וכבר נודע הפסד זה ההקש וכמו שלא יתחדש בפועל שנוי אצל מציאות פעולו ארצה שנוי לא היה לפנים כן לא יתחדש במדע הקדום ישתבח שנוי אצל התחדשות פעולו ממנו.
- 25 הנה אם כן כבר הותר זה הספק ולא יתחייב לנו שכאשר לא יתחדש שם שנוי ארצה במדע הקדום שלא ידע הנמצא בעת התחדשו כפי מה שהוא עליו. ואמנם התחייב שהוא לא ידעוהו במדע מחודש לא במדע קדום כמו שחשבו שהוא [B f. 311v] מתחייב מזה המאמר לפי שהתחדשות השנוי במדע אצל השתנות הנמצא אמנם הוא תנאי במדע העלול מהנמצא והוא המדע המחודש הנה אם כן המדע הקדום אמנם יתלה בנמצא על תאר זולת התאר אשר בו יתלה המדע המחודש לא שהוא בתלי תלה כלל כמו שסופר מהפלוסופים שהם יאמרו למקום זה הספק שהוא ישתבח לא ידע החלקים. ואין הענין כמו שדמו עליהם אבל הם יראו [C f. 163v] שהוא לא ידע החלקים במדע

Ar هذا الشك | הספק 5 D העמדנו | והעמדנו | Ar فلوصلناكم | אתכם 4... שספרנו | D ההתישבות | התישבות 3 om. Ar B הפלוסופים | הפלוסופים | B אבו חמד | אבוהמד 6 om. Ar | האל... אם | Ar كلاما طويلا | לאריכות | Ar | המצטרף | D יתעלה | ישתבח 9 D ישתבח | ית' 8 B | שיש | praem. | [שהוא | B שבו | add. et expun. | [הוא 7 | שמאלו 11... | ראובן | Ar بعد. | add. | [ראובן | 10 B C | האצטונה | D | האצטונה | B | Ar corr. s. l. | المضائف | موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو | [ראובן | נושא 12 Ar | بيرة | שמאלו | B C | add. | [ראובן | 11 | homeot. | add. | הספק 15 om. Ar | בעצמה 14 D | הצטונה | האצטונא | D | השתנות | השתנות 13 Ar | نفس | [גוף | Ar | زيد | הקדום 17 om. Ar | שמציאות | Ar الموجود | [הנמצאות | 16 Ar | الموجود | [הנמצאות | Ar | يُعرف | שידוע | Ar | لنا | add. | הקש | [הקש 21 D | e. s. l. | corr. | אל | על | | Ar | على | הקשת | add. | אל 20 | לו | לא 18 | הקדום | praem. | | [לא 25 | התחדשת | מחודש 24 Ar | معلومه | פעולו | | B | יתחדש | corr. | [היה | יתחדש 22 D | s. l. | ה | D | | Ar | B | שיש | praem. | שהוא | D | שחשבו | שדמו 29 rep. | B | כלל 28 om. | [מאמר | ... כמו | Ar | י | D

המחודש אשר מתנאו ההתחדשות בהתחדשם וידעם במדע הקדום אשר אין מתנאו ההתחדשות בהתחדשם אחר שהיה עלה לא עלול מהם כמו הענין במדע המחודש. וזהו תכלית אל תתהיה שידור בו כי כבר הכריח המופת אל שהוא יודע בדברים מצד שהגעתם ממנו אמנם היא מצד שהוא יודע לא מצד שהוא נמצא לבד או נמצא בתאר כך אבל מצד שהוא יודע. וכבר הכריח המופת אל שהוא בלתי יודע במדע הוא על תאר המדע המחודש ושהוא מחויב שיהיה שם בנמצאות מדע אחר שלא יתאיך והוא המדע הקדום ישתבח. ואיך אפשר שיצויר שהמשאים מהחכמים יראו שמדע הקדום לא יקיף בחלקים והם יראו שהוא סבת ידיעת העתידות בתנומת והנבואה וזולת זה ממיני ההשקפות.

הנה זה מה שנראה לנו באפן התרת זה הספק והוא ענין אין בלבול בו ולא ספק.

והאל ית' הוא מפיך הנבוחות מיישיר אל האמת ישתבח אמן. IO

C זה [זהו | Ar לה] add. [עלה 2 | add. in marg. C] [ההתחדשות | homeot. Ar] [בהתחדשם 2... וידעם 1  
בלתי 5 Ar] (Cor. 67, 14) [ألا يعلم من خلق وهو اللطيف والخبير. add. cit. יודע 4 Ar. الذي يجب أن يعترف | שידור  
Ar. والإلهامات] [ההשקפות 8... וזולת 7 B C] [שלא 6 Ar] [ושהוא | add. s. l. C]

## Appendice II

“P”. Ms. Paris, BnF, Hébreu 910, f. 65r-v.

[f. 65r a] אגרת השופט השלם הדיין החשוב המושכל המיוחד אבו אלוליד מוחמד בן רשד בענין הספק הקורה בידיעת הקדמון ית'. שלחה אל קצת אחיו.

- 5 יתמיד השם מעוזכם וישאיר ברכתכם<sup>1</sup> ויגן בעדכם מפגעי הזמן<sup>1</sup>. למה<sup>2</sup> שדברתם בפיכם<sup>2</sup> לטוב שכלכם וזכות טבעכם הרבה ממי שיפנה<sup>3</sup> אל אלה החכמות והגיע עיונכם החזק עד שהשקפתם על הספק הקורה בידיעת הקדמון ית' עם היותה נתלית בדברים המיוחדים, חוייב לנו למקום האמת ולמקום הסרת הספק<sup>4</sup> מכם שנתיר הספק הזה אחר שנקיימהו לפי שמי שלא ידע שעור הקשר לא יוכל לעמוד בהתר.
- 10 והספק יתחייב כן. אם היו הדברים כלם בידיעת הבורא קודם היותם הנה אם שתהיו בידיעתו כשנתהוו כמו שהיו קודם היותם, ואם שהם בידיעתו כשנתהוו<sup>5</sup> על זולת מה שהיו עליו קודם היותם<sup>6</sup>. והנה אם אמרנו שהם בידיעת הבורא כשנמצאו<sup>7</sup> על זולת מה שהיו עליו בידיעתו קודם המצאם התחייב שתהיה<sup>8</sup> ידיעת הקדום<sup>8</sup> משתנה ושיהיה כאשר יצאו מן ההעדר אל המציאות כבר חודשת שם ידיעה נוספת. וזה בטל על<sup>9</sup> ידיעת הקדום<sup>9</sup>.
- 15 ואם אמרנו הידיעה בהם אחת בשני העתים נאמר האם הם בנפשם ארצה הנמצאות המיוחדות קודם המצאם כמו שהם כשנמצאו. והנה יתחייב שיאמר שאינם בנפשם קודם המצאם כמו שהם כאשר נמצאו שאם לא כן יהיה הנמצא והנעדר אחד. ואם קבל זה בעל הריב נאמר לו אם כן האם אין הידיעה האמיתית ידיעת הנמצא על מה שהוא עליו. ואם אמר כן נאמר הנה יתחייב מזה שאם נתחלף הדבר בנפשו<sup>10</sup> שנתחלף הידיעה בו<sup>10</sup> ואם לא הנה כבר ידע הדבר<sup>11</sup> על זולת מה שהוא

om. HT בעת היותם [כשנתהוו 11 HT האל Ar الله سبحانه [הבורא 10 HT Ar om. سبحانه [ית' 7 P ממה [ממי 6 Ar في علمه add. [עליו | HT שהיו Ar كانت P שהם con. [2] שהיו Ar | فيه HT בה [1] שהיו | Ar [העתים 15 Ar خرجت HT יצאו P נמצאו con. [יצאו 13 Ar الله [הבורא 12 HT homeot. [והנה... המצאם 12-13 HT Ar inverso الموجود والمعدوم [הנמצא והנעדר 17 הנה add. et exp. [הם | Ar الحاليتين HT העתים P הענינים con. [אם HT השיב [אמר | Ar الوجود HT הנמצא [הנמצא Ar | هو HT היא add. [האמיתית 18 HT [אם כן | HT ordine HT השיב [אמר | Ar الوجود HT הנמצא [הנמצא Ar | هو HT היא add. [האמיתית 18 HT [אם כן | HT om. HT [נאמר הנה | Ar add. [הדבר 19 Ar قيل ف HT om. HT [נאמר הנה | Ar

فتم Ar<sup>2-2</sup> | L'Anonimo si discosta dall'originale. | יסיר התלואות מעליכם HT | وحجب عيون الفونب عنكم Ar<sup>1-1</sup> | יתפאר HT | "essere impegnato" يتعاطى Ar<sup>3</sup> | "osservare, guardare a" HT | "superare" | في Ar<sup>5</sup> | "questa perplessità" זאת המבוכה HT | "questa incertezza" هذه الشبهة Ar<sup>4</sup> | \*يتعاطى < "vantarsi" | في حل وجودها Ar<sup>8-8</sup> | في حل وجودها Ar<sup>7</sup> | Il traduttore anonimo non distingue, qui, ma altrove segue Todros Todrosi. | المدمع הקדום HT | العلم القديم שתהיה HT | أن يكون العلم به يخلف Ar<sup>10-10</sup> | المدمع הקדום HT | العلم القديم Ar<sup>9-9</sup> | المدمع הקדום HT | العلم القديم | Il termine دبر, aggiunto nella traduzione anonima, si giustifica se si considera la traduzione di Todros Todrosi, dove il verbo attivo manca del complemento e rende la frase ambigua. In arabo, si deve leggere un verbo passivo بغم.

עליו. הנה אם כן יחוייב אחד מהשני ענינים אם שתתילף הידיעה הקדומה בנפשה ואו שיהיו המחודשים בלתי ידועים אצלו<sup>12</sup>. וכל שני אלה הענינים נמנעים עליו ית'.

ויכחש<sup>13</sup> זה הספק מה שיגלה מענין האדם מהתלות ידיעתו בדברים הנעדרים<sup>14</sup> על קדימת המציאות והתלות ידיעתו בהם [f. 65r b] כשמצאו. הנה הוא מהמבואר בנפשו<sup>15</sup> שהם מתחלפים<sup>15</sup> ואם לא היה סכל במציאותם בעת אשר נמצאו בו. ואין תקוה<sup>16</sup> מזה מה שנמשך מנהג המדברים בתשובה על זה בשווא ית' ידע הדברים קודם היותם על מה שהם עליו בעת היותם מזמן ומקום וזולת זה המתארים המיוחדים בנמצא נמצא. הנה הוא יאמר להם והנה כאשר נמצאו האם חודש שם שני ית' לא חודש הוא צאת הדבר מן ההעדר אל המציאות. והנה אם אמרו לא חודש הנה כבר כובד<sup>17</sup>. ואם אמרו שחודש שם שני הנה נאמר להם האם חודש זה השנוי ידוע לידיעה הקדומה או לא. והנה יתחייב הספק הקדום. ובכלל הנה יקשה שתצוייר הידיעה דבר קודם שימצא והידיעה

5

10

בו אחר שנמצא אחת בעינה. הנה זה<sup>18</sup> הוא השרות הספק על יותר ממה שאפשר בו ההשרות<sup>18</sup>. והתר זה הספק יצטרך דבור ארוך אלא שאנחנו נכוין לרמזה אשר בה יותר הספק אם יגזור הבורא ית'. וכבר חתר אבוהמד להתיר זה הספק בספרו הגרשם בהפלה דבר שאין בו הספק<sup>19</sup> במאמר זה הענין<sup>19</sup>. וזה שהוא חשב שהידיעה והידוע מהמצטרף וכמו שכבר ישתנה אחד מהשני מצטרפים ולא ישתנה האחר בנפשו ככה ידמה שיקרה לדברים בידיעת האל ית' ארצה שישתנה הם בנפשם ולא תשתנה ידיעתו בהם. ומשל זה במצטרף שהנה כבר תהיה האצטונה האחת ימנית לזיד עוד תשוב שמאלית וזיד אחר כן לא ישתנה בנפשו. וזה אינו צודק הנה ההצטרפות כבר תתחלף

15

HT יתחוק P ייחוק < fort. [ויכחש 3 Ar om. HT | סבחה [ית' | Ar. om. HT | 2 וכל 2 Ar או HT או | אור 1 העלמין HT שתי הידיעות | שהם 4 HT השערה Ar תדיר < \*תדיר [קדימת | Ar אעני HT איצח add. [האדם | Ar יזכ מהתארים 7 Ar תכון HT שיהיו | שהם 6 HT הספק add. [מה | Ar جاهلا HT סכל P מכל con. [סכל 5 Ar זה HT זה הספק [הספק | Ar علم واحد HT ידיעה אחת | אחת 11 HT התאר המיוחד Ar המצטרה המיוחדים כפי מה שספרנו והעמדנו אתכם בו Ar add. [ההשרות | Ar אبلغ HT יותר רחב יותר | יותר Ar الفلك هنا add. [שאנחנו 2 HT אריכות Ar כלמה طويلا [דבור ארוך | Ar يستعدى HT תצטרך P ימשיך con. [יצטרך 12 HT Ar מנתע HT הספקה [הספק 13 HT אם ירצה האל Ar om. [אם... ית' 14-13 add. [הספק | HT בכאן Ar add. [האחר 15 HT | ישתנה | HT זה שהוא אמר מאמר ענינו זה Ar وذلك انه قال فولا معناه هذا [במאמר... הענין 14 זה Ar في المضائف [במצטרף | HT ישתנה Ar add. | סבחה add. [ידיעתו 16 Ar المضائف الآخر HT המצטרף האחר Ar om. HT بعد [אחר כן 17 Ar الأسطوانة [האצטונה | HT המצטרף

<sup>12</sup>Ar | לה HT. Il pronome suffisso si riferisce a un antecedente maschile e non femminile, come ci si appetterebbe. Questo potrebbe essere spiegato con una disattenzione del traduttore, che ha seguito l'accordo di genere dell'arabo *'ilm*, ma anche ipotizzando una dipendenza dalla traduzione di Ṭodros Ṭodrosi, il quale impiega il termine maschile *madda* e quindi un pronome suffisso maschile. | يؤكد Ar 13. "confermare, corroborare" | HT תחוק, usato nel senso di "confermare, rafforzare". Qui, la radice *hkt* ha il significato opposto di "diminuire, rendere più tenue". Nella forma Pi significa "rifiutare, contraddire". Si ipotizza una corruzione da יחוק \*. | المدومة Ar 14. \*المعلومة المدومة Ar 15. "non libera, non sottrae, non evita" | HT لا يزيل "non libera, non ripara". | Ar 17. كابر "essere polemico, litigioso, rivalleggiare" | HT יתגבר "sopraffare, dominare". Il ms. D attesta la lezione *Ar*, corretta in margine, che potrebbe spiegare la variante dell'anonimo. | 18-18)Il traduttore anonimo condensa, abbandonando la traduzione letterale, e omette l'ultima parte della frase, che si riporta per esteso: Ar הוא התישות זה הספק ביותר רחב שאפשר HT | هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقدر به على ما افترضناك فيه 19-19)Questo passaggio lascia supporre una corruzione, nel modello della traduzione o nella copia; forse la prima parte della frase era illeggibile. Confondendolo con la traduzione di Ṭodros Ṭodrosi, esso ne sembra una maldestra semplificazione.

בנפשה וזה שההצטרפות אשר היתה ימניתו כבר עברה שמאליתו. ואמנם אשר לא ישתנה<sup>20</sup> מקום ההצטרפ[ות] ארצה הנושא לה אשר הוא זיד<sup>20</sup>. וכאשר היה זה כן והיתה הידיעה עצם ההצטרף הנה כבר התחייב שתתחלף הצטרפות האצטונה אל זיד אצל התחלפה בנפשה וזה כשעברה לשמאלו אחר שהיתה ימניתו.

- 5 ואשר יותר בו זה הספק אצלנו הוא שיועד שהענין<sup>21</sup> בידיעת המחודש<sup>21</sup> עם הנמצא וזה שמציאות הנמצא הוא סבה ועלה לידיעתנו והידיעה הקדומה היא עלה וסבה לנמצא.
- [f. 65 v a] והנה אם היה כאשר נמצר הנמצא אחר שלא היה נמצא כבר חודש בידיעה הקדומה ידיעה נוספת כמו שיתחדש זה בידיעה המחודשת התחייב שתהיה הידיעה הקדומה עלולה לנמצא שאין עלה לו. הנה אם כן התחייב שיתחדש<sup>22</sup> שם שנוי כמו שיתחדש בידיעה המתחדשת. ואמנם
- 10 בא הטעות מהקיש הידיעה הקדומה אל הידיעה המחודשת והוא הקש הנעלם אל הנגלה. וכבר נודע הפסד זה ההקש. וכמו שהוא לא יתחדש שנוי בפועל אצל מציאות הפועל<sup>23</sup> ממנו. והנה אחר שסבר הותר זה הספק ולא יתחייב לנו שאם לא יחודש שם השנוי ארצה<sup>24</sup> בידיעת הקדמון<sup>24</sup> שלא ידע הנמצא בעת הנמצא על מה שהוא עליו.<sup>25</sup> ואמנם התחייב שידעו בידיעה מחודשת לא בידיעה קדומה<sup>25</sup> כמו שהיה מתחייב מאותו המאמר לפי שחודש השנוי בידיעה אצל שנוי הנמצא אמנם הוא

Ar نفس [צגם 2 Ar الموضوع < \*الموضوع [מקום] Ar يسرة HT שמאלו [שמאליתו] Ar يمنية HT ימין ראוהן [ימניתו] 1 בעצמה [בנפשה] | HT אצל השתנו היודע כמו שישתנה Ar عند تغير المعلوم كما تغير homeot. P [שתתחלף 3 HT גוף [שיועד] | HT Ar om. HT] عندنا [אצלנו] 5 HT ימין Ar يمنية [ימניתו] | HT שמאל Ar يسرة [לשמאלו] 4 HT om. Ar במדע הקדום עם הנמצאות בחלוף Ar في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال | HT שיועד [שיועד] | HT שיועד Ar يُعرف הנמצאות Ar الموجود [הנמצא] 6 Ar HT שמציאות [שמציאות] | Ar الموجود HT הנמצאות [הנמצא] | HT הענין לא HT לא [שאין] 9 Ar لعلنا HT לידיעתנו P לידיעתנו. con. [לידיעתנו] | HT Ar HT inverso ordine [סבה ועלה] | HT על HT על [אזל] | HT זה הטעות Ar هذا الغلط [הטעות] 10 HT שלא יתחדש Ar أن لا يحدث [שיתחדש] | Ar مفعوله homeot. P HT פעולו Ar مفعوله [הפעול] | HT Ar HT inverso ordine [שנוי בפועל] | HT ש- Ar أنه [שהוא] 11 פעולו ארצה שנוי לא היה לפניו Ar أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه HT שנוי Ar تغير [השנוי] 12 HT כבר Ar قد [אחר] | HT כן לא יתחדש במדע הקדום ישתנה שנוי אצל התחדשות פעולו כמו שחשבו שהוא מחייב מזה [כמו... המאמר] 14 Ar | HT לא [לא] | HT שהוא לא ידעו Ar ألا يعلمه [שידעו] 13 HT om. Ar המאמר

21-La traduzione di Tordos La traduzione di Tordos. נושא ההצטרפות ארצה ראוהן HT | موضوع الإضافة اعنى الحامل لها الذي هو زيد Ar 21-21 Tordosi non permette il confronto preciso con l'anonima perché è curiosamente condensata e la prima parte non sembra tradotta; forse il traduttore ha ritenuto la frase ridondante. L'Anonimo sembra aver frainteso il termine الموضوع مع الموضوع\*, ma la sua traduzione permette una comprensione adeguata. | Solo la traduzione anonima si discosta da tutta la tradizione testuale - araba ed ebraica - e attesta una frase affermativa, recuperando la probabile lezione originale. Introdotta dalla congiunzione consecutiva, la frase conclude il paragrafo e introduce quello che segue. Essa dice che, assumendo quanto precede, allora si produrrebbe un cambiamento nella scienza preetera, come avviene per la scienza creata. Il che è proprio l'errore la cui origine è spiegata di seguito. | L'omissione di P si comprende come un omeoteleuto, a partire dalla traduzione di Todros Todrosi, che contiene un probabile errore di traduzione giacché ripete due volte il termine במדע הקדום, mentre l'arabo attesta prima مفعوله e poi معلومه. | La traduzione anonima è aberrante e contraddice tutto il passo ("è necessario che lo conosca con una scienza creata, non con una scienza preetera"). Il traduttore ha evidentemente cercato di correggere un testo poco chiaro. La prima parte della frase è affermativa, laddove essa è negativa in tutta la tradizione, e la seconda conferma una lezione ambigua comune alla traduzione di Todros Todrosi, che non rende efficacemente l'arabo 'illā (se non, ma), ma contiene una semplice negazione lo' (לא). Alla luce dell'arabo, si deve comprendere che negando il cambiamento, nella scienza preetera, non è l'ignoranza delle cose per quello che realmente sono che ne consegue, bensì che essa non le conosca con una scienza creata (e non con una scienza preetera).

5 תנאי<sup>26</sup> בידיעת העלול<sup>26</sup> מהמציאות והיא הידיעה המחודשת לא שהוא בתלי נתלה בשום אופן כמו שסופר מהפילוסופים שהם יאמרו למקום זה הספק שהוא ית' לא ידע הפרטים. ואין הענין כמו שנחשב במ. אבל יראו שהוא לא ידע החלקיים בידיעה המחודשת אשר <מתנאה<sup>27</sup>> החדוש בחדושה וידעם בידיעה הקדומה אשר אין מתנאה החדוש בחדושה לפי שהוא היה עלה לה לא עלול ממנה<sup>28</sup> כענין בידיעה המחודשת. וזהו תכלית ההעברה באשר יתחייב שיודע בו.

10 והנה כבר חייב המופת בשהוא יודע בדברים מצד שסודרם ממנו. ובו הוא יודע לא מצד שהוא נמצא בלבד או נמצא בתאר כך אבל מצד שהוא יודע כאמרו ית' האלהי' יודע מה שברא והוא המחקה הטוב<sup>29</sup>.

וכבר חייב המופת אל שהוא אינו יודע בהם בידיעה שתהיה על תאר הידיעה המחודשת הנה התחייב שתהיה שם בנמצאות ידיעה אחרת לא תמאיך והיא<sup>30</sup> ידיעת הקדמון<sup>30</sup> ית' ואיך אפשר שיזייר שההולכים מהפילוסופים יסברו<sup>31</sup> שהקדמון לא תקיף ידיעתו<sup>31</sup> בפרטים והם יסברו שהוא סבה<sup>32</sup> בהתבשר בנעלמים והזון וזולת זה ממיני ההשגחות<sup>32</sup>.

הנה זה העשור ממה שנגלה לנו בהתר זה הספק [f. 65v b] ענין <איך> הכחשה בו ולא ספק.<sup>33</sup> ה' המסכים להישרה והמיעץ לאמת. והשלום עליכם. ורחמי ה' ית' וברכתו<sup>33</sup>.

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير homeot. [المحודשת | HT מתנמצא | عن الموجود [מהמציאות 1  
 הנה אם כן המדע הקדום אמנם יתלה בנמצא על תאר זולת התאר אשר בו יתלה המדע Ar الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث  
 HT מתנאו Ar من شرطه con. om. [מתנאה | HT יראו Ar يرون P رىو con. [ראו 3 HT המחודש  
 Ar om. [לה | HT וידעם במדע הקדום אשר אין מתנאו ההתחדשות בהתחדשותם Ar [ידעם... בחדושה 4  
 אמנם הוא מצד < fort. [ובו הוא 6 HT יודו Ar يعترف P\* יודו < fort. [שידע | Ar om. HT | يجب [יתחייב 5 HT  
 'האלהי'... הטוב 7-8 Ar א' \* הלא < fort. [האלהי' 7 HT אמנם היא מצד שהוא Ar إنما هو من جهة أنه \* שהוא  
 ידיעת העתידות בתנומות [בהתבשר בנעלמים 12 HT ושהוא Ar ف- [הנה 9 Ar من P \* מי < fort. [מה 7 HT om.  
 < fort. [ההשגחות | Ar والإلهامات HT חולת זה ממיני ההשקפות [חולת... ההשגחות | Ar الإنذار في المنامات HT  
 Ar في وجه حل [בהתר | HT שנראה Ar ظهر P שעלה con. [שנגלה | HT מה Ar ما [ממה שנגלה 13 HT ההשקפות  
 האל ית' הוא Ar والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته [וברכתו... 14 HT באופן התרת  
 HT מפיך הנבחות מיישיר אל האמת ישתבח אמן

<sup>27</sup>-<sup>29</sup> Nella frase che segue, perfettamente parallela a questa, la traduzione anonima comprende perfettamente questo termine che si suppone quindi omissa in questa prima occorrenza per errore di un copista. | <sup>29</sup> Si osservi che, in tutto il passaggio, i pronomi suffissi femminili singolari riferiti a un antecedente plurale (הפריטים) seguono pedissequamente il modello arabo. Ṭodros Ṭodrosi, invece, accorda pronomi plurali. | <sup>30</sup> Cor. 67,14. Il traduttore anonimo forse adatta la traduzione, rendendo la frase affermativa. È altresì possibile congetturare una lezione originale diversa all'inizio della citazione (si veda l'apparato critico), ma nei due casi il senso non è compromesso. La citazione è omissa da Ṭodros Ṭodrosi. | <sup>31</sup>-<sup>33</sup> Ar العلم القديم [31-33] | <sup>32</sup>-<sup>33</sup> Ar العلم القديم لا يحيط | HT | <sup>32</sup>-<sup>33</sup> Questo passaggio, adattato nella tradizione anonima, supporta l'ipotesi che il traduttore anonimo abbia deliberatamente interpretato "la scienza preeterna" come "la scienza dell'Eterno", lungo tutto il testo. | <sup>33</sup>-<sup>33</sup> La traduzione anonima si discosta dall'arabo e pare essere debitrice della traduzione di Ṭodros Ṭodrosi. Ne è forse un indizio anche la probabile lezione corrotta ההשגחות ("provvidenza") per il plurale השקפות\* ("visione"). | <sup>34</sup>-<sup>34</sup> Questa formula conclusiva segue precisamente l'arabo, mentre Ṭodros Ṭodrosi se ne discosta.

## Appendice III

M.J. MÜLLER, <i>Philosophie und Theologie von Averroes</i> , München, 1859. AVERROES, <i>Decisive Treatise and Epistle Dedicatory</i> , a cura di Ch.E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo 2008.	Appendice II Anonimo	Appendice I Todros Todrosi		
38 :1	عزة	מעוז	161 : 4	כבוד
38 :1	بركة	ברכה	161 : 4	גדולה
38 :2	كبير	זכות	161 : 5	חשיבות
38 :3	نظر	עיון	161 : 5	עיון
38 :2	ذهن	שכל	161 : 4	בחינה
38 :4	قديم	קדמון	161 : 6	קדמון
38 :5	شبهة	ספק	161 : 7	מבוכה
38 :6	يعرف	ידע	161 : 7	יכיר
39 :5	معرفة	ידיעה	161 : 16	הכרה
38 :3	شك	ספק	161 : 6	ספק
38 :4	علم	ידיעה	161 : 9	ידיעה
38 :8	علم	ידיעה	161 : 6	מדע
38 :10	أن توجد	היותם	161 : 10	המצאם
38 :13	مستحيل	בטל	161 : 12	שקר
39 :10	مستحيل	נמנע	161 : 19	בטל
39 :12	يظهر	יגלה	161 : 20	יראה
39 :15	ليس ينبغي	אין תקוה	161 : 23	לא יציל
39 :20	كابروا	כזבו	161 : 26	התגברו
40 :13	ثم	עוד	162 : 9	אחאי כן
40 :12	أسطوانة	אצטונה	162 : 8	אצטונה
39 :21	تغير	שנוי	161 : 26	שנוי
	تغير	השתנות		שנוי
40 :14	تغير	התחלף	162 : 10	נשתנה

38 :10	في حال وجودها أن توجد	I64 : 11 I64 : 12	כשנתהוו היותם	I61 : 10	בעת מציאותם המצאם
41 :14	حدوث	I66 : 15	חדוש	I62 : 24	התחדשות
40 :19 42 :1	حال	I66 : 6 I67 : 5	ענין	I62 : 14 I63 : 1	ענין
40 :15	حامل	I66 : 3	נושא	I62 : 11	נושא
39 :4 40 :20 41 :2	موجود	I64 : 17 I66 : 6 I66 : 7	נמצא	I61 : 15 I62 : 14 I62 : 16	נמצא
39 :6	وجود	I64 : 18	נמצא	I61 : 16	נמצא
41 :6	قياس	I66 : 11	הקש	I62 : 19	הקשה
41 :7	فساد	I66 : 12	הפסד	I62 : 20	הפסד
41 :19	جزئيات	I67 : 2	פרטים	I62 : 28	חלקים
41 :19	توهم	I67 : 3	נחשב	I62 : 28	דמו
42 :2	تنزيه	I67 : 5	העברה	I63 : 1	אל תתהיה
42 :3	أضطر	I67 : 6	חייב	I63 : 1	הכריח
42 :3	صدر	I67 : 6	סדור	I63 : 2	הגעה
42 :9	المشائين	I67 : 11	ההולכים	I63 : 5	המשאים
42 :9	حكماء	I67 : 11	פילוסופים	I63 : 5	חכמים
42 :10	يرون	I67 : 11	יסברו	I63 : 5	יראו
42 :11	وحي	I67 : 12	חזון	I63 : 6	נבואה
42 :12	يظهر	I67 : 13	נגלה	I63 : 7	יראה
38 :12	عدم	I64 : 13	העדר	I61 : 11	העדר
38 :5	لمكان	I64 : 8	למקום	I61 : 6	בגלל
40 :14	اضافة	I65 : 17	הצטרפות	I62 : 9	הצטרפות
40 :12	مضاف	I65 : 15	מצטרף	I62 : 8	מצטרף



## La tradizione arabo-latina e l'archetipo della *Metafisica* di Aristotele

SILVIA FAZZO\*

### Materiali e metodi

Il presente contributo\*\* si occupa della traduzione arabo-latina medievale della *Metafisica* di Aristotele, quella che fu chiamata *Metaphysica Nova* (così anche qui in seguito, a prescindere dalla varietà di denominazioni attestate al riguardo), e che più di recente è stata chiamata anche *Translatio Scoti*<sup>1</sup>. Fra le traduzioni della *Metafisica*,

\* Università del Piemonte Orientale.

\*\* Il testo che qui presento trae materia dalle ricerche del Laboratorio di Filologia Filosofica del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università del Piemonte Orientale, condivise specialmente con Marco Ghione, che ha curato le collazioni dai codici. Ringrazio volentieri, fra gli invitati al Laboratorio, Dag N. Hasse e Marta Borgo; e tra tutti i partecipanti permanenti, soprattutto quanti hanno collaborato direttamente, specie Marco Ghione e Laura Folli, o commentato precedenti versioni di queste pagine, come Luigi Ferrari; per lo stesso motivo ringrazio dei molti consigli Luisa Valente (Sapienza, Roma) e Mirella Ferrari (Università Cattolica), fonte, quest'ultima, anche di provvida ispirazione sull'arco di molte conversazioni. Di ogni azzardo e refuso, resto sola responsabile.

1. La traduzione arabo-latina della *Metaphysica* è stata attribuita, sia pure con cautela, a Michele Scoto, così come lo è anche la traduzione del *Commentarium* di Averroè nel quale essa si trova trasmessa. L'attribuzione a Scoto era in dubbio per i primi curatori dell'*Aristoteles Latinus* – scrivono infatti “*Translatio Scoti* (?)” con punto di domanda: cfr. *Aristoteles Latinus: codices. Pars posterior*, G. LACOMBE, L. MINIO-PALUELLO (edd.), Cambridge University Press, Cambridge 1955, p. 785, ove il programma dei lavori include il volume XXV.4 «*Translatio Scoti* (?) (“nova”: libri II, I.v-x, III-X, XII)». L'attribuzione per altro non è menzionata in nessun codice, né lo è in alcuna delle edizioni a stampa (ringrazio dell'osservazione Laura Folli). Anche l'attribuzione della traduzione arabo-latina del Commento di Averroè era rimasta in dubbio fino a epoca recente, quando è stata stabilita sulla base di criteri stilistici

questa – solidamente identificabile al di là degli aggiustamenti editoriali cui la sottopose nel tempo lo zelo incessante dei curatori – è la principale, in più sensi. Lo è infatti, sia dal punto di vista del suo impatto complessivo che dal punto di vista documentario. Su quest'ultimo si vuole oggi insistere. Il suo ruolo nella ricostruzione della storia testuale della *Metafisica* merita infatti di essere delucidato e giustificato, come modello esemplare di mediazione linguistica e come esito fruttuoso di quel dialogo interculturale del cui studio è stato precoce maestro Mauro Zonta: alla sua memoria è dedicato anche questo nostro modico intervento<sup>2</sup>.

La tradizione arabo-latina vede infatti all'opera un'interazione fertile di risultati, molto superiori alla somma di quelli che sarebbero propri della circolazione di singoli testi e contributi individuali in singole lingue e in contesti circoscritti<sup>3</sup>. Ciò vale in specie per la

da D.N. HASSE, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Olms, Hildesheim 2010. Hasse ha guardato in specie al modo in cui Michele Scotto traduce congiunzioni e locuzioni di passaggio, dalle quali è possibile individuare le caratteristiche del suo stile di traduzione. Non è chiaro se lo stesso esito si possa estendere ai *textus* della *Metafisica Nova*. Lo stesso silenzio, è vero, vale anche per quello stesso *Commentarium*, che pure Hasse attribuisce a Scotto su base stilistica. Lo studio di Hasse non comporta però statistiche specifiche per le parti di *textus*, le quali costituiscono una frazione minore dell'opera complessiva; non è chiaro dunque se la frequenza, in sede di tradizione arabo-latina, degli usi lessicali caratteristici di Scotto, si registri significativamente solo su Averroè, o anche per il testo di Aristotele commentato. Hasse stesso cautamente non prende posizione al riguardo. Per questo, appunto, si ritiene maggiormente opportuno parlare di *Metafisica Nova*. Dove si rischi di confonderla con la *Translatio Nova* greco-latina di Guglielmo di Moerbeke, si potrà precisare: *Metafisica Nova* arabo-latina.

2. Per l'approccio all'interlinguismo come dialogo fra culture resta difficilmente superabile, nel suo genere, M. ZONTA, *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014; fra le nostre attività comuni di tanti anni, tengo anche qui a ricordare i suoi apporti con l'uso euristico dell'interlinguismo per ricostruire una tappa importante della tradizione aristotelica, e con il concetto, pure inedito ed elaborato insieme, di "traduzione critica": cfr. specialmente S. FAZZO, M. ZONTA, *Toward a "critical translation" of Alexander of Aphrodisias' De principiis, based on the indirect tradition of Syriac and Arabic sources*, «Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales» 13 (2015), pp. 63-101.

3. S. FAZZO, *Considerazioni conclusive: la tradizione aristotelica greco-araba come modello di mediazione tra culture*, in EAD., *Alexander Arabus*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 237-240. Anche Averroè, d'altronde, è convinto delle potenzialità dell'ari-

cosiddetta *Metaphysica Nova*, cioè per la versione arabo-latina della *Metafisica*. In questa versione, la *Metafisica* come parte del *corpus aristotelicum* giunse in Europa all'inizio del Duecento, insieme al rispettivo *Commento grande* di Averroè, il *Tafsîr mā ba'd at-ṭabî'at*, composto alla fine del secolo precedente (1190 ca.) e anch'esso da poco tradotto in latino.

Quanto all'impatto, notoriamente l'avvento dell'Aristotele latino, e in specie della *Metafisica*, fu evento di importanza epocale sulla cultura dei nascenti *Studia* universitari in Europa. Meno noto però è il valore documentario di questo testo, e di questo appunto parleremo.

L'arabo da cui la *Metaphysica Nova* deriva è una realtà composita, a più voci, visto che plurali furono le menti all'opera nelle traduzioni arabe della *Metafisica* poi usate da Averroè; in tutte le sue componenti comunque deriva da fonti greche a noi ignote<sup>4</sup>. Se ne conosce un singolo manoscritto, il *Leidensis or.* 2074, usato da Maurice Bouyges per la sua edizione di Averroè<sup>5</sup>. Se il commento di Averroè

stotelismo come luogo di dialogo interculturale, come ricorda M. DI GIOVANNI, *The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics*, in G. GALLUZZO, F. AMERINI (ed. by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden 2013, pp. 59-94, in part. p. 66: «In Averroes's eyes, just as in Aristotle's, each [of the noble spirits that share in the same intellectual endeavor] provides a unique contribution to that communitarian and trans-cultural enterprise which is the human pursuit of philosophical truth».

4. Cfr. A. BERTOLACCI, *On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics*, «Arabic Sciences and Philosophy» 15 (2005), pp. 241-275.

5. Il commento è conservato nel *codex unicus* ms. Or. 2074 della Leiden Universiteitsbibliotheek, il quale contiene anche, come *textus* o nei margini, diverse traduzioni parziali del testo aristotelico. La più estesa, che comprende la più parte del testo di Aristotele da *Alpha minor* a *My*, è quella di Uṣṭā, IX secolo. Ivi manca il libro *Alpha* di cui c'è solo la traduzione di Nazîf al-Rumî, X sec. Sembra in realtà che la sintesi fra i libri II e I della *Metafisica* non sia casuale, come sembra spesso ritenersi, bensì venga operata volutamente in arabo, forse da Averroè stesso. L'ipotesi non manca di elementi a supporto, quali la scelta assai ben ponderata di come collegare i due libri ad arte (associando due indipendenti occorrenze del concetto di materia, in 995a17 e in 987a5-7) e il fatto che il commento di Averroè mostra di utilizzare il libro *Alpha* anche prima del punto preciso dal quale cominciano i *textus*. Come editore, Bouyges ha affiancato il *codex unicus* con la tradizione indiretta. La fonte principale di tradizione indiretta è proprio questa versione dall'arabo in

fu scritto alla fine del XII secolo, le traduzioni arabe che egli commenta sono indubbiamente più antiche. Risalgono per la maggior parte alla prima fase delle traduzioni filosofiche dal greco, cioè al IX secolo, essendo opera di Ustāt, attivo nella cerchia di Al-Kindī. Il testo aristotelico tradotto in latino si presenta frazionato in *textus*, in funzione delle progressive sezioni del commento ovvero *Tafsīr*. I *textus* in arabo sono introdotti ciascuno dalla riconoscibile formula:

Aristotele ha detto... (قال أرسطو).

Anche in latino, il *Commentarium* comprende i *textus* aristotelici commentati di volta in volta da Averroè; la somma di questi *textus* costituisce la cosiddetta *Metaphysica Nova*, cioè la traduzione arabo-latina della *Metafisica*<sup>6</sup>.

La *Metaphysica Nova*, che ebbe presto una sua tradizione manoscritta indipendente, è in sé opera alquanto artificiale, perché è ricomposta a posteriori a partire dai *textus* che accompagnano, precedendole, le sezioni del *Commentarium* di Averroè.

latino, che stiamo qui chiamando *Metaphysica Nova*, che egli consulta principalmente a partire dal ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15453 e da due edizioni a stampa (*editio princeps* del 1473\* ed edizione Giunta del 1550).

6. Due sono le fonti di tradizione indiretta, tali da presentare una certa continuità e innovatività rispetto ai codici della tradizione diretta greca. La prima è questa versione greco-araba, trasmessa insieme al *Commento Grande* di Averroè. L'altra è invece composta dalle due *recensiones*, dette *vulgata* e *altera* (quest'ultima documentata entro il XII secolo dal ms. L, Laur. 87.12) del commento di Alessandro di Afrodisia: su di esse fa sintesi ancora ragguardevole l'edizione Hayduck 1891. Cfr. S. FAZZO, *Alexandre d'Aphrodise comme témoin du texte de la Métaphysique d'Aristote*, in A. BALANSARD, A. JAULIN (éd. par.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, Leuven 2017, pp. 9-24. La *recensio vulgata* è tradotta da L. LAVAUD, G. GUYOMARC'H (a cura di), *Alexandre d'Aphrodise, Commentaires à la Métaphysique d'Aristote : Livres Petit Alpha et Beta*, Vrin, Paris 2020. Sull'irriducibile valore documentario dell'altra, detta *altera* ma possibilmente più antica, cfr. S. FAZZO, *Le manuscrit Laurentianus 87.12 comme le témoin le plus ancien du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à La Métaphysique d'Aristote*, «Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales» 15-16 (2017), pp. 54-73. Sul testo della *recensio vulgata* secondo l'edizione Hayduck si basa principalmente M. KORWICK, *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, University of California, Berkeley 2016 (California Classical Studies, 4) recensito da S. Fazzo, «Gnomon» 8 (2019), pp. 687-694.

L'operazione di ricomposizione dovette avviarsi abbastanza presto, se è vero che già dopo i primissimi decenni del Duecento la *Metaphysica Nova* cominciò a essere a sua volta oggetto di nuovi commenti. Entro gli inizi del XIII secolo<sup>7</sup>, è letta e commentata a Parigi, in particolare ad opera di Riccardo Rufo di Cornovaglia. Proprio ai fini dello studio di questo commento, un gruppo di lavoro su Riccardo Rufo si è costituito presso l'Università dell'Indiana e ha reso disponibile – anche sul sito della *Stanford University* – una trascrizione integrale della *Metaphysica Nova*. I manoscritti, scelti anche in funzione del progetto dedicato all'opera esegetica di Riccardo Rufo, includono le fonti concordemente riconosciute come primarie<sup>8</sup>. La versione digitalizzata è corredata di numerazione secondo le pagine Bekker ed è scandita in libri. Traendoli dal sito, i libri si possono agevolmente assemblare, ottenendo una versione continuativa dell'intera *Metafisica*.

Il servizio reso da questa digitalizzazione è considerevole e non va sottovalutato. Le potenzialità della *Metaphysica Nova* come risorsa per la ricostruzione della storia testuale della *Metafisica* sono infatti molto accresciute: il testo è ora dotato di riferimenti alle pagine e addirittura alle righe (operazione non facile) dell'edizione Bekker (Berlino 1831). Diventa così consultabile con opzioni automatizzate di ricerca.

A giudizio di Bouyges stesso, editore critico del *Tafsīr*, la *Metaphysica Nova*, nei suoi diversi testimoni, costituisce un documento significativo di tradizione indiretta, in quanto è indipendente dal *codex unicus* di Leiden. Questo già in sé legittima la menzione,

7. Poco dopo il 1220 ne troviamo eco in Roberto Grossatesta, come Cecilia Panti ha abbondantemente mostrato in *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta: studio ed edizione dei trattati De sphaera, De cometis, De motu supercelestium*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001. Grossatesta conosce la traduzione arabo-latina dei commenti di Averroè, incluso quello alla *Metafisica* (libro XII in specie): cita infatti largamente il *Commentarium* di Averroè alla *Fisica*, ma anche quello alla *Metafisica* (specie al libro XII), testi che viaggiavano accompagnati dai rispettivi *textus*.

8. RICHARDUS RUFUS, *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*, ed. by R. Wood, N. Levis <<http://rrp.stanford.edu/APos.shtml>>, in *The Richard Rufus of Cornwall Project*, 2013-2017 (data di accesso: 27/04/2021).

dove serve, della traduzione arabo-latina in sede di apparato critico – luogo dove gli studi classici si attengono a convenzioni grafiche e stilistiche alquanto consolidate e il latino è lingua principale. Il testo arabo-latino andrebbe così indicato almeno in aggiunta, se non anzi in luogo del testo arabo, citando poi l'arabo in caso di necessità, là dove il testo latino non bastasse a rappresentare i dati disponibili con sufficiente chiarezza.

Altro vantaggio del testo arabo-latino digitalmente disponibile è di poterlo citare e mettere a confronto con il greco, per esempio quando si fanno circolare, per discuterli, materiali di lavoro. Il testo arabo-latino, rispetto all'arabo, torna ad essere scritto in una lingua indeuropea. Ciò rende possibile digitarlo di nuovo da sinistra a destra e manipolarne i dettagli, ad esempio per discutere una differenza di caso o di genere fra due varianti testuali. La stessa operazione con un file del testo arabo si mostra assai più difficile, laboriosa e delicata (soggetta ad errori, cioè) se si lavora in un ambiente di scrittura occidentale.

Non c'è dubbio che, su casi mirati, la più parte di queste operazioni si può condurre anche sul testo arabo stampato da Bouyges, e volendo anche sul *codex unicus* accessibile online nel sito della rispettiva biblioteca, sia pure molto, molto più lentamente. Ne diamo esempio qui *infra*. Nondimeno, nella fase quasi preliminare nella quale ancora ci si trova<sup>9</sup>, giova molto anche uno studio *estensi-*

9. Finora di fatto gli studiosi del testo di Aristotele non hanno tratto quasi alcun beneficio dalla consultazione della versione araba. Vero è che il testo arabo era inedito al tempo di Ross (1924), che non poté tenerne conto se non indirettamente. Jaeger (1957) lo aveva a disposizione, invece; ma mostra di non considerarlo importante. Scrive infatti a quel riguardo: «*pleraque postquam diligenter examinavi, cum parum valeant, in apparatus non recepi*». Non è chiaro come vada inteso il pronome indefinito *pleraque*: se come complemento oggetto di *diligenter examinavi*, come sarebbe più verosimile vista la difficoltà di un esame esaustivo, specie al tempo di Jaeger, o solo di *non recepi*, come il contesto più agevolmente giustificherebbe. Forse Jaeger si riferisce a una specifica componente dell'edizione di Maurice Bouyges, cioè alla lista di congetturali retroversioni dall'arabo in greco che Bouyges aveva raccolto, e che il suo allievo Henri Fleisch aveva pubblicata postuma nella *Notice complémentaire* (cfr. *ivi*, pp. V-X), cfr. AVERROÈS, *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*, M. Bouyges (éd. par), 4 vols., Impr. Catholique, Beyrouth 1938-52, *Notice*, pp. CLXI-CLXXV. Scomparso Bouyges nel 1951, questo quarto e ultimo volume uscì postumo nel

vo della tradizione arabo-latina, almeno fino a che si riesca a capire come una tale risorsa possa essere utilizzata proficuamente.

Meglio ancora, si potrà usare l'edizione in corso di Hasse e Georges dell'intero *Commentarium* arabo-latino di Averroé, comprendente anche i *textus*. Quell'edizione, infatti, mirerà a una specifica aderenza all'originale arabo della traduzione arabo-latina stessa, agevolando così ulteriormente ciò che già la versione del progetto Rufò rende possibile, cioè la consultazione mirata, condotta per punti e su dettagli precisi, dell'edizione Bouyges, e, all'occorrenza dei corrispondenti passi del manoscritto di Leiden<sup>10</sup>.

### **A monte della tradizione editoriale ed esegetica, prima dell'archetipo**

Vedremo ora in che modo la *Metaphysica Nova*, comunque considerata – e, ripeto, qui la indagheremo principalmente attraverso le sue edizioni a stampa – conservi alcune caratteristiche che consentono di risalire molto in alto nella storia del testo greco<sup>11</sup>. Porre un archetipo è – va sottolineato – un gesto positivo: garantisce

1952, non privo di incertezze e incompiutezze. D'altra parte, non è chiaro come abbia ivi lavorato Bouyges. A riprova, A. MARTIN, *Averroés. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 222, n. 17, si domanda se Bouyges non abbia inteso emendare la versione araba, o anzi il testo greco stesso, in funzione di qualche sua congettura. In effetti non si è mai ricavata molta utilità da quella lista: anzi, essa è quasi un emblema di quell'*impasse* di metodo nell'uso della tradizione araba, cui stiamo ricominciando a cercare un'alternativa.

10. Ringrazio Dag Hasse per aver messo a mia disposizione il testo principale, seppure in bozza e senza apparato critico, della loro edizione critica *in fieri*. La loro opera va a riempire un importante *desideratum*. Per gli scopi presenti, il fatto di disporre non solo dei *textus* ma anche del *Commentarium* in latino consentirà di individuare al suo interno anche molte citazioni del testo aristotelico, e non è raro in effetti che esse divergano un poco dal *textus* aristotelico di riferimento. Se questo avvenga a causa di libera parafrasi o di accidenti di trasmissione, è difficile dirlo a priori, ma il fatto è degno in sé di interesse.

11. Ringrazio della discussione e del suggerimento Paolo Trovato (*per verba*), cui si deve anche un'illuminante insistenza sull'interesse di paragonare fonti tra loro remote e distanti nel tempo e nello spazio, per fare rimontare più in alto l'antichità delle fonti cui si possa almeno in parte attingere.

un principio di razionalità e di continuità nei modelli cui risale la conoscenza attuale dei testi fondamentali della cultura, non solo occidentale e medio-orientale, ma umana *tout court*.

Tuttavia, è specialmente noto per il caso di Aristotele che ci sono diverse tappe, variamente raccontate già dalle fonti antiche; non tutte, peraltro, si spiegano per via paleografica, perché la *Metafisica* è un prodotto della storia, e cioè anche, indubbiamente, un prodotto della storia intellettuale; ma le tracce paleografiche della fase più antica del processo di assemblaggio, ove mai sussistano, ci dicono qualcosa di essenziale sulla sua genesi e dunque sulla sua natura originaria<sup>12</sup>.

Al contempo, è proprio in forza del confronto con la tradizione arabo-latina, che riusciremo a documentare ciò che da tempo si cercava: un archetipo comune all'intera tradizione greca. Questo, di fatto, corregge la convinzione di Jaeger (1912, 1957)<sup>13</sup>, e di quanti, pur implicitamente sulla stessa linea, dividono la tradizione greca della *Metafisica* in due rami completamente disgiunti 'alpha ( $\alpha$ )' e 'beta ( $\beta$ )'. Tale convinzione implica che la testimonianza 'β', quella cioè del manoscritto Ab e dei codici ritenuti prossimi (M, C, Vκ), si intenda svincolata ed indipendente da qualunque archetipo comune.

In Jaeger (1957), in effetti, la tesi della duplicità degli archetipi è una tesi fortemente speculativa, riposando su un'interpretazione genetica del *corpus* avanzata da parte di Jaeger stesso (dal 1912), che negli studi del nostro tempo si trova ad essere progressivamente obliterata, e privata di credito.

Ebbene, se guardiamo ai dati certi, la tradizione araba è l'unica che sia indipendente, cioè non influenzata dalle varianti dei nostri codici greci. Della versione araba a sua volta ci sono due forme di trasmissione, diretta e indiretta: indiretta sotto forma di versione arabo-latina – la *Metaphysica Nova*, appunto – e diretta nell'arabo, quale è attestata nel manoscritto di Leyden Or. 2074 edito da Bouy-

12. La sezione del libro *Theta 6* 1048 è inclusa in alcuni codici (detti β) nella nostra *Metafisica* almeno a partire dal codice bizantino Ab (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Laur. 87.12) del XII secolo. Il caso di studio è discusso da M.F. BURNYEAT, *Kinēsis vs. energeia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXXIV (2008), pp. 219-92.

13. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912; JAEGER (ed. by), *Aristotelis Metaphysica*.

gues. L'unica versione agevolmente disponibile a tutti gli effetti e anzi ora suscettibile di ricerca automatica è la *Metaphysica Nova*.

Lavorando su queste basi, già dal tempo dell'editore dell'arabo Bouyges si è molto desiderato mettere a confronto le due tradizioni, diretta e indiretta: lo mostra ad ogni passo il suo stesso apparato critico. Ma il percorso non è mai stato agevole.

Di tale ipotesi daremo una prima dimostrazione di seguito, in due passaggi successivi, con due singoli argomenti che le ricerche future potranno moltiplicare, e ulteriormente rimettere alla prova.

Non entreremo tuttavia nel merito senza aver prima delineato lo stato dell'arte sull'archetipo della *Metafisica*. Solo così potremo spiegare l'importanza dell'indagine per chi lavora sul testo.

### **Lo status quaestionis: l'archetipo della *Metafisica***

La presenza di un archetipo unico a monte della storia testuale della *Metafisica* è stata negata per più di un secolo. La sua esclusione è stata teorizzata a partire da Silvio Bernardinello, il quale nel 1970 pose al centro il problema, cosa che in seguito non parve più necessaria fino ad epoca assai recente. Bernardinello per primo indicò  $\alpha$  da una parte, origine di J e di E, e  $\beta$  dall'altra, origine di Ab, come archetipi indipendenti e privi di fonte comune<sup>14</sup>, poi seguito da Harlfinger (1979) e da tutti coloro che fanno riferimento allo stemma di Harlfinger<sup>15</sup>.

14. Negli apparati critici dei testi di Aristotele, J si identifica con Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. Phil. Gr. 100 (IX sec.), E con Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. Par. Gr. 1853 (X sec.), Ab con Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Laur. 87.12 (XII sec.). Quest'ultimo stesso codice porta però la sigla L, "*Laurentianus*", negli apparati del commento di Alessandro alla *Metafisica*. È interessante notare che il testimone è stato solitamente trattato come un codice di Aristotele accompagnato dal commento di Alessandro. Sui motivi per considerarlo piuttosto un codice del commento di Alessandro accompagnato dal testo di Aristotele, cfr. FAZZO, *Le manuscrit Laurentianus 87.12* (cfr. *supra* n. 6).

15. D. HARLFINGER, *Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik*, in P. AUBENQUE (éd. par), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*, Vrin, Paris 1979, pp. 7-33.

Questa configurazione è diversa dallo stemma bipartito classico, con il quale condivide però indubbiamente alcune criticità. Famoso è il brillante intervento di Joseph Bédier, che quasi un secolo fa rilevava un problema endemico della stemmatica lachmanniana, quasi congenito in quella che egli chiamava la *silva portentosa* degli stemmi tutti a due rami, trasversalmente prevalenti nelle rappresentazioni grafiche di qualunque tradizione testuale: in gran parte dei casi, gli stemmi risultano bipartiti. Bipartita in effetti è anche la tradizione di Aristotele secondo la maggioranza degli stemmi delle varie sue opere, divisi spesso per es. in  $\alpha$  e  $\beta$ . Tuttavia, il caso di Aristotele è speciale:  $\alpha$  e  $\beta$  non si intendono come sub-archetipi, come nella più vasta casistica discussa da Bédier, bensì come archetipi indipendenti: per Harlfinger come per Bernardinello – così come già nel 1965 per Moraux editore del *De caelo* (che sembra aver inaugurato questa *ratio edendi*<sup>16</sup>, probabilmente sulla scorta della teoria delle tradizioni aperte in Giorgio Pasquali) – l'archetipo comune, poniamo di chiamarlo  $\omega$ , non c'è. Richiamandosi al magistero di Jaeger, Bernardinello così nel 1970 giustificava e descriveva il suo stemma:

La tradizione manoscritta rimane aperta. Non è possibile risalire a un unico archetipo [...] e non è possibile neppure ricostruirlo [...]. L'antitesi fra i due rami della tradizione rappresentati da  $\Pi$  e  $Ab$  è risultata chiara e insanabile<sup>17</sup>.

Per il testo della *Metafisica*, infatti, si chiama  $\Pi$ , da Jaeger in poi, il modello comune di  $J$  e di  $E$ , considerati da Jaeger codici *fratelli* (sic Jaeger 1957, p. viii). Bernardinello segue Jaeger nel considerare diverso l'archetipo  $\Pi$  di  $J$  e di  $E$  da quello di  $Ab$ , e per questo dice che quella della *Metafisica* è una recensione 'aperta'; Jaeger e

16. P. MORAUX (a cura di), *Aristote. Du ciel*, Les Belles Lettres, Paris 1965, pp. CLVIII-CLXXXIX, in part. CLXVII: «Il est plus vraisemblable que les deux familles découlent de deux archétypes indépendents». Di questa affermazione e dei suoi argomenti torneremo sicuramente a parlare.

17. S. BERNARDINELLO, *Eliminatio codicum della «Metafisica» di Aristotele*, Antenor, Padova 1970, p. 217; FAZZO, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, p. 96.

Bernardinello sono seguiti da Harlfinger (1979), per il quale l'indipendenza reciproca delle due tradizioni  $\alpha$  e  $\beta$  vale ormai come un dato condiviso, un "*allgemein anerkannte Befund*"<sup>18</sup>.

Già dal 2015, in aperto contrasto con questo presunto dato, abbiamo portato obiezioni di merito, e abbiamo proposto di leggere la tradizione della *Metafisica* come una recensione chiusa – provvista cioè di solido e unificato archetipo<sup>19</sup>. Ma come addurre prove? L'intera letteratura secondaria pare convergere in direzione contraria, senza però fornire giustificazioni sufficienti. Quali dovrebbero essere? Vale, tecnicamente, il principio di economia. Il ricorso alla tecnica stemmatica presuppone l'esistenza di un archetipo. Per negare che esista, si devono addurre prove di una divisione originaria delle due tradizioni.

### **Alla ricerca di errori guida (*Leitfehler*): errori separativi (*Trennfehler*) ed errori congiuntivi (*Bindefehler*)**

Tecnicamente, come indicato da Primavesi per un caso di studio parallelo, si tratta allora di verificare la sussistenza o meno di prove contrarie, ovvero *errori separativi* (detti in Maas *Trennfehler*<sup>20</sup>),

18. Cfr. HARLFINGER, *Zur Überlieferungsgeschichte*, p. 11; sulla vicenda editoriale S. FAZZO, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2012.

19. Lo stemma codicum di Harlfinger (cfr. n. prec.) è stato messo in discussione specialmente da chi scrive, a partire da S. FAZZO, *Lo stemma codicum dei libri Kappa e Lambda della Metafisica: una revisione necessaria*, «Aevum» 2 (2010), pp. 339-359, e EAD., *Editing Aristotle's Metaphysics: why should Harlfinger's stemma be verified?*, «Journal of Ancient Philosophy» VIII (2014), pp. 133-159; EAD., *Verso una nuova editio minor della Metafisica di Aristotele*, «Chôra. Revue d'Etudes Anciennes et Médiévales» 13 (2015), pp. 253-294; EAD., *Lo stemma codicum della Metafisica di Aristotele*, «Revue d'Histoire des Textes» n.s. XII (2017), pp. 35-58. Conto di tornare presto sul tema per fare il punto di come anche altri interventi recenti rinforzino di fatto la richiesta di una revisione complessiva diversa e rinnovata: di questo, infatti, bisognerà parlare in uno scritto dedicato specificatamente a tale tema.

20. MAAS, *Textkritik*. Della teoria degli errori sono stati artefici i grandi filologi classici e romanzi del XX secolo: non tanto Lachmann, seppure sia utile indicare il suo nome per riconoscere e distinguere il metodo della stemmatica classica da altri plurali metodi attuali della filogenetica – questi pure infatti fanno

tali da disgiungere il codice più antico J, o J ed E, dai rami inferiori della tradizione<sup>21</sup>, e in specie – se ci riferiamo alle sigle prevalentemente in uso per il nostro caso di studio – rispetto alla cosiddetta tradizione  $\beta$ . In assenza di errori siffatti, la cosiddetta tradizione  $\beta$  potrebbe ridursi a ramo riveduto e corretto della tradizione detta  $\alpha$ .

Questo punto va considerato attentamente: nessuno stemma bipartito, che opponga J ed E ad altri rami della tradizione, avrebbe senso se non si considerasse possibile, se non quasi agevole, trovare *errori separativi* in quei codici, cominciando in primis dal *vetustissimus* J. Eppure, l'impresa non si dimostra facile. Assai perfezionate, giustamente, sono le procedure praticate a questo riguardo da Primavesi e Kotwick; esiti e valutazioni restano tuttavia controvertibili: i passi indicati come errori separativi dei *vetustissimi* possono anche non apparire tali se si presta attenzione all'*usus scribendi* aristotelico, e si considera inoltre, in modo stringente, la nozione tecnica di *errore separativo*, sulla quale ora Primavesi insiste di nuovo in modo specifico<sup>22</sup>. La discussione più

uso di stemmi ovvero grafici di derivazione, ma non lachmanniani – bensì Maas, Pasquali, Timpanaro, Contini, Reeve, il cui magistero è recentemente riassunto nel manuale di Paolo Trovato, cfr. n. prec. Il nostro campo di studio – il testo della *Metafisica* – ha fatto in specie progressi suoi specifici, a causa anche del dibattito che si è scatenato intorno allo *stemma codicum* di Harlfinger.

21. Si tratta di trovare errori separativi secondo il metodo nitidamente indicato da Oliver Primavesi. Cfr. O. PRIMAVESI, *The Text of De Motu Animalium*, in C. Rapp, O. Primavesi (edd.) *Aristotle's De Motu Animalium*, Oxford University Press, Oxford-New York 2020, pp. 67-156: 69-71. Nelle sue analisi Primavesi si fonda sul notevole apporto di Paolo Trovato, che, facendosi promotore di un metodo neo-lachmanniano, fa sintesi della teoria soggiacente all'intera tradizione critica del testo, almeno dai contributi di Paul Maas fino ai giorni nostri. Cfr. P. TROVATO, *Everything you always wanted to know about Lachmann's method. A non-standard handbook of genealogical textual criticism in the age of post-structuralism*, libreriauniversitaria.it edizioni, Limena (PD) 2017.

22. Cfr. O. PRIMAVESI, *Aristotle, Metaphysics A. A new critical edition with introduction*, in O. PRIMAVESI, C. STEEL (edd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 387-516, in part. *Introduction*, pp. pp. 387-464, con la relativa discussione in S. FAZZO, *Aristotle's Metaphysics – current research to reconcile two branches of the tradition*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 98 (2016), pp. 433-457; e KOTWICK, *Alexander*

tecnica è destinata a continuare in questo modo, più conclusivo e stringente che in passato.

### La *Metafisica*. Da recensione aperta a recensione chiusa

Ciascuno vede infatti come il tema sia decisivo per la *constitutio textus*: poniamo che davvero in J, il codice più antico, modellato su  $\Pi$ , cioè sul cosiddetto archetipo  $\alpha$ , non si trovino errori separativi. In tal caso, la tradizione della *Metafisica* potrebbe tutta dipendere da quello. Di conseguenza il codice Ab, e con esso l'intera tradizione  $\beta$ , che Ab rappresenta allo stato più puro (altri testimoni  $\beta$  quali M, C e Vk sono contaminati con rami bassi della tradizione  $\alpha$ ) sarebbe una derivazione da J e/o da E, cioè comunque da  $\alpha$ . Anzi: se mai si mancasse di reperirsi alcun errore guida separativo e singolare di J vs. E, allora il testo a noi noto della *Metafisica* (incluso il codice E) deriverebbe tutta da questo codice. Sarebbe un'ipotesi dalle conseguenze enormi, non tanto per quanto riguarda la nostra comprensione della *Metafisica* – specie considerando che i codici poziori sono fra loro molto vicini – quanto piuttosto per la radicale *eliminatio codicum descriptorum* che ne deriverebbe.

Qui, tuttavia, non vogliamo chiederci se tale radicale *eliminatio* debba attuarsi oppure no, bensì perché un tale problema si ponga ancora oggi.

Il problema, infatti, è aperto, virtualmente, da almeno due secoli – dal 1823, per la precisione, quando Christian August Brandis pubblicò la prima edizione parzialmente critica della *Metafisica*, largamente ripresa da Bekker nell'Opera omnia aristotelica del 1831. Brandis, seguito da Bekker, introdusse in effetti nella

of *Aphrodisias*, con la discussione di Fazzo in «Gnomon» (2019), cfr. *supra*, n. 6. Il problema in esame è in parte comune a tutta la tradizione editoriale dei trattati aristotelici, specie quelli attestati nei codici più antichi, J ed E, o almeno nel codice E. Invero, non è raro che i presunti errori separativi attribuiti a questi codici illustrino invece un modo di scrittura aristotelica idiomatiko e caratterizzante.

costituzione del testo<sup>23</sup> le prime lezioni del codice Ab (XII s.), la cui presenza percentuale accrebbe progressivamente in Schwegler (1847) e Bonitz (1848), di più in Christ (1885 e 1896), di più ancora in Ross (1924) e in Jaeger (1957)<sup>24</sup>.

Oggi, i pareri sono assai divisi al riguardo. A partire da Frede e Patzig (1988)<sup>25</sup>, gli studiosi che citano Aristotele in greco con maggiore acribia sono costretti ad affaticarsi sugli apparati critici, non sempre esaurienti, per togliere dal testo le varianti di Ab e lasciare solo il testo, assai simile, dei *vetustissimi* J ed E.

Insomma: resta ancora da verificare e da stabilire se la tradizione della *Metafisica* sia 'irremediabilmente' aperta, come diceva Bernardinello (1970) seguendo Jaeger (1957), giustificando ampiamente il ricorso a un codice considerevolmente più recente dei *vetustissimi* J (IX s.) ed E (X s.) o se sia chiusa e derivata da un unico archetipo. Sarà chiusa, se non risulterà aperta; e sarà aperta se si sarà trovato un errore guida (*Trennfehler*) come argomento per escludere che l'archetipo sia, se non il modello di J, addirittura J stesso, codice superstite. È, quest'ultima, un'ipotesi apparentemente improbabile e indubbiamente estrema, che proprio per questo però non si può trascurare.

Tale, dunque, è l'*impasse* che pesa sulla valutazione della tradizione diretta della *Metafisica*, a maggior ragione dal 2015 fino ad oggi, quando per la prima volta uno *stemma codicum* di recensione chiusa, alternativo a quello bipartito, è stato presentato come possibile.

23. Sulla storia editoriale della *Metafisica*, cfr. FAZZO, *Il libro Lambda*, pp. 35-74; PRIMAVESI, *Aristotle, Metaphysics A. A new critical edition*.

24. C.A. BRANDIS, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, Reimer, Berlin 1823; I. BEKKER, *Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica*, II, Reimer, Berlin 1831 (rist. Berlin 1960); A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, 4 voll., Fues, Tübingen 1847-1848 (rist. Frankfurt a.M. 1960); H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, vol. I, A. Markus, Bonn 1848; W. CHRIST, *Aristotelis Metaphysica*, Teubner, Leipzig 1886, nova impressio correctior 1895; W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1924<sup>1</sup>, 1953<sup>2</sup>; W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford 1957.

25. M. FREDE, G. PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z', Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band: Einleitung, Text und Übersetzung*, C.H. Beck, München 1988.

## Un errore congiuntivo/disgiuntivo

Vediamo allora in primo luogo, in questa prospettiva un caso di studio fino ad ora considerato trascurabile: *Delta* I, 1013a23. La versione arabo-latina non consente conclusioni innovative, ma induce a cercare nell'arabo la risposta ad un antico, aperto dilemma del greco.

Mostreremo che la tradizione greca nel suo insieme – i *vetustissimi* e la parte alta dello stemma – soffre di un errore che può considerarsi congiuntivo e separativo al tempo stesso<sup>26</sup>. Trovato infatti un errore comune a tutti i codici greci, il primo riscontro sarà quello con il testo arabo-latino: andremo a chiederci se l'errore ci sia o meno. Infatti, la sua presenza o meno nei codici greci consentirà di circostanziare la relazione fra tradizione greca e greco-araba. Seguendo il principio guida della stemmatica, cioè la teoria degli errori, sarà possibile identificare un archetipo, se vi si sarà trovato almeno un errore o un guasto materiale, riconoscibile come tale nel corso della tradizione.

Il raffronto si rende rilevante in *Delta* I, 1013a23. Ivi, infatti, i codici greci poziori (J, E, Ab) si accordano nello stesso errore, e gli editori concordano nel correggerli tutti<sup>27</sup>. Vediamo come.

26. È, questa, una tipologia che non è impossibile reperire nei raffronti interlinguistici e sulla quale mi è ricordo grato il magistero di Mauro Zonta quale a più riprese si poté trarre dalla discussione dei diversi casi di studio condivisi, cfr. in part. il nostro saggio *Toward a "critical translation" of Alexander of Aphrodisias' De principiis cit. supra*, n. 2, in part. p. 69, e più specificamente S. FAZZO, M. ZONTA, *Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe*, «Journal of Semitic Studies» LIX/1 (2014), pp. 91-116, in part. pp. 106-114.

27. Il testo dei *vetustissimi* E e J concorda con quello di Ab: *κακόν*. Gli editori hanno restituito la variante corretta in parte *ope ingenii*, sulla base, in Bekker, del ms. Paris. gr. 1876, cioè della *recensio vulgata* del commento di Alessandro. Kotwick al riguardo cita utilmente l'avviso di Bonitz, determinante per la tradizione editoriale. Tuttavia, Kotwick attribuisce la variante corretta anche alla recensione β, perché? Eppure, il codice Ab chiaramente legge *κακόν*, cioè ha la stessa lezione di E e di J. La risposta emerge da uno scrutinio attento di M, Ambr. F 113 sup. *in situ*: questo codice detto β presenta apparentemente la variante *καλόν*, ma visto da vicino si trova che la lettera λ è apposta per mano successiva, *in rasura*, verosimilmente al posto di *κακόν*. Il motivo della correzione si trae dal commento circostante: la *recensio altera*, diversamente dalla *recensio vulgata*, spiega unicamente la variante *καλόν*, dunque un revisore attento del testo principale ne ha potuto ripristinare il testo corretto sulla base del commento di Alessandro, che ancora leggeva in effetti *καλόν* (*recensio altera*)

Siamo nel primo capitolo del libro, *Delta 1*, dove si annoverano i diversi modi in cui qualcosa può dirsi ‘principio’ (ἀρχή), e siamo arrivati all’ultima definizione del termine, in un certo senso la più alta: per Aristotele è principio anche la causa finale. Da qui il caratteristico paradosso della teleologia aristotelica, tale per cui ‘fine’ è uno dei sensi e significati in cui si può intendere il ‘principio’. Aristotele in *Delta 1*, 1013a22-4 spiega il punto, ricordando che anche il fine è principio perché è causa sia dell’azione (si agisce infatti in vista di un fine, che è considerato buono e desiderabile cioè bello-e-buono), sia della conoscenza. Non si può infatti propriamente conoscere ciò che è imperfetto, per esempio in biologia il bruco o l’embrione, se non in funzione di ciò che essi diventeranno, la farfalla o l’essere umano, che sono il fine bello ed eccellente degli stati precedenti ed imperfetti nell’evoluzione del vivente. Così inteso, il bello (καλόν) è anche principio di conoscenza. Ma come indica Aristotele il fine? Il lessico di Aristotele è molto fluido rispetto a quello dei suoi più tardi commentatori. Per precisare al meglio concetti complessi, egli ricorre infatti a frequenti endiadi.

Proprio qui, la tradizione diretta eredita fin dall’archetipo un errore. Il testo dei codici greci di entrambe i rami, detti  $\alpha$  (J, E) e  $\beta$  (Ab) è:

πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰγαθὸν καὶ τὸ κακόν.

La frase, che pure non è *prima facie* limpidissima<sup>28</sup>, si tradurrebbe: “Della conoscenza e del movimento di molte cose, infatti, sono principio *il bene e il male*” (corsivi miei).

o almeno *anche καλόν* (*recensio vulgata*, di Alessandro, che in questo modo appare superiore e contaminata con la tradizione testuale di Aristotele). Purtroppo, la differenza fra le due *recensiones* non si evince dall’edizione Hayduck. Ma il testo originario di M in 1013a23 *ante correctionem* doveva essere lo stesso di Ab, e lo stesso anche di J e di E. Situazione inversa nel manoscritto di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Gr. Z. 211 (XIII-XIV sec.) (sigla Eb), dove la variante κακόν è l’esito di un’ correzione, indubbiamente per collazione, di un precedente καλόν introdotto *ope ingenii*.

28. Fanno un poco da schermo, che io veda, i due diversi valori del genitivo πολλῶν che dipende da γινῶναι come genitivo oggettivo, ma da κινήσεως, presumibilmente, come genitivo soggettivo. Un tale imbarazzo sembra aver pesato anche sulla traduzione araba di questa prima parte della frase, come ora vedremo.

Ma quest'ultima espressione, per la quale "il bene e il male" sarebbero principio, non si concilia con il concetto qui espresso da Aristotele. Egli non considera mai, infatti, il male come causa finale<sup>29</sup>. Il ragionamento, come accade nella *Metafisica*, va inteso nel contesto di una riflessione epistemologica, che in Aristotele porta *in primis* sul mondo della natura: Aristotele sta parlando della causa finale positiva e ottima verso la quale ogni essere tende nel divenire naturale (qui indicato come κίνησις); essa si identifica con la οὐσία di ogni vivente, oggetto di conoscenza (qui indicata come γινῶναι) nella scienza della natura. La giusta espressione per indicare la causa finale deve essere τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν. Si tratta cioè di quel tipo di bene (ἀγαθόν) che muove come oggetto di desiderio, ed è massimamente desiderabile, essendo appunto causa finale.

Con buona ragione, dunque, gli editori concordano nell'emen-dare

τὰγαθὸν καὶ τὸ κακόν in τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν,

che diventa:

πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν<sup>30</sup>.

La genesi dell'errore è relativamente agevole: nella tradizione greca, l'errore ovvero il fraintendimento di Λ per Κ e dunque di ΚΑΛΟΝ per ΚΑΚΟΝ non è così facile da essere del tutto banale, ma nemmeno improbabile nella trascrizione da lettere maiuscole.

29. Il male in effetti, per Aristotele, diversamente che, ad esempio, per le correnti gnostiche del pensiero cristiano, non è che privazione del bene, non ha un peso ontologico indipendente; d'altronde è specialmente importante per Aristotele l'endiadi classica τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν, in quanto esprime il concetto di bene come fine: si parla del bene in quanto attrae a sé per la sua bellezza morale. La parola 'fine' non compare nel testo di Aristotele ivi, ma giustamente esplicitata nel commento di Averroè *ad loc.* (Delta C. 1, p. 481.3s. Bouyges). Cfr. anche R. PONZALLI, *Averrois in librum V (Δ) metaphysicorum Aristotelis commentarius*, Francke, Bern 1971.

30. La revisione è presente anche nel codice Gr. Z. 2111, Eb [cfr. Eb, f. 183v].

Con tutto questo, al riguardo, la traduzione arabo-latina segue un altro percorso, e tuttavia può parere anch'essa enigmatica: al posto di πολλῶν ... ἀρχὴ τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν dice infatti:

bonum et largum est principium plurium et cognitio et motus etiam<sup>31</sup>.

Così, mentre in luogo di πολλῶν abbiamo *plurium*, e di τὰγαθὸν (i.e. di τὸ ἀγαθόν) *bonum* – fin qui, la corrispondenza è limpida – in luogo di κακόν, ovvero καλόν secondo l'emendamento degli editori, abbiamo *largum*. L'effetto può sorprendere: donde viene 'largum'?

L'enigma si risolve esaminando l'arabo. *Largus* significa anche 'generoso', e in effetti, al neutro, *largum* con il significato di 'generoso' è una delle traduzioni possibili dell'arabo الجود, che significa 'buono' in senso morale, e dunque moralmente 'bello': καλόν.

Recita in effetti così l'arabo (*Dal*, T 1, 474.13 Bouyges):

الذي من اجله والخير والجود

che corrisponde a

τὸ οὗ ἕνεκα... τὰγαθὸν καὶ τὸ καλόν.

Si potrebbe dubitare, forse, dell'equivalenza letterale di καλόν con الجود. Ma più considerazioni vengono a conforto – e l'uso dei nuovi grandi *Glossaria* digitali per lo studio della tradizione greco-araba e ara-

31. Tale è la tradizione del passo sia nei codici Par. lat. 15453 (f. 291va) e Vat. lat. 2080 (f. 60ra) sia nell'editio princeps, Aristoteles, *Metaphysica cum commentariis Averrois, Laurentius Canozius*; impens. *Johannis Philippi Aureliani et fratrum*, Patavii 1473 (f. 123b). Leggermente riveduto è il testo stampato in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, 1562, p. 100H: «et illud propter quod, et bonum et largitas est principium plurium, et cognitio, et motus etiam». Il *Textus* latino non è comprensibile, specie perché la traduzione di καὶ τοῦ γινῶναι καὶ τῆς κινήσεως è apparentemente slittata dal genitivo al nominativo, per un fraintendimento dell'arabo, del quale pure il latino pare un calco diretto: والذي من اجله والخير والجود هو ابتداء لأشياء كثيرة والمعرفة والحركة ايضاً. Ringrazio anche qui Marco Ghione per la collazione delle fonti latine.

bo-latina si rivela strategico<sup>32</sup>. Innanzitutto, troviamo che il traduttore (probabilmente Ustat) ha visto bene la coppia in endiadi e l'ha tradotta come tale: الخير والحد. Il traduttore latino invece non sembra averla compresa, ovvero ha inteso الحد come *largum*<sup>33</sup>. Il senso di *largum* nel contesto risulta opaco; questo trascina con sé una certa oscurità.

Ma l'oscurità si chiarisce se si pensa ad una corrispondenza fra الحد e καλόν.

D'altra parte, come si apprende dal *Glossarium*, non solo qui, ma anche più oltre, in *Delta* 1019b12-13, in un'occorrenza avverbiale, la radice di الحد è usata per καλός<sup>34</sup>.

Se così è, allora esiste un errore dell'intera tradizione greca, non presente nell'araba. Si può considerare che sia congiuntivo perché non è così banale da risultare facilmente poligenetico; ma anche che sia disgiuntivo perché una volta introdotto nel testo non ne viene facilmente eliminato<sup>35</sup>. Pertanto lo stesso errore vale come congiuntivo per la tradizione greca, e come separativo della tradizione araba, cui l'errore fondamentalmente manca e che dunque, se si giudicasse da questo passo, viene probabilmente da un modello diverso da quello dei codici greci poziori J, E, e anche Ab, tutti in errore. Dunque, è esistito un archetipo della tradizione: proprio ciò che, come ricordato in apertura, gli studiosi del testo della *Metafisica* hanno negato fino ad epoca recentissima. Non mancano altri indizi in quella stessa direzione: il caso indicato è solo un esempio<sup>36</sup>.

32. Per quest'ultima osservazione su *Delta* 12. 1019b12-13, e per l'esame della tradizione di *Delta* 1. 1013a23, devo contribuire alle risorse digitali illustrate al Workshop di Vienna (cfr. n. 1) e in specie ad *Arabic and Latin Glossary*, <<https://algloss.de.dariah.eu/>>, *Glossarium Græco-Arabicum* <<https://telotadev.bbaw.de/glossga/>>, *HUNAYNET digital Greek-Syriac-Arabic corpus* <<https://hunaynet.oeaw.ac.at/>> (ultimi accessi 27/07/2021).

33. *Largum* si legge in specie nei manoscritti latini esaminati anche da Bouyges, mentre l'aggettivo diventa sostantivo, *largitas*, nell'edizione *ap. Junctas*, probabilmente per la tendenza della giuntina a normalizzare il latino tradito dal punto di vista stilistico ed eventualmente anche semantico.

34. Cfr. nota 33 *supra*.

35. Su come questo avvenga nel codice Ambr. F 113 Sup. per riscontro con la recensio altera del commento di Alessandro, cfr. *supra*, n. 27.

36. Un altro indizio in tal senso si trova in 993a30, ma non si evince dalla tradizione arabo-latina e pertanto ne discuterò meglio altrove. Solo in effetti la

Se fosse isolato, ciò sarebbe strano, potrebbe non essere sufficiente, dunque in questa direzione bisognerà ancora lavorare.

### Un segno congiuntivo?

Resta, come dilemma principale, da domandarsi se ci sia anche, a monte dell'archetipo della tradizione greca, un'origine comune della tradizione greca da una parte, araba e arabo-latina dall'altra. L'esistenza di un tale modello si può comprovare cercando qualche errore congiuntivo.

Conviene sottolineare tuttavia ciò che già in effetti si è osservato: la nozione di errore nei casi di studio in esame è altamente problematica, e va circostanziata in funzione della singola indagine prefissa.

Qui, ora, proponiamo di guardare ad un caso singolare, dove il testo trasmesso dalle fonti più antiche si presenta dichiaratamente lacunoso da una parte come dall'altra; e dove però la tradizione arabo-latina risulta preziosa nel conservare traccia e indizio di una tradizione antichissima.

Siamo nella parte terminale del libro *Eta*, proprio prima dell'esordio di *Theta*. Si tratta di uno di quei raccordi fra un libro e l'altro, dove si riscontra qualche tipo di disordine ed esitazione, specie nella tradizione più antica. Anche altrove, in effetti, nel raccordo fra libri successivi sussistono vari disordini ed esitazioni; ciò avviene per esempio fine di *Alpha minor*, e al termine di *Epsilon*.

Il caso di studio della fine di *Eta* è tuttavia speciale e più complesso: la sezione conclusiva del libro *Eta* nella tradizione diretta comporta un gruppo di righe di difficile lettura e di dubbia pertinenza, 1045b17-23<sup>37</sup>.

tradizione araba, *contro* la tradizione greca conserva nell'incipit del libro *Alpha minor* il corrispondente (Ⲛ) della congiunzione subordinante dichiarativa ⲟⲩⲓ conosciuta ad Alessandro di Afrodisia ivi: egli infatti la leggeva nell'incipit del testo prima che fosse epurata dalla tradizione greca *ad loc.* (138.26 Hayduck). Al tempo di Alessandro solo in qualche codice il testo si leggeva *senza* ⲟⲩⲓ mentre la tradizione manoscritta da lui principalmente seguita leggeva il testo *con* ⲟⲩⲓ.

37. Le seguenti parole finali del testo di *Eta* 1045b17-23, sembrano un supplemento non del tutto pertinente, e non sono commentate da Michele di Efeso: «ἔστι δ',

Nella *Metaphysica Nova*, questa stessa conclusione del libro *Eta* comporta qualche parola in più<sup>38</sup>, che non ha corrispondente nel testo greco di Aristotele nelle nostre edizioni:

*non fertur in quibusdam rerum.*

Che cosa ha voluto dire chi ha scritto questa frase? Guardiamo al *vetustissimus* fra i codici greci.

Nel codice J, le ultime righe del brano, corrispondenti a 1045b17-23, sono segnalate come sospette, cioè sono precedute al f. 169v [cfr. codice E f. 272r] da una glossa in maiuscolo, che indica la loro possibile atesi:

ταῦτα ἐν πολλοῖς οὐ φέρεται.

Queste parole in molti (*scil.* in molti manoscritti) non sono trasmesse.

In effetti, le righe cui il dimostrativo 'ταῦτα' si riferisce nel codice J (l'unico a comportare un'indicazione inequivocabile al riguardo) sono quelle qui sopra indicate come problematiche (1045b17-23)<sup>39</sup>.

ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία, ὥστε ὁμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι. ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεία ἐν πῶς ἐστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἶ τὸ ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνεργείαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχη ὕλην, πάντα ἀπλῶς ὅπερ ὄντα τι». Ciò che il testo pare dire è aristotelico, ma si legge con fatica, specie verso la fine. Forse si tratta di un passo erratico aggiuntosi tardivamente nel testo della *Metafisica*. Il concetto è che, mentre gli enti fisici sono sinolo di forma e materia, e la loro essenza è costituita dalla forma; gli enti privi di materia, non soggetti a mutamento, sono direttamente e *semplicemente* ciò che sono.

38. Citiamo qui dal ms. Città del Vaticano, BAV, Vat. 2080 (comunicazione di Marco Ghione), con il quale concordano sia l'*editio princeps* del 1473 che l'edizione giuntina 1562.

39. Non è strano che vengano omesse almeno in parte (indipendentemente a quanto pare) in due rami della tradizione. La sezione b19-21 «δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία, ὥστε ὁμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι: ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεία ἐν πῶς ἐστιν» è omessa nel codice Ab. Più larga sezione è omessa in arabo. Bouyges ha ragione ad avvicinare i due casi, che implicano una forma di normalizzazione, che può occorrere da più parti anche indipendentemente, ma non necessariamente ad equipararli.

Ma che relazione c'è fra ταῦτα ἐν πολλοῖς οὐ φέρεται – parole scritte in maiuscolo come glossa – e *non fertur in quibusdam rerum*, parole che concludono il libro nella *Metaphysica Nova*? In questa parte finale del libro *Eta*, nella tradizione arabo-latina la glossa abbandona lo statuto metalinguistico originario, per precipitare nel testo ed esservi integrata. Il fenomeno precede largamente la traduzione latina. Corrispondentemente, infatti, nel manoscritto arabo, *codex unicus* Leyden or. 2074, il libro *Eta* sembra così concludersi:

لا محمل في بعض الأشياء

non trovato in alcune cose

Poco differente, il testo leggermente editato da Bouyges (1097.14) recita:

لا تحمل في بعض الأشياء

non si trova in alcune cose

dove il plurale 'cose', in arabo في بعض الأشياء rende approssimativamente il neutro plurale ἐν πολλοῖς, poiché l'arabo non ha il neutro.

L'editore del testo arabo Bouyges ivi si vale giustamente anche dell'appoggio del latino; così il testo arabo risulta più aderente al greco originale. La versione arabo-latina è diversamente attestata fra i testimoni, che tutti però comportano l'indicativo: o *non fertur* o *non praedicatur*, corrispondenti piuttosto a لا تحمل che a محمل dell'arabo<sup>40</sup>. Il punto principale è però che queste parole non paiono una glossa ma quasi parte integrante del testo aristotelico.

40. Come si vede dalla nota 29 di Bouyges *ad loc.*, il testo latino non è identico in tutti i testimoni bensì differisce come segue: *non fertur* si legge nella giuntina del 1550 usata da Bouyges, mentre nel ms. Paris. lat. 15453, indicato nell'apparato di Bouyges con la sigla k, si trova invece *non praedicatur* (f. 325v, come precisa il dr. Marco Ghione). *Non predicatur* (sic), peraltro, recita anche l'edizione *in fieri* della *Metaphysica* arabo-latina a cura di Dag N. Hasse. Ringrazio Mohammad Javad Esmaili per la discussione sulla tradizione araba di questa frase.

A riprova dell'avvenuta integrazione, vediamo che Averroè commenta anche queste parole, proprio come se fossero parole di Aristotele<sup>41</sup>.

La glossa, dunque, ταῦτα ἐν πολλοῖς οὐ φέρεται, segno di esitazione e di incertezza nell'assemblaggio di questi libri centrali della *Metafisica* conosce un suo particolare destino: si è spostata da una parte all'altra, ma si è conservata sia nei *vetustissimi* greci sia nella tradizione araba. Si inferisce con sicurezza che doveva esser già presente nell'archetipo della tradizione greca.

È dunque esistito un archetipo della tradizione greca.

41. Cfr. *Aristotelis Opera* 1562, f. 225E: «Deinde dixit: Omnia vero quae non habent materiam simpliciter neque sensibilem neque intelligibilem, essentia eorum, per quam sunt entia, *non attribuitur in suo esse quibusdam rebus* quae non sunt perfectio materiae omnino. et attribuuntur quibusdam. Et intendebat per hoc intelligentias abstractas quae attribuuntur corporibus celestibus secundum quod anima attribuitur corpori». che io veda, *non attribuitur in suo esse quibusdam rebus* è una citazione parafrastica del testo della glossa inteso come parte del testo aristotelico, mentre ciò che segue – «*quae non sunt perfectio materiae omnino. et attribuuntur quibusdam. Et intendebat per hoc intelligentias abstractas quae attribuuntur corporibus celestibus secundum quod anima attribuitur corpori*» – costituisce l'esegesi da parte di Averroè.



## Traduzioni e lessici filosofici manoscritti nell'Italia ebraica, tra fine Cinquecento e inizio Seicento

ALESSANDRO GUETTA\*

Nella sua breve autobiografia, il filosofo e cabbalista ottocentesco Elia Benamozegh ricorda con commozione

le lunghe notti d'inverno, durante le quali mio zio [il rabbino originario del Marocco Yehuda Coriat] lesse con me alla fioca luce di una candela di sego, mi sembra per ben due volte, lo Zohar, dal principio alla fine<sup>1</sup>.

La lettura fu verosimilmente accompagnata da qualche spiegazione e traduzione, indispensabili in uno scambio maestro allievo anche in una tradizione improntata alla memoria e alla ripetizione, com'era la cultura ebraica maghrebina dell'epoca.

Ma in quale lingua avvenne questo scambio attorno a un testo, lo Zohar, che è redatto in aramaico? In italiano, in francese, in arabo, in giudeo-arabo o addirittura in ebraico?

Nei suoi celebri diari di viaggio, Michel de Montaigne descrive una sua visita, avvenuta nel 1580/81, al ghetto di Roma. Montaigne si sofferma tra l'altro, con tono oggettivo, sulla lezione di un rabbino sulla *parashath ha-shavua'*, la sezione settimanale della Torah.

Dopo cena, i loro dottori [i rabbini] fanno lezione sul passo della Bibbia di quel giorno, e la fanno in italiano. Dopo la lezione, qualche altro dottore assistente sceglie una persona tra i presenti, due o

\* INALCO, Parigi.

1. ELIA BENAMOZEGH, *Autobiografia* (in ebraico), in NAHUM SOKOLOW, *Sefer ha-zikaron le soferei Israel ha-chayyim ittanu ha-yom* (Memorie di scrittori ebrei viventi), Varsavia 1889. Vedi A. GUETTA, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Thàlassa De Paz, Milano 2000, p. 10.

tre volte di seguito, per argomentare contro quello che ha appena letto e su quello che ha detto. Quello che udimmo sembrò possedere molta eloquenza e molto spirito nella sua argomentazione<sup>2</sup>.

I rabbini romani studiavano e commentavano in italiano il testo ebraico della Bibbia; e quale altra lingua avrebbero dovuto usare, se non quella che era per loro naturale, la lingua di tutti i giorni che, evidentemente, serviva anche come strumento di studio intorno ai testi ebraici della loro tradizione?

Più o meno negli stessi anni in cui Montaigne assisteva a Roma alle lezioni di Torah in italiano, un allievo del celebre filosofo ed esegeta Ovadya Sforno, Elia Di Nola, scriveva esplicitamente che, mentre studiare il latino o in latino era in principio vietato, la cosa era diversa per il “volgare” italiano:

È scritto: «Dio concederà larghezza a Yefet, ed egli abiterà nelle tende di Sem» [Gen. 9, 27]. Bar Qappara interpretava così: “Che le parole di Tora siano pronunciate nella lingua di Yefet”. Se ne deduce che è lecito parlare nella lingua di Yefet, cioè nella lingua volgare; altrimenti, come potremmo vivere?<sup>3</sup>

Se ci limitiamo a considerare le opere letterarie scritte degli ebrei nel corso di più di venti secoli, si tenderà ovviamente a considerare l’ebraico – e, in misura molto minore, l’aramaico e l’arabo classico – come la loro lingua di espressione culturale. Ma se vediamo quelle opere nel contesto della loro produzione, cioè le scuole, lo scambio orale tra maestri e tra maestri e allievi, siamo obbligati a far riemergere la lingua di quegli scambi, che è sempre stata la lingua vernacolare del paese di residenza.

Il primo gesto del maestro ebreo, in qualsiasi luogo, accanto all’insegnamento della lettura dell’ebraico, è sempre stata la traduzione, della Bibbia e poi, progressivamente, di testi rabbinici di

2. *Oeuvres de Michel de Montaigne*, A. Desrez, Paris 1837, p. 698.

3. ELIA DI NOLA, *Introduzione* al commento sul Salmo 120, Biblioteca Palatina di Parma, Cod. Parm. 3127, ff. 424r et v. Ringrazio Moshe Kravetz per la segnalazione di questo testo.

epoche posteriori. E quindi insegnare, e studiare, è stato ed è, in un certo senso, sinonimo di tradurre, cioè di riportare a una lingua conosciuta le parole e le espressioni di un'altra.

Naturalmente, a un certo livello di competenze non c'era più nessun bisogno di tradurre, perché il termine ebraico era compreso di per sé senza più ricorso alla traduzione. L'ebraico diventava autonomo; i rabbini – e in particolare i rabbini italiani cinque e seicenteschi di cui ci occupiamo in questo contributo – padroneggiavano perfettamente l'ebraico, lingua in cui scrivevano e nella quale addirittura comunicavano per via epistolare.

Che senso e che destinazione hanno, allora, i numerosi lessici filosofici dall'ebraico all'italiano redatti in quest'epoca, di cui ci rimangono diversi testimoni manoscritti?

Prima di rispondere – o di cercare di rispondere – a questa domanda, bisogna notare che i lessici filosofici sono stati molto più comuni dei lessici – o, in modo più generale – dizionari di altro genere.

Ci si aspetterebbe che il testo ultimo di riferimento e il primo a essere insegnato, la Bibbia, fosse l'oggetto di dizionari; e invece non era così. A parte il modesto e largamente incompleto (ma molto diffuso) *Dabber tov* (“Parla bene”), chiamato anche *Or-Lustro* dal suo primo lemma<sup>4</sup>, e, all'altro estremo, l'imponente e interessante *Tzemach David* di David de Pomi (Venezia, 1586), credo che non ci sia traccia di dizionari biblici redatti dagli ebrei. Sussiste invece una moltitudine di traduzioni della Bibbia, tutte estremamente letterali e addirittura “a calco”; nella forma di traduzioni continue fino alla prima metà del Cinquecento, in seguito – probabilmente a causa del divieto da parte delle autorità ecclesiastiche di leggere la Bibbia in lingua vernacolare – nella forma di “glossari” che seguono il testo traducendo le parole meno ovvie, e che non sono altro che traduzioni parziali e mascherate.

Evidentemente, la Bibbia ebraica era studiata sulla Bibbia stessa, che era allo stesso tempo il primo testo studiato dai giovani ebrei fin da bambini, e il primo strumento di studio della lingua ebraica,

4. Venezia, Giovanni De Gara, 1579. Il libro conobbe diverse ristampe, l'ultima fu nel 1786 (editore sconosciuto).

traducendo quel testo parola per parola. Si trattava di un'immersione linguistica che, se lasciava relativamente poco spazio all'analisi e alla riflessione grammaticale – ciò di cui si lamenteranno dei rabbini “moderni” come Leone Modena<sup>5</sup> – permetteva comunque l'apprendimento dell'ebraico in modo corretto e – possiamo dire – naturale. L'ebraista cattolico Marco Marini scriveva nel 1593 che gli ebrei «imparano l'ebraico col latte della madre»; e teniamo presente che aveva sotto gli occhi l'esempio degli ebrei italiani<sup>6</sup>.

Per l'ebraico e l'aramaico post-biblici – cioè per la letteratura rabbinica, a esclusione di quella filosofico-scientifica – lo studente e lo studioso avevano a loro disposizione il fondamentale 'arukh dell'autore romano dell'XI secolo Natan ben Yechiel e gli agili e sintetici dizionari di Elia Levita, il *Tishbi* e il *Sefer meturgeman*, pubblicati rispettivamente nel 1541 e nel 1546. Ma lo 'arukh era un testo difficile, interamente in ebraico, e composto di citazioni talmudiche oltre che di definizioni. Una versione semplificata, contenente solo le parole aramaiche ed ebraiche di questo libro e la loro traduzione italiana fu scritta – forse copiata da un testo precedente – verso la metà del Seicento<sup>7</sup>. Altri lessici talmudici<sup>8</sup>, altre versioni italiane manoscritte di sezioni della *Mishnah*<sup>9</sup> sono ancora tutte da scoprire e da esplorare.

Va aggiunto un altro genere di lessici, quelli medici e astronomici, di cui ha reso conto in un primo censimento Jean-Pierre Rothschild<sup>10</sup>. Una buona parte di questa categoria di testi sono stati

5. LEONE MODENA, *Galuth Yehudah, Novo dittionario hebraico et italiano*, G. Sarzina, Venezia 1612, introduzione.

6. MARCO MARINI, *Arca Noe. Thesaurus linguae sanctae novus*, Giovanni De Gara, Venezia 1593, *Introduzione*.

7. JTS ms. 2991, Adler ms. 1815, NLI F31826. Il testo fu scritto probabilmente da un membro della famiglia Gallico.

8. Ms. Mosca, Ginzburg 1404, NLI F48476, pp. 1-20. Appare solo la lettera *alef*, che comporta tuttavia ben 800 lemmi!

9. Ms. Mosca, Ginzburg 356, NLI F27969, ff. 288v-289r. Si tratta di frammenti del trattato *Shabbath* tradotti in italiano, che fanno pensare alla redazione di altre parti in traduzione, perdute.

10. J.-P. ROTHSCHILD, *Remarques sur la tradition manuscrite du glossaire hébreu-italien du commentaire de Moïse de Salerne au Guide des égarés (en appendice, notes sur les glossaires médicaux hébreux ; liste des manuscrits hébreux contenant des glossaires)*, in

redatti prima del XVI secolo, alcuni contengono le traduzioni ebraico-latino, certamente utili per gli studi e per l'attività professionale.

Se questi tipi di glossari, o lessici, o dizionari avevano l'ovvia funzione di trovare la corrispondenza tra due sistemi linguistici, i lessici filosofici – che possiamo chiamare filosofico-scientifici, data l'accezione larga del concetto di “filosofia” fino all'epoca moderna – avevano una funzione più complessa. Si trattava in questo caso di far corrispondere la terminologia, e quindi gli universi concettuali, della filosofia arabo-ebraica sviluppatasi dal X al XIII secolo, redatta in arabo e tradotta in ebraico, e della filosofia latino-cristiana, redatta in latino e tradotta in italiano.

Questa funzione delicata di mediazione spiega probabilmente il fatto che la redazione di alcuni di questi lessici sia stata compiuta da maestri ebrei italiani importanti, i quali non destinavano questo tipo di lavoro solo agli studenti ma anche a se stessi, come una vera attività intellettuale in sé e non solo come strumento di insegnamento; e spiega anche le variazioni nel tempo di questi lessici, che si arricchiscono di nuovi lemmi, ne perdono altri e traducono in modo diverso le stesse parole ebraiche, con implicazioni teoriche e non esclusivamente legate all'evoluzione naturale della lingua di destinazione.

Si può fare un primo bilancio, certamente provvisorio, di questo tipo di testi, che furono scritti tra Cinquecento e primo Settecento.

Non mi soffermo quindi sul glossario estratto dal commento di Moshe da Salerno alla *Guida dei perplessi* di Maimonide. Moshe da Salerno morì nel 1279, la prima copia datata del glossario è del 1341. Giuseppe Sermoneta ha dedicato a quest'opera uno studio ampio, ricco e dettagliatissimo, pubblicato nel 1969<sup>11</sup>.

Questo dizionario due-trecentesco fu ripreso tale e quale nel Cinquecento, ma in forma ridotta<sup>12</sup>; a differenza dell'originale, fu

J.-P. ROTHSCHILD, D. JACQUART (a cura di), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique*, Brepols, Turnhout 2001, pp. 49-88.

11. G. SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

12. Cambridge Ms. Add. 1193, NLI F17058, ff. 22v-26r: *Beur mi-ketzath milloth higyonyioth bi-leshon gramatica mesuđdaroth alef-beth* (Spiegazione di qualche termine logico nel linguaggio grammaticale, in ordine alfabetico). Contiene circa 180 lemmi anziché i 280 nell'originale.

redatto in ordine alfabetico – anziché secondo l'ordine in cui i termini appaiono nella Guida. Se in questa riscrittura più tarda alcune parole sono leggermente “modernizzate” – “qualità” anziché “qualitate” per *eikhuth*, “tempo” anziché “tempus” per *matai*, “dove” aggiunto a “locus” per *ana* – la maggior parte sono riprodotte tali e quali nel testo di più di due secoli prima, ancora comprensibili ma obsolete: “actio” per *po'al*, “ad aliquid” per *tzeruf*, “cura in specia” (cioè provvidenza per una specie di esseri) per *hashgahah minith*, “cascione” (cagione, ragione o causa) per *sibbah*, “ternale” (eterno) per *nitzhi* e addirittura “loquzenti”, cioè “parlanti”, per *hash'ariyah*, la scuola di pensiero araba che era una corrente del *kalam*, i cui seguaci erano chiamati in ebraico *medabberim*, cioè “parlanti”.

Un lessico completamente nuovo, o quasi, fu scritto intorno al 1570<sup>13</sup>: contiene più di 400 lemmi, e presenta diverse caratteristiche interessanti. Diverse decine di lemmi sono comuni con il glossario di Moshe da Salerno: termini consolidati come distinzione = *hevdel*, forma = *tzurah*, materia = *homer*. Ma le fonti sono molto più abbondanti rispetto alla sola *Guida degli smarriti*, e la traduzione è in italiano più moderno. Per ragioni difficili da capire, diversi termini non provengono dalla sfera filosofico-scientifica ma si riferiscono al mondo concreto, come *zazzera* = *belorith*, agricoltore/bifolco = *ikar*, plebeo = *hediot*, persino catafalco = *gardom*. Alcune traduzioni sono particolarmente interessanti: *aggada* è tradotto con “senso allegorico”, *darash w-midrash* con “glossa o senso anagogico”, oltre a “predica”; e *hashgahah* con “provvidenza”. La terminologia in uso nel mondo cristiano è accettata, e questo è particolarmente significativo, perché in questo modo, nella lingua italiana, il latino dei Cristiani e l'ebraico degli Ebrei trovano un terreno linguistico, e quindi concettuale, comune.

Appartengono ovviamente al linguaggio rinascimentale traduzioni come “accademia” per *yeshivah*, probabilmente *tarbut* per “creanza”. Ricordiamo che, negli stessi anni, l'espressione *derekh erez* contenuta nei *Pirquei avoth* era stata tradotta da ebrei italiani

13. Berlin, Staatsbibliothek, Ms Or. Fol. 1618, NLI F187, ff. 94v-96v. È stato pubblicato anch'esso da Sermoneta, in appendice del volume citato sul glossario medievale.

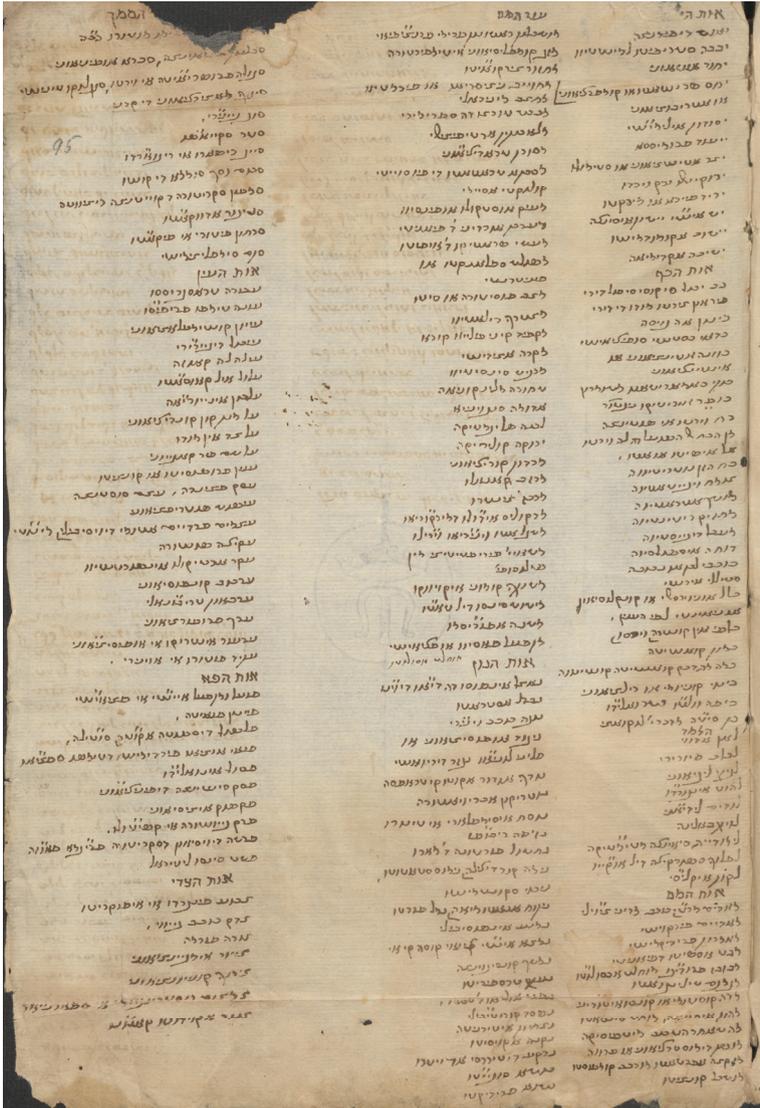


Figura 1. Berlin, Staatsbibliothek, Ms Or. Fol. 1618, f. 95r.

con “civiltà” e, in latino, con “urbanitas”<sup>14</sup>. D’altra parte, la traduzione di *qabbalah* con “tradizione d’antichi” e “teologia mistica” si adatta perfettamente alla visione che i cristiani cominciavano ad avere in quel periodo della dottrina esoterica ebraica. Sermoneta attribuisce la composizione di questo lessico

ai circoli giudaici umanistici che erano stati in contatto con Pico della Mirandola,

anche perché lo stesso codice presenta, scritto dalla stessa mano, il *Hay ha-‘olamim* di Yoḥanan Alemanno, un autore vicino a Pico. A noi interessa notare che questo lessico, destinato agli ebrei, in quanto scritto in caratteri ebraici, possiede delle traduzioni che possono accomunare Ebrei e Cristiani.

Esaminiamo un testo scritto diverse decine d’anni dopo. Nel 1640, Leone Modena pubblicò, insieme alla sua parziale – o cripto – traduzione della Bibbia *Galuth Yehudah*, una “Raccolta delle voci rabbiniche”, intitolata *Py ariyeh* (“La bocca del leone”)<sup>15</sup>. A un primo esame, si può constatare che la totalità del lessico cinquecentesco conservata a Berlino, cioè circa 400 lemmi, è confluita nel *Py ariyeh*, che ha conservato senza modificarle tutte le traduzioni, senza riconoscere il debito. Modena, che probabilmente si rivolgeva anche ai lettori cristiani, scrive in caratteri latini e aggiunge una grande quantità di parole (il totale dei lemmi è circa 1.200), tratte dal registro dei *realia* e altri termini comuni, comunque non filosofici né scientifici.

14. Il primo, da YITZCHAQ SULLAM, in *Volumi de li antichi Padri et lor documenti* (1588), traduzione italiana dei *Pirḡei avoth*; il secondo, nella traduzione latina di David de Pomi di estratti dello stesso testo, in appendice del suo *De medico hebraeo enarratio apologica* (Giovanni Varisco, Venezia, 1588).

15. *Py ariyeh. Raccolta delle voci rabiniche non Hebraiche ne Caldee in tutto, usate nel piu de loro scritti da Rabini, Espositori & Autori di scienze, in lingua Italiana dichiarate*, Giovanni Calloni, Venezia, 1640. Sulle circostanze della redazione di questo glossario biblico, che avrebbe dovuto essere una traduzione integrale, vedi il mio *An Ancient Psalm, a Modern Song. Italian translations from Hebrew in the Early Modern Period*, Brill, Boston-Leiden (in corso di stampa).

Nei testi di quell'epoca, il plagio – o comunque si voglia definire il copiare in tutto o in parte l'opera di un altro autore senza riconoscerlo – era una pratica abbastanza diffusa; nemmeno il celebre rabbino veneziano ne fu esente, a quanto pare.

Un altro gruppo di lessici è costituito da due testimoni manoscritti per i quali è difficile stabilire un rapporto di anteriorità<sup>16</sup>. Secondo lo scriba che ne ha copiato uno, Avraham Yosef Shelomo Graziano di Pesaro (1620-1685)<sup>17</sup>, che esercitò la funzione rabbinica a Modena, i suoi autori sarebbero Aharon Berehiya da Modena e Shemuel Sha'ar Ariyeh, o Portaleone, che vissero due generazioni prima di Graziano.

Si tratta di personaggi estremamente importanti per la storia intellettuale ebraica del XVII secolo. A. B. Modena e Portaleone furono dei cabbalisti celebri; il primo (1549-1639) compose e pubblicò il *Ma'avar Yabboq* ("Il passaggio del [fiume] Yabboq", prima edizione Mantova 1626), che si concentra sui riti e le concezioni legate alla morte; il secondo (che fu un contemporaneo di A.B. Modena, anche se le sue date esatte non sono conosciute) scrisse – tra l'altro – un commento ancora manoscritto sui *Tikkunei ha-Zohar*<sup>18</sup> e uno sul *Sefer yetzirah* ("Libro della formazione")<sup>19</sup>.

Quanto allo scriba, Graziano, che copiò uno di questi codici e acquistò il secondo, si distinse soprattutto per la sua biblioteca di testi manoscritti e a stampa, molto importante per quell'epoca<sup>20</sup>.

È interessante constatare che due maestri della *qabbalah*, una tradizione in principio ostile e comunque ben distinta dalla filoso-

16. Oxford Bodleian Mich. Add. 39, NLI F16895; Montefiore Library 479, NLI F6111, ff. 6r-16v. Montefiore 479 è più breve di Oxford Bodleian 39.

17. Graziano abitualmente si firmava *Ish gher* ("Uomo straniero", un acronimo del suo nome).

18. London, British Library Add. 27090, NLI F 5770.

19. Mosca, Günzburg 303, NLI F47664.

20. S. JONA, *Abraham Joseph Salomon Graziani: poète hébreu du XVIIe siècle*, «Revue des études juives» 4 (1882), pp. 113-126; Y. OKUN, *Ha-yachas she-bein kitvei-yad la-defusim besifriyato shel Ish Gher*, «Asufot» 10 (1997), pp. 267-286; D. MALKIEL, *Christian Hebraism in a Contemporary Key: The Search for Hebrew Epitaph Poetry in Seventeenth-Century Italy*, «Jewish Quarterly Review» 96 (2006), pp. 123-146.

fia, abbiano sentito il bisogno di raccogliere quelli che erano secondo loro i termini fondamentali dell'insieme delle discipline filosofiche (e scientifiche) del tempo, e di tradurli.

In questo ricco elenco composto da diverse centinaia di lemmi, *aggadah* è tradotto con “senso mistico”, si distinguono la *ahavah yehasith*, “simpatia o amore senza cagione”, dalla *ahavah segulith*, l’“amor proprio per qualche cagione (o virtuale)”; *derekh erez* è reso con “civiltà”. *Hyuli* ha una spiegazione ebraica e una traduzione italiana: “*Homer rishon*” (materia prima), cioè *tohu*: caos, “nella loro lingua”.

Due osservazioni sulle caratteristiche di questo glossario. La prima è sull'espressione *bi-lshonam*, “nella loro lingua”, e non come si scriveva prima e si sarebbe scritto dopo, in modo più neutro, *be-lashon la'az italqith*, “nell'altra lingua, in italiano”. È forse un indice di chiusura da parte di Aharon Berekhiyah di Modena, dovuto ai problemi che ebbe con l'Inquisizione cattolica<sup>21</sup>. Ma, nonostante la definizione dell'italiano come “la loro lingua”, A. B. Modena produsse una quantità considerevole di traduzioni di termini legati alla filosofia, proprio in quella lingua, descritta come ideologicamente “straniera”, ma che in realtà costituiva il suo idioma naturale.

La seconda osservazione è di natura storica. Da questi glossari si può dedurre che i cabbalisti seicenteschi italiani non ignoravano le scienze, al contrario le coltivavano e le consideravano necessarie per una buona formazione intellettuale; forse come premessa indispensabile, oppure come universo concettuale che faceva meglio risaltare, per contrasto, l'eccellenza della *qabbalah*.

Aharon Berekhiyah Modena, in particolare, scrisse un libretto con la traduzione di termini inerenti alla logica, alla fisica, alla linguistica, all'etica e ad altri campi del sapere tipici del tardo aristotelismo, disposti rigorosamente in categorie, come premessa a un suo *Qitzur ha-Zohar*, un riassunto del grande testo cabbalistico, precisando: «Ho studiato intensamente la filosofia»<sup>22</sup>. Graziano ha

21. F. FRANCESCONI, *Dangerous Reading in Early Modern Modena: Negotiating Jewish Culture in an Italian Key*, in J.R. HACKER, A. SHEAR (a cura di), *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011, pp. 133-155.

22. Montefiore 479, f. 6r.

fedelmente ricopiato questa introduzione, riportandola dopo il lessico. Questa è la motivazione di Modena:

perché la luce non si riconosce che attraverso l'oscurità;

cioè, sembrerebbe, per mettere in evidenza la verità della *qabbalah* a partire dalla falsità, o inadeguatezza della filosofia; però conclude:

Benedetto colui che ha creato tutte queste [conoscenze], per la Sua gloria<sup>23</sup>.

“Tutte”, comprendendo quindi anche quelle filosofiche.

Un tale atteggiamento di presa di distanza ma non di rifiuto assoluto è confermato dalle evidenti dichiarazioni di simpatia nei confronti delle concezioni della tradizione filosofica, che costellano una serie di brevi commenti in ebraico inseriti nel corpo delle definizioni / traduzioni. Un esempio:

“Filosofi” significa amanti della sapienza. Defindendoli così [i sapienti greci] hanno dimostrato la loro umiltà, proprio come i nostri *talmidei hakhamim* (i maestri ebrei, letteralmente “studenti di sapienti”)<sup>24</sup>.

O ancora, a proposito della natura e della composizione dell'anima: «I teologi cristiani sarebbero probabilmente d'accordo con i cabbalisti e in disaccordo con gli scienziati. In effetti, noi consideriamo l'anima come una luce divina, non come una facoltà umana»<sup>25</sup>.

La lettura di questo lessico ci permette di modulare il severo giudizio dato da Giuseppe Sermoneta, che parlava a proposito di

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, f. 7r.

25. *Ibidem*, f. 7v. Modena nota altre somiglianze tra la filosofia e le concezioni teologiche ebraiche: le dieci categorie di Aristotele assomigliano secondo lui ai “dieci detti” con i quali fu creato il mondo, secondo la Mishnah, trattato *Avoth* 5, 1 (f. 6v). È interessante notare anche lo scetticismo di Modena nei confronti della concezione cosmologica medievale sull'origine del cielo, che apre di fatto all'accettazione di nuove idee scientifiche, non ancora consolidate.

questi testi seicenteschi di uno «strano fenomeno di involuzione in un mondo che bruciava le tappe verso l'illuminismo e il razionalismo»<sup>26</sup>.

Questi studiosi non erano dei predicatori che mescolavano «brani cabalistici, oroscopi e consigli sul tempo», come scriveva Sermonea; e questi lessici filosofici seicenteschi non sono «una pietosa riesumazione, un atto pio di chi voglia conservare gelosamente una reliquia del passato»<sup>27</sup>. Sono piuttosto, credo, il punto di partenza indispensabile per cercare una nuova cultura e un nuovo linguaggio, che questi autori trovavano nella *qabbalah*; una specie di bilancio, sotto forma di traduzioni in italiano, di un paradigma teorico la cui conoscenza è necessaria ma che non è più sufficiente per rispondere alle esigenze del presente. Una circostanza interessante, nell'ambito di una cultura cabbalistica che sembrerebbe a prima vista concentrarsi unicamente sulla singolarità ebraica ed evitare i contatti, anche linguistici, con il mondo “degli altri”.

Un'altra copia di questo lessico, datata 1616 (o 1632) fu redatta anch'essa a Modena in un codice in cui appare anche un lessico aramaico ebraico di parole difficili dello Zohar<sup>28</sup>. Questa coesistenza in un manoscritto di un lessico filosofico e di uno cabbalistico può indicare la complementarità, anziché la rispettiva esclusività, dei due mondi culturali per i cabbalisti italiani del primo Seicento.

Questo medesimo lessico filosofico scritto da cabbalisti fu ripreso in un'epoca successiva, probabilmente nel XVIII secolo, stavolta scrivendo le parole italiane in caratteri latini<sup>29</sup>. Il testo, che appare semplificato e con leggere varianti, possiede una pagina che fa pensare alla divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Questa è una riprova che scritti relativamente poco ambiziosi possono essere testimoni interessanti dell'evoluzione del contesto intellettuale in cui vivevano maestri e studenti ebrei.

26. SERMONETA, *Un glossario filosofico*, p. 78.

27. *Ibidem*, p. 79.

28. British Library, Or. 10109 (Gaster 434), NLI F7471, copiata a Modena nel 1591, ff. 271-31b. Può essere considerata una versione ridotta delle precedenti, arricchita però di nuovi lemmi.

29. Jewish Theological Seminary of New York, ms. 2913, NLI F31751.

Un altro dizionario molto interessante è tramandato dallo stesso Avraham Graziano, che scrive di averlo comprato e – probabilmente – ricopiato, aggiungendo alcune osservazioni personali, nel 1659<sup>30</sup>. Non si tratta, in base a una classificazione rigorosa, di un lessico di termini “tecnicamente” filosofici; piuttosto di un gran numero di termini non comuni tratti da testi filosofici. L'insieme delle fonti indicate all'inizio costituisce il primo elemento d'interesse di questo lavoro, perché indica quella che poteva essere la biblioteca filosofica ebraica di questo periodo. Vi si trovano solo testi posteriori all'epoca dei “classici”: il più antico è il *Sefer ha-'ikarim* (“Libro dei principi”) di Yosef Albo, dell'inizio del Quattrocento, il più recente è *Divrei Shelomo* (“Parole di Salomone”), di Shelomo ha-Levi di Salonico (1532-1600), pubblicato a Venezia nel 1596. Si può notare il riferimento, raro, a quella che è considerata come l'ultima opera filosofica della scolastica – o dell'averroismo – ebraici, lo *Or 'ammim* (“Luce delle nazioni”) di Ovadya Sforno (1537). Diversi raccolte di sermoni di contenuto filosofico – il genere che sostituisce dalla seconda metà del Cinquecento i trattati sistematici – sono presenti come fonti; e notiamo inoltre che autori che vissero nelle regioni del Mediterraneo orientale, Salonico, Costantinopoli, l'Albania fanno la loro entrata nella geografia della biblioteca filosofica ebraica. Per le traduzioni italiane e qualche commento l'autore del lessico si è basato, secondo la sua stessa testimonianza, sul *Perush milloth zaroth* (commento delle parole difficili) di Shemuel Ibn Tibbon (XII-XIII secolo), sul *Py ariyeh* di Leone Modena citato sopra e su un'operetta non identificata dell'importante rabbino di Venezia Shemuel Aboab.

Un secondo elemento d'interesse è di carattere grafico: le parole italiane, in caratteri ebraici, sono sistematicamente vocalizzate, accentate, addirittura scritte con aggiunta di apostrofi. Si tratta probabilmente di una procedura che precede l'abbandono definitivo della scrittura ebraica per testi italiani, sostituita da caratteri latini. Del resto, alcune parole sono scritte in questi ultimi caratteri.

30. Si tratta di Oxford, Bodleian Mich Add. 39, NLI F16895. Il manoscritto fu acquistato agli eredi di Eliya ben Ghershom Formiggini, membro importante della comunità ebraica modenese. Vedi JONA, *Abraham Joseph Salomon Graziani : poète hébreu du XVII siècle*, p. 119.

Esistono altri lessici della stessa epoca, frammentari o molto ridotti, alcuni addirittura contenuti in una sola pagina<sup>31</sup>. Altri potrebbero essere ricostituiti a partire dalle traduzioni italiane, tuttora inedite in gran parte o nella totalità, della Guida di Maimonide scritta alla fine del Cinquecento da Yedidiya Rimini o Recanati, che contiene peraltro in appendice la traduzione italiana dei termini del trattato di logica di Maimonide *Miloth ha-higayon* e del *Sefer ha-'ikarim* di Yosef Albo, anonima e senza data<sup>32</sup>.

A parte il *Py ariyeh* di Leone Modena, che era probabilmente destinato anche a un pubblico cristiano, nessuno di questi lessici venne stampato. Rimasero essenzialmente degli strumenti di studio, redatti dai maestri a fini didattici, ma probabilmente anche come operazioni che avevano in sé una dignità teorica: stabilire delle corrispondenze tra espressioni diverse di termini, e quindi di concetti, fondamentali della filosofia, arricchendoli attraverso un movimento di andata e ritorno tra i due universi linguistici e intellettuali, quello ebraico e quello italiano, nel quale erano immersi.

31. Parma, Biblioteca Palatina 2255, NLI F13419, f. 5r; Paris, Bibliothèque Nationale de France, hébreu 1005, f. 12, NLI F30347; Cambridge, University Library, Ms. Add. 390, 1, NLI F16308.

32. A. GUETTA, *Erudizione de' confusi by Yedidy ben Moshe Recanati, a Late Renaissance Italian Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed*, «YOD. Revue des études hébraïques et juives» 22 (2019), pp. 107-132.

## Frammenti di traduzioni ebraiche note e anonime di opere filosofiche e scientifiche di Abulcasis, Aristotele, Averroè, Avicenna, Euclide, Galeno e Teodosio nella “Genizah italiana”

MAURO PERANI\*

*Al carissimo amico Mauro Zonta  
Troppo presto richiamato nell'ecclensa  
Yeshivah delle Scienze Superne*

אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח  
ואין שליטון ביום המות ואין משלחת במלקמה<sup>1</sup>

יהנה ממית ומחנה מוריד שאול ויעל<sup>2</sup>

Sono lieto di onorare la memoria del grande studioso e carissimo amico Mauro Zonta, che ho conosciuto negli ultimi anni Ottanta del Novecento e poi in molte occasioni, fra cui il primo congresso sulla ricerca dei fogli di manoscritti ebraici riusati come legature in Italia, organizzato dall' AISG e da Italia Judaica a Nonantola nei giorni 15-17 maggio 1992.

Mi si conceda un caro ricordo che serbo nel cuore. Mauro sapeva bene usare i computer di allora, che funzionavano con il Prompt di comandi Dos (Disk Operating System) e in cui si poteva caricare un nuovo Software, da poco elaborato in California, il Multilingual che permetteva di scrivere in ebraico. Questa innovazione ci spingeva ad abbandonare la macchina da scrivere elettronica che digita-

\* Università di Bologna, Sede di Ravenna.

1. «Nessun uomo ha il potere sullo spirito vitale sì da trattenerne il soffio, non c'è alcun potere sul giorno della morte, né c'è scampo dalla battaglia» (Qohelet 8,8).

2. «Il Signore fa morire e fa vivere, fa scendere nel regno delle ombre e ne fa risalire» (1 Samuele 2,6).

va l'ebraico con una testina rotante che andava da destra a sinistra, con cui Bruno Chiesa, pure compianto maestro di Zonta all'Università di Pavia, aveva composto l'edizione italiana da lui curata della *Grammatica ebraica* di Hans-Peter Stähli, sia il volume I, sia gli *Esercizi*, *Crestomazia* e *Glossario* da Bruno curati, nel volume II.

Anch'io come gli ebraisti di allora, Bruno Chiesa, Giulio Busi, Saverio Campanini e altri, avevamo acquistato il Multilingual, ma io non sapevo usarlo. Chiesi allora a Mauro Zonta se poteva venire un giorno a casa mia per spiegarmelo, e mi disse subito sì. Allora sabato 5 febbraio del 1994 Mauro venne a Caselle frazione di Crevalcore dove io abitavo, vicino al fiume Panaro che separa la Provincia estrema di Bologna e la Provincia di Modena. In quell'anno io insegnavo ancora nelle scuole superiori di San Giovanni in Persiceto, e solo nel 1995 vinsi un concorso di Ricercatore a Ravenna, dove l'Alma Mater stava impiantando la Facoltà di Beni Culturali, e presi servizio il 1 aprile 1996.

Il giovane Mauro aveva insegnato all'altro Mauro, che sono io, a scrivere in ebraico, con la stampante ad aghi, che segnava le lettere con dei puntini, quanto scritto con i complicatissimi comandi DOS e a usare il sistema Multilingual, acquistato dalla Silicon Valley in California. Quei testi in ebraico rimasero troppo a lungo digitati nel Computer che aveva un disco della capacità di 4 Mega Byte, ma il progresso nell'elettronica fu talmente rapido, che quando provammo ad esportarli su un computer più moderno, ci accorgemmo con amarezza che era impossibile, io, Mauro Zonta e gli altri. Ma ora entriamo in *medias res* dello studio che presento.

\*\*\*

Ritengo che sia inutile spiegare che la cosiddetta "Genizah italiana" – si legga ghenizà – non è una reale *genizah* ma è così chiamata soltanto per analogia con una vera, come quella scoperta da Solomon Schechter nella sinagoga del vecchio Cairo alla fine del XIX secolo. Il termine deriva dalla radice persiana *gnz*, entrata nell'ebraico, e indica un luogo dove si nasconde qualcosa di prezioso. In essa gli ebrei da sempre devono riporre ogni libro scritto in ebraico, sia rotolo o codice, manoscritto o a stampa, quando è ormai deteriorato

dall'uso, e ciò allo scopo di evitare la profanazione del Tetragramma sacro YHWH, il nome impronunciabile di Dio, che in essi potrebbe esser contenuto, o che è presente migliaia di volte nel caso di un *Sefer Torah*. Questa riposizione rituale, che non è la creazione di un archivio o di una biblioteca consultabili, è temporanea e i libri poi dovrebbero essere sepolti nei cimiteri.

Una vera *genizah* viene creata allo scopo di evitare che i testi sacri subiscano forme di profanazione. La nostra "Genizah italiana", così chiamata per analogia, è il nome attribuito agli Archivi e Biblioteche sparsi per l'Italia, e anche in tutta Europa, nei quali abbiamo scoperto decine di migliaia di fogli e bifogli smembrati da manoscritti ebraici medievali in pergamena, che furono riusati come legature a partire dalla metà del Cinquecento e fino al Seicento in maniera massiccia, mentre nel Settecento il fenomeno va scemando fino a scomparire<sup>3</sup>. Sono certamente due fenomeni completamente diversi, ma il risultato finale è lo stesso: entrambi ci fanno scoprire e ci restituiscono nuovi manoscritti ebraici.

L'uso analogico del termine "Genizah europea o italiana" per indicare gli Archivi e le Biblioteche del nostro paese e dell'Europa intera che conservano legature ebraiche, fu coniato dal Prof. Yaaqov Sussmann in occasione di un congresso tenutosi a Tel Aviv nel 1976 per l'ottantesimo anniversario della scoperta ufficiale della *Genizah del Cairo* avvenuta nel 1896. Il fondatore che ha promosso nel 1981 la prima ricerca sistematica delle pergamene ebraiche riusate come legature in Italia, fino ad allora mai eseguita, è stato il compianto Professor Giuseppe Baruch Sermoneta, morto prematuramente nel 1992.

Da una decina di anni il progetto italiano, che è stato pionieristico e ricchissimo di importanti scoperte, è confluito in un nuovo

3. Il volume più aggiornato su questa ricerca, appena apparso per Brill nel 2022, è il seguente: M. PERANI (ed. by) in Collaboration with Emma Abate, *Medieval Hebrew Manuscripts Reused as Book-bindings in Italy*, Brill, Leiden-Boston 2022 ('European Genizah': Texts and Studies, vol. 6); si veda inoltre: M. PERANI, *A trentasette anni dal decollo della ricerca dei frammenti ebraici riusati come legature in Italia. Il tutto nel frammento*, in C. TRISTANO (a cura di), *Frammenti di un discorso storico. Per una grammatica dell'aldilà del frammento*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2019, pp. 285-323.

grande progetto europeo noto come “Books within Books. Hebrew Fragments in European Libraries”, fondato da Judith Schlanger<sup>4</sup>.



**Figura 1.** Alcuni dei 680 registri dei secoli XVI e XVII conservati nell’Archivio di Stato di Bologna, con le coperte e legature ottenute riusando fogli di manoscritti ebraici medievali in pergamena copiati nei secoli X-XV.

Fatta questa premessa, passiamo al tema di questa nota. Sarà bene riportare che cosa contengono i circa 15/16 mila bifogli, fogli e frammenti minori di manoscritti ebraici, finora scoperti in Italia. Da una statistica eseguita sugli oltre 860 frammenti scoperti presso l’Archivio di Stato di Bologna, che costituisce un campione significativo anche in generale, questi sono i testi in essi contenuti.

- 28 % Testi biblici.
- 23 % Letteratura normativa o halakica.
- 19 % *Mishnah, Tosefta, Talmudim Palestinese e Babilonese* e il compendio dell’Alfasi.
- 12 % Commenti biblici.
- 11 % Testi liturgici.
- 2 % *Testi scientifici di filosofia, medicina, astronomia e geometria.*
- 1,6 % Dizionari e opere lessicografiche.
- 1 % *Qabbalah e Midrash.*

Come si vede, i testi di filosofia, di scienze, di medicina e astronomia sono pochi, pari a circa un 2% del totale e questo si spiega

4. Consultabile online: <<http://www.hebrewmanuscript.com/>>.

considerando che possedere codici con la versione arabo-ebraica o anche composti in ebraico di opere di medicina, di astronomia o di filosofia era un fatto riservato a una élite culturale assai piccola. Tuttavia, non mancano, e nascono nel contesto del fervore scientifico che caratterizza la Roma ebraica del Duecento, in cui degli studiosi ebrei di medicina traducono opere dall'arabo.

Sappiamo che molti ebrei, che spesso erano anche illustri rabbini, erano stimati medici, ed è proprio per prepararsi a questa professione che gli ebrei fecero tradurre in ebraico le opere più importanti della medicina greca, araba e latina, e lo stesso fecero anche per i testi filosofici, astronomici e scientifici in generale. I due principali traduttori dall'arabo o dal latino in ebraico di opere scientifiche e di medicina che ci sono noti sono: Hillel ben Šemu'el che tradusse dal latino in ebraico la *Chirurgia magna* (*Sefer keritut*) di Bruno da Longoburgo, gli *Aforismi di Ippocrate* con il commento di Galeno e la *Ars parva* o *Articella* (*Meleket qeṭannah*) di Galeno. Il secondo è Zerahyah ben Yišḥaq Šealti'el, che tradusse anche una parte del Canone in ebraico e l'opera *De Anima* di Aristotele.

### La rinascita della lingua ebraica nella diaspora occidentale

L'ebraico in occidente era perduto da secoli, e non era più la *language of everyday speech* degli ebrei fin dall'esilio babilonese quando nell'867 a.e.v. l'élite culturale ebraica fu deportata a Babilonia. Quando poterono ritornare nella loro terra, ormai parlavano l'aramaico, mentre gli ebrei della diaspora di Alessandria d'Egitto assunsero come lingua, sia dotta sia della vita quotidiana, il greco. Dopo la distruzione di Gerusalemme l'imperatore Tito deportò 5000 ebrei in Italia meridionale e per tutto il periodo romano fino all'VIII secolo e.v. le comunità ebraiche della diaspora per la preghiera usavano il greco, come si apprende dalla *Novella* 146 inviata nel 553 dall'imperatore Giustiniano agli ebrei. Alcuni rabbini avevano, infatti, chiesto all'imperatore di poter passare alla lingua ebraica sia per la preghiera sia per la lettura della *Torah*. La risposta di Giustiniano non assecondava pienamente la richiesta di questi rabbini, ed imponeva loro di continuare l'uso del greco come lingua per

la lettura della Bibbia, perché il greco era comprensibile da tutti; concesse loro solamente di poter ripetere in ebraico la lettura solo dopo averla prima eseguita in greco o nelle lingue volgari del luogo, comprensibili al popolo. La motivazione della risposta deriva dal fatto che la popolazione ebraica non colta non conosceva l'ebraico e non avrebbe compreso una lettura e una liturgia in questa lingua, e quindi era necessario per la loro comprensione che si continuasse a fare una pubblica lettura in greco, servendosi della versione greca dei LXX, o *Septuaginta*, considerata ottima, comprensibile e sicura, scevra dalle favole che impedivano agli ebrei di aderire alla "vera" religione. Inoltre l'imperatore temeva che, concedendo di passare all'ebraico e all'aramaico del *Talmud*, gli ebrei fossero deviati dalle favole di quella che egli chiama la *Deuterosis*, ossia le tradizioni rabbiniche che essi avevano elevato al rango di *Torah orale*<sup>5</sup>.

L'ebraico, come lingua letteraria e colta rinacque nella diaspora occidentale europea solo a Venosa nell'VIII secolo con il *corpus* degli epitaffi sepolcrali della famosa catacomba, dove per la prima volta la lingua dei padri è prevalente sul greco e il latino che precedentemente erano le lingue degli epitaffi del periodo romano. Lo dimostra il computo seguente: in tutte le cinque o sei catacombe urbane di Roma circa il 78% dei testi degli epitaffi è in greco e il 21% in latino, mentre solo l'1% è in ebraico o in aramaico. Per la prima volta in occidente, a Venosa, su 71 epigrafi, ben 29 (circa il 41%) contengono espressioni ebraiche integrative e 9 (il 13%) sono interamente in scrittura ebraica<sup>6</sup>. Quanto al suo uso come lingua scritta,

5. Si veda lo studio datato di V. COLORNI, *L'uso del Greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, originariamente apparso in «Annali di storia del diritto» 8 (1964), ristampato in V. COLORNI, *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 1-65. Ottimo lo studio recente di M. T. AMABILE, *La Novella 146 di Giustiniano «De Hebraeis»*, «Rivista di Diritto Romano» XI (2011), pp. 1-13, disponibile online: <<https://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano11Amabile.pdf>>.

6. G. LACERENZA, *L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo*, in M. MASCOLO (a cura di), *Ketav, Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia. Studi sull'ebraismo nel Mediterraneo*, Edizioni di Pagina, Bari 2014, p. 192.

non c'è nessuna evidenza prima dell'ottavo secolo e.v., mentre dal IX e in maniera maggiore dal X abbiamo le prime opere scritte in ebraico<sup>7</sup>.

Lo conferma il fatto che i primi libri in ebraico composti in occidente sono quelli delle comunità ebraiche della Puglia che produsse diverse opere in ebraico dal X secolo, e successivamente la lingua ebraica rinata si diffuse velocemente in tutta Europa. A Cordoba gli studiosi ebrei crearono la grammatica dell'ebraico, su modello della grammatica araba già composta dal mondo islamico. Per questo, nell'epoca successiva alla compilazione del Canone di Avicenna, medici, intellettuali, studiosi ebrei la possiedono e la usano per corrispondere fra di loro. Fra tardo Trecento e Quattrocento i prestatori ebrei su pegno e i banchieri conoscono la rinata lingua ebraica e sono in grado di scriverla e leggerla. Questo, tuttavia, non significa che l'ebraico fosse la lingua parlata nella vita quotidiana; ciò avverrà nuovamente solo nella prima metà del Novecento con il Sionismo. Ma torniamo alle nostre versioni ebraiche del Canone.

### **Frammenti di tre diversi manoscritti del Canone di medicina di Avicenna nella versione ebraica**

Avicenna, in arabo Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā al Buḥārī, nacque in Uzbekistan nel 980 e morì a Isfahan nel 1037. Egli raccolse tutto il sapere medico dei greci e del I millennio e.v. e lo compendì nel *Canone di medicina*, manuale che resterà quello studiato nel mondo arabo e in Europa per diversi secoli. Per rendere comprensibile al mondo cristiano il codice di medicina scritto da Avicenna, nel XII secolo Gerardo da Cremona (Cremona 1114 – Toledo 1187) ne fece una versione in latino. Ovviamente anche gli ebrei si affrettarono a tradurlo nella loro lingua, ed anche in più di una versione.

7. N. DE LANGE, *The Hebrew Language in the European Diaspora*, in B. ISAAC, A. OPPENHEIMER (ed. by), *Studies in Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman period*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1996 (Te'uda, XII), pp. 111-137: 135.

Come sopra accennato, dal mondo ebraico il Codice di medicina di Avicenna fu considerato molto importante al punto che di esso esistono tre traduzioni arabo-ebraiche dell'opera.

La *prima* versione, intera e completata a Roma nel 1279, si deve a Nathan ha-Me'ati (il cognome per alcuni significherebbe "di Cento" ma l'ipotesi è senza fondamento filologico).

La *seconda* eseguita da Zerahyah ben Yiṣḥaq Šealti'el che a Roma, su richiesta di Yehudah ben Šelomoh, iniziò a tradurre in ebraico il *Canone*, ma interruppe l'opera nel 1284, alla fine del secondo libro, quando venne a conoscenza della versione di Nathan ha-Me'ati.

La *terza* traduzione firmata è quella di Yosef Lorki, o da Lorca, che tuttavia è incompleta comprendendo solo il primo libro e le prime due sezioni (*fen* in arabo), fino al capitolo sesto, del secondo libro. Ma Yosef Lorki più che fare una nuova traduzione ebraica, ha di fatto semplicemente rivisto e corretto quella di Nathan ha-Me'ati, traducendo di nuovo solo quei passi che o non erano stati tradotti esattamente o che erano rimasti oscuri. Questa traduzione, che ha soppiantato quella del primo libro eseguita da Nathan ha-Me'ati, ci è stata trasmessa da una trentina di manoscritti.

L'opera medica di Avicenna ebbe un enorme successo in tutto l'occidente. In ebraico i cinque libri del *Canone*, singoli o uniti, ci sono pervenuti in almeno un centinaio di manoscritti integri copiati nei secoli XIII-XVI. Il manuale di medicina si conserva anche in una ventina di manoscritti copiati in lingua araba con caratteri ebraici, mentre l'originale arabo ci è stato trasmesso da circa 120 manoscritti. Questo manuale, vera *summa* della scienza medica classica, islamica e indiana, dal secolo XIII al secolo XVIII è stato, nella versione latina di Gerardo da Cremona, il testo fondamentale nelle Facoltà di medicina di tutta l'Europa cristiana. La stessa cosa è avvenuta anche per i medici ebrei che usavano le versioni ebraiche.

Oltre alle tre versioni elencate, firmate e datate, circolavano versioni anonime e senza data, forse anteriori a quelle note, come risulta dai manoscritti pervenuti. È probabile che alcune di esse abbiano avuto una circolazione autonoma e che altre, invece, siano state riprese e assorbite in quelle dei tre traduttori sopra elencati. Ne incontreremo di seguito anche noi nella descrizione dei fram-

menti qui presentati, in cui coesistono testi di cui si riesce a identificare la traduzione, e altri con versioni anonime.

Il contributo nuovo che si intende offrire in questa sede è costituito da nuovi fogli, bifogli e frammenti minori della versione ebraica del *Canone* e di altre opere di Avicenna, che ho recentemente scoperto tra le migliaia di frammenti di manoscritti ebraici in pergamena che furono riusati come legature in Biblioteche e Archivi Italiani.

### Catalogo dei frammenti

*Sigle:*

ASCMO	Archivio Storico Comunale di Modena
ASMO	Archivio di Stato di Modena
ASCNON	Archivio Storico Comunale di Nonantola
AANON	Archivio Abbaziale di Nonantola
ASCCOR	Archivio Storico Comunale di Correggio

### Nuovi frammenti delle versioni ebraiche di opere di Avicenna

*Il primo manoscritto del Canone in ebraico*

È attestato da 4 bifogli, i fr. ebr. 397-400 nell'Archivio di Stato di Bologna (ASBO).

MS. I – ASBO, Avicenna, *Sefer ha-Qanun* nella traduzione arabo-ebraica di Zerahyah ben Yiṣḥaq ben Šealti'el, considerata la migliore.

Membr., mm. 360 x 275, scrittura semicorsiva sefardita; sec. XIV. Pergamena chiara, liscia, assai sottile fino a risultare trasparente, inchiostro marrone; testo a due colonne di linee 36, campo scrittorio mm. 250 x (75) 175, rigatura e spillatura non conservate. I 4 bifogli furono riusati negli anni 1552-1553.

Contenuto: fr. ebr. 398, frammenti dal libro I, *ofen* I, *summa* I, capitoli 16-17; fr. ebr. 397, frammenti dal libro I, *ofen* I, *summa* I, capitoli 19-21; fr. ebr. 400, frammenti dal libro I, *ofen* I, *summa* I, capitoli 29-30; fr. ebr. 399, frammenti dal libro I, *ofen* II, dottrina I, *summa* II, capitolo 9.

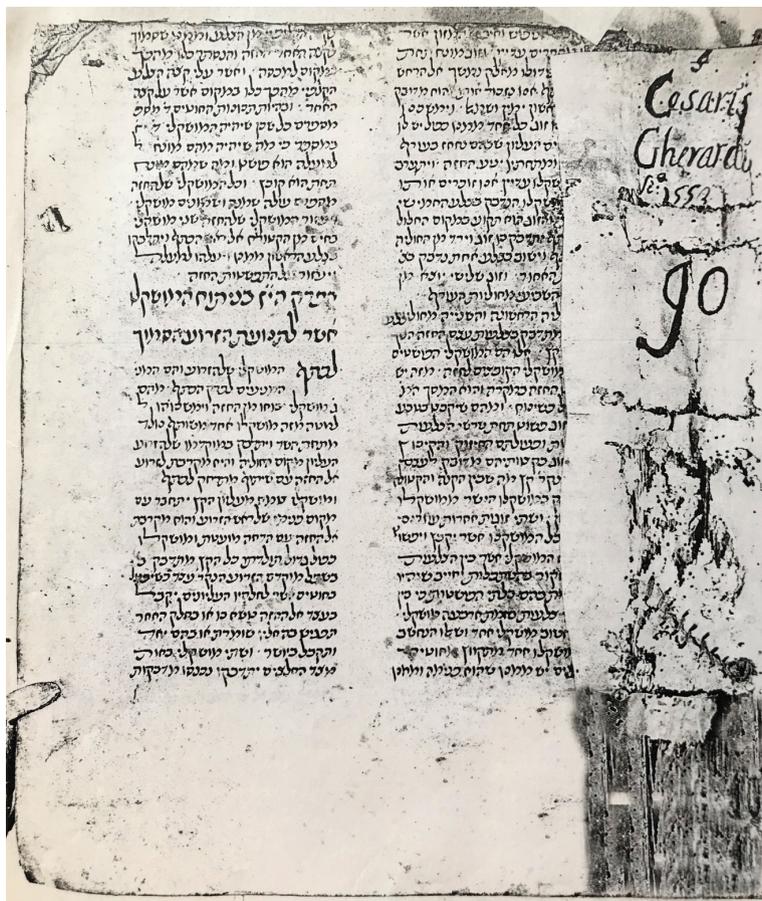


Figura 2. Il fr. 938 dell'Archivio di Stato di Bologna, appartenente al I manoscritto del Canone di Avicenna in una chiara scrittura semicorsiva sefardita.

*Il secondo manoscritto del Canone in ebraico*

È attestato da 6 bifogli fr. ebr. 403-408 del Canone di medicina sempre all'ASBO.

MS. II – ASBO, Avicenna, *Sefer ha-Qanun* nella traduzione arabo-ebraica di Natan ha-Me'ati.

Membr., mm. 400 x 300, scrittura semicorsiva sefardita; sec. XIV. Pergamena chiara, liscia e sottile, inchiostro nero per il testo e rosso per i titoli e lettere capitali quadrate; testo a due colonne di linee 37, campo scrittorio mm. 280 x (90) 200, rigatura e spillatura non rilevabili.

Sei bifogli, riusati come coperte di registri del notaio Cesare Gherardi, tutti dell'anno 1555, meno uno del 1556. La traduzione dall'arabo all'ebraico è quella di Natan ha-Me'ati<sup>8</sup>.

Contenuto: fr. ebr. 403: frammenti dal libro I, *ofen* III, dottrina II, capitolo 17; dottrina III, capitoli 1-2; fr. ebr. 404: frammenti dal libro I, *ofen* III, dottrina I, capitoli 2-4; fr. ebr. 405: frammenti dal libro I, *ofen* III, dottrina II, capitoli 3-4; *ofen* III; fr. ebr. 406: frammenti dal libro I, *ofen* II, *summa* II, dottrina III, capitolo 13; *ofen* III; *ofen* III, dottrina II, capitolo 4; fr. ebr. 407: frammenti dal libro I, *ofen* III, dottrina II, capitoli 7; 16-17; fr. ebr. 408: frammenti dal libro I, *ofen* III, dottrina II, capitoli 8; 13-14.

*Il terzo manoscritto del Canone in ebraico e del Sefer ha-Refu'ot ha-Libbiyyot*

MS. III – ASCMO 7 frammenti, ASBO 2 frammenti nella Donazione Gavioli, ASCNON 5 frammenti e ASCCOR 4 frammenti, le cui segnature sono indicate sotto. Avicenna, *Sefer ha-Qanun* nella traduzione arabo-ebraica di Natan ha-Me'ati ma anche con parti in una

8. Si veda il catalogo: M. PERANI, S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Bologna. Archivio di Stato e collezioni minori*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997 (Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia, Vol. CVIII), pp. 116-117 e, per i frammenti di Nonantola si veda *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, Comune di Nonantola, A. Ausilio editori, Nonantola-Padova 1992, frammenti n. 297, 298 e 299.

traduzione ebraica anonima e, dello stesso autore, *Sefer ha-Refu'ot ha-Libbiyyot*, pure in una traduzione anonima.

Questo manoscritto, oltre al Canone, contiene anche un'altra opera che Avicenna compose sui rimedi delle malattie cardiache, nota nella traduzione latina col titolo di *De viribus cordis* o *Cardiaca*. Quest'opera che, come il *Canone*, ebbe una notevole diffusione, fu tradotta in due versioni ebraiche, la prima col titolo di *Bi'ur la-Sammim Libbiyyim* e una seconda con quello di *Sefer ha-Refu'ot ha-Libbiyyot*. Tra i frammenti di manoscritti ebraici filosofici e scientifici, abbiamo reperito, presso l'*Archivio Storico Comunale di Nonantola*, un bifoglio identificato dal Ms. S.I.1 fr. ebr. 297 che contiene quest'opera per la cura dei problemi cardiaci<sup>9</sup>.

Le opere di Avicenna sono attestate da 18 frammenti, sparsi fra gli archivi di Modena e dell'area modenese, di cui:

- 7 rinvenuti in legature di registri e volumi dell'Archivio Storico Comunale di Modena;
- 2 nell'Archivio di Stato di Modena, fondo Donazione Gavioli;
- 5 nell'Archivio Storico Comunale di Nonantola;
- 4 nell'Archivio Storico Comunale di Correggio.

#### Descrizione generale del manoscritto

Membr., mm. 325 x 230, piccolissima scrittura quadrata italiana di mm. 2-3, più grande fino a mm. 4-6 per i titoli; secc. XIII-XIV. Pergamena chiara, assai sottile e quasi trasparente; inchiostro marrone chiaro per il testo e rosso e blu per i titoli e gli *incipit* per il testo e rosso per i titoli e lettere capitali quadrate; testo a piena pagina di linee 50, campo scrittorio mm. 225 x 150, spillatura nei margini esterni e interni e rigatura a secco dal lato pelo a bifoglio piegato. Indicazione delle varie parti, *ofen* e *limmud*, corrente al centro del margine superiore di ogni pagina.

9. M. PERANI, *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, Comune di Nonantola, A. Ausilio editori, Nonantola-Padova 1992, pp. 173-174.

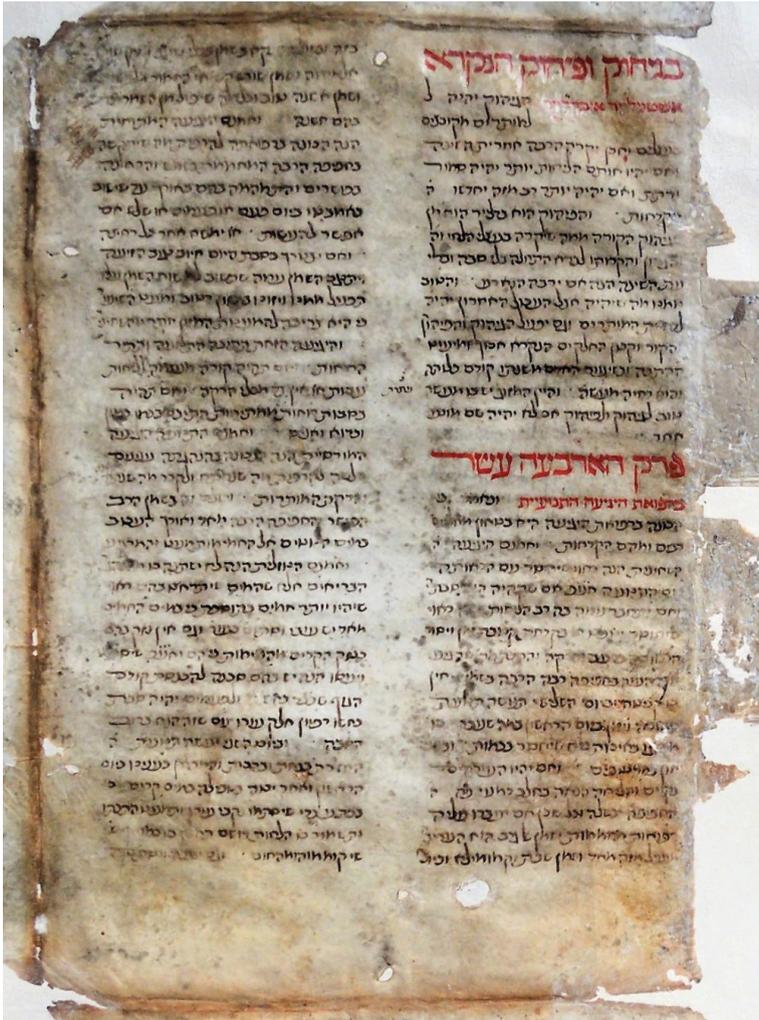


Figura 3. Il fr. 408 dell'Archivio di Stato di Bologna, che appartiene al secondo manoscritto del Canone di Avicenna nella traduzione arabo-ebraica di Natan ha-Me'ati.

## I 7 frammenti dell'Archivio Storico Comunale di Modena

Sono stati scoperti e si conservano presso questo archivio (ASC-MO) dove sono catalogati come MS. S.I. (ossia Manoscritti Scientifici n. I), recano la sigla di fr. ebr. 22.1, 22.3, 66.2, 65.2, 80.1, 65.1, 66.1 e sono costituiti da 4 bifogli integri, e da altri mutili costituiti da 3 frammenti di foglio tagliati in senso verticale e ciascuno pari alla metà destra o sinistra del foglio. Avvolsero tutti dei registri di diversi fondi contenenti atti che coprono gli anni dal 1647 al 1650, e indicano anche le date dello smembramento di questo manoscritto. Contengono parti del Canone dei Libri I, III, IV e V<sup>10</sup>.

Contenuto: Avicenna, *Sefer ha-Qanun* nella versione arabo-ebraica di Natan ha-Me'ati.

fr. ebr. 22.1: Libro 1, *ofen 1 limmud 1 e 2 e limmud 5*; fr. ebr. 22.2: Libro 1, *ofen 1 limmud 5*; fr. ebr. 66.2: parte del Libro 3, *ofen 1, ma'amar 4*, cap. 10; fr. ebr. 65.2: parte del Libro 3, *ofen 1, ma'amar 4* cap. 11-12; fr. ebr. 80.: parte del Libro 4, *ofen 1, ma'amar 2* cap. 32-39; fr. ebr. 65.1: parte del Libro 5, *Kelal 1, ma'amar 1*, cap. 53-59 e *Kelal 1, ma'amar 1*, capp. cap. 83-97 e capp. 91-97 e *Kelal 2, ma'amar 2*, cap. *ma'amar 1*, capp. 3-18.

## I 2 frammenti dell'Archivio di Stato di Modena, Donazione Gavioli

Sono costituiti dai frammenti nn. 3 e 4 del fondo "Donazione Gavioli".

Contenuto: fr. 3 e fr. 4: opera di medicina in una versione anonima, quindi il cap. III dell'opera di *Sefer ha-Refu'ot ha-Libbiyyot* (Libro dei rimedi per il cuore) di Avicenna, parte II, fine del cap. 1 e inizio del cap. 2.

<sup>10</sup> Per i dettagli del contenuto a informazioni più complete si veda il catalogo; M. PERANI, S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Modena. Archivio Storico Comunale*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997 (Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia, Vol. CX), p. 173.

## I 5 frammenti dell'Archivio Storico Comunale di Nonantola

Sono conservati presso questo archivio (ASCNON) e appartengono nel rispettivo catalogo<sup>11</sup> al MS. S.I. 1, (ossia: Manoscritti Scientifici n. I, 1 primo frammento) mentre i frammenti sono identificati dai numeri: 297 al 301; sono costituiti da tre bifogli integri in cui tuttavia nell'altro lato, come di solito facevano i legatori modenesi, il testo è completamente abraso e illeggibile; e da due frammenti di fogli pari a circa la metà destra tagliati verticalmente.

Contenuto: fr. ebr. 297: bifoglio che contiene da un lato, il trattato VII di un'opera di medicina, sui dolori alle giunture e sul nervo ischiatico e il trattato III sulla malattie della tosse, in una traduzione arabo-ebraica anonima del Canone di Avicenna. Nell'altro lato in cui il testo è preservato, è contenuta una parte del *Sefer ha-Refu'ot ha-Libbiyyot* fine del cap. II e inizio del cap. III, anche questo in una traduzione anonima diversa da quella pubblicata da M. Steinschneider<sup>12</sup> ma che comunque traduce l'opera di Avicenna.

Fr. ebr. 298: bifoglio contenente il *Sefer ha-Qanun* di Avicenna, libro I, *fen* I, *summa* II, capitoli 14-18, e dottrina VI, capitolo 3-4, nella versione arabo-ebraica di Natan ha-Me'ati.

Fr. ebr. 299: bifoglio con parti dei capitoli III-IV e VII-VIII di un'opera di medicina, probabilmente di Avicenna, ma in una versione anonima.

Fr. ebr. 300: frammento di foglio, con parti di un'opera medica che parla dei sintomi (*otot*) di alcune malattie; anche qui si tratta probabilmente di una versione anonima del Canone di Avicenna.

Fr. ebr. 301: frammento di foglio contenente parti di un'opera medica non identificata, ma per il quale vale quanto detto per il frammento precedente.

11. M. PERANI, *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, pp. 173-174.

12. M. STEINSCHNEIDER, *Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, Berlin 1893, p. 701.

#### I 4 frammenti dell'Archivio Storico Comunale di Correggio

Sono conservati presso l'Archivio Storico Comunale di Modena (ASCCOR) e appartengono nel rispettivo catalogo al MS., S.I, recano la sigla: S.I.1, S.I.2, S.I.3, S.I.4 e sono costituiti da 2 bifogli mutili e 2 strisce di foglio; due bifogli mutili del foglio destro quasi interamente, e due strisce pari alla metà destra, riusati come coperte del fondo Libri civili, *Liber inditiorum 1646* i primi due frammenti; i secondi due avvolsero due registri dei Libri criminali, *Inquisitionum et fideiussionum* degli anni 1648-55.

Contenuto: i quattro frammenti contengono in ordine: parte del libro 3; tagliata l'indicazione del libro, resta *ma'amar* 2; parte del libro 3, trattato sui *Tola'im*; parte di mezza pagina non identificata<sup>13</sup>.

Frammenti del *Qisṣur 'al ha-Šema' ha-ṭiv'i* o compendio di Averroè della *Fisica* di Aristotele, nella versione arabo-ebraica di Mošeh ibn Tibbon.

Di questo compendio ho trovato 2 frammenti provenienti da due manoscritti diversi a Nonantola presso l'ASCNON e altri 4 frammenti.

Nel catalogo dei frammenti ebraici nonantolani<sup>14</sup>, il I manoscritto reca la sigla F.I fr. ebr. 182 mentre il II è il fr. ebr. 183.

13. Per i dettagli del contenuto si veda il catalogo: M. PERANI, S. CAMPANINI, *I frammenti ebraici di Modena, Archivio Capitolare – Archivio della Curia, e di Correggio*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1999 (Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia, Vol. CXI), pp. 93-94.

14. M. PERANI, *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, pp. 131-132.



*Il primo manoscritto del compendio di Averroè della fisica di Aristotele*

ASCNON, fr. ebr. 182, Averroè, *Šema' ha-tiv'i* o *compendio della fisica di Aristotele*, nella versione arabo-ebraica di Mošeh ibn Tibbon.

Membranaceo, mm. 207x190, scrittura quadrata sefardita con influssi italiani; secc. XII-XIV.

Bifoglio intero ma con notevoli lacune nel centro dei due fogli, testo abraso nel lato esterno della copertina, ben conservato nel lato interno adeso al cartone della legatura; pergamena chiara, liscia e sottile, inchiostro marrone chiaro tendente all'ocra; testo a piena pagina di righe 26, campo scrittorio mm. 158x128; foratura nei margini interni ed esterni; rigatura a punta secca dal lato pelo verso il lato carne a bifoglio piegato.

Contenuto: 1r, *Šema' ha-tiv'i* trattato VII (inizio), cfr. Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Ms. Pluteo 88, 56 ff. 25r-25v); 2v, *Šema' ha-tiv'i* trattato VIII (cfr. il codice di Firenze, f. 29v); il frammento contiene la parte che corrisponde al f. 34v-35r e 41v-42r dell'edizione di Riva di Trento del 1559.

*Il secondo manoscritto dei compendi di Averroè della Fisica, del De coelo et mundo, del De sensu et sensato e dei Meteorologica di Aristotele e un testo aristotelico*

ASCNON, fr. ebr. 183 e AANON, fr. ebr. 340, 341, 342 e 343.

Membranaceo, mm. 305x233, scrittura semicorsiva italiana; sec. XIV. Pergamena chiara e sottile, inchiostro marrone scuro; testo a piena pagina di righe 33, campo scrittorio mm. 182x120; foratura e rigatura non apparenti; titolo dell'opera corrente nel margine superiore dei fogli. Bifoglio integro, testo abraso nel lato esterno della copertina, ben conservato nel lato interno adeso al cartone della legatura.

ASCNON, fr. ebr. 183, Averroè, 1v, *Šema' ha-tiv'i* trattato IV; 2r, *Šema' ha-tiv'i* trattato VI *Šema' ha-tiv'i* o *Compendio della Fisica di Aristotele*, nella versione arabo-ebraica di Mošeh ibn Tibbon.

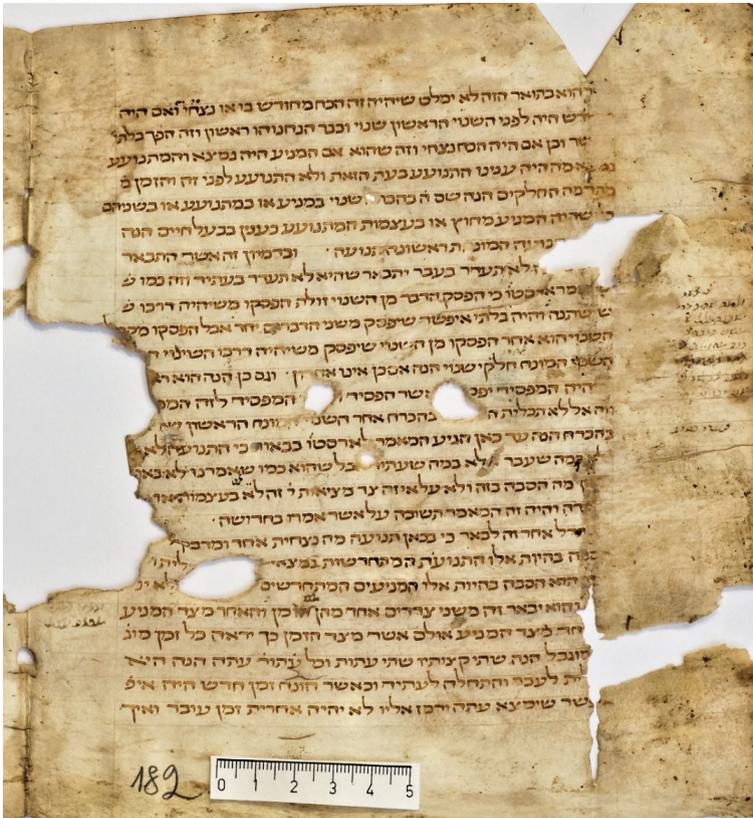


Figura 5. Il fr. 182 dell'Archivio Storico Comunale di Nonantola, contenente il compendio di Averroè della *Fisica di Aristotele*, in ebraico *Šema' ha-tiv'i* nella versione arabo-ebraica di Mošeh ibn Tibbon.



AANON, in dettaglio: fr. ebr. 340, Aristotele, *Sefer Otot ha-Šamayim* o *Meteorologica*, nella versione arabo-ebraica di Šemu'el ibn Tibbon, parte del trattato IV.

Contenuto: fr. 341, Averroè, *Qišsur ha-Ḥuš we-ha-muḥaš* o Compendio *De sensu et sensato* di Aristotele nella versione arabo-ebraica Mošeh ibn Tibbon.

fr. 342, Aristotele, *Sefer Otot ha-Šamayim* o *Meteorologica*, nella versione arabo-ebraica di Šemu'el ibn Tibbon, parte del trattato IV, una parte;

fr. 343. Averroè, *Kelale ha-Šamayim we-ha-'Olam* o *De Coelo et mundo* di Aristotele nella traduzione arabo-ebraica di Mošeh ibn Tibbon, 1r, parte del trattato II (cfr. Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, Ms. Pluteo 88, 56, ff. 44v-45v). Nel margine superiore dei fogli titolo corrente: *Sefer Šamayim we-ha-'Olam ma'amar bet-gimel*.

### Frammenti del *Kitab al-Tašrif* di Abu'l Qasim az-Zahrāwī, l'Albucasis latino.

Presso l'ASBO ho trovato 5 bifogli interi con testo leggibile nei due lati e quattro strisce incollate ad allungamento dei primi.

ASBO – MS I. Abu'l Qasim az-Zahrāwī, *Kitab al-Tašrif*, in ordine di contenuto sono i fr. ebraici 215.1, 215.2, 30.1, 30.2, 31.1, 31.2, 32.1, 32.2, 33.1, e 33.2.

Ms. membr., mm. 360 x 245, scrittura semicorsiva sefardita, quadrata per gli *incipit* e iniziali di capitolo. Testo a due colonne di righe 33, rigatura a secco eseguita dal lato pelo a bifoglio aperto e conseguente foratura solo nei margini esterni. I fogli del codice furono tutti smembrati e riusati nel 1611.

La traduzione ebraica dall'originale arabo è diversa dalle cinque elencate da Moritz Steinschneider<sup>15</sup> e presenta diverse affinità con il Ms. di Cincinnati, UC, 19.

15. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, p. 71.

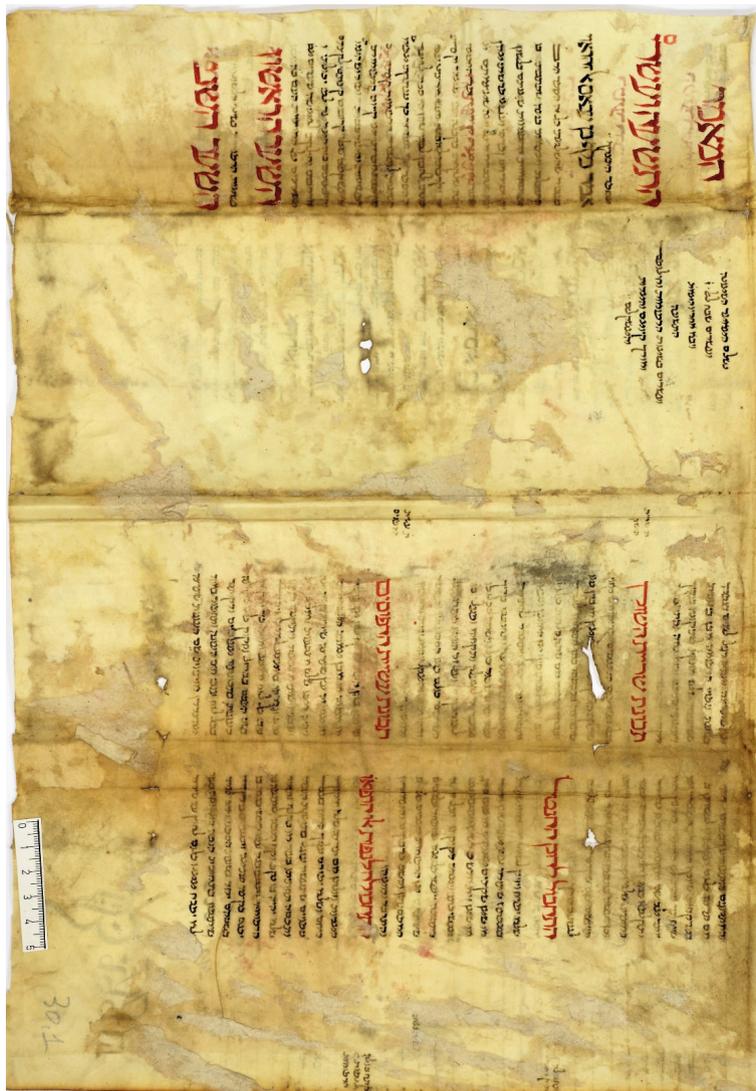


Figura 7. Il fr. ebraico 30.1 dell'Archivio di Stato di Bologna che contiene una parte del *Kitab al-Taṣrif* di Abu'l Qasim az-Zahrāwī, l'Albucasis latino.

**Frammenti del *Sefer ha-Kadur* di Teodosio e del *Sefer ha-Mattanot* di Euclide, nella versione di Ya'akov ben Machir nell'Archivio di Stato di Modena**

ASMO, membr., mm. 347x254, scrittura semicorsiva sefardita di tipo provenzale, sec. XIV. Bifoglio, testo abraso nel lato esterno; pergamena chiara in buono stato di conservazione; inchiostro marrone scuro; testo a piena pagina di linee 29, ma con ampie spaziature per le figure geometriche e i cerchi, campo scrittoria mm. 192x135; foratura eseguita nei margini esterni ed interni, rigatura a secco sul lato carne, spazio fra due linee rigate mm. 7.

Si tratta del fr. ebr. S.I, n. 181 e dei 3 fr. 181.1, 182.1 e 183.1. tutti scoperti in legature dell'ASMO

Contenuto: Fr. 181.1, Bifoglio intero ben conservato il testo solo nel lato che era interno, mentre in quello esterno è stato abraso; Teodosio Tripolitanus, *Sefer ha-Kadur* o "Libro della sfera" un trattato di geometria euclidea nella traduzione ebraica di Mošeh ibn Tibbon, parte dai paragrafi 13-14 e 20-21<sup>16</sup>.

Fr. 182.1 e Fr. 183.1, Euclide, *Sefer ha-Mattanot* o libro dei dati, nella traduzione ebraica di Ya'akov ben Mekir; contengono, il fr. 182.1 parte dei paragrafi 35-40 e 47-52; il fr. 183.1 paragrafi 79-87.

16. Si veda: M. PERANI, L. BARALDI, *I frammenti ebraici dell'Archivio di Stato di Modena*, Tomo I, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2012 (Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia, vol. 115), p. 64: S.I, e Tav. XIX a colori.







## Il problema dell'uomo

Raymond Klibansky come editore  
del *Plato latinus e arabus*

IRENE KAJON\*

Raymond Klibansky è ben noto sia come eccellente curatore di testi in edizione critica di autori appartenenti alla storia del platonismo – Proclo, Cusano, Bovillus – sia come storico della filosofia in grado di raccogliere un materiale molto ampio – sulla scuola di Chartres, o sulla malinconia – per le sue analisi: egli è noto anche per l'esplorazione, che compie nei suoi scritti, delle connessioni a volte nascoste presenti in una certa epoca tra la filosofia e le varie scienze – quali la medicina, la fisica o l'astronomia – e tra la filosofia, la letteratura e l'arte<sup>1</sup>. Sul piano della sua attività nelle istituzioni scientifiche viene spesso ricordato, da parte di coloro che si soffermano sulla sua vita<sup>2</sup>, il ruolo influente svolto da Klibansky presso la Biblioteca Warburg, negli anni Venti ad Amburgo dapprima e poi, dopo il 1933, a Lon-

\* Sapienza Università di Roma.

1. Una bibliografia degli scritti di Klibansky è in E. GROFFIER, M. PARADIS (ed. by), *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in Honour of Raymond Klibansky*, Presses de l'Univ. de Carleton, Ottawa 1991; e M. THURNER, *Raymond Klibansky*, in J. AURELL, F. CROSAS (ed. by), *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 255-270. Ulteriori indicazioni sul sito <<http://raymondklibanskywebpage.org//bibliography>>.

2. Cfr. M. LE DOEUFF, *Raymond Klibansky. Périple d'un philosophe illustre*, in B. MELKEVIK, J.M. NARBONNE (ed. par), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Les Presses de l'Univ. Laval, Québec 2000; G. LEROUX, P. DESPOIX, *Raymond Klibansky (1905-2005). Esquisse d'une biographie intellectuelle*, in R. KLIBANSKY, *Textes choisis et présentés par P. Despoix et G. Leroux*, Presses de l'Univ. de Montréal, Montréal 2016; e i saggi raccolti in P. DESPOIX, J. TOMM (ed. by) with the collaboration of E. Mechoulan, G. Leroux, *Raymond Klibansky and the Warburg Library Network. Intellectual Peregrinations from Hamburg to London and Montreal*, McGill-Queen's Univ. Press, Montreal 2018.

dra, e il nuovo impulso che, all'indomani della fine della seconda guerra mondiale, diede all'*Institut International de Philosophie*, fondato a Parigi nel 1937 durante un Congresso su Cartesio, volto alla difesa del pensare filosofico come strumento di unificazione tra i popoli. Di quest'ultima istituzione egli fu il Presidente dal 1966 al 1969 e poi il Presidente onorario; in tali vesti fu promotore sia di progetti editoriali dedicati alla diffusione del tema della tolleranza – tramite la pubblicazione in varie lingue della *Epistola de tolerantia* di John Locke e degli editti, risalenti al III secolo a. C., del re indiano seguace del buddismo Aśoka – sia di varie iniziative a favore della libertà di espressione – come l'azione di protesta nel 1977 presso il Consolato della Cecoslovacchia a Montreal a favore di Jan Patočka, autorevole firmatario della *Charta 77* rivendicante per la popolazione del suo paese i diritti umani e civili, arrestato dalla polizia in quell'anno.

Gli autori che hanno ricordato la biografia e le vicende intellettuali di Klibansky hanno spesso rilevato l'esistenza di uno stretto legame tra le sue ricerche, aventi per oggetto la tradizione platonica, e la sua attività di difensore dell'universalità della filosofia e del dialogo tra coloro che professano idee o religioni diverse o seguono diverse tradizioni. Tali interpreti hanno anche spesso posto in relazione il profondo interesse di Klibansky per il platonismo nell'ambito della storia della filosofia, oltre che con il suo umanesimo come motivo della sua attività, con il carattere cosmopolitico della sua educazione e formazione sia in ambito familiare sia scolastico e accademico.

Nato a Parigi nel 1905 da genitori ebrei che provenivano da Francoforte – il padre di ascendenza lituana, la madre di ascendenza verosimilmente romana o gallica, essendo originaria della Baviera settentrionale –, compiuti i suoi primi studi a Parigi, dopo il ritorno della famiglia in Germania al termine della prima guerra mondiale, Klibansky frequenta da adolescente la *Odenwaldschule*, ispirata ai principi pedagogici di Rousseau e Pestalozzi, e studia filosofia e filologia greca e latina all'Università di Heidelberg, dove si iscrive a 17 anni. Completata la sua formazione accademica nel 1928 con una tesi sulle fonti platoniche di Cusano, diviene nel 1931 libero docente presso questa Università. Lasciata la Germania nel 1933 per Londra e poi Oxford e Liverpool, è membro fin dal 1941 del *Political Warfare Executive*, l'ufficio preposto dal governo inglese alla prepara-

zione, tramite raccolta di documentazione e conoscenze storiche, di azioni militari contro la Germania nazista e l'Italia fascista. Dal 1946 è professore di Storia della filosofia medievale e poi di Logica e metafisica presso la McGill University di Montreal. Non abbandona però l'Europa dove continua a risiedere – tra Oxford e Heidelberg – per una parte dell'anno, anche allo scopo di continuare le sue assidue frequentazioni di biblioteche e archivi. Egli si è spento a Montreal nel 2005 dopo aver donato la sua biblioteca, composta in gran parte da libri antichi e rari, i suoi manoscritti, la sua corrispondenza alla Biblioteca della McGill University, e carte riguardanti la sua esistenza di esule ebreo tedesco al *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach<sup>3</sup>. Indubbiamente il suo internazionalismo e il suo saper instaurare legami tra culture e ambienti intellettuali diversi hanno la loro radice anche nella sua vita di discendente di emigrati, di allievo di scuole aventi metodi diversi e di maestri di lingue diverse, di docente in Università continuatrici di tradizioni contrastanti. Il suo orientamento come storico della filosofia e filosofo aveva origine dalla vita e influiva sulla vita, determinandone le scelte nella sfera pratica. Teoria e prassi in lui rinviavano l'una all'altra.

Tuttavia, per quello che è a nostra conoscenza, nessuno degli interpreti dell'opera di Klibansky ha mai fino a oggi sollevato quelle domande che ci permetterebbero di delineare in modo più preciso sia il suo platonismo sia il suo umanesimo sia la relazione che egli poneva tra queste due sue prospettive: in quale modo egli configurava la filosofia di Platone, considerata nel suo nucleo o messaggio principale? Come giudicava la storia del platonismo in rapporto alla stessa opera platonica? Che tipo di umanesimo, in quanto dottrina che esalta la *hominis dignitas*, professava? Che rapporto vi è, secondo il suo concetto di uomo, tra la ragione che stabilisce criteri oggettivi, e ciò che ragione non è – da un lato la fede religiosa, dall'altro

3. Cfr. sulla biblioteca e il *Nachlass* di Klibansky i testi compresi in G. LEROUX (ed. par), *Raymond Klibansky (1905-2005). La Bibliothèque d'un philosophe*, Bibliothèque et Archives Nationales du Québec, Montreal 2012, catalogo di un'esposizione tenutasi alla *Grande Bibliothèque* di Montreal dal novembre 2012 all'agosto 2013. Sulla biblioteca di Klibansky cfr., di chi scrive, *I libri specchio di una biografia. La biblioteca di Raymond Klibansky*, «La Cultura» LII (2014/3), pp. 481-506.

i pregiudizi, le passioni, i miti, indisgiungibili dal loro legame con la sensibilità e l'immaginazione? Con quali percorsi nella storia del pensiero filosofico, dall'Atene del IV secolo a. C. fino ai tempi moderni, attraverso la tarda antichità di lingua greca e latina e il Medio Evo islamico, ebraico, cristiano, si era affermato per lui in Occidente il platonismo? Come considerava il rapporto tra il platonismo della modernità e quelle correnti che, specie a partire dal Settecento, con il loro richiamo alla vita, alla storia, alla pluralità e incommensurabilità dei linguaggi, avevano messo in questione Platone? Insomma: quale tipo di umanesimo pensava Klibansky di proporre oggi nel ravvivare la memoria di quella tradizione platonica che egli indicava come il filo conduttore del pensiero dell'Occidente?

Nel corso del presente testo cerchiamo di offrire una risposta a tali domande allo scopo non solo di riflettere sull'opera di Klibansky, ma di porre anche l'accento sul grande valore di tutte quelle ricerche che, mostrando come il lessico intellettuale europeo si sia espresso in varie lingue e formato entro vari ambienti, tentano di instaurare tra i popoli una cultura comune. Nella trasmissione dell'eredità platonica soprattutto il greco, il latino, l'arabo e l'ebraico hanno giocato un ruolo importante per la diffusione dei testi platonici in tali lingue, giunti poi fino all'epoca moderna<sup>4</sup>.

### **Il problema dell'uomo: il Commento di Proclo al *Parmenide* come fonte di Cusano**

Nel 1991 ebbe avvio tra Klibansky e il suo allievo Georges Leroux una serie di conversazioni che fu raccolta poi in un volume – testimonianza preziosa di un protagonista di vicende culturali e politiche del Novecento<sup>5</sup>. L'intervistatore domanda se egli avesse avuto consa-

4. Dedico questo articolo alla memoria di Mauro Zonta, fine e competente studioso del Medio Evo ebraico e arabo nel suo rapporto con la cultura greca e con il Medio Evo cristiano: tra i suoi numerosi scritti (si veda la sua bibliografia nel presente vol.) ricordo qui in particolare M. ZONTA, P. GREZZI (a cura di), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Olschki, Firenze 2018 (Lessico Intellettuale Europeo, 126).

5. Cfr. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle. Entretiens avec Georges Leroux*, Les Belles Lettres, Paris 1998.

pevolezza, prima di iniziare i suoi studi universitari nel 1921, del fatto che la sua vita sarebbe stata dedicata a ricerche di storia delle idee e della cultura. Klibansky gli confessa che le ricerche storiche che condusse nel corso della sua esistenza non furono dovute affatto a un desiderio di conoscere, a una curiosità intellettuale, ma al bisogno, da lui avvertito fin dagli anni del ginnasio, di comprendere che cosa l'uomo fosse, quale fosse la sua natura e la sua destinazione, di comprendere dunque anche sé stesso in quanto essere umano. Poiché erano stati i Greci coloro che avevano dato avvio alla filosofia come auto-riflessione dell'uomo, egli intraprese studi che gli permettevano di appropriarsi, prima che del pensiero filosofico, della lingua dei Greci, e anche della loro letteratura e arte. Così suonano le sue parole:

Era il problema dell'uomo ciò che mi interessava e, per sapere che cosa l'uomo sia, bisognava evidentemente conoscere il pensiero sull'uomo e bisognava conoscere la filosofia, a partire dalla filosofia greca. Ora, per accedere alla filosofia greca – questa era la mia ferma convinzione – non era sufficiente leggere le opere dei filosofi, bisognava veramente conoscere la lingua dei filosofi, la lingua greca. Era anche necessario studiare la poesia greca. Alla scuola [di Odenwald], il corso di studi era flessibile, si poteva passare da un campo a un altro, ed è proprio ciò che ho fatto. Quando l'ho lasciata per l'Università ho seguito dunque dei seminari di *Klassische Philologie* – greco e latino – all'inizio e poi di filosofia. Credevo inoltre fosse una lacuna voler avvicinarsi alla filosofia e alla cultura in generale semplicemente attraverso ciò che è scritto, bisogna anche conoscere l'arte. Allora ho deciso di frequentare anche un corso di archeologia<sup>6</sup>.

L'avvicinarsi di Klibansky all'antica Grecia allo scopo di dare una risposta alla questione antropologica ebbe luogo però non senza una profonda esigenza che lo guidava nella sua riflessione: quella di superare il dualismo, proprio della cultura tedesca nell'età della Repubblica di Weimar, tra lo "spirito" e la "vita", tra il razionalismo, accusato allora di astrattezza dalle correnti romantiche, e l'irrazionalismo – rivolto a ciò che in ogni uomo vi è di singolare, di naturale e vitale, ai fatti storici come eventi individuali, ai dati

6. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, p. 16.

dell'esistenza rivelativi della finitezza umana – difeso da quelle stesse correnti: un dualismo che aveva portato infine alla riconduzione dello “spirito” alla “vita”, alla quale veniva incatenato l'essere umano, senza più possibilità di evasione. Per Klibansky era necessario seguire un orientamento diverso che sottolineasse al tempo stesso la separazione e la connessione tra lo “spirito” e la “vita”. Si trattava di mostrare, risalendo a quel pensatore che, entro la filosofia greca, più aveva meditato sulla diversità-unità tra il *logos* e i sensi, il mondo dell'essere colto dalla mente e il mondo del divenire in cui è coinvolto l'uomo vivente nel tempo, la sfera dell'intelletto e quella degli affetti (generosi, come quelli dell'amante, o meschini, come quelli del tiranno), ovvero a Platone, in quale modo colui cui era approdata la filosofia tedesca, ovvero Hegel, fosse stato un erede appunto del platonismo, un fautore della dialettica compresa non come sterile movimento di concetti, ma come effettivo strumento di unificazione tra razionale e irrazionale, considerati nella loro reale differenza. Dunque l'irrazionale non avrebbe implicato la messa a tacere della ragione o la vittoria sulla ragione, essendo quest'ultima vacua, debole e inerme di fronte all'oscurità e alla durezza della “vita”: il non razionale avrebbe invece implicato da un lato il potenziamento della ragione, quando esso assume l'aspetto di una forza che accompagna la ragione ed è permeabile alla ragione, in quanto impulso verso l'idea, verso il sovrasensibile; dall'altro, presentandosi anche come impulso egoistico o violento, esso avrebbe implicato un conflitto con la ragione, in modo tale da non negare tuttavia la capacità di quest'ultima di moderarlo e, infine, vincerlo.

Proprio per questa esigenza, per poter dare una risposta alla crisi di senso dell'epoca, diventava significativo per Klibansky risalire alla tradizione platonica, mostrandone le radici nei dialoghi di Platone e gli sviluppi successivi nel corso dei secoli fino a giungere a Hegel e alla sua dialettica. L'antropologia, che si sarebbe in tal modo delineata, avrebbe sia riconosciuto le istanze provenienti dalle tendenze anti-razionalistiche del tempo – dalla filosofia dei valori di Max Weber e Heinrich Rickert alla filosofia religiosa di Karl Jaspers, autori che Klibansky considera suoi maestri<sup>7</sup> – sia difeso il razio-

7. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, pp. 18-26.

nalismo proprio della tradizione filosofica europea, erroneamente identificato da più parti con un razionalismo privo di vitalità e indifferente nei confronti degli individui. Nella Germania del tempo, come lo stesso Klibansky ricorda, tale identificazione era propria di correnti, quali la *Lebensphilosophie* o le filosofie dell'esistenza, che si ispiravano a Kierkegaard come autore che aveva assegnato alla ragione solo la sfera del mondo o del finito e la sfera dell'eterno o del divino alla fede concepita come antitesi della ragione<sup>8</sup>.

Così Klibansky ricorda i motivi che lo spinsero a studiare il platonismo allo scopo di ricostruire quel percorso, seguito dalla filosofia tedesca fino a Hegel, che avrebbe permesso di sfuggire all'irrazionalismo contemporaneo, e dunque alla negazione dell'interiorità e libertà umana:

Per comprendere Hegel, che è molto importante e che lo è divenuto sempre di più, bisogna risalire indietro nel tempo. Come comprendere la dialettica? In questa ricerca sempre più si vede l'importanza della tradizione tedesca: questa tradizione segnata da un lato da Sebastian Franck, da Jacob Böhme, ma, ancor prima, da Niccolò Cusano e Meister Eckhart. Non si possono comprendere gli stessi Niccolò Cusano e Meister Eckhart se non si tiene d'altronde conto, e sempre più profondamente, dell'influenza determinante della tradizione detta neoplatonica. È dunque questo grande movimento che va dal platonismo a Hegel a essere stato il filo conduttore delle mie prime ricerche. [...] Ciò che è importante in Germania è l'importanza assegnata alla ragione e alla valorizzazione di ciò che oltrepassa la ragione, ciò che può portare a un irrazionalismo, dico appunto "può" portare... perché non sempre porta a questo. Ma di dove viene questa tendenza, di dove viene questo legame con questo bisogno di oltrepassare la ragione? Questo lo si comprende soltanto se si vede la tradizione tedesca in modo tale da farla risalire a Niccolò Cusano e a Meister Eckhart. [...] Si può comprendere soltanto se si risale alla tradizione platonica e, in particolare, a Proclo.

8. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, pp. 22-25. Klibansky rifiuta quel salto nella sfera dell'impegno esistenziale di cui Jaspers si faceva allora sostenitore così come rifiuta l'idea di un susseguirsi necessario delle civiltà faultrici di valori diversi e incompatibili che aveva in Oswald Spengler il suo più noto esponente (*ibidem*, pp. 22-24).

Presso tutti questi pensatori la dialettica come superamento della ragione implica un pensiero dell'infinito<sup>9</sup>.

Proprio perché mosso dal suo anti-romanticismo, benché non aderente a una classicità priva di anima, piuttosto forza dinamica produttrice di sempre nuove forme nel suo mantenere entro di sé i semi iniziali, Klibansky intraprende dunque, fin dal periodo in cui è studente, ricerche sulla ricezione di Platone: ricerche che lo portano dal 1929 a essere collaboratore di Ernst Hoffmann nell'edizione, avviata da quest'ultimo nel 1927 presso l'Accademia delle Scienze di Heidelberg, dell'opera di Cusano<sup>10</sup>; curatore di un'edizione critica del *De sapiente* di Bovillus, discepolo di Cusano, pubblicata nel 1927 in appendice al libro di Ernst Cassirer sul Rinascimento italiano<sup>11</sup>; studioso, alla fine degli anni Venti, dell'influsso su Cusano esercitato da fonti appartenenti alla tradizione platonica (a Proclo egli dedicò la sua tesi di dottorato e alla scuola di Chartres, fiorente nel XII secolo, la sua tesi di abilitazione); attivo infine nel 1932 nel progetto dell'edizione delle opere

9. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, pp. 73-74.

10. Il primo testo cusano di cui Klibansky, insieme a E. Hoffmann, fu editore, fu un sermone del 1439: CUSANUS, *Predigten, Dies Sanctificatus*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Winter, Heidelberg 1929. Nel 1932 nell'ambito dell'edizione completa appaiono, a cura di E. Hoffmann e Klibansky, CUSANUS, *De docta ignorantia*, Meiner, Leipzig; e, a cura di Klibansky, CUSANUS, *Apologia doctae ignorantiae*, Meiner, Leipzig. Negli anni successivi E. Hoffmann proseguirà in Germania l'impresa editoriale dei testi cusani. Klibansky curerà, insieme a H. Bascour, la pubblicazione di CUSANUS, *De pace fidei*, come *Supplement III* dei «Mediaeval and Renaissance Studies», da lui stesso editi, Warburg Institute, London 1956 (rist. Meiner, Hamburg 1959) e, insieme a G. Senger, CUSANUS, *De venatione sapientiae. De apice theoriae*, Meiner, Hamburg 1982.

11. CAROLUS BOVILLUS, *De sapiente*, hrsg. von R. Klibansky, in E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927 (Studien der Bib. Warburg, X). Cfr. su Bovillus e la storia delle interpretazioni di Platone, di chi scrive, *Presenza come speculum. Il De sapiente di Bovillus nella ricezione di Cassirer e di Klibansky*, «Archivio di filosofia» LXXXVI (2018/2), pp. 221-235. L'edizione di Klibansky del *De sapiente* attrasse l'attenzione di due notevoli studiosi, con i quali egli era in contatto, sulla figura di Bovillus: cfr. B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1931; M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Schneider, Heidelberg 1948.

latine di Meister Eckhart<sup>12</sup>. Negli anni seguenti, come vedremo, egli continuerà tali ricerche.

È in un contributo dedicato alla scoperta, nella biblioteca di Cusano, di un manoscritto latino contenente la parte finale del commento di Proclo al *Parmenide* platonico, non conservata nei manoscritti greci che riproducono questo commento giunti fino a noi, e al modo in cui Cusano utilizzò proprio tale parte finale per precisare il suo concetto tanto della dialettica – concepita come legame tra ciò che la ragione rivolta al sovrasensibile è in grado di determinare e di dire e ciò che si trova di volta in volta al di là della sua presa in un processo infinito – quanto dell'essere umano – visto come essere infinito teso verso ciò che sfugge al tempo, dunque verso il divino, e al contempo finito poiché in possesso di un intelletto limitato, incapace di abbracciare il Tutto – che emerge con evidenza il risultato delle prime ricerche di Klibansky<sup>13</sup>. La ricostruzione storico-filosofica, che procede da Plotino e Proclo fino al Rinascimento e a Leibniz, si intreccia strettamente in questo contributo con la riflessione antropologico-filosofica. Ciò si evince specie dai testi di Cusano che Klibansky riporta nella conclusione.

In appendice, infatti, Klibansky riproduce alcune delle note scritte da Cusano ai margini della parte finale del manoscritto da lui posseduto del commento di Proclo al *Parmenide* – di tale traduzione latina, compiuta intorno al 1280, Klibansky ritiene, era con molta probabilità autore Guglielmo di Moerbeke, conoscitore sia della cultura greca di Bisanzio tramite i suoi frequenti viaggi nel Pe-

12. Soltanto due testi, curati da Klibansky, poterono uscire entro l'edizione *MAGISTRI ECKHARDI Opera latina* da lui avviata: *Super oratione dominica*, Meiner, Leipzig 1934; e, insieme con A. DONDAINE, *Quaestiones Parisienses*, Meiner, Leipzig 1936. Il progetto, appoggiato dall'Accademia delle Scienze di Heidelberg, venne interrotto a causa della visione nazista di Eckhart come autore tipicamente tedesco, estraneo dunque alla cultura latina (cfr. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, pp. 84-86).

13. Cfr. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-historische Kl. 1928/29, Winter, Heidelberg 1929 (l'edizione curata da V. Cousin di tale testo di Proclo in lingua greca, pubblicata a Parigi nel 1864, non conteneva il commento alle sezioni 141e7-142a8 del *Parmenide*, presente invece nella versione latina, tale comunque da non prendere in esame il dialogo platonico nella sua interezza).

loponneso sia della cultura latina occidentale – ed egli mostra come tali note fossero poi inserite, rielaborate, nel sermone di Cusano intitolato *Tu quis es?*<sup>14</sup>, del quale si riportano alcuni passaggi. Tali note riscrivono alcuni passi di Proclo, quasi per fissarli nella memoria come particolarmente rilevanti. Ne ricordiamo qui alcune tra quelle che Klibansky menziona poiché le ritiene significative e importanti per la stessa filosofia cusana (egli le cita solo in latino, le rendiamo qui in italiano):

Al Primo non conviene questo nome di Uno, poiché è il nostro concetto a formarlo; e dunque non vi sono negazioni circa l'Uno, dato che si eleva oltre ogni opposizione e negazione, ma esse vi sono riguardo al Primo.

La contraddizione nell'indicibile è al contempo falsa; nelle cose dicibili soltanto il vero e il falso si distinguono.

Non vi è discorso a proposito dell'Uno perché indeterminabile. Platone chiama menzogne insieme le affermazioni e le negazioni nel Dio indicibile.

Esso [l'Uno] è incomprendibile a ogni senso ed è incomprendibile a ogni opinione, a ogni scienza, a ogni ragione, e a tutti i nomi.

L'Uno non è il nulla di tutte le cose, è la causa di tutte le cose.

L'Uno e il Bene sembrano penetrare tutti gli enti e perciò tra tutti gli altri nomi sembrano convenire di più al Dio innominabile.

Perché l'Uno non ha nome: appunto perché non è conosciuto; e perché non è conosciuto: appunto perché in tal caso non sarebbe desiderabile se non da coloro che lo conoscono; ma esso è desiderabile da tutti, anche da coloro che sono esperti nella conoscenza. E di qui chiaramente sono la stessa cosa il Bene e l'Uno, perché come l'Uno, così anche il Bene è desiderabile da tutti, come il nulla e il male è

14. Il sermone *Tu quis es?* (*De principio*), che Klibansky cita in *Ein Proklos-Fund* in base alla *ed. parisiensis* degli *Opera* di Cusano di J. Lefrère d'Étaples (1514), si trova ora in NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, vol. X, *Opuscula II*, fasc. 2b, edito da C. Bormann e A.D. Riemann, Meiner, Hamburg 1988.

evitabile da tutti. Dimostra invero che l'Uno e il Bene sono la stessa cosa, e dunque ciò che è desiderabile prima di ogni cognizione<sup>15</sup>.

Nel sermone denominato *Tu quis es?* tornano appunto in forma discorsiva proprio tali *marginalia* di Cusano. Essi implicano al contempo un orientamento metafisico, facente uso di una peculiare logica, e una risposta alla questione dell'essere umano incentrata sulla consapevolezza dei suoi limiti, pur nella nobiltà della sua natura. Klibansky riporta un passo eloquente di tale sermone nella lingua latina originale, che qui traduciamo:

Non vi è invero discorso circa l'Uno, perché indeterminabile. [...] Chiamiamo Dio uno, quando non ci è concesso pensare di meglio, e non entra nel nostro pensiero che vi sia qualcosa di meglio di ciò che è desiderato da tutti noi. Di qui diciamo Dio stesso l'Uno e il Bene; ed essi non sono diversi in Dio, ma sono l'Uno stesso. Ciò che Proclo infatti chiama l'Uno, non chiamiamo Dio stesso uno in quanto conosciuto, poiché prima di ogni cognizione Dio è desiderabile. Non vi è dunque una comprensione di Dio come delle cose conoscibili, alle quali una volta conosciute imponiamo dei nomi; ma l'intelletto, desiderando ciò che non conosce e non potendo comprenderlo, pone denominazioni dell'Uno cogliendo nell'ispirazione in qualche modo l'ipostasi di Lui a partire dal desiderio inappagabile di tutti riguardo all'Uno. [...] Poiché Egli è Colui in grazia del quale tutte le cose sono ciò che sono, deve essere naturalmente desiderato da tutti, essendo l'Uno e il Bene ciò cui aspirano tutte le cose e che penetra tutte le cose<sup>16</sup>.

15. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, pp. 35-36. Egli cita le note appunto dal *Proklus-Fund* (Cod. Cusan. 186). Soltanto in modo parziale nel suo saggio Klibansky riporta il testo finale di Proclo contenuto nel suo commento al *Parmenide* e le note apposte ad esso da Cusano. Tale testo finale si può ora leggere in una versione greca ricostruita a partire dalla versione latina tenuta presente da Klibansky (cfr. C. STEEL, F. RUMBACH, *The Final Section of Proclus' Commentary on the Parmenides. A Greek retroversion of the Latin Translation*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages» VIII [1997], pp. 211-267; riprodotta anche in C. STEEL [a cura di], *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, Oxford University Press, Oxford 2007-2009, 3 voll. [Oxford Classical Texts]).

16. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, pp. 35-36.

Ora, da quest'ultimo brano, che Klibansky riporta, si possono dedurre tre notevoli elementi sui quali si incentra la prospettiva che Cusano intende aprire al pensiero filosofico: innanzi tutto emerge l'idea dell'identità tra l'Uno e il Bene, dunque una svolta dal piano di una metafisica orientata dal problema dell'essere al piano di una metafisica orientata dal problema del giusto e del buono; poi l'idea che a tale nozione di Dio si giunga non attraverso la conoscenza, che determina chiaramente il suo oggetto, ma attraverso il desiderio che implica il tendere e l'avvicinarsi a Lui nell'amore nei Suoi confronti, pur non potendo abbracciarLo in quanto infinito, essendo dunque più che soltanto Uno e Bene – desiderio che è la premessa e la base della nostra conoscenza di ciò che Dio manifesta del Suo essere; infine l'idea che il mondo, rispetto a Dio, non cade nel nulla, al contrario possiede quell'essere che gli viene conferito dal fatto che ha come sua causa e fondamento l'Uno e il Bene – un essere conoscibile dall'intelletto umano e tuttavia, proprio per questa sua imperscrutabile origine, anche tale da conservare elementi di oscurità.

Klibansky mette in evidenza dunque come Cusano, in quanto lettore del commento latino di Proclo al *Parmenide*, non sia affatto un mistico che celebra la distruzione della ragione, ma un razionalista che da un lato poggia la ragione su un sentimento sublime dell'animo umano, l'amore per l'Uno e il Bene, dall'altro rimane consapevole dell'irrazionale presente nel mondo, il quale dipende da un Dio infinito – irrazionale che la ragione si sforza di oltrepassare nel suo cammino verso una determinazione sempre maggiore dell'essere delle cose finite. Così Klibansky enuncia questa autoconsapevolezza della ragione – nel suo procedere dalla negazione del finito alla negazione di questa negazione e perciò alla conoscenza, per quanto mai ultima, di Dio e del mondo – da lui rintracciata in Cusano in quanto interprete del platonismo di Proclo:

Se ci è consentito distinguere due diversi modi di applicazione della teologia negativa – l'uno che nella negazione di tutte le determinazioni creaturali e concettuali di Dio vede il cammino per l'aspirazione dell'animo di unificare di nuovo la creatura privata della sua immagine e del suo sé con l'originario fondamento divino, l'altro

nel quale la nostalgia dell'unione mistica risveglia la ragione come testimone e cerca giustificazione in un sistema speculativo – allora ci apparirà come caratteristica di questo secondo modo il fatto che esso riconosce la stessa negazione come atto dell'intelletto, come posizione provvisoria, che dal canto suo deve essere di nuovo negata per trovare una formula per la non dicibilità e non pensabilità di Dio. [...] Se dunque per Cusano la *remotio negationum* diviene un importante mezzo metodico del suo filosofare, allora dobbiamo vedere nella dottrina di Proclo dell'Uno l'autentica origine dialettica di questo pensiero che, pervadendo molti dei suoi scritti, non è mai espresso in nessun luogo con altrettanta pregnanza quanto alla fine della parte conclusiva, ora trovata, del commento al *Parmenide*<sup>17</sup>.

In tal modo Klibansky, nel momento in cui riconduce l'idea dell'Uno, sviluppata da Proclo interpretando il dialogo platonico su Parmenide, non al neoplatonismo di Plotino, in quanto culminante nella negazione del mondo e nell'identificazione tra Dio e l'anima, ma all'originaria fonte platonica, espone anche una sua propria idea dell'essere umano e una sua propria idea della dialettica. La connessione tra tali due idee risulta dall'idea dello stretto rapporto esistente tra l'irrazionale e il razionale, l'individuale e l'universale, il soggettivo e l'oggettivo, contrassegnato da un lato dal passaggio senza opposizione dall'uno all'altro (ciò che avviene nel rapporto tra amore e conoscenza), dall'altro dal conflitto che rimane aperto tra l'uno e l'altro (come avviene nel rapporto tra finito e infinito, il male e il Bene).

La libertà dell'uomo – come Klibansky dirà rievocando il testo giovanile sul manoscritto di Proclo da lui rinvenuto<sup>18</sup> – consiste nel suo distacco dal finito in nome del sovrasensibile, ma anche nella possibilità di scelta per ciò che si oppone a tale distacco. Di qui il carattere complesso della ragione umana che nel diverso da sé trova da un lato ciò che l'orienta e l'asseconda – la forza che tende verso l'alto e che si esplica anche come fede o speranza di salvezza – dall'altro ciò che la indebolisce e la ostacola – la sensibilità e l'immaginazione non penetrati dalla ragione, la preponderanza

17. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, pp. 12-13.

18. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, pp. 80-82.

dell'egoismo e degli interessi che schiacciano l'uomo al suo vivere unicamente nel tempo. Cusano – come Klibansky mostra nella sua ricerca, ricca di riferimenti all'influenza di Proclo sulla cultura bizantina e araba, oltre che sul Medio Evo latino<sup>19</sup> – seguace di un platonismo che si innesta sulla fede religiosa, era consapevole del fatto che sulla terra l'uomo fa uso di una tale attività razionale, la quale forma ciò che propriamente lo caratterizza rispetto agli altri esseri viventi.

### **Il platonismo come presupposto di una storiografia costruttrice della storia**

Vi è nell'opera di Klibansky un profondo nesso tra l'indagine storico-filosofica e l'indagine filosofico-teoretica: se, come storico della filosofia, egli si dedica allo studio di Platone e degli autori che tra la tarda antichità e il Rinascimento ripresero Platone, come filosofo egli si attiene a un punto di vista platonico nell'indicare il metodo che la storia come disciplina dovrebbe seguire.

Nel saggio *The Philosophic Character of History*, apparso in un libro in onore di Ernst Cassirer per il suo sessantesimo compleanno dedicato appunto alla relazione tra la filosofia e la storia<sup>20</sup>, egli delinea il suo proprio modo di vedere quest'ultima disciplina dopo aver ricostruito, a grandi tratti, la storia della riflessione su di essa: se i medievali inserivano la storia all'interno di un sistema delle scienze

19. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, pp. 21-25.

20. Cfr. R. KLIBANSKY, H.J. PATON (ed. by), *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford 1936. Il saggio di Klibansky (pp. 323-337), è la traduzione ingl. della *Antrittsvorlesung*, intitolata *Der philosophische Charakter der Historie*, da lui tenuta alla Facoltà di Filosofia dell'Univ. di Heidelberg il 9 luglio 1932, dopo aver conseguito in quell'anno l'abilitazione. Klibansky pubblicò la *Festschrift* per Cassirer, che comprende scritti di J. Huizinga, S. Alexander, L. Brunschvicg, G. Calogero, C.C.J. Webb, É. Gilson, B. Groethuysen, G. Gentile, L.S. Stebbing, T. Litt, F. Medicus, É. Bréhier, E. Hoffmann, L. Lévy-Bruhl, F. Saxl, E. Panofsky, E. Wind, H.J. Pos, J. Ortega y Gasset, come segno di rispetto e stima da parte di intellettuali europei, uniti da un «enduring spiritual bond» (come i curatori scrivevano nella premessa), a uno studioso emigrato dalla Germania.

che aveva nella teologia la sua base e il suo coronamento, e Descartes, in seguito alla crisi di tale sistema, costruendo un nuovo ordine delle scienze fondato sul *cogito*, la esclude dal novero dei campi del sapere a causa del suo carattere empirico e soggettivo, diverso da quello razionale e oggettivo proprio delle scienze della natura, il Settecento e l'Ottocento – da Vico a Montesquieu e Rousseau, e da questi a Herder e Winckelmann – le diedero nuovo impulso e significato, considerandola tuttavia più legata alla descrizione e alla narrazione che alla scienza. Hegel fece della storia un sistema speculativo, dimenticando così la profondità della sua dialettica, che avrebbe dovuto tener conto dei dettagli e dei particolari, e i positivisti la resero un ramo della scienza della natura. I neokantiani Windelband e Rickert tra fine Ottocento e inizio Novecento ebbero invece il merito, secondo Klibansky, di attrarre l'attenzione sia sull'individualità degli eventi esposti nella storia a differenza di quelli propri della scienza della natura, che sono ripetibili come casi di un'unica legge, sia sui valori, frutto di una scelta, che sono alla base di essa; ma essi in tal modo assegnarono alla storia un campo dell'essere, come se questo sussistesse di per sé, piuttosto che analizzarne i metodi e gli scopi, e la fondarono su prese di posizioni etiche, religiose, politiche del tutto soggettive. Nietzsche dal canto suo nelle *Considerazioni inattuali* (1876) proclamava il suo verdetto contro la storia mettendone in luce l'inutilità e anzi il danno per la vita. Si tratta invece, Klibansky afferma nel suo contributo, di avere ben presenti tre temi filosofici nel riflettere sul lavoro storiografico: il primo di essi consiste nell'assumere come punto di partenza di tale riflessione non un presunto essere oggettivo dei fenomeni, siano essi peculiari o riconducibili a leggi, che dovrebbe essere studiato, ma il modo in cui a partire dall'attività dello storico, che richiede vivace ma precisa immaginazione, oltre che intelletto, si costituisca l'essere stesso da indagare sulla base dei dati raccolti; il secondo tema riguarda l'impossibilità di annullare nell'indagine storica la soggettività dello storico, la quale implica certo valori, convinzioni, intuizioni del mondo, ma dovrebbe anche elevarsi all'oggettività e universalità, pur senza poter mai separare sé stessa dalla propria radice esistenziale; il terzo tema riguarda la conquista da parte della storia – in quanto scienza non data una volta per tutte, ma orientata

sempre più dalla ragione – del mondo del mito, della magia, della religione mitica, che rimane ispirato dall'irrazionale nell'uomo, allo scopo di dare alla storia stessa come *Weltgeschichte* un senso come luogo dell'affermazione della libertà umana. Nel seguente passo Klibansky riassume tali tre temi filosofici:

La considerazione [...] di presupposti che non possono mai essere verificati, ma solo giustificati dai giudizi che dai presupposti si sviluppano, mostra che gli elementi irrazionali di fede hanno trovato qui, proprio sul terreno del regno della *ratio*, un'abitazione da cui la *ratio* non può mai cacciarli. Tuttavia, la natura della *ratio* è quella di non cessare mai di illuminare queste fondazioni nascoste e, oggettivandole, invadere costantemente quei poteri sui quali essa stessa poggia. Poiché questo significa che la frontiera tra i domini non è rigida, ma sempre di nuovo ridisegnata, ne consegue che il concetto di scienza non può più essere pensato come statico e fisso<sup>21</sup>.

Vi è dunque un accordo profondo tra il Klibansky che, prendendo in esame la lettura del Proclo commentatore del *Parmenide* compiuta da Cusano, mostra come la ripresa del vero messaggio di Platone implichi l'affermazione della ragione nell'uomo come una ragione dialettica, che ha entro di sé e al contempo fuori di sé l'irrazionale, facendo dell'uomo un essere sospeso tra fede e conoscenza, tra l'eterno e il tempo, e il Klibansky che, meditando sul rapporto della storia con la filosofia, fa dipendere il succedersi degli eventi del passato dal modo che ha il soggetto di comprenderli, attraverso strumenti concettuali che guidano la ricerca empirica, e il succedersi degli eventi futuri dal modo in cui il soggetto pone i suoi valori, essendo l'uomo composto di affetti, in accordo o in conflitto con la *ratio*, e dalla *ratio* stessa<sup>22</sup>. La storia, in quanto procedere

21. R. KLIBANSKY, *The Philosophic Character of History*, in R. KLIBANSKY, H.J. PATON (ed. by), *Philosophy and History*, p. 336.

22. Platone interpretato non come teorico del dualismo tra mondo intelligibile e mondo sensibile, ma come pensatore che considera l'idea come *intentio* in base alla quale ordinare sia i dati empirici sia le inclinazioni naturali nell'uomo, è per Klibansky la fonte principale di ispirazione di Kant e Schiller quando meditano sulla storia: cfr. *ibidem*, pp. 334-336.

infinito della specie umana, nei suoi diversi costumi, individualità storiche, singole esistenze, verso l'universalità e oggettività risulta così costruita dalla storiografia della quale il platonismo, che fa coincidere l'Uno e il Bene come ordine del tempo e del mondo, ci offre la fondazione.

### **La continuità della tradizione platonica: l'edizione del *Corpus Platonicum Medii Aevi***

Alla fine del 1939 Klibansky pubblicò, dopo travagliate vicende editoriali dovute allo scoppio della guerra, un saggio dedicato alla descrizione a grandi linee di quella tradizione platonica che, avente il suo inizio in età tardo-antica, era poi giunta, attraverso il Medio Evo, fino al Rinascimento e alla modernità: il saggio costituiva la premessa di un progetto editoriale riguardante i testi platonici nel Medio Evo<sup>23</sup>. Era importante, come egli spiegava introducendo la sua ricerca, valorizzare l'apporto del platonismo alla formazione della filosofia medievale accanto all'apporto dell'aristotelismo, già largamente riconosciuto. Klibansky sosteneva, anzi, che proprio il platonismo costituisse la fonte principale della scienza e della filosofia che l'età medievale aveva consegnato a quella successiva: proprio per ciò i moderni, in età rinascimentale, quando si riallacciavano ai dialoghi platonici, percepivano sé stessi non come innovatori, ma come anelli di una lunga catena che, presente nel Medio Evo,

23. Cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939, 2. ed. 1950, dalla quale più avanti citiamo. Nel mettere in evidenza la sostanziale continuità, nonostante conflitti e interruzioni, della storia della cultura dell'Occidente dal periodo in cui ebraismo, cristianesimo, greicità entrano tra loro in relazione fino all'età moderna, Klibansky condivide il punto di vista degli storici Henri Pirenne e Arnaldo Momigliano. Klibansky e la sua famiglia avevano rapporti di amicizia con la famiglia Pirenne, che risiedeva in Belgio (cfr. R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, p. 98). Nella *Klibansky Collection* presso la McGill Univ. di Montreal (coll.: C.09.I.L) sono custodite alcune lettere che Momigliano inviò a Klibansky dall'Italia tra il dicembre 1938 e il gennaio 1939, prima del suo trasferimento a Oxford nel marzo 1939 a causa delle leggi razziali.

intendevano affidare a generazioni future, vedendola come mezzo di trasmissione di una verità non solo filosofica, ma religiosa; non solo il *Timeo* – come era ben noto fin dal Cinquecento – ma un *Corpus Platonicum* in varie lingue e accompagnato da commenti si era diffuso presso i medievali, e bisognava dunque portarlo alla luce e indagarlo se si intendeva mettere a fuoco con precisione la storia del pensiero occidentale, nel suo maggiore punto di forza. Klibansky con grande chiarezza distingueva la sua tesi storiografica, volta ad affermare la consistenza e la continuità del platonismo medievale, da altre allora sostenute, e determinava i vari percorsi che il platonismo medievale aveva seguito:

Alcuni studiosi negano del tutto la sua esistenza e credono in una completa rottura tra la speculazione platonica della tarda antichità e il suo revival nel Rinascimento. Altri, al contrario, parlano di “platonismo” ogni volta il nome di Platone sia citato da un autore medievale, privando così il termine di significato determinato. Altri ancora, ammettendo istanze platoniche nel corso del Medio Evo, non le vedono tuttavia nella loro connessione storica come parti di un unico continuo movimento spirituale. [...] Se la tradizione platonica medievale come intero deve essere compresa, allora bisogna prendere in considerazione tre principali correnti, quella araba, quella bizantina, e quella latina, ed esaminare le loro interrelazioni<sup>24</sup>.

Bisognava dunque, attraverso l'edizione critica delle fonti provenienti da più luoghi nelle tre lingue in cui esse erano state scritte, l'arabo, il greco, il latino, riproporre i dialoghi di Platone in modo tale da mostrare le origini stesse della cultura moderna.

Klibansky, nel suo saggio, descriveva sinteticamente innanzi tutto il modo in cui si era affermato un *Plato arabus* a partire da un *Plato syriacus* e poi, a partire dal *Plato arabus*, un *Plato hebraicus* che aveva anche a volte formato la base di un *Plato latinus*, così come era avvenuto per altri testi di lingua araba tradotti in latino dalla loro versione ebraica. Il progetto della pubblicazione di traduzioni e commenti in arabo di Platone veniva proposto con una particola-

24. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, p. 13.

re enfasi posta sull'interesse rivolto dai pensatori arabi agli aspetti etico-politici dell'opera platonica:

I documenti rilevanti che illustrano lo sviluppo della tradizione araba dovrebbero essere raccolti nel *Plato arabus*. [...] A questa raccolta potrebbe aggiungersi una lista delle versioni siriane ed ebraiche in modo da dimostrare la relazione di queste correnti sussidiarie alla corrente principale della tradizione. Mentre la prima connette l'arabo al greco, la seconda, che ha origine dall'arabo, mantiene nelle traduzioni opere di autori musulmani i cui originali non sono stati ancora rintracciati: per esempio, la parafrasi di Averroè della *Repubblica*. Di questo testo furono fatte due versioni latine da ebrei: una prima del 1485 (ora perduta) di Elia di Creta per il giovane Pico della Mirandola, l'altra (spesso stampata) di Mantino per Paolo III<sup>25</sup>.

Quanto alla tradizione platonica di lingua greca, fiorente a Bisanzio senza soluzione di continuità, secondo Klibansky, anche dopo la chiusura dell'Accademia in Atene da parte di Giustiniano nel 529, era importante rilevarne l'intreccio con il cristianesimo, l'influenza da essa esercitata in Occidente specie a partire dal secolo XI dapprima in Italia meridionale, poi, a partire di qui, intorno al XII secolo in Francia e Inghilterra, e perciò il suo profondo legame con la fioritura platonica che, grazie alla presenza di Pletone in Italia, si ebbe nella Firenze di Cosimo dei Medici alla metà del XV secolo. Si trattava, anche in questo caso, di raccogliere documenti e testi di tale corrente affinché si ponessero in luce i suoi durevoli effetti sulla formazione dell'Europa di Galileo e di Descartes fino a Leibniz e Kant.

La terza corrente, indicata come il *Plato latinus*, è considerata da Klibansky come la più influente nel corso dei secoli che vanno dal tramonto della cultura classica ai primi secoli dell'era cristiana

25. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, p. 18. (La versione latina della parafrasi della *Repubblica* compiuta da Elia di Creta, alias Elia del Medigo, rintracciata da Paul O. Kristeller nella Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, è stata pubblicata nel 1992: cfr. la recensione di M. Zonta a AVERROÈ, *Parafrasi della 'Repubblica' nella traduzione latina di Elia Del Medigo*, a cura di A. Coviello e P.E. Fornaciari, Olschki, Firenze 1992, in «Henoch» 14 [1992], pp. 354-361. Ringrazio Giovanni Licata per questa segnalazione).

fino al Rinascimento: è vero che la conoscenza che i Padri della Chiesa ebbero dei dialoghi di Platone era lacunosa e frammentaria, poiché giungeva loro non tanto dalla lettura di traduzioni dei testi platonici in latino, peraltro scarse e incomplete, quanto soprattutto attraverso le esposizioni contenute in fonti pagane – Cicerone, Seneca, Aulo Gellio, Valerio Massimo, Apuleio, Macrobio; eppure di Platone fin dal II secolo, riprendendo una tesi che era stata sostenuta da Filone d’Alessandria, i cristiani percepirono l’affinità con Mosè, considerandolo appunto non tanto come un filosofo, quanto come un profeta. Furono particolarmente Agostino, introducendo Platone nel libro VII delle sue *Confessiones* e nei libri VIII e X della sua *Civitas Dei*, e Boezio nella sua *Consolatio philosophiae* a trasmettere al pensiero cristiano seguente l’idea della vicinanza tra il platonismo e il cristianesimo. È vero, osserva Klibansky, che l’influenza di Platone sul Medio Evo latino si mescola con quella di Plotino, di Proclo, di Dionigi Areopagita. E tuttavia – egli ritiene<sup>26</sup> – sarebbe un errore pensare che il platonismo medievale si identifichi con il neoplatonismo in quanto modificazione delle originarie dottrine platoniche: piuttosto, fu il neoplatonismo a essere considerato dalle scuole e dagli autori più influenti alla luce delle fonti platoniche più antiche. Il commento di Calcidio al *Timeo*, composto nel IV secolo, che prendeva le distanze dall’interpretazione neoplatonica, mostrava l’accordo tra una spiegazione razionale dell’universo e una visione religiosa di esso. Dalla scuola di Chartres, che eredita proprio tale orientamento, si giungerà così fino a Cusano, e da questi, attraverso Bovillus, a Copernico. Del *Plato latinus* Klibansky indicava la necessità di ripresentare quei testi che avevano già condotto alla prospettiva scientifica e filosofica moderna ben prima che il *Corpus Platonicum* venisse tradotto in latino nell’Italia del Quattrocento.

A tale schizzo della diffusione del platonismo in età premoderna Klibansky faceva seguire nel suo libro un *Conspectus* del *Plato arabus* e *latinus* come quadro di riferimento del suo programma editoriale (lo riproduciamo alla fine di questo contributo) e alcuni esempi medievali dell’iconografia su Platone (dei quali riportiamo una pagina). Dell’ampio progetto delineato da Klibansky soltanto

26. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, p. 27.

una piccola parte fu realizzata negli anni della guerra e del secondo dopoguerra<sup>27</sup>.

Su due punti egli attraeva l'attenzione nella conclusione del suo saggio: sulla linea priva di fratture, per quanto drammatica, che univa il platonismo greco al platonismo latino e la loro contiguità con il pensiero arabo ed ebraico; e sulla persistenza di un autentico fondo platonico entro e al di là delle forme diverse che il platonismo aveva assunto intrecciandosi con l'ebraismo, il cristianesimo, l'islam. Il platonismo appariva a Klibansky molto più che come un insieme di dottrine: era un vero e proprio orientamento dell'animo «che aveva continuamente stimolato pensiero scientifico, sentimento estetico, e coscienza religiosa»<sup>28</sup>; prima di essere uno strumento di conoscenza dell'essere, una forza intellettuale, esso era una forza morale coinvolgente ragione e affetti nell'uomo, e una guida anche per l'azione.

Nel 1981 Klibansky curò una nuova edizione del libro *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* nella quale includeva quattro supplementi dedicati alla presenza del platonismo nella cultura medievale – nell'ambito delle scuole, nella letteratura del XIII secolo nelle lingue volgari, nella poesia di Petrarca, e nella scienza della natura del XV secolo – e la ristampa di un suo saggio, risalente al 1943, sul *Parmenide* di Platone nel Medio Evo e nel Rinascimento<sup>29</sup>.

Il filo che unisce questi ultimi testi alla ricerca precedente è costituito dall'idea che l'Illuminismo moderno, avente nel Rinasci-

27. A Londra, presso il Warburg Institute, furono pubblicati nel 1940 il I vol. del *Plato Latinus* (*Meno*, Interprete Henrico Aristippo), nel 1950 il II vol. (*Phaedo*, Interprete Henrico Aristippo), nel 1953 il III vol. (*Parmenides*, nec non Procli Commentarium), nel 1962 il IV vol. (*Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus); e, del *Plato arabus*, nel 1951 il I vol. (*Galeni Compendium Timaei Platonis*), nel 1943 il II vol. (*Alfarabius de Platonis philosophia*), nel 1952 il III vol. (*Alfarabius Compendium Legum Platonis*).

28. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, p. 37.

29. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, with a New Preface and four supplementary chapters, together with Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, with a New Introductory Preface*, Kraus, München 1981.

mento le sue radici, conserva la prospettiva, propria dell'Illuminismo medievale ispirato dal platonismo, secondo cui la ragione tiene conto nel suo procedere di ciò che è sia al di là di essa sia diverso da essa: la ragione, anche per i moderni, non si fonda su sé stessa, ma da un lato rinvia a un Dio che orienta l'azione dell'uomo, dall'altro si volge a un reale, a volte refrattario alla ragione, che può determinare solo in un processo infinito. A differenza di quegli autori che mettono sotto accusa il razionalismo europeo come dominatore e ne rintracciano le origini nel *nous* platonico, propendendo infine per un pensiero poetante o mistico, di ispirazione scettica o storicistica<sup>30</sup>; o di coloro che oppongono il razionalismo antico e medievale a quello moderno, poiché il secondo avrebbe annullato quei presupposti – fedi, tradizioni, senso comune – che il primo manteneva<sup>31</sup>; o di coloro che negano la continuità tra Medio Evo e modernità mettendo in rilievo la centralità della religione nel primo e nella seconda l'operare della ragione, a volte ricondotta a meccanismi fisiologici, come avviene oggi nelle filosofie naturalistiche o neopositivistiche, Klibansky esalta come caratteristica dell'Occidente una razionalità consapevole dei propri limiti, tale da progredire nella storia, ma le cui conquiste sono sempre soggette a precarietà, come già Platone ben sapeva quando opponeva il silenzio da un lato, e la violenza dall'altro alla parola.

Così il *Plato arabus* e il *Plato latinus* erano per Klibansky anelli essenziali nel percorso che aveva condotto all'Illuminismo dei moderni; ma tale Illuminismo non era fundamentalmente diverso dall'Illuminismo premoderno. L'Europa aveva la sua fondazione in questo Illuminismo, non orgoglioso e animato da spirito di conquista, ma capace di ascolto e consapevole della realtà in tutti i

30. M. Heidegger (cfr. in particolare *Brief über den Humanismus*, Francke, Bern 1947) rimane il fondamentale punto di riferimento di ogni autore che nel Novecento prenda le distanze dalla tradizione metafisica europea e la critichi come "nichilistica" o "totalitaria" – da K. Löwith a J. Derrida, da Adorno e Horkheimer a M. Foucault.

31. Cfr. LEO STRAUSS, *Philosophie und Gesetz, Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken, Berlin 1935. Alla critica straussiana della modernità si ispira A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1987.

suoi aspetti, anche quelli più impenetrabili dalla ragione, avente però in prospettiva l'unificazione del genere umano nel riconoscimento innanzi tutto delle misure universali dell'etica.

### **Un'antica-nuova antropologia: tornare da Alessandria ad Atene e Gerusalemme**

Nel 1992 in un libro dedicato all'Alessandria del III secolo prima dell'era cristiana, quella che vide la fondazione in questa città della grande biblioteca come centro della cultura ellenistica e l'aspirazione da parte dei dotti del tempo a una cultura condivisa da tutti i popoli, apparve uno scritto di Klibansky dedicato alla questione della misura in cui le tradizioni siano nient'altro che un riflesso delle loro fonti creatrici oppure sviluppino accenti nuovi che le allontanano dalle loro origini<sup>32</sup>. La risposta di Klibansky a tale questione si colloca in una posizione intermedia tra queste due affermazioni: ciò che nel corso dei secoli si produce a partire dalle fonti costituisce certo una novità, la quale tuttavia non abbandona l'antico, anzi lo riprende, e lo fa rivivere, racchiudendo esso quella verità dell'umano che sempre permane. Si tratta di tornare così da Alessandria ad Atene e, intrecciandosi l'ellenismo del tempo con l'ebraismo con l'avvio della versione greca della Bibbia ebraica, fondamento della Bibbia cristiana, a Gerusalemme. Atene e Gerusalemme come le due città cardine dell'Occidente.

Si comprende bene, a partire da questo testo, come per Klibansky sia un *logos* rispettoso delle differenze e accompagnato dalla fede in un Dio difensore della giustizia e della pace la nozione centrale sulla quale il pensiero europeo ha costruito nel corso del suo

32. R. KLIBANSKY, *Regagner Athènes à partir d'Alexandrie*, in C. JACOB, F. DE POLIGNAC (éd. par), *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Autrement, Paris 1992, pp. 231-245. In questo testo Klibansky cita Aby Warburg come pensatore cui egli particolarmente si ispira riguardo al problema del rapporto tra ripetizione del sapere e senso del sapere (l'espressione di Warburg «salvare Atene da Alessandria» si trova nel saggio di quest'ultimo dedicato alla divinazione nell'età di Lutero: cfr. A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, tr. di E. Cantimori, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 364).

svolgimento le idee di tolleranza, di libertà filosofica e religiosa, e di dialogo in sede scientifica. In un suo contributo sulla scuola di Chartres, che sottolinea anch'esso, come il suo libro del 1939, la continuità del pensiero europeo, egli pone nell'Alto Medio Evo l'elaborazione di tale nozione:

La continuità diviene evidente se riflettiamo sul problema fondamentale che dominava la filosofia europea dal momento in cui il *logos* greco e la *ratio* latina si scontrarono, e si fusero, con i credi religiosi dell'Oriente. È il compito di risolvere il conflitto tra conoscenza e fede, tra una verità raggiunta dalla ragione umana e una verità tratta da una rivelazione divina che inquieta e ispira il pensiero filosofico dalla tarda antichità. Per una sorprendente coincidenza questo compito riceve la sua stretta formulazione nel IX secolo, a Bagdad, a Sura, e nella Francia settentrionale: nella filosofia araba, ebraica, e cristiana<sup>33</sup>.

Al-Kindī, vissuto a Bagdad, Sa'adia ha-Gaon vissuto a Sura, e Giovanni Scoto Eriugena, vissuto ad Aquisgrana come membro della Schola Palatina, sostengono, quasi di comune accordo, nella stessa epoca, la compatibilità tra rivelazione e pensiero filosofico. Il platonismo religioso che essi propongono venne ripreso e diffuso nelle età seguenti dalle correnti idealistiche. Ma anche l'empirismo anglosassone, al cui studio Klibansky si dedica specie nel secondo dopoguerra<sup>34</sup>, non solo per lui non smentisce ma rafforza quell'interesse per il concreto e il particolare che è tipico di una filosofia attenta al divenire, alla sensibilità, al linguaggio, quale quella di orientamento platonico.

Il Klibansky che a partire dalla fine degli anni Cinquanta coordina volumi in cui appaiono contributi di autori di tendenze diverse e appartenenti a diverse aree geografiche, allo scopo di dare una panoramica degli studi filosofici in Occidente e Oriente, e che se-

33. R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in M. CLAGETT, G. POST, R. REYNOLDS (ed. by), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Univ. of Wisconsin Press, Madison 1961, pp. 3-14, pp. 3-4.

34. Si veda, a es., R. KLIBANSKY, E.C. MOSSNER (ed. by), *New Letters of David Hume*, Univ. of Oxford Press, Oxford 1954.

gue con cura le pubblicazioni filosofiche contemporanee in varie lingue, mantenendo intensi contatti con il mondo accademico internazionale<sup>35</sup>, è dunque animato dalla convinzione che sia impossibile disgiungere la dialettica platonica e la fede in quanto desiderio del Bene come basi di un vero umanesimo.

La ricerca rigorosa sul piano storico e filologico intorno alle vicende del pensiero platonico condotta da Klibansky nel corso della sua vita si coniuga con l'affermazione di un umanesimo non astratto e puramente retorico, ma realistico e profondo, il quale ha in un'etica che rinvia al trascendente il suo centro. Contro il male, prodotto da quella scelta per l'irrazionale che egli ben conosceva, egli indica tale umanesimo come eredità da trasmettere al futuro: un compito che affidava a intellettuali mossi non tanto da sete di conoscenza, quanto da una fede razionale.

35. Nel 1968-1971 Klibansky fu editore di *Contemporary Philosophy*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze, e nel 1993 insieme a D. Pears di *La philosophie en Europe*, Galilimard, Paris; sotto la sua direzione fu dato nuovo sviluppo alla *Bibliographie de la philosophie – Bibliography of Philosophy*, rivista trimestrale patrocinata dall'UNESCO in cui confluiva il lavoro di schedatura della letteratura filosofica nei vari paesi compiuto da più di cinquanta centri, ciascuno nella sua lingua. Da quest'ultima impresa egli trasse l'idea di un glossario di termini filosofici espressi nelle varie lingue, a volte non perfettamente traducibili: R. KLIBANSKY (ed. par), *Bibliographie de la philosophie. Glossaire – Bibliography of Philosophy. Glossary*, Vrin, Paris 1995.

## CONSPECTUS

The works listed below would, if brought together, constitute the main body of Platonic tradition in the Middle Ages.

We omit (a) the chief works of Proclus which, forming a unit of their own, will be listed and discussed elsewhere; (b) certain Arabic writings which are easily accessible in modern editions, such as al-Fārābī's book on the Harmony of Plato and Aristotle and the Arabic fragments of Galen's *Περὶ τῶν ἐν Πλάτωνος Τιμαίῳ ἱατρικῶς εἰρημένων* mentioned above in Appendix I. We include, however, the so-called 'Theologia Aristotelis' as Dieterici's edition has long been out of print and a new manuscript, apparently containing a different redaction, has been found at Leningrad.

## A. PLATO LATINUS

## I. THE ANCIENT AND MEDIAEVAL LATIN TRANSLATIONS OF PLATO'S WRITINGS — whole works as well as fragments.

- (1) The *TIMAEUS*: the parts translated by Cicero and by Chalcidius; the passages contained in Macrobius.
- (2) and (3) The *MENO* and the *PHAEDO* (with the later revision) in the translation of Henricus Aristippus.
- (4) The *PARMENIDES*: the part included in William of Moerbeke's translation of Proclus' Commentary on the *Parmenides* (126a—142a).
- (5) The quotations from Plato's works found in ancient Latin authors and in the works of Fathers of the Church, e. g. the passages from the *Phaedo*, the *Phaedrus* and the *Laws* in Cicero; from the *Phaedo* (66a—67b; version of saec. I—II A. D.) in Claudianus Mamertus *De statu animae* and (fragments of Apuleius' version) in Priscian; etc.
- (6) The versions of Platonic epigrams by Gellius' friend (ep. 1, found in Gellius and Macrobius) and by Ausonius (ep. 5).
- (7) Survey of the humanist translations of Plato before Marsilius Ficinus.

- II. THE ANCIENT AND MEDIAEVAL COMMENTARIES ON PLATO'S WRITINGS.
- (1) Chalcidius' Commentary on the *Timaeus*.
  - (2) A selection of the late eleventh, twelfth and early thirteenth century commentaries connected with the *Timaeus*, hitherto unpublished: Glosses preserved in MSS at Leyden, Florence, London, Paris, the Vatican, Vienna, Pommersfelden, etc. The glosses in Petrarch's Chalcidius, together with Petrarch's marginal notes; a commentary on Chalcidius found in MSS at Durham Cathedral, Munich, Orleans and Vienna; the Commentary on the *Timaeus* by William of Conches, in the recently discovered complete version, with its different redactions; an anonymous commentary on the *Timaeus* ("Anonymus Oxoniensis") in cod. Corpus Christi Oxon. 243.
  - (3) The 'Examinatorium in Phaedonem Platonis' by John Dogget, Provost of King's College, Cambridge, formerly Chaplain to Richard III: Prologue and Introduction.
  - (4) Survey of the commentaries on Macrobius In somnium Scipionis: *Commentarium Coloniense*; *Glosulac Abrincenses*; the newly discovered commentary of William of Conches; *Commentarium Monacense*.
- III. THE MEDIAEVAL LATIN TRANSLATIONS OF THE GREEK COMMENTARIES ON PLATO.
- (1) Proclus' Commentary on the *Parmenides*: those parts of William of Moerbeke's translation which are lacking in the Greek editions, and the parts copied by Nicholas of Cusa.
  - (2) Proclus' Commentary on the *Timaeus*: the section translated by William of Moerbeke.
  - (3) Proclus' *Theologia Platonis*: the fragment of the earliest translation (early fifteenth century), copied by Nicholas of Cusa.
  - (4) A selection of passages concerning Plato in the Neoplatonic commentaries on Aristotle (Simplicius, etc.).
  - (5) Nicholas of Cusa's *Marginalia* to his MSS. of Plato and Proclus.
- IV. *VITAE ET DICTA PLATONIS*.
- V. *PLATO PSEUDEPIGRAPHUS*, i. e. survey of the works ascribed to Plato, written in or translated into Latin, up to the Renaissance.

- (1) *Conflictus Platonis et Aristotelis de anima*.
  - (2) *Plato Poeta*: Verses ascribed to Plato in early mediaeval manuscripts.
  - (3) *Plato Alchymista*: *Liber quartorum*; *Summa theoricæ*; *Summa practicae*; *De tredecim clavibus sapientiae maioris*; etc.
  - (4) *Plato Magus*: *Liber Vaccae*.
- VI. **PLOTINUS LATINUS**. A collection of quotations from and references to Plotinus in Latin authors.
- VII. **ICONOGRAPHIA PLATONICA**.
- (1) Plato in mediaeval Occidental Art.
  - (2) Plato in Byzantine Art.

The edition should, where practicable, contain Graeco-Latin indices to show how the principal Greek philosophical terms were translated into Latin terminology.

## B. PLATO ARABUS

- I. **PLATONICA**.
- (1) Description of MSS concerning Platonic philosophy.
  - (2) Collection of quotations from Plato to be found in Arabic authors:
    - a) in the works of philosophers and scientists;
    - b) in the works of historians.
- II. **ARABIC WRITINGS ON AND PARAPHRASES OF PLATO'S WORKS**.
- (1) Al-Fārābī, *Paraphrase of the Laws*.
  - (2) Al-Fārābī, *On the trend of Plato's and of Aristotle's philosophy the recently discovered original text*.
  - (3) Averroes, *Paraphrase of the Republic*. (Samuel b. Jehu da's Hebrew translation of the lost Arabic text.)
- III. **TRANSLATIONS OF GREEK WRITINGS ON PLATO**.
- (1) Galen's *Synopsis Dialogorum Platoniorum*:
    - (a) *Paraphrase of the Timaeus*;
    - (b) *Fragments of the other parts*.
  - (2) Theo Smyrnaeus, 'About the order in which one ought to read the works of Plato, and about their titles'.

IV. VITAE ET DICTA PLATONIS.

- (1) Vitae Platonis, with lists of Plato's works to be found in Arabic encyclopaedias.
- (2) Dicta Platonis.

V. PLATO PSEUDEPIGRAPHUS.

- (1) Plato Alchymista. Survey of the alchemical writings attributed to Plato.
- (2) Plato Magus: On the magic properties of the letters of the alphabet; etc.
- (3) Alia Pseudo-Platonica: Prayer (Cod. Bodl. Hunt. 162); etc.

VI. ARABIC RECASTING OF NEOPLATONIC WORKS.

- (1) 'Theologia Aristotelis'.
- (2) 'Liber De causis', with the Latin translation by Gerard of Cremona.

Appendix: An appendix should include the PLATO SYRUS, containing the remains of literature in Syriac about Plato, with Latin translation; and the PLATO HEBRAEUS, containing a list of the Hebrew translations of Platonic literature.

The Plato Arabus should contain Greek-Arabic and Arabic-Greek indices.

**Figura 1.** Da R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939.



**Figura 2.** Platone con Abacuc come Profeta di Cristo (Giovanni Pisano, Siena, Cattedrale, intorno al 1290).

## Bibliografia degli scritti di Mauro Zonta (1990-2021)

FRANCESCA GORGONI

Nell'arco di quasi trent'anni Mauro Zonta ha pubblicato un gran numero di studi che hanno contribuito immensamente alla ricostruzione della storia della filosofia araba ed ebraica medievale. Con questa bibliografia il nostro obiettivo è quello di celebrare la memoria di Zonta attraverso le sue opere, riunite qui nell'intento di diffondere la sua eredità e perché siano occasione e sorgente di futuri lavori per studenti e studiosi. L'elenco comprende tutte le monografie, gli articoli e le voci di enciclopedia pubblicati dal 1990, anno d'inizio della carriera, fino ad oggi, e contiene, oltre alle sue pubblicazioni postume, anche le recensioni ai suoi lavori maggiori. Basata su un documento preparato nel 2016 dallo stesso Professor Zonta, la presente bibliografia è stata accuratamente aggiornata dalla moglie Francesca Ziino Zonta, che ha avuto la gentilezza di condividerla con noi rendendola, così, disponibile a tutti. Per la presente pubblicazione sono stati aggiunti solo alcuni dati e dettagli minori, e a lei vanno tutti i nostri ringraziamenti e la nostra gratitudine.

Gerusalemme, giugno 2022

## A. Volumi

1992

1. *La 'Classificazione delle scienze' di al-Fārābī nella tradizione ebraica*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1992 (Eurasistica, 29), pp. xxvii + 134<sup>1</sup>.
2. *Un dizionario filosofico ebraico del XIII secolo. L'introduzione al Sefer De'ot ha-filosofim di Shem Tob Ibn Falaquera*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1992 (Quaderni di Henoch, 4), pp. 163<sup>2</sup>.

1993

3. *Fonti greche e orientali dell'Economia di Bar-Hebraeus nell'opera 'La crema della scienza'*, Napoli 1992 (Supplemento degli Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 70), pp. 135<sup>3</sup>.

1995

4. *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob Ibn Falaquera*, Silvio Zamorani Editore, Torino 1995 (Eurasistica, 39), pp. X + 161<sup>4</sup>.

1. Rec. L. FERRE, «Miscelanea de estudios arabes y hebraicos» 41/2 (1992), pp. 163-164; O. LEAMAN, «Speculum» 69 (1994), pp. 925-926; F. MINONZIO, «Biblioteche oggi» 7-8 (1994), p. 71.

2. Rec. L. FERRE, «Miscelanea de estudios arabes y hebraicos» 41/2 (1992), p. 165; A. PIATTELLI, «Rivista degli Studi Orientali» 66 (1992) [ma 1993], pp. 382-384; L. PEPI, «Schede medievali» 24-25 (1993), pp. 415-416.

3. Rec. A. DE HALLEUX, «Le Muséon» 106 (1993), pp. 392-393; S.P. BROCK, «Journal of Semitic Studies» 40 (1995), pp. 164-165.

4. Rec. M. GOMEZ ARANDA, «Sefarad» 56 (1996) 217-218; G. STEMBERGER, «Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft» 146 (1996), p. 703; I. GAROFALO, «Athenaeum» 85 (1997), pp. 345-346; S. CAMPANINI, «Medicina nei secoli. Arte e scienza» 8/3 (1996), pp. 411-412; R. FONTAINE, «Journal of Semitic Studies» 42 (1997), pp. 167-169; G. STROHMAIER, «Orientalistische Literaturzeitung» 92 (1997), pp. 365-370.

1996

5. *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 1996 (*Philosophica*, 2), pp. 304<sup>5</sup>.

1997

6. (in collaborazione con Giuliano Tamani) *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997 (*Eurasiatica*, 46), pp. 175: M. Zonta è autore delle pp. 13-53 e della descrizione dei manoscritti nn. 4-5, 7, 10-15, 17-23, 28-29, 33-34, 43-44, 58, 64, 77, 80, 84, 102-123<sup>6</sup>.

2002

7. *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Roma-Bari 2002 (Biblioteca di cultura moderna, 1158), pp. vi + 280<sup>7</sup>.

5. Rec. G. TAMANI, «Annali di Ca' Foscari» 35/3, s. or. 27 (1996), pp. 507-511; J. HABBI, «Orientalia Christiana Periodica» 62 (1996), pp. 473-474; R. BRAGUE, «Archives de Philosophie» 61 (1998), pp. 25-27; V. MAURO, «Studi Medievali» s. III, a. 39 (1998), pp. 509-510; C. BAFFIONI, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale» 57 (1997), pp. 587-588; B. BELLETTI, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 89 (1997), pp. 695-698; P. MORPURGO, «Rassegna mensile di Israel» 64 (1998), pp. 171-174; C. DEL VALLE RODRIGUEZ, «Sefarad» 59 (1999), pp. 452-453; A.L. IVRY, «The Jewish Quarterly Review» 90 (1999), pp. 207-208; C. MORO, «Rivista degli studi orientali» 75 (2001) [ma 2002], pp. 282-283; vedi anche G. TAMANI, *Traduzioni ebraiche medievali di testi filosofici antichi*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 126 (1998), pp. 113-119.

6. Rec. L. FERRE, «Miscelanea de estudios arabes y hebraicos», sección de hebreo, 47 (1998), pp. 122-123; P. MORPURGO, «Rassegna mensile di Israel» 64 (1998) 171-174; C. DEL VALLE, «Sefarad» 59 (1999) 214; L. LANZA, «Studi Medievali» s. III, a. 40 (1999) 490-491; J.-P. ROTHSCHILD, «Revue des études juives» 158 (1999), pp. 513-515; O. LEAMAN, «Journal of Semitic Studies» 45 (2000), pp. 198-199.

7. Rec. A. TORNO, «Corriere della sera» del 16 febbraio 2002; G. BUSI, «Il Sole 24 Ore» del 19 maggio 2002; B. SCARCIA AMORETTI, «Rivista degli studi orientali» 75 (2001) [ma 2002], pp. 283-284; «Aleph» 3 (2003), pp. 377; J.-P. ROTHSCHILD, «Revue des études juives» 162 (2003), pp. 512-513; M.E. VARELA, «Miscelanea de estudios

2003

8. *La Guida dei perplessi di Mosè Maimonide* [traduzione italiana, con introduzione e note], UTET, Torino 2003 (Classici della filosofia) (ristampa 2004; nuova edizione, con prefazione [pp. 5-6]: UTET Libreria, Torino 2005), pp. 812<sup>8</sup>.

2006

9. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Springer, Dordrecht 2006 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 9), pp. vii + 318 + \*70<sup>9</sup>.

2010

10. (in collaborazione con Alexander Fidora) VICENT FERRER, *Quaestio de unitate universalis*, מאמר נכבד בכלל (*Ma'amar nikhbad ba-kolel*), Obrador Edendum, Santa Coloma de Queralt 2010 (Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae, 1), pp. 367 (M. Zonta è autore delle pp. 172-357)<sup>10</sup>.

arabes y hebraicos», sección de hebreo, 52 (2003), pp. 284-286; L. PEPI, «Schede medievali» 40 (2002), pp. 282-284; G. FREUDENTHAL, «Archives de philosophie» 67 (2004), pp. 512-513.

8. Rec. A. TORNO, «Corriere della sera» del 22 maggio 2003; E. LOEWENTHAL, «La Stampa» del 19 luglio 2003 (cfr. anche «Panorama» del 2 agosto 2003); A. ILLUMINATI, «Il Manifesto» del 25 luglio 2003; G. BUSI, «Il Sole 24 Ore» del 27 luglio 2003; F. VOLPI, «La Repubblica» del 1 agosto 2003; S.J. SIERRA, «Annali di storia dell'esegesi» 20 (2003), pp. 571-573; R. GATTI, «Eidos» 2/1 (2003), pp. 115-116; M. CAMPANINI, «Rivista di storia della filosofia» 59 (2004), pp. 829-832; S. DI DONATO, «Revue des études juives» 164 (2005), pp. 553-558; M. PERANI, «Materia giudaica» 12/1-2 (2007), pp. 315-317.

9. Rec. J.-P. ROTHSCHILD, «Revue des études juives» 167 (2008), pp. 307-309; Ch.H. MANEKIN, «Church History and Religious Culture» 88 (2008), pp. 276-278; R. FONTAINE, «Journal of Semitic Studies» 54 (2009), pp. 597-599.

10. Rec. J.M. AYALA, «Revista española de filosofía medieval» 17 (2010), pp. 233-234; M. BENEDETTO, «Quaestio» (Turnhout) 10 (2010), pp. 377-383; J.-P. ROTHSCHILD, «Revue des études juives» 170 (2011), pp. 344-346; J.A. GARCIA CUADRADO, «Anuario filosofico» 44/2 (2011), pp. 431-433, e «Cauriensia» 6 (2011), pp. 495-496; M. ORFALI, «Sefarad» 71 (2011), pp. 488-492; anonimo, «Iberia Judaica» 5 (2013), pp. 240-241; R.W. SZPIECH, «Medievalia et Humanistica» n.s. 40 (2015), pp. 159-162.

2011

11. *Maimonide*, Carocci editore, Roma 2011 (Pensatori), pp. 203.
12. *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerahyah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, Pavia University Press, Pavia 2011 (Editoria scientifica), 2 volumi in 3 tomi, pp. x + viii + 150 + 708<sup>11</sup>.

2014

13. *Saggio di lessicografia filosofica araba*, Paideia, Brescia 2014 (Philosophica, 7), pp. 329<sup>12</sup>.

## B. Articoli in rivista, atti di convegni, volumi collettanei

1990

1. *L'İhsā' al-'ulūm in ambiente ebraico. 1. Il Tabb al-nufūs di Ibn 'Aqnīn*, «Henoch» 12 (1990), pp. 53-75.
2. *Shem Tob Ibn Falaquera e la sua opera*, «Henoch» 12 (1990), pp. 207-226.

1991

3. *Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of De natura hominis*, «Journal of Semitic Studies» 36 (1991), pp. 223-258.

11. Rec. Y. HALPER, «Philosophy East and West» 63 (2013) 96-99; anonimo, «Iberia Judaica» 6 (2014), pp. 275-277.

12. Rec. C. MARTINI BONADEO, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 78 (2015), pp. 382-384; O. LIZZINI, «Speculum» 91/1 (2016), pp. 277-279; F. GORGONI, «Occhiali Rivista sul Mediterraneo Islamico», Special Issue on Arabic and Semitic Linguistics (2021), pp. 101-104.

4. *Ibn al-Tayyib Zoologist and Hunayn Ibn Ishāq's Revision of Aristotle's De animalibus: New Evidence from the Hebrew Tradition*, «Aram» 3 (1991), pp. 235-247.

1993

5. *Shem Tob Ibn Falaquera e la filologia ebraica medievale*, «Sefarad» 53 (1993), pp. 321-343.
6. *Sangue e antropologia: un tema della zoologia di Aristotele nelle enciclopedie ebraiche medievali*, in F. VATTIONI (a cura di), *Atti della VIII settimana "Sangue e antropologia nel Medioevo" – Roma, 25-30 novembre 1991*, Edizioni Primavera 92, Roma 1993, vol. II, pp. 1113-1140.
7. *I frammenti filosofici di Nonantola*, in E. FREGNI, M. PERANI (a cura di), *Atti del convegno "Vita e cultura ebraica nello Stato Estense" – Nonantola, 15-17 maggio 1992*, Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 123-147.
8. *La tradizione ebraica dell'Almagesto di Tolomeo*, «Henoch» 15 (1993), pp. 325-350.
9. *Il ritrovamento di un importante testimone dell'Averroes Hebraicus (Torino, B.N.U., A. II. 13)*, «Henoch» 15 (1993), pp. 362-364.
10. *Un'ignota versione ebraica delle Quaestiones in De anima di Jean de Jandun e il suo traduttore*, «Annali di Ca' Foscari» 32, s.or. 24 (1993), pp. 5-34.

1994

11. *Osservazioni sulla tradizione ebraica del Commento grande di Averroè al De anima di Aristotele*, «Annali di Ca' Foscari» 33, s.or. 25 (1994), pp. 15-28.
12. *Hebraica Veritas: Temistio, Parafrasi del De coelo. Tradizione e critica del testo*, «Athenaeum» 82 (1994), pp. 403-428.

13. Gersonides, "Philosopher-Scientist": *Some Recent Books*, «Henoch» 16 (1994), pp. 335-345.

1995

14. BRISONE, *Economico* (traduzione dall'arabo), in ARISTOTELE, *L'amministrazione della casa*, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 140-171.
15. *Il recupero di codici filosofico-scientifici ebraici presso la Biblioteca Nazionale di Torino*, «Henoch» 17 (1995), pp. 197-208.
16. *Gli influssi dei commentatori ebrei sugli esegeti cristiani*, in S.J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica della Scrittura*, EDB, Bologna 1995, pp. 299-317.
17. *The Reception of al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Classifications of the Mathematical and Natural Science in the Hebrew Medieval Philosophical Literature*, «Medieval Encounters» 1 (1995), pp. 358-392.

1996

18. *Mineralogy, Botany and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopaedias. 'Descriptive' and 'theoretical' approach to Arabic sources*, «Arabic Sciences and Philosophy» 6 (1996), pp. 263-315.
19. *La tradizione ebraica degli scritti economici greci*, «Athenaeum» 84 (1996), pp. 549-554.

1997

20. *La logica antica nel Medioevo ebraico: modi di trasmissione e nuove testimonianze*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Ed. dell'Orso, Alessandria 1997, pp. 241-251.

21. *The Original Text of Vincent Ferrer's Tractatus de unitate universalis Discovered in an Unknown Hebrew Translation?*, «Bulletin de philosophie médiévale» 39 (1997), pp. 147-151.
22. *Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella Provenza del Trecento*, «Medioevo» 23 (1997), pp. 515-594.
23. *Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli» 57 (1997), pp. 101-144, 450-483.

1998

24. *Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science*, in R. LAVENANT (ed. by), *Symposium Syriacum VII. Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998 (*Orientalia Christiana Analecta*, 256), pp. 279-292.
25. *Syriac, Hebrew and Latin Encyclopaedias in the 13<sup>th</sup> Century: A Comparative Approach to 'Medieval Philosophies'*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998 (*Miscellanea Mediaevalia*, 26), pp. 922-928.
26. *Le origini letterarie e filosofiche delle versioni ebraiche del De consolatione philosophiae di Boezio*, in F. ISRAEL, A.M. RABELLO, A.M. SOMEKH (a cura di), *Hebraica. Miscellanea di studi in onore di Sergio J. Sierra per il suo 75° compleanno*, Istituto di Studi Ebraici – Scuola Rabbinica S.H. Margulies – D. Disegni, Torino 5759 / 1998, pp. 571-604.
27. *Al-Fārābī's Commentaries on Aristotelian Logic: New Discoveries*, in U. VERMEULEN, D. DE SMET (ed. by), *Philosophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union*

*Européenne des Arabisants et des Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3-9, 1996)*, Peeters, Leuven 1998 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 87), pp. 219-232.

28. *L'autore del De causis pseudoaristotelico: una nuova ipotesi*, in R.B. FINAZZI, A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Ed. dell'Orso, Alessandria 1998, pp. 323-330.

1999

29. *Filosofia e religione nell'ebraismo medievale: un tentativo di panoramica storica*, «Discipline filosofiche» 9 (1999), pp. 89-102.
30. *The Zoological Writings in the Hebrew Tradition. The Hebrew approach to Aristotle's zoological writings and to their ancient and medieval commentators in the Middle Ages*, in C. STEEL, G. GULDENTOPS, P. BEULLENS (ed. by), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 1999 (Mediaevalia Lovaniensia s. I / Studia, 27), pp. 44-68.
31. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di Silvia Fazzo, Rizzoli, Milano 1999 (BUR Classici greci e latini, 1289), pp. 259: M. Zonta è autore delle pp. 87-179.

2000

32. *Una disputa sugli universali nella logica ebraica del Trecento. Shemuel di Marsiglia contro Gersonide nel Supercommentario all'Isagoge di Yehudah ben Ishaq Cohen*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 11 (2000), pp. 409-458.
33. *The Place of Aristotelian Metaphysics in the Thirteenth-Century Encyclopaedias*, in S. HARVEY (ed. by), *The Medieval Hebrew Encyclopaedias of Science and Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 7), pp. 414-426.

34. *The Relationship of European Jewish Philosophy to Islamic and Christian Philosophies in the Late Middle Ages*, «Jewish Studies Quarterly» 7 (2000), pp. 127-140.
  35. *The Relationship between Hebrew and Latin Philosophical Vocabularies in the Late Middle Ages*, in J. HAMESSE, C. STEEL (ed. par), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2000 (Rencontres de philosophie médiévale, 8), pp. 147-156.
  36. *La ricerca sulle fonti antiche della letteratura filosofica araba ed ebraica. A proposito di un libro recente*, «Athenaeum» 88 (2000), pp. 597-604.
  37. (in collaborazione con Charles Burnett) Abū Muhammad 'Abdallāh Ibn Rušd (Averroes Junior), *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect Whilst it is Clothed with the Body: A Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, together with an English Translation*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 67 (2000), pp. 295-335: M. Zonta è autrice delle pp. 308-315 e 328-334, e coautrice delle pp. 298-307.
  38. *The Role of Avicenna and of Islamic 'Avicennism' in the 14<sup>th</sup>-Century Jewish Debate Around Philosophy and Religion*, «Oriente moderno» 80, n.s. 19 (2000), pp. 647-660.
  39. *Due note sulle fonti ebraiche di Giovanni Pico e Giordano Bruno*, «Rinascimento» 40 (2000) [ma 2001], pp. 143-153.
- 2001
40. *New Data on Yehudah Messer Leon's Commentaries on the Physics*, «Aleph» 1 (2001), pp. 307-323.
  41. *Sulla tradizione ebraica di alcuni commenti arabi alla Metafisica (Abū l-Farag Ibn al-Tayyib e Averroè)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 12 (2001), pp. 155-177.

42. *Arabic and Latin Glosses in Medieval Hebrew Translations of Philosophical Texts and Their Relation to Hebrew Philosophical Dictionaries*, in J. HAMESSE, D. JACQUART (ed. par), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Age – Renaissance)*, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et études du Moyen Age, 14), pp. 31-48.
43. *Aristotle's Physics in Late-Medieval Jewish Philosophy (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Century) and a Newly-Identified Commentary by Yehudah Messer Leon*, «Micrologus» 9 (2001), pp. 203-217.
44. *La Divisio scientiarum presso al-Farabi: dalla "introduzione alla filosofia" tardoantica all'enciclopedismo medievale*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni*, Avagliano Editore, Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5), pp. 65-78.
45. *The Influence of Hasdai Crescas's Philosophy on Some Aspects of Sixteenth-Century Philosophy and Science*, in J. HELM, A. WINKELMANN (ed. by), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 (Studies in European Judaism, 1), 71-78.
46. "Sapienza straniera": la cultura greca nella tradizione ebraica, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 673-704.
47. *Filosofia e scienza greca nel Medioevo: un bilancio*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3. *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 931-960.
48. *Il compendio aristotelico di Nicola Damasceno: nuovi dati dalla tradizione siriana*, in R.B. FINAZZI, A. VALVO (a cura di), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2001, pp. 315-339.

49. *Medieval Hebrew Translations : Methods and Textual Problems*, in J. HAMESSE (ed. par), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Brepols, Turnhout 2001 (Textes et études du Moyen Age, 18), pp. 129-142.
50. *La tradizione giudeo-araba ed ebraica del De intellectu di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè*, «Annali di Ca' Foscari», 40 (2001), pp. 17-35.

2002

51. *Le traduzioni di Zerayah Gracian e la versione ebraica del De generatione et corruptione*, in C. D'ANCONA, G. SERRA (a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova 2002 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 3), pp. 299-318.
52. *Scholastic Commentaries in Hebrew: Some Notes About Judah Messer Leon (Italy, 15th Century)*, in G. FIORAVANTI, C. LEONARDI, S. PERFETTI (a cura di), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Brepols, Turnhout 2002 (Rencontres de philosophie médiévale, 10), pp. 379-400.
53. *Capitolo LXX. Tradizioni regionali e sviluppi nella medicina. 3. Le traduzioni ebraiche, e: Capitolo LXXI. Botanica*, in S. PETRUCCIOLI (a cura di), *Storia della scienza. III. La civiltà islamica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2002 (ristampa: 2012), pp. 838-851.
54. *La filosofia ebraica medievale in Sicilia*, in N. BUCARIA, M. LUZZATI, A. TARANTINO (a cura di), *Ebrei e Sicilia*, Flaccovio, Palermo 2002, pp. 163-168.
55. *Avicenna in Medieval Jewish Philosophy*, in J. JANSSENS, D. DE SMET (ed. by), *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf – Mansion Centre s. 1, XXVIII), pp. 267-279.

2003

56. *A Hebrew Translation of Hippocrates' De Superfoetatione: Historical Introduction and Critical Edition*, «Aleph» 3 (2003), pp. 97-143.
57. *Einige Bemerkungen über "hebräische Scholastik" im 15. Jahrhundert in Spanien und Italien*, «Im Gespräch» 7 (2003), pp. 52-60.
58. *La tradizione ebraica medievale dei testi arabi*, in M. CAPALDO, F. CARDINI, G. CAVALLO, B. SCARCIA AMORETTI (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. 3. Le culture circostanti*, volume II, Salerno Editrice, Roma 2003, pp. 531-567.

2004

59. *Maimonides as Zoologist? – Some Remarks About a Summary of Aristotle's Zoology Ascribed to Maimonides*, in G.K. HASSELHOFF, O. FRAISSE (ed. by), *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Ergon Verlag, Würzburg 2004 (Ex Oriente Lux, 4), pp. 83-94.
60. *The Autumn of Medieval Jewish Philosophy: Latin Scholasticism in the Late-15<sup>th</sup>-Century Hebrew Philosophical Literature*, in J.A. AERTSEN, M. PICKAVÉ (hrsg. von), "Herbst des Mittelalters"? *Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2004 (Miscellanea Mediaevalia, 31), pp. 474-492.
61. *Hebrew Transmission of Arabic Philosophy and Science: A Reconstruction of Shem Tov Ibn Falaquera's "Arabic Library"*, in M. PERANI (a cura di), *L'interculturalità dell'Ebraismo*, Longo Editore, Ravenna 2004, pp. 121-137.
62. *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica nella tradizione ebraica: alcuni problemi testuali*, in C. BAFFIONI (ed. by), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida, Napoli 2004, pp. 189-199.

63. *La scienza ebraica di Al-Andalus nel secolo XII. Breve rassegna degli studi più recenti (1996-2003)*, «Boletín de la Asociación Española de Orientalistas» 40 (2004), pp. 59-64.

2005

64. *La ricerca recente sulla tradizione ebraica di Aristotele: lavori terminati e prospettive future*, in R.B. FINAZZI (a cura di), *Del tradurre. Da Occidente verso Oriente come incontro di lingue e culture*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 2005, pp. 221-242.

65. *Maimonides' Knowledge of Avicenna. Some Tentative Conclusions About a Debated Question*, in G. TAMER (ed. by), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2005 (Studia Judaica, XXX), pp. 211-222.

66. *Moses Ibn 'Ezra's "Treatise of the Garden" and Maimonides' "Guide of the Perplexed"*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 12 (2005), pp. 49-54.

67. *Metaphysics in Medieval Hebrew Tradition. A Short Historical Sketch*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 243-258.

2006

68. *Al-Farabi's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: a critical edition and English translation of the newly-found extant fragments*, in B. ABRAHAMOV (ed. by), *Studies in Arabic and Islamic Culture*, vol. II, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2006, pp. 185-254.

69. *The Knowledge of Latin Philosophical Literature among Jewish Philosophers in 15<sup>th</sup> Century Italy. Scholastic Sources in Yehudah Messer Leon's Commentary on Aristotle's Physics*, in G. BUSI (ed. by), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the*

*Age of Humanism*, Institut für Judaistik – Nino Aragno Editore, Berlin-Torino 2006 (Berlin Studies in Judaism, 1), pp. 133-166.

70. *The Jewish Mediation in the Transmission of Arabo-Islamic Science and Philosophy to the Latin Middle Ages. Historical Overview and Perspectives of Research*, in A. SPEER, L. WEGENER (hrsg. von), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006 (Miscellanea Mediaevalia, 33), pp. 89-105.
71. *A Case of "Author's Variant Readings" and the Textual History of Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in J. HAMESSE, O. WEIJERS (ed. par), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux. Volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Brepols, Turnhout 2006 (Textes et études du Moyen Age, 34), pp. 465-483.
72. *La perfezione della legge. Filosofia e diritto religioso nel pensiero ebraico medievale*, in M. BORSARI, D. FRANCESCONI (a cura di), *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena 2006, pp. 109-129.
- 2007
73. *Traduzioni e commenti alla Guida dei perplessi nell'Europa del secolo XIII: a proposito di alcuni studi recenti*, in G. CERCHIAI, G. ROTA (a cura di), *Maimonide e il suo tempo*, FrancoAngeli, Milano 2007 (Collana di filosofia già diretta da Mario Dal Pra, 86), pp. 51-60.
74. *A Note about Two Newly-Discovered Hebrew Quotations of Averroes' Works Lost in their Original Arabic Texts*, in M.F.J. BAASTEN, R. MUNK (ed. by), אורדה לאור"ה, *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture, Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Springer, Dordrecht 2007 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 12), pp. 241-250.

75. *Tradizioni testuali nella filosofia ebraica medievale. Recenti scoperte e problemi aperti*, «Materia giudaica» 12/1-2 (2007), pp. 45-50.
76. (in collaborazione con Gad Freudenthal) *Remnants of Habîb Ibn Bahrîz's Arabic Translation of Nicomachus of Gerasa's Introduction to Arithmetic*, in Y.T. LANGERMANN, J. STERN (ed. by), *Adaptations and Innovations. Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer, Peeters, Paris-Louvain-Dudley 2007* (Collection de la Revue des Études juives), pp. 67-82.
77. *A Newly Discovered Arabic-Hebrew Medieval Philosophical Dictionary, including Key-terms of Maimonides' Guide*, «European Journal of Jewish Studies» 1 (2007), pp. 279-317.
78. *La tradizione medievale arabo-ebraica delle opere di Aristotele: stato della ricerca*, «Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico» 28 (2007), pp. 369-387.

2008

79. *Guglielmo Raimondo Moncada traduttore di Maimonide*, in M. PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 185-199.
80. *Traduzioni filosofico-scientifiche ed enciclopedie ebraiche alla corte di Federico II e dei suoi successori (secolo XIII)*, «Materia giudaica» 13/1-2 (2008), pp. 63-70.
81. (in collaborazione con Silvia Fazzo) *Aristotle's Theory of Causes and the Holy Trinity. New Evidence about the Chronology and Religion of Nicolaus "of Damascus"*, «Laval Théologique et Philosophique» 64 (2008), pp. 681-690.

82. *Elementi per la storia di uno 'Scotismo ebraico'*, «Quaestio» 8 (2008), pp. 201-218.
83. *Due nuove fonti filosofiche giudeo-arabe conosciute e impiegate da Giovanni Pico della Mirandola*, «Rinascimento» 48 (2008), pp. 185-196.
84. *About a 12th-century Judaeo-Arabic 'Encyclopaedical' Work: Moses Ibn Ezra's Treatise of the Garden, part 1*, in G. DE CALLATAÿ, B. VAN DEN ABEELE (ed. par), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005, Brepols, Turnhout 2008 (Réminiscences, 9), pp. 91-101.
- 2009
85. *Textual Traditions*, in S. NADLER, T.M. RUDAVSKY (ed. by), *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 60-87.
86. *La 'creazione dal nulla' nella filosofia ebraica medievale in terra d'Islam*, in M. LENZI A. MAIERÙ (a cura di), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età moderna*, Leo S. Olschki, Firenze 2009 (Lessico intellettuale europeo, CIV), pp. 53-62.
87. *La filosofia ebraica medievale e i suoi autori nella Spagna dei secoli XI-XII: questioni risolte e irrisolte, e spunti per la ricerca futura*, «Iberia Judaica. Asociación Hispana de Estudios Hebraicos» 1 (2009), pp. 135-155.
88. (in collaborazione con Gad Freudenthal) *Nicomachus of Gerasa in Spain, circa 1100: Abraham bar Hiyya's testimony*, «Aleph» 9/2 (2009), pp. 189-224.
89. *L'angelologia nell'ebraismo antico e medievale; Qumran* [ripreso dalla traduzione italiana di Corrado Martone]; *Un singolare tratta-*

*to di angelologia ebraica: il Sefer ha-razim; Gli angeli nel carisma dell'alto Medioevo; L'angelologia aristotelica di Abraham Ibn Da'ud; Maimonide e gli angeli; Hillel da Verona sulla caduta degli angeli*, in G. AGAMBEN, E. COCCIA (a cura di), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009, pp. 23-53, 263-382.

90. *Quali scuole filosofiche greche influenzarono il pensiero filosofico ebraico medievale?*, in R. GONZÁLEZ SALINERO, M.T. ORTEGA MONASTERIO (ed. por), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, Signifer Libros, Madrid 2009, pp. 107-116.
91. *Traduzioni filosofico-scientifiche ed enciclopedie ebraiche alla corte di Federico II e dei suoi successori (secolo XIII)*, «Schede medievali» 47 (2009), pp. 107-116 (riedizione dell'articolo n. 80).

2010

92. *Appendices. B. Medieval translations. 6. Ancient philosophical works and commentaries translated into Hebrew*, in R. PASNAU, CH. VAN DYKE (ed. by), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 volumi, Cambridge University Press, Cambridge 2010, vol. II, pp. 826-832 (il testo è stato riprodotto anche nella "revised edition" dell'opera, apparsa nel 2014).
93. *Structure and Sources of the Hebrew Commentary on Petrus Hispanus's Summulae Logicales by Hezekiah bar Halafita, alias Bonenfant de Millau*, in A. SCHUMANN (ed. by), *Judaic Logic*, Gorgias Press, Piscataway 2010 (Judaism in Context, 8), pp. 77-116.
94. *The Revisions of Qalonymos ben Qalonymos's Medieval Hebrew Version of Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 21 (2010), pp. 457-473.
95. *Le origini letterarie e filosofiche delle versioni ebraiche del De consolatione philosophiae di Boezio*, in R.F. GLEI, N. KAMINSKI, F. LEBSANFT (hrsg. von), *Boethius Christianus? Transformationen der*

Consolatio Philosophiae in Mittelalter und Früher Neuzeit, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 397-429 (riedizione dell'articolo n. 26).

2011

96. *La "Scolastica ebraica": storia del fenomeno e storia della ricerca*, «Materia giudaica» 15-16 (2010-2011), pp. 319-330.

97. *Aristotle's De anima and De generatione et corruptione in the Medieval Hebrew Tradition: New Details Regarding Textual History Coming from a Neglected Manuscript*, in R. FONTAINE, R. GLASNER, R. LEICHT, G. VELTRI (ed. by), *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. 91-101.

98. *About Todros Todrosi's Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost Long Commentary/Gloss-Commentary on Aristotle's Topics, Book VIII*, «History and Philosophy of Logic» 32/1 (2011), pp. 37-45.

99. *'Materia' nella filosofia ebraica dell'Italia medievale*, in D. GIOVANNONZI, M. VENEZIANI (a cura di), *Materia. XIII Colloquio internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010*, Leo S. Olschki, Firenze 2011 (Lessico Intellettuale Europeo, CXIII), pp. 195-209.

2012

100. *Avicenna's Metaphysics in the Medieval Hebrew Philosophical Tradition*, in D.N. HASSE, A. BERTOLACCI (ed. by), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's «Metaphysics»*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2012 (*Scientia Graeco-Arabica*, 7), pp. 153-158.

101. *Possible Hebrew Quotations of the Metaphysical Section of Avicenna's Oriental Philosophy and Their Historical Meaning*, in D.N. HASSE, A. BERTOLACCI (ed. by), *The Arabic, Hebrew and Latin*

*Reception of Avicenna's «Metaphysics»*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2012 (Scientia Graeco-Arabica, 7), pp. 177-196<sup>13</sup>.

102. *Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table*, in G. FREUDENTHAL (ed. by), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2012, pp. 17-73.
103. *Latin Scholastic Influences on Late Medieval Hebrew Physics: The State of the Art*, in G. FREUDENTHAL (ed. by), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, pp. 207-216.
104. *Two Implicit Sources of Judah Messer Leon's Commentary on Physics I-4*, «Aleph» 12/1 (2012), pp. 189-208.
105. (in collaborazione con Alexander Fidora) *Vincent Ferrer's Treatise on the Universal: A Note on the Latin and Hebrew Tradition of the Text*, in A. ALBERNI, L. BADIA, L. CIFUENTES, A. FIDORA (ed. por), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lluïl i Eiximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització / Knowledge and Vernacular Languages in the Age of Lluïl and Eiximenis. ICREA Studies on Vernacularization*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2012, pp. 347-356.
106. 'Sostanza', 'essenza' e 'quiddità' nelle diverse lingue delle letterature filosofiche medievali: una proposta di comparazione storico-linguistica, «Studia graeco-arabica» 2 (2012), pp. 321-330.
107. (in collaborazione con Gad Freudenthal) *Avicenna Among Medieval Jews. The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and*

13. Per utili complementi agli articoli 100-101, cfr. Y. TZVI LANGERMANN, *A Collection of Essays on the Reception of Avicenna's Metaphysics. A Review Essay of Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (Eds.), The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, «The International Journal of the Platonic Tradition» 7 (2013), pp. 99-107.

*Medical Writings in Jewish Cultures, East and West*, «Arabic Sciences and Philosophy» 22 (2012), pp. 217-287.

108. *Sobre algunos aspectos de la “teología hebrea” en la España del siglo XV: huellas de censura en una copia del Derekh ‘emunah de Abraham Bibago*, «Despalabro» 6 (2012), pp. 299-303.
109. *Interpretazioni del concetto di sfera in Maimonide, in alcuni dei suoi commentatori e nei dizionari filosofici ebraici medievali (secoli XII-XV)*, in P. TOTARO, L. VALENTE (a cura di), *Sphaera. Forma immagine e metafora tra Medioevo ed età moderna*, Leo S. Olschki – C.N.R. Edizioni, Firenze 2012 (Lessico Intellettuale Europeo, CXVII), pp. 229-243.

2013

110. (in collaborazione con Gad Freudenthal) *The reception of Avicenna in Jewish cultures, East and West*, in P. ADAMSON (ed. by), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 214-241 (versione breve dell'articolo n. 107).
111. *The Aragonese Circle of “Jewish Scholastics” and Its Possible Relationship to Local Christian Scholarship: An Overview of Historical Data and Some General Questions*, in R. FONTAINE, G. FREUDENTHAL (ed. by), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies. Volume One: Studies*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 295-308.
112. (in collaborazione con Alexander Fidora) *The Quaestio de unitate universalis Translated into Hebrew: Vincent Ferrer, Petrus Nigrì and ‘Eli Habbillo—A Textual Comparison*, in A. FIDORA, H.J. HAMES, Y. SCHWARTZ (ed. by), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies. Volume Two: Texts in Contexts*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 101-133.
113. *L'opinione di Maimonide filosofo circa la vita dopo la morte secondo alcuni dei suoi commentatori*, «Materia giudaica» 17-18 (2012-2013), pp. 91-97.

114. *The Study of Aristotle's Physics at the School of Judah Messer Leon and Its Relationship with the Paduan Latin Scholastic School*, «*Materia giudaica*» 17-18 (2012-2013), pp. 257-261.
115. *Three New Fragments of a Paraphrase of Aristotle's Topics Ascribed to Themistius in Medieval Hebrew Translation*, in J. BRUMBERG (ed. par), *Ad notitiam ignoti. L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, «*Studia Artistarum*» 37, Brepols, Turnhout 2013, pp. 217-223.
116. *An Unpublished Fragment of a Medieval Commentary on Aristotle's Categories (Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 178, folios 110r-114v)*, «*Bazmavep*» 170 (2013), pp. 94-120.
117. *La tradizione testuale del Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele tra Quattrocento e Cinquecento*, in G. LICATA (a cura di), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*, Quodlibet, Macerata 2013 (Quodlibet Studio. Filosofia e politica), pp. 15-23.
- 2014
118. (in collaborazione con Silvia Fazzo) *Towards a Textual History and Reconstruction of Alexander of Aphrodisias's Treatise On the Principles of the Universe*, «*Journal of Semitic Studies*» 59 (2014), pp. 91-116.
119. *Iwānnīs of Dārā's Treatise on the Soul and its Sources: A New Contribution to the History of Syriac Psychology around 800 AD*, in E. CODA, C. MARTINI BONADEO (ed. par), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2014 (Études musulmanes), pp. 113-122.
120. *Jewish Philosophy and Translations of Philosophical Texts into Hebrew in 13th-Century Southern Italy, including Sicily: Some Observations*, in P. De LEEMANS (ed. by), *Translating at the Court. Bart-*

*holomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, Leuven University Press, Leuven 2014 (Mediaevalia Lovaniensia s. I, Studia XLV), pp. 113-122 (versione rielaborata e aggiornata degli articoli nn. 80 e 91).

121. *At-Tabrīzī (Iran, 13th century), the Arab-Islamic Commentator of Maimonides' Guide: A Tentative Historical Approach*, in C. BAFFIONI, R.B. FINAZZI, A. PASSONI DELL'ACQUA, E. VERGANI (a cura di), *Storia del pensiero religioso nel Vicino Oriente. L'età Bagratide – Maimonide – Afraate*, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano-Roma 2014 (Orientalia Ambrosiana, 3), pp. 141-148.

122. *La terminologia filosofica aristotelica in arabo e i suoi rapporti con la terminologia filosofica di altre lingue di cultura del Vicino e Medio Oriente: alcune linee di ricerca*, «Schede medievali» 52 (2014), pp. 125-133.

2015

123. *About Saint Vincent Ferrer's "Wider Version" of his Quaestio sollemnis de unitate universalis in Hebrew Translation*, in E.H. FÜLLENBACH OP, G. MILETTO (hrsg. von), *Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews*, 'Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens' n.f. 14, Walter de Gruyter, Berlin-New York-Boston 2015, pp. 183-193 (l'articolo risale al 2006).

124. *Iwānnīs of Dārā's On Soul's Virtues. About a Late Antiquity Greek Philosophical Work among Syrians and Arabs*, «Studia Graeco-Arabica» 5 (2015), pp. 129-143.

125. *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità come fonte e modello delle enciclopedie filosofiche ebraiche dei secoli XII-XIII*, in C. BAFFIONI, R.B. FINAZZI, A. PASSONI DELL'ACQUA, P. NICELLI, E. VERGANI (a cura di), *Le Sacre Scritture e le loro interpretazioni. L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, Milano-Roma 2015 (Orientalia Ambrosiana, 4), pp. 287-295.

126. (in collaborazione con Benedetta Contin) *A Fragment of a Classical Armenian Version of John of Damascus' Dialectica. Revised Critical Edition*, «Rassegna degli Armenisti Italiani» 16 (2015), pp. 5-18 (sostanziale revisione dell'art. 116).
127. (in collaborazione con Silvia Fazzo) *Toward a «Critical Translation» of Alexander of Aphrodisias' De principiis, Based on the Indirect Tradition of Syriac and Arabic Sources*, «Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales» 13 (2015), pp. 63-101.
128. Shakhṣ "person, individual" in Arabic logic. A comparative history of the term and its meanings found in other languages of cultures in the Near, Middle and Far East, in A. STRAFACE, C. DE ANGELO, A. MANZO (a cura di), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*, = «Studi magrebini» NS, 12-13 (2014-2015), pp. 549-560.

2016

129. *Leibniziana Hebraica. Texts about Leibniz and his Thought in Hebrew*, in W. LI, U. BECKMANN, S. ERDNER, E.-M. ERRULAT, J. HERBST, H. IWASINSKI, S. NOREIK (hrsg. von), "Für unser Glück oder das Glück anderer". Vorträge des X. Internationale Leibniz-Kongresses, 5 volumi, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2016, vol. III, pp. 533-540.
130. *Disciples and Masters in Late Medieval Jewish Philosophical Schools in Provence and Italy (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries)*, in A. SPEER, T. JESCHKE (hrsg. von), *Schüler und Meister*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2016 (Miscellanea Mediaevalia, 39), pp. 467-482.
131. (in collaborazione con Silvia Fazzo) *The First Account of Aristotle's Metaphysics in Fourteen Books: Alexander of Aphrodisias' Fragment Zero*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (2016), pp. 985-995.
132. "Analogy" as a philosophical term in the main languages of culture in Medieval Near, Middle, and Far East. A Historical Comparison, in «Archivio di filosofia» 84 (2016), pp. 87-93.

2017

133. *Medieval Arabic Philosophical Terminology: New Hypotheses*, in J. HÄMEEN-ANTTILA, P. KOSTIKALLIO, I. LINDSTEDT (ed. by), *Contacts and interaction. Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Helsinki 2014*, Peeters, Leuven 2017 (*Orientalia Lovansientia Analecta*, 254), pp. 487-492.
134. *Elementi della terminologia aristotelico-scotistica in ebraico. Le glosse filosofiche in Eli Habillo*, «Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge» 2 (2017), pp. 187-196.
135. *Averroes' interpretations of Aristotle's Metaphysics and their different receptions in the Hebrew philosophical tradition*, in A. FIDORA, N. POLLONI (ed. by), *Appropriation, interpretation and criticism: philosophical and theological exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin intellectual traditions*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Barcelona-Roma 2017 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 88), pp. 261-277.
136. *Medieval Judaic Logic and the Scholastic one in 14th-15th centuries Provence and Italy: a comparison of the logical works by Rav Hezekiah bar Halaftha (first half of the 14th century) and Rav Judah Messer Leon (second half of the 15th century)*, «*Studia Humana*» 6 (2017), pp. 37-45, DOI: <https://doi.org/10.1515/sh-2017-0010>.
137. *Twenty-Nine Hebrew Glosses on Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics*, «*Aleph*» 17:2 (2017), pp. 335-353.

2018

138. *La terminologia filosofica ebraica nei secoli XIII-XV nei suoi rapporti con le lingue di culture araba e ebraica: una serie di casi esemplificativi*, in M. ZONTA, P. GREZZI (a cura di), *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, Olschki, Roma 2018, pp. 151-166.

139. *Alcuni appunti sul Boethius Hebraicus*, in A.M. BABBI, C. CONCINCA (a cura di), “Agnoscisne me?” *Diffusione e fortuna della Consolatio philosophiae in età medievale*, Fiorini, Verona 2018, pp. 1-11.

2019

140. (insieme a Silvia Di Donato) *Alcune osservazioni sull’idea di Maimonide e dei suoi interpreti a proposito della magia*, in E. ABATE (a cura di), *L’eredità di Salomone. La magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo*, Giuntina, Firenze 2019, pp. 81-98.

141. *Studying Jewish Averroism: Historical Materials, Limits and a future challenge*, in O.L. LIZZINI, J.-B. BRENET (ed. par), *La philosophie arabe à l’étude. Sens, limites et défis d’une discipline modern / Studying Arabic Philosophy. Meanings, limits and challenges of a Modern Discipline*, Vrin, Paris 2019, pp. 251-270.

2020

142. *Naftali Herz Ullman e il “Leibnizismo ebraico” nel secolo XVIII*, in M. ANDREATTA, F. LELLI (a cura di), ‘IR ḤEḤŞI VAH. *Studi in onore di Giuliano Tamani*, Belforte, Livorno 2020, pp. 653-667.

143. *Yemeni Ismailism in Jewish Philosophy, Sixth/Twelfth to Eleventh/Seventeenth Centuries: A General Historical Sketch*, in O. MIR-KASIMOV ed., *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread*, I.B. Tauris, London 2020, pp. 483-492 (revisione redazionale e integrazioni segnalate in parentesi a cura di Tzvi Langermann [Bar-Ilan University] e O. Mir-Kasimov).

2021

144. *Philosophical Terms for “Happiness” in Languages of Culture in Medieval Near, Middle and Far East*, in Y. HALPER (ed. by), *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought*, Studies Dedicated to Steven Harvey, Brepols, Turnhout 2021, pp. 69-76.

## C. Voci di enciclopedia

2000

1. *Giovanni da Capua*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 761-762.

2003

2. *Aristote de Stagire, Les Ethiques. Traditions syriaque et arabe*, in R. GOULET (ed. par), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, C.N.R.S., Paris 2003, pp. 191-198.
3. *Pseudo-Aristote, Economiques*, in R. GOULET (ed. par), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, C.N.R.S., Paris 2003, pp. 547-553.
4. *Pseudo-Aristote, Secretum Secretorum*, in R. GOULET (ed. par), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, C.N.R.S., Paris 2003, pp. 648-651.
5. *Pseudo-Aristote, De lapidibus*, in R. GOULET (ed. par), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, C.N.R.S., Paris 2003, pp. 652-654.
6. *Al-Razi, Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya*, in *Repertorium fontium historiae Medii Aevi. Fontes Ra-Re*, vol. IX/4, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Romae 2003, pp. 435-444.
7. *Hillel di Samuel da Verona*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2003, pp. 706-709.

2004

8. *Jehudà da Roma*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 188-192.

2005

9. *Nicolas «de Laodicée» (Pseudo-)*, in R. GOULET (ed. par), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, C.N.R.S., Paris 2005, pp. 680-683.
10. *Maimonides*, in T.F. GLICK, S.J. LIVESEY, F. WALLIS (ed. by), *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Routledge, London-New York 2005, pp. 322-325.
11. *Microcosm/Macrocosm*, in T.F. GLICK, S.J. LIVESEY, F. WALLIS (ed. by), *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Routledge, London-New York 2005, pp. 345-347.
12. *Mineralogy*, in T.F. GLICK, S.J. LIVESEY, F. WALLIS (ed. by), *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Routledge, London-New York 2005, pp. 349-350.

2007

13. *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought*, in E. ZALTA (ed. by), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/); riveduta nel 2011 e nel 2016.

2008

14. *Araba, filosofia*, in G. BEDESCHI (a cura di), *Treccani Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2008 (I dizionari tematici Treccani, I), pp. 61-63.
15. *Giudaica, filosofia*, in G. BEDESCHI (a cura di), *Treccani Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2008 (I dizionari tematici Treccani, I), pp. 422-423.

2010

16. *Judaism*, in A. GRAFTON, G.W. MOST, S. SETTIS (ed. by), *The Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2010, pp. 497-500.

2011

17. *Arabic Philosophical Texts, Jewish Translations of*, in H. LAGERLUND (ed. by), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011 (Springer Reference, I), pp. 84-88.
18. *Al-Fārābī, Latin Translations of*, in H. LAGERLUND (ed. by), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011 (Springer Reference, I), pp. 352-354.
19. *Greek Texts Translated into Hebrew*, in H. LAGERLUND (ed. by), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht 2011 (Springer Reference, I), pp. 431-437.

2013

20. *Glosses in Medieval Hebrew Philosophical Texts*, in G. KHAN et al. (ed. by), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Volume 2. G-O*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 61-62.
21. *Translations: Medieval Period*, in G. KHAN et al. (ed. by), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Volume 3. P-Z*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 850-853.

2015

22. *Bryson*, in K. FLEET et al. (ed. by), *The Encyclopaedia of Islam Three*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 47-49.

2016

23. *Jewish Avicennism*, in H. TOUATI (ed. by), *Encyclopedia of Mediterranean Humanism* ([www.encyclopediae-humanisme.com/Jewish-Avicennism/](http://www.encyclopediae-humanisme.com/Jewish-Avicennism/)).

2017

24. *Judah ben Jehiel*, in Ch. HELMER *et al.* (ed. by), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 14, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2017, p. 887.
25. *Ibn Saddiq*, in K. Fleet *et al.* (ed. by), *The Encyclopaedia of Islam. Three*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 142-143.

2018

26. *Philosophy*, in R. CHAZAN (ed. by), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 6, part 3, *The Middle Ages: The Christian World*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 678-701.
27. *Jüdische Autoren in der islamischen Welt*, in U. RUDOLPH, R. WÜNSCH (hrsg. von), *Die Philosophie in der islamischen Welt*, vol. II, Schwabe, Basel 2021 (Grundriss der Geschichte der Philosophie).

#### **D. Traduzioni da lingue moderne**

1. J. MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Paideia, Brescia 1994 (Studi biblici, 106), p. 353 (traduzione dal tedesco).

## Index of Names

- Abacuc 264  
Abate, E. 211, 290  
Abner di Burgos v. Alphonsus de Valladolid  
Abraham bar Hiyya 84, 281  
Abraham Ibn Daud 35-52, 54-59, 61-62, 282  
Abraham Ibn 'Ezra 37, 54, 278, 281  
Abrahamov, B. 278  
Abraham Yosef Shelomo Graziano di Pesaro 203, 207  
Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī 291  
Abū l-Faraj 'Abd Allāh al-Ṭayyib 270, 274  
Abū Rīda 70  
Abū Ya'qūb Yūsuf 141  
Abū 'Umar Yūsuf Ibn Ṣadīq 294  
Abulcasis v. al-Zahrāwī  
Achena, M. 144  
Ackerman, A. 38  
Adamson, P. 130, 153, 285  
Adorno, T.W. 256  
Aenesidemus 25, 29  
Aertsen, J.A. 272, 277  
Agamben, G. 282  
Aharon Bereḥiya Modena 203-205  
Akiva ben Yosef (Rabbi 'Aqiva) 30  
Al-Baṭālyawsī Ibn al-Sīd 37-38, 44  
Alberni, A. 284  
Alexander Aphrodisiensis 92, 113, 115, 172, 174, 182, 185, 190, 273, 276, 286, 288  
Alexander, S. 248  
Al-Fārābī Abu Naṣr 13-14, 66, 71, 73-74, 77, 81, 116, 131-133, 151, 160, 266, 271-272, 275, 278, 283, 293  
Al-Fargānī Abū al-'Abbās 152  
Al-Ġhazālī Abū Ḥāmid 143-146, 148, 154-156, 160  
Al-Ghouz, A. 80  
Al-Kindī Abu Yūsuf 70, 80  
Alon, I. 37, 52, 56  
Alonso, S. 76, 142  
Alphonsus de Valladolid 150  
Al-Zahrāwī Abū l-Qāsim 209, 229-230  
Amabile, M.T. 214  
Amerini, F. 173

- Andreatta, M. 290  
 Annas, J. 26, 28  
 Apuleius 254  
 Arberry, A.J. 66  
 Aristoteles 13, 66, 68, 75-77,  
     113, 123, 131-132, 136-138,  
     149, 151, 153, 171-174, 176,  
     178-181, 184, 186-188, 191,  
     193, 205, 209, 213, 224, 226-  
     227, 229, 267, 269-271, 276,  
     278, 280, 286  
 Asín Palacios, M. 150  
 Aśoka 236  
 Asperti, S. 12  
 Aubenque, P. 179  
 Augustinus Aurelius 254  
 Aurell, J. 235  
 Avempace *v.* Ibn Bajja  
 Averroes *v.* Ibn Rushd  
 Avicebron *v.* Shelomoh Ibn  
     Gabirol  
 Avicenna *v.* Ibn Sīnā  
 Ayala, J.M. 268  
  
 Baasten, M.F.J. 279  
 Badia, L. 284  
 Baffioni, C. 66-67, 69, 71, 77,  
     267, 277, 287-288  
 Balansard, A. 174  
 Baneth, D.H. 157  
 Baraldi, L. 231  
 Barnes, J. 26, 28  
 Bar Qappara 196  
 Barukh Cardinal 113, 155, 211  
 Bausani, A. 63  
 Bearman, P. 79  
 Beckmann, U. 288  
  
 Bedeschi, G. 292  
 Bédier, J. 180  
 Bekker, I. 175, 183-185  
 Belletti, B. 267  
 Benamozegh, E. 195  
 Benedetto, M. 268  
 Benmakhlouf, A. 66  
 Ben-Shammai, H. 157  
 Ben-Yemini 54  
 Ben-Yemini (= Ben-Zeev), J. 54  
 Bernardinello, S. 179-181, 184  
 Bernstein, S.G. 36  
 Berti, E. 33  
 Bertolacci, A. 173, 283-284  
 Berzin, G. 149, 153  
 Bethuel Arameus 31  
 Beullens, P. 273  
 Bianquis, Th. 79  
 Biesterfeld, H.H. 42  
 Bing, G. 257  
 Bisliches, M.L. 94  
 Bland, K. 115  
 Bloom, A. 256  
 Boethius Severinus 254, 272,  
     282  
 Böhme, J. 241  
 Bolognesi, G. 14  
 Bonafoux Abraham de Perpignan  
     42  
 Bonitz, H. 184-185  
 Bormann, C. 244  
 Borsari, M. 279  
 Bosworth, C.E. 79  
 Bouhafa, F. 76  
 Bouyges, M. 75, 144, 173, 175-  
     179, 187-189, 191-192  
 Bowen, A.C. 92

- Brague, R. 267  
 Brandis, Ch.A. 183-184  
 Bréhier, É. 248  
 Brenet, J.-B. 120, 145, 290  
 Brock, S.P. 15, 266  
 Brumberg, J. 286  
 Bruno da Longoburgo 213  
 Brunschvicg, L. 248  
 Buber, M. 242  
 Bucaria, N. 276  
 Burnett, Ch. 103, 108, 114, 118,  
     122-127, 274  
 Burnyeat, M.F. 178  
 Busi, G. 210, 267-268, 278  
 Butterworth, Ch.E. 66, 78, 142-  
     143, 157, 168  
  
 Calcidius 254-255  
 Calogero, G. 248  
 Campanini, S. 210, 219, 222, 224,  
     266, 268  
 Cantimori, E. 257  
 Capaldo, M. 277  
 Cardini, F. 277  
 Carolus Bovillus 235, 242, 254  
 Cassirer, E. 242, 248  
 Cerami, C. 92  
 Cerchiai, G. 279  
 Chavel, C.B. 61  
 Chazan, R. 294  
 Chiesa, B. 13, 113, 210, 254  
 Christus, 264, 294  
 Christ, W. 184  
 Cicero, 254  
 Cifuentes, L. 284  
 Clagett, M. 258  
 Coccia, E. 282  
  
 Coda, E. 286  
 Colorni, V. 214  
 Colson, F.H. 26  
 Concinca, C. 290  
 Contin, B. 288  
 Coriat, Y. 195  
 Corti, M. 115  
 Cosimo dei Medici 253  
 Cousin, V. 243  
 Coviello, A. 253  
 Crosas, F. 235  
  
 Dalfino, M.C. 11  
 D'Ancona, C. 276  
 Davidson, H. 113, 115  
 Davies, D. 158  
 De Angelo, C. 288  
 de Callataÿ, G. 281  
 De Halleux, A. 266  
 Deibler, S. 66  
 De Lange, N. 215  
 Del Valle Rodriguez, C. 267  
 Derenbourg, H. 148  
 Derrida, J. 256  
 Descartes, J. 249, 253  
 De Smet, D. 35, 272, 276  
 Despoix, P. 235  
 Di Donato, S. 141, 268, 290  
 Di Giovanni, M. 130, 173  
 Dionysius pseudo Areopagita  
     254  
 Dominicus Gundissalinus 103  
 Donatelli, P. 12  
 Dondaine, A. 243  
 d'Onofrio, G. 275  
 Donzel, van E. 79  
 Dunklau, F. 158

- Ebstein, M. 69  
 Echardus Magister, 241, 243  
 Efros, I. 157  
 Eisenberg, Y. 37  
 Eisenmann, E. 38  
 Eleazar ha-Qalir 50  
 Elia del Medigo 253  
 Elia di Creta v. Elia del Medigo  
 Elia di Nola 196  
 Elia Levita 198  
 Engel, M. 158  
 Ephraim ben Israel Al-Naqua 43  
 Eran, A. 35-38, 40-41, 46-47, 49,  
     52, 55, 58-59  
 Erdner, S. 288  
 Errulat, E.-M. 288  
 Esudri, Y. 38, 43, 61  
 Euclides Alexandrinus 209, 231-  
     233  
  
 Fazzo, S. 13, 171-172, 174, 179-  
     185, 273, 280, 286, 288  
 Ferrari, L. 171  
 Ferrari, M. 171  
 Ferre, L. 266-267  
 Fidora, A. 268, 284-285, 289  
 Fierro, M. 80  
 Finazzi, R.B. 273, 275, 278, 287  
 Fioravanti, G. 276  
 Fisher, S. 54  
 Fleet, K. 293-294  
 Fleisch, H. 176  
 Folli, L. 171  
 Fontaine, R. 35, 266, 268, 283,  
     285  
 Formiggini E. ben-Ghershom  
     207  
  
 Fornaciari, P.E. 253  
 Foucault, M. 256  
 Fraisse, O. 277  
 Francesconi, D. 279  
 Francesconi, F. 204  
 Franck, S. 159, 241  
 Frede, M. 184  
 Fregni, E. 270  
 Freudenthal, G. 81, 83, 91-92,  
     95, 149, 153, 156, 158, 268,  
     280-281, 283-285  
 Füllenbach, E.H. 287  
 Furlani, G. 63  
  
 Galenus 118, 209, 213, 266  
 Galilei, G. 253  
 Galluzzo, G. 173, 175  
 Garcia Cuadrado, J.A. 268  
 Garofalo, I. 266  
 Gatti, R. 113, 115, 268  
 Gellius Aulus 254  
 Gentile, G. 248  
 Geoffroy, M. 114-117, 121, 142-  
     143, 150  
 Georges, S. 177  
 Gerardus Cremonensis 215, 216  
 Gershom ben Shelomoh 92, 95,  
     115, 117-118, 130, 138  
 Gersonides 89, 92, 95, 100-102,  
     104, 128, 271  
 Ghione, M. 171, 188, 191-192  
 Gilson, É. 248  
 Giovanni Pisano 264  
 Giovannozzi, D. 283  
 Glasner, R. 82-84, 89, 92, 95, 98,  
     100-102, 104, 106, 108, 119,  
     283

- Gleib, R.F. 282  
 Glick, T.F. 292  
 Gobillot, G. 70  
 Goichon, A.-M. 144  
 Golb, N. 143, 155, 159  
 Goldhardt, M.A. 54  
 Goldstein, H.T. 151  
 Goldziher, I. 69, 73  
 Gomez Aranda, M. 266  
 González Salinero, R. 282  
 Gorgoni, F. 11, 63, 68, 149, 265, 269  
 Goulet, R. 291-292  
 Grafton, A. 292  
 Gregory, T. 11  
 Grezzi, P. 11, 21, 23, 65, 238, 289  
 Groethuysen, B. 242, 248  
 Groffier, E. 235  
 Guetta, A. 195, 208  
 Guillelmus de Moerbeke 172, 243  
 Guldentops, G. 273  
 Gutas, D. 152  
 Guyomarc'h, G. 174  
  
 Habīb Ibn Bahrīz 280  
 Hacker, J.R. 204  
 Halper, Y. 158, 269, 290  
 Hämeen-Anttila, J. 289  
 Hames, H.J. 285  
 Hamesse, J. 274-276, 279  
 Haridi, A.A. 66  
 Harlfinger, D. 179-182  
 Harvey, E. 35  
 Harvey, S. 35, 70-74, 92, 106, 152, 156, 273, 290  
 Harvey, W.Z. 35  
  
 Ḥasdai Crescas 35-36, 40, 42, 45, 54, 57, 275  
 Hasse, D.N. 171-172, 177, 192, 283, 284  
 Hasselhoff, G.K. 277  
 Hegel, W.F. 240-241, 249  
 Heidegger, M. 256  
 Heinrichs, W.P. 79  
 Helmer, Ch. 294  
 Helm, J. 275  
 Henricus Aristippus 255  
 Herbst, J. 277, 288  
 Hercz, J. 118, 121-122, 127-128, 132, 135  
 Herder, J.G. 249  
 Hershmann, A.M. 36  
 Hillel ben Shemuel 213, 282, 291  
 Hirschfeld, H. 157  
 Hoffmann, E. 242, 248  
 Holzer, J. 54  
 Homerus 31  
 Horezky, O. 152  
 Horkheimer, M. 256  
 Hourani, G.F. 76, 142, 154  
 Hughes, A.W. 114  
 Huizinga, J. 248  
 Ḥunayn ibn Ishāq 270  
  
 Iacobus de Valencia 36, 39-43, 45, 57, 60  
 Ibn Bajja Abū Bakr Muḥammad 22, 71, 74-75, 152  
 Ibn Rushd Abū l-Walīd Muḥammad 13, 36, 70, 72, 74, 76, 79-80, 90, 92, 98, 101, 113-115, 118-119, 128, 130-131, 136-

- 137, 142-145, 147-148, 150-152, 154, 168, 172-173, 270, 274, 277, 279, 282, 289
- Ibn Rushd Abū Muḥammad ‘Abdallah 114, 274
- Ibn Shmuel, Y. 159
- Ibn Sīnā Abū ‘Alī al-Ḥusayn 35-36, 51, 77, 81-82, 87, 90, 97-99, 102-103, 115, 117, 120, 144-145, 149, 151-153, 209, 215-223, 225, 271, 274, 276, 278, 283-285
- Idel, M. 71
- Illuminati, A. 268
- Iohannes Hispanus 103
- Iohannes Scotus Eriugena 258
- Isaac, B. 215
- Isaac Bar Sheshet v. Iacobus de Valencia
- Isaac Ben Nathan of Cordova 154
- Isaac Israeli 35
- Isaac Sullam 202
- Israel, F. 272
- Iustinianus Imperator 213-214, 253
- Ivry, A. 115, 131, 136, 267
- Iwasinski, H. 288
- Izzi Dien, M. 79
- Jacquart, D. 199, 275
- Jacques Lefèvre d’Étaples 244
- Jaeger, W. 176, 178, 180, 184
- Janssens, J. 35, 276
- Jaspers, K. 240-241
- Jaulin, A. 174
- Javad Esmaeili, M. 192
- Jeffery, A. 70
- Jeschke, T. 288
- Jona, S. 203, 207
- Kalonymos ben David ben Todros 115, 144, 159-160
- Kalonymos ben Kalonymos ben Meir 13, 81, 144, 269, 282
- Kaminski, N. 282
- Kant, I. 31-32, 250, 253
- Kellner, M. 130
- Khan, G. 293
- Kierkegaard, S. 241
- Klein-Braslavy, S. 119
- Klibansky, R. 235-259, 263
- Kogan, B.S. 154
- Koskenniemi, E. 27
- Kostikallio, P. 289
- Kotwick, M. 174, 182, 185
- Kravetz, M. 196
- Krinis, E. 69
- Kristeller, P.O. 253
- Lacerenza, G. 214
- Lacombe, G. 171
- Lagerlund, H. 293
- Lamarra, A. 11
- Langermann, Y.T. 42, 155, 280, 284, 290
- Lanza, L. 267
- Lavaud, L. 174
- Lavenant, R. 272
- Leaman, O. 266-267
- Lebsanft, F. 282
- Le Doeuff, M. 235
- Leemans, P. de 286
- Leibniz, G.W. 243, 253, 288

- Leicht, R. 158, 283  
 Lelli, F. 290  
 Lenzi, M. 281  
 Leonardi, C. 276  
 Leroux, G. 148, 235, 237-238  
 Levi ben Gershon 92, 95  
 Lévy-Bruhl, L. 248  
 Lévy, C. 25-26  
 Libera, A. de 142  
 Licata, G. 253, 286  
 Liddell, H.G. 31  
 Lindstedt, I. 289  
 Litt, T. 248  
 Livesey, S.J. 292  
 Lizzini, O.L. 269, 290  
 Locke, J. 236  
 Loewenthal, E. 268  
 Lot 43  
 Löwith, K. 256  
 Lucchetta, F. 143  
 Luzzati, F. 276
- Maas, P. 181-182  
 Macrobius 254  
 Maier, J. 294  
 Maierù, A. 14, 281  
 Maimonides 25, 49, 54, 71, 73,  
     75, 90-91, 118, 158-160, 199,  
     208, 268-269, 277-280, 282,  
     285, 287, 290, 292  
 Malkiel, D. 203  
 Malter, H. 154  
 Mamura, M.E. 154  
 Manekin, Ch.H. 42, 114, 156,  
     268  
 Mantino, J. 253  
 Manzo, A. 288
- Marenbon, J. 17  
 Margoliouth, G. 152  
 Marini, M. 198  
 Martin, A. 150, 177  
 Martini Bonadeo, C. 269, 286  
 Martone, C. 281  
 Mascolo, M. 214  
 Mashbaum, J.S. 128  
 Mawil, Y. 79  
 Mechoulan, E. 235  
 Medicus, F. 248  
 Mettmann, W. 150  
 Michael Ephesius 190  
 Michael Scotus 113, 117, 121,  
     171-172, 258  
 Miletto, G. 287  
 Minio-Paluello, L. 171  
 Mir-Kasimov, O. 290  
 Modena, L. (Yehudah Aryeh  
     Mi-Modena) 155, 198, 202,  
     207, 208  
 Momigliano, A. 251  
 Montaigne, M. de 195-196  
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat  
     249  
 Moraux, P. 180  
 Moro, C. 267  
 Morpurgo, P. 267  
 Moshe ben Nahman Gerondi  
     (Ramban) 44, 61-62  
 Moshe Ibn Tibbon 38, 47, 49,  
     54, 224, 226-229, 231  
 Moshe of Salerno 199-200  
 Mossner, E.C. 258  
 Most, G.W. 292  
 Moyses 158, 254  
 Müller, J. 142

- Müller, M.J. 148, 168  
 Munk, R. 279  
 Munk, S. 159  
 Muñoz Gallarte, I. 27
- Nabuchodonosor 43  
 Nadler, S. 92, 281  
 Natali, C. 271  
 Natan ben Yehiel 198  
 Natan ha-Me'ati 216, 219, 221-223, 225  
 Neubauer, A. 82, 109, 110  
 Nicelli, P. 287  
 Nicolaus Copernicus 254  
 Nicolaus Cusanus 235-236, 238, 241-248, 250, 254  
 Niehoff, M. 27  
 Nietzsche, F. 249  
 Nikiprowetzky, V. 28  
 Noreik, S. 288
- Offenbacher, N. (Ophir) 45  
 Okun, Y. 203  
 Oppenheimer, A. 215  
 Orfali, M. 268  
 Ortega Monasterio, M.T. 282  
 Ortega y Gasset, J. 248
- Panofsky, E. 248  
 Panti, C. 175  
 Paradis, M. 235  
 Pasnau, R. 282  
 Pasquali, G. 180, 182  
 Passoni dell'Acqua, A. 287  
 Patočka, J. 236  
 Paton, H.J. 248, 250  
 Patzig, G. 184
- Paulus III Papa 253  
 Pears, D. 259  
 Pepi, L. 266, 268  
 Perani, M. 11, 209, 211, 219-220, 222-224, 231, 268, 270, 277, 280  
 Perfetti, S. 276  
 Pestalozzi, J.H. 236  
 Petrucciani, S. 12  
 Petruccioli, S. 276  
 Philo Alexandrinus 25-33, 254  
 Piattelli, A. 266  
 Pickavé, M. 277  
 Pico della Mirandola, G.F. 202, 253, 274, 281  
 Pines, S. 48, 69, 71, 74-75  
 Pinsker, S. 54  
 Pirenne, H. 251  
 Plato 237-238, 240, 242, 244, 248, 250, 252-256, 264  
 Plato Tiburtinus 103  
 Polloni, N. 289  
 Pomi, D. de 197, 202  
 Portaleone, Sh. (Sha'ar Ariyeh) 203  
 Pos, H.J. 248  
 Post, G. 25, 258  
 Primavesi, O. 181-182, 184  
 Proclus 235, 238, 241-248, 250, 254  
 Pseudo-Avicenna 82, 84, 87-89, 100, 103, 106, 108  
 Pseudo-Fārābī 152  
 Pyrrho Elidensis 32
- Qafīh, J. 54  
 Qāsim, M. 147

- Rabello, A.M. 272  
 Rapp, C. 182  
 Ravitsky, A. 38  
 Raymundus Martini 150  
 Rebecca 31  
 Renan, E. 82, 113, 149  
 Reynolds, R. 258  
 Richardus Rufus Cornubiensis  
     175, 177  
 Richler, B. 42  
 Rickert, H. 240, 249  
 Riemann, A.D. 244  
 Riera i Sans 42  
 Rigo, C. 35  
 Rimini, Y. (Recanati, Y.) 208  
 Robertus Grosseteste 175  
 Robertus rex Siciliae 144  
 Robinson, J.T. 114, 116  
 Roig Lanzillotta, L. 27  
 Rosenberg, S. 151  
 Rosenblatt, S. 54  
 Rosenthal, E.I.J. 79  
 Ross, W.D. 176, 184  
 Rota, G. 279  
 Rothschild, J.-P. 198-199, 267-  
     268  
 Rousseau, J.-J. 236, 249  
 Rudavsky, T.M. 92, 281  
 Rudolph, U. 294  
 Rumbach, F. 245  
 Runia, D.T. 30-31  
  
 Samuelson, N. 37, 53  
 Sandman, I.M. 35, 37-38, 43-44,  
     46, 49, 53, 60  
 Sarfatti, G.B. 54  
 Saxl, F. 248  
  
 Sa'adya ha-Gaon 47, 54, 258  
 Scarzia Amoretti, B. 267, 277  
 Schiller, F. 250  
 Schlanger, J. 212  
 Schumann, A. 282  
 Schwartz, Y. 285  
 Schwegler, A. 184  
 Scott, R. 31  
 Seneca 254  
 Senger, G. 242  
 Sermoneta, G. 199-200, 202,  
     205-206, 211  
 Serra, G. 276  
 Settis, S. 275, 292  
 Sextus Empiricus 25, 28, 32  
 Sforno, O. 196, 207  
 Shear, A. 204  
 Shelomo ha-Levi 37, 154, 207  
 Shelomoh ben Abraham Ibn  
     Labi 36  
 Shelomoh ben Moshe 82-84, 87,  
     89-91, 95-96, 101-104, 106,  
     108, 109, 111  
 Shelomoh ben Moshe Laguirri  
     87, 102  
 Shelomoh ben Yosef ibn Ayyub  
     54  
 Shelomoh ibn Gabirol 48-50, 84  
 Shelomoh ibn Labi 35-53, 55-60,  
     62  
 Shem Tob ibn Falaquera 64, 91,  
     113, 117-118, 120-121, 132-  
     133, 135, 266-267, 269-270,  
     277  
 Shemuel Aboab 207  
 Shemuel ibn Matut 35, 37-62  
 Shemuel Ibn Sarsa 43-44

- Shemuel Ibn Tibbon 94, 98, 116-  
 117, 122, 132, 158-160, 207, 229  
 Shirmann, Y. 36  
 Sierra, S.J. 268, 271-272  
 Sirat, C. 117, 120-121, 131-133,  
 135, 279  
 Sokolow, N. 195  
 Somekh, A.M. 272  
 Speer, A. 272, 279, 288  
 Spengler, O. 241  
 Stähli, H.-P. 210  
 Stebbing, L.S. 248  
 Steel, C. 114, 116, 150, 182, 245,  
 273-274  
 Stemberger, G. 266  
 Stern, J. 280  
 Straface, A. 288  
 Strauss, L. 256  
 Strohmaier, G. 266  
 Stroumsa, S. 74, 80  
 Sussmann, Y. 211  
 Szpiech, R.W. 268
- Taliaferro, K. 76  
 Tamani, G. 13-14, 267, 290  
 Tamer, G. 278  
 Tarantino, A. 276  
 Taylor, J.E. 30  
 Taylor, R.C. 130  
 Temistius 115, 131-132, 134, 136-  
 137, 270  
 Theodosius Tripolitanus 209, 231  
 Theophrastus 132  
 Thurner M. 235  
 Titus Imperator 213  
 Ṭodros ben Meshullam ben Da-  
 vid ben Ṭodros 149
- Ṭodros Ṭodrosi 114, 141, 144,  
 149, 151-153, 155-157, 159-  
 161, 168, 283  
 Tomm, J. 235  
 Torno, A. 267-268  
 Totaro, P. 285  
 Touati, H. 293  
 Tristano, C. 211  
 Trovato, P. 177, 182, 185  
 Twersky, I. 71
- Ustāt, 174, 189
- Vajda, G. 35, 150  
 Valente, L. 11, 14, 171, 285  
 Valerius Maximus 254  
 Valvo, A. 14, 271, 273, 275  
 Van den Abeele, B. 281  
 Van Dyke, Ch. 282  
 Varela, M.E. 267  
 Vattioni, F. 270  
 Veltri, G. 11, 14, 25, 30, 158, 283  
 Veneziani, M. 283  
 Vergani, E. 287  
 Vermeulen, U. 272  
 Vidal ibn Labi 36  
 Vincent Ferrer 272, 284-285,  
 287  
 Volpi, F. 268
- Wallis, F. 292  
 Warburg, A. 13, 235, 242, 251,  
 255, 257, 263  
 Webb, C.C.J. 248  
 Weber, M. 240  
 Wegener, L. 279  
 Weil, S. 36

- Weiss, G. 37, 53  
Weiss, R. 40  
Whitaker, G.H. 26  
Wildberg, C. 92  
Winckelmann, A. 249  
Wind, E. 248  
Windelband, W. 249  
Winter, B.W. 26-28  
Wirmer, D. 130  
Woerther, F. 76  
Wolfson, H.A. 40, 45  
Wood, R. 175  
Wünsch, R. 294  
Wygodá, S. 38
- Ya 'akov ben Makhir 231-233  
Ya 'aqov ben Iẓhak Roman 154  
Yeda 'yah ben Abraham ha-Pe-  
nini 160  
Yedidya ben Moshe Recanati 208  
Yehuda ha-Levi 69, 157  
Yehudah ben Shelomoh 216  
Yehudah ben Shelomo Nathan  
156, 160
- Yehudah ibn Tibbon 54, 157, 160  
Yehudah Romano 151  
Yoḥannan Alemanno 202  
Yom Tob Benvenist 40, 43, 60  
Yosef Albo 207-208  
Yosef ibn Waqqar 35  
Yosef Lorki 216
- Zalta, E. 292  
Zavattero, I. 12  
Zedler, B.H. 144  
Zerahya ben Isaac ha-Levi Saladin  
154  
Zerahyah ben Yiṣḥaq Šealti'el  
213, 216-217  
Ziino, F. 265  
Zonta, M. 11-19, 21-25, 35-36,  
63-65, 70, 81, 83, 108, 113,  
118, 120, 122-127, 141, 149,  
153, 159, 172, 185, 209-210,  
238, 253, 265, 267, 269, 273-  
274, 289  
Zotenberg, M. 151, 154



## Index of Manuscripts

- Berlin, Staatsbibliothek, or. fol. 1057: 109  
—, or. fol. 1618: 200-201
- Bologna, Archivio Storico Comunale, fr. ebr. 215.1, 215.2, 30.1,  
30.2, 31.1, 31.2, 32.1, 32.2, 33.1, 33.2: 229, 230
- Bologna, Archivio Storico Comunale, fr. ebr. 397-400: 217-218  
—, fr. ebr. 403-408: 219, 221
- Cambridge, University Library, Add. 390: 208  
—, Add. 1015.2: 43, 60  
—, Add. 1193: 199  
—, Add. 1197.2: 109
- Cambridge, Mass., Harvard University, Heb. 38: 110
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 248: 82, 90  
—, Vat. ebr. 263: 42  
—, Vat. ebr. 293: 42  
—, Vat. ebr. 386: 110  
—, Vat. ebr. 397: 42  
—, Vat. ebr. 458: 109  
—, Vat. lat. 2080: 188, 191  
—, Vat. lat. 2434: 144
- El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, 362: 148  
—, G-II-i: 82

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 87.12: 174, 178-180,  
183-185

—, Plut. 88, 25: 114

—, Plut. 88, 56: 226, 229

Il Cairo, Dâr al-Kutub, Taimûriyya, 129 *hikma*: 148

—, 133 *hikma*: 148

Istanbul, Süleymaniye, Laleli 2490: 148

Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 2073: 68

—, Or. 2074: 173, 175, 177-178, 192

—, Or. 4744: 144

—, Or. 4753: 144

London, British Library, Add. 27090: 203

—, Add. 27559: 149, 152-153, 161

—, Or. 10109: 206

London, Montefiore Endowment, 274: 39, 45

—, 479: 203-205

Mantova, Biblioteca Comunale Teresiana, Ebraico 81: 38, 81, 87-88

Milano, Biblioteca Ambrosiana, F 113 sup: 185, 189

—, L 45 sup: 110

Modena, Archivio di Stato, Donazione Gavioli, fr. 3 e 4: 222

—, fr. ebr. S.I, 181, 181.1, 182.1, 183.1: 231-233

Modena, Archivio Storico Comunale, MS. S.I, S.I.1, S.I.2, S.I.3,  
S.I.4: 224

—, MS. S.I. fr. ebr. 22.1, 22.3, 66.2, 65.2, 80.1, 65.1, 66.1: 222,  
225

Modena, Biblioteca Estense, a.J.6.23: 117

Moscow, Russian State Library, Günzburg Collection 270: 39

- , Günzburg Collection 303: 198
- , Günzburg Collection 356: 198
- , Günzburg Collection 382: 109
- , Günzburg Collection 1404: 198

München, Bayerische Staatsbibliothek, 107: 110

- , hebr. 125 (= Ms. B [H]): 122-124, 127
- , hebr. 387 (= Ms. A [H]): 122-128, 135

New York, Jewish Theological Seminary, 2239: 39

- , 2913: 206
- , 2991: 198
- , 2457 (= C [NY]): 121, 123-127
- , Mic 2323: 110
- , Mic 2349: 110

Nonantola, Archivio Abaziale, fr. ebr. 340-343: 226, 228

Nonantola, Archivio Storico Comunale, fr. ebr. 182-183: 226, 228

- , Ms. S.I. fr. ebr. 297-301: 220, 223

Oxford, Bodleian Library, Digby 236: 150

- , Mich. Add. 39: 203, 207
- , Oppenheim Add. Qu 38 (= Ms. A [O]): 121-127
- , Or. 600 (= Ms. B [O]): 121
- , Poc. 280 A: 109
- , Poc. 284: 157
- , Reggio 11: 110

Paris, Bibliothèque Nationale de France, hébr. 1005: 208

- , hébr. 1023: 149, 151, 153, 161
- , hébr. 1050: 110
- , hébr. 1050: 83
- , hébr. 700: 109
- , hébr. 910: 144, 154, 164
- , hébr. 989: 149, 151-152, 161

- , gr. 1853 (=E): 179, 182-186, 191
- , gr. 1876: 185
- , lat. 15453: 174, 188, 192

Parma, Biblioteca Palatina, 100 (2110): 110

- , 424 (2630): 110
- , ebr. 2182: 116, 118, 120, 122-127
- , ebr. 2255: 208
- , ebr. 2349: 117
- , ebr. 3156: 118
- , ebr. 3156: 130-136

Roma, Biblioteca Casanatense, MS 202: 109

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Gr. Z. 211: 186

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. hebr. 46: 42

- , Cod. hebr. 183: 109
- , Phil. gr. 100: 179, 182, 184-186, 191

FLUMEN SAPIENTIAE  
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti  
*Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*  
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
  
2. Marco Arosio  
*Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*  
A cura di Luca Vettorello  
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
  
3. Enrico Moro  
*Il concetto di materia in Agostino*  
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
  
4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)  
*Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*  
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
  
5. Marco Arosio  
*Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana*  
*Uno studio storico-filosofico*  
A cura di A. Nannini  
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
  
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)  
*Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*  
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
  
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)  
*Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*  
*Studi per Pietro B. Rossi*  
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
  
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)  
*Divine Ideas in Franciscan Thought (XIII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> century)*  
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine  
*Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)*  
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach  
*Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*  
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)  
*L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*  
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard  
*La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo*  
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucezia Leone  
*Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna*  
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux, Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)  
*Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach*  
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy  
*De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Šarḥ d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)*  
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti  
*Da Parigi a San Gimignano*  
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)  
*New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines*  
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro

18. Chiara Crisciani, Gabriella Zuccolin (a cura di)

*Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*

ISBN 979-12-5994-693-5, formato 14 × 21 cm, 432 pagine, 24 euro

19. Francesca Gorgoni, Irene Kajon, Luisa Valente (edited by)

*Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages.*

*In Memory of Mauro Zonta*

ISBN 979-12-5994-657-7, formato 14 × 21 cm, 316 pagine, 20 euro





Printed in December 2022  
by «The Factory S.r.l.»  
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma